Série Investigação Filosófica

Textos Selecionados de

Filosofia Chinesa II

André Bueno e Pedro Regis Cabral
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Textos Selecionados de Filosofia Chinesa II

Série Investigação Filosófica

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA CHINESA II

André Bueno
Pedro Regis Cabral
(Organizadores)

Pelotas, 2023

NEPFIL online

CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. João Hobuss
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 (Editor)

DIREÇÃO DO IFISP
Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Sérgio Strefling

Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica é 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. Todas as publicações recebem o selo editorial do NEPFIL online e possuem por objetivo precípuo a disponibilização de traduções para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para o ensino, quanto para a pesquisa em filosofia.

EDITORES DA SÉRIE:
Juliano Santos do Carmo (UFPEL)
Rodrigo Reis Lastra Cid (UNIFAP)

ORGANIZADORES DO PRESENTE VOLUME:
André Bueno (UERJ)
Pedro Regis Cabral (UMAC)

CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA:
Discípulos segurando livros de bambu durante a cerimônia de abertura dos Jogos Olímpicos de Verão de 2008. Disponível em: https://commons.wikmedia.org/wiki

COLABORAÇÕES:
Projeto Orientalismo UERJ
www.orientalismo.net

Projeto Orientalismo UERJ

Reitora: Mario Sergio Alves Carneiro
Pró-Reitor de Graduação: Lincoln Tavares Silva
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Luis Antonio Campinho Pereira da Mota
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Cláudia Gonçalves de Lima
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Catia Antonia da Silva

Projeto Orientalismo
Direção: André Bueno
www.orientalismo.net

© Série Investigação Filosófica, 2023.

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 organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2023 por NEPFil online da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados de filosofia chinesa II: a filosofia pré-imperial. [recurso eletrônico] Organizadores: André Bueno, Pedro Regis Cabral – Pelotas: NEPFIL Online, 2023.

508p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-998645-9-9

1. Filosofia. 2. Orientalismo I. Bueno, André. II. Cabral, Pedro Regis.

COD 100

NEPFIL online

Editora associada à CBL Câmara Brasileira do Livro

creative commons br
BY NC ND

SUMÁRIO

Sobre os Textos Selecionados de Filosofia Chinesa	**9**
Introdução	**10**
Confúcio	**17**
Mêncio	**45**
Moísmo	**76**
Cânone Moísta	**159**
Escola dos Nomes	**226**
Laozi	**295**
Zhuangzi	**341**
Daoísmo	**391**
Xunzi	**443**
Legalismo	**466**
Sobre os organizadores e tradutores	**504**

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: Filosofia Pré-Imperial" (escolas e pensadores clássicos)
● Vol. 3 - "Textos Selecionados de Filosofia Chinesa III: Filosofia na Era Imperial" (escolas e pensadores do período Han ao Qing)
● Vol. 4 - "Textos Selecionados de Filosofia Chinesa IV: Budismo Chinês" (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 contém nove verbetes publicados, e apresenta áreas filosóficas como ética, epistemologia e metafísica, conforme foram abordadas pelas tradições filosóficas chinesas. O segundo e o terceiro volumes (contendo dez e oito verbetes, respectivamente), introduzirão os principais pensadores e escolas filosóficas chinesas ao longo da história. O quarto volume (contendo três 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

André Bueno

Dando continuidade à série 'Textos selecionados de Filosofia Chinesa', apresentamos agora o segundo tomo dessa iniciativa renovadora no âmbito dos estudos filosóficos brasileiros. No primeiro volume, organizado pelo Prof. Matheus Costa, contemplamos uma pormenorizada análise epistêmica dos fundamentos e sistemas chineses, elencando conceitos e problemas basilares. De posse desse precioso instrumental, indispensável para a leitura e compreensão dos escritos filosóficos chineses, podemos agora nos deslocar em direção as origens dessas discussões, buscando redimensionar o papel de seus personagens centrais e de suas propostas.

No presente volume, *Escolas e pensadores clássicos*, nos debruçamos sobre os pensadores que iriam mudar em definitivo a face da filosofia chinesa. O período do século 5 AEC seria crucial para uma viragem ética e política na estrutura do pensamento chinês. Em um período histórico que requisita sempre nossa renovada atenção, a China da época vivenciava um contexto de crise profunda em suas instituições e crenças. Entre 781 a 481 AEC, a dinastia Zhou conheceu o período chamado 'Primaveras e Outonos' [*Chunqiu*], termo que busca expressar a mundivisão chinesa em relação à história da sua civilização. Essas estações do ano metaforizam os movimentos culturais de ascensão e ordem [Primavera] com os de recessão e conflito [Outono], correlacionando os eventos políticos e as ações humanas com o ritmo cíclico da natureza; e aparentemente, os Zhou estavam enfrentando um dos mais profundos períodos outonais de sua existência.

Organizada em um sistema de relações feudalizantes [conhecido como *Fengjian*], a dinastia Zhou gradativamente colapsava sua capacidade de arbitrar uma ordem maior, e os estados regionais vislumbraram a quebra da ordem política, temendo por sua existência ou ansiando tomar o poder em suas próprias mãos. O sistema ecológico que permeava a compreensão do mundo da mutação [ou *Tianxia*, 'Tudo-abaixo-do-Céu'] estava quebrado. Os Ritos [Li], a estrutura baldrâmica da sociedade, estavam sendo postos em discussão, e parecia que não mais refletiam a conexão harmônica da política, natureza e humanidade. As 'Primaveras e Outonos' testemunham então o surgimento das 'Cem escolas de pensamento' [*Baijia*], termo vago e genérico que tenta nos informar da multiplicidade de pensadores que se dispuseram a restaurar – ou recriar – a ordem deste mundo.

Esses detalhes são historicamente bem conhecidos, mas precisam ser resignificados a luz de uma nova compreensão da filosofia. Modelos eurocêntricos tradicionais defendem que o surgimento da reflexão filosófica depende de uma série de condições específicas, que só teriam ocorrido na Grécia em torno do século 6 AEC. Tal argumentação, que somente se sustenta a partir de visões excludentes de mundo, ou como tábua de salvação para um projeto de monopolização de saberes, não mais encontra repercussão quando nos deparamos com o caso chinês – apenas para tomá-lo como exemplo, que poderia ser ampliado em direção a outras sociedades e tempos. Os chineses já dispunham de interpretações e sistemas cosmológicos antes do século 6 ou 5 AEC, e a crise cultural os leva a repensar o mundo em novos termos ético-políticos. Essas novas filosofias, ou escolas, nascem do enfrentamento de uma realidade descompassada com o projeto de harmonia ancestral, e se colocam na posição axiomática de repensar a continuidade e o mundo futuro. Estão muito distantes de um revestimento puramente religioso que embaçou por séculos a compreensão que delas tínhamos. Os 'Estados Combatentes' [*Zhanguo*], período subsequente as 'Primaveras e Outonos' marcam em definitivo a escalada de conflitos que descambam em uma longa, sofrida e excruciante guerra civil aberta, que se arrastaria até 221 AEC. As escolas e os pensadores multiplicar-se-iam, mas suas muitas ideias seriam levadas no roldão das guerras, e somente aqueles que podemos considerar como mais bem sucedidos sobreviveram, de forma inteira ou fragmentária, na composição da cultura filosófica chinesa. Figuras centrais dessa tradição surgem no calor dessa batalha pela sobrevivência da humanidade, e por séculos, gestam, testam, aplicam, e reconfiguram seus projetos para a recriação do organismo cosmosocial, que culminam com a formulação de um novo modelo de governo e sociedade a partir do período Qin e Han [séculos 3 AEC – 3 EC], e que serão o tema do terceiro volume dessa coleção.

Precisamos, pois, retornar aos conflitos e inovações que marcam esse período crucial na história chinesa. No processo de escolha dos ensaios que comporiam esse volume, buscou-se criar um panorama amplo e atualizado sobre os personagens principais dessa época de renovação da filosofia chinesa. Embora alguns problemas centrais permeiem suas discussões, eles compõem visões significativamente diferentes, que ao longo do tempo irão excluir-se ou sintetizar-se, criando imagens de análise complexa. São esses métodos diferentes que constituiriam os muitos 'Dao' [ou em outra grafia, 'Tao'], conceito que irá se popularizar nessa época como sinônimo de fórmula ou sistema. Nesse sentido, as classificações criadas pela própria historiografia chinesas são

indispensáveis, tanto por revelarem como essa própria cultura lê seu passado, quanto organizam didaticamente a compreensão do mesmo.

Nesse sentido, é preciso ainda salientar o trabalho pródigo e meticuloso dos autores de cada um dos textos em escolher e sintetizar as ideias principais de seus temas, um processo inevitavelmente árduo e que exige um conhecimento aprofundado da literatura filosófica chinesa.

No primeiro capítulo, coube a Mark Csikszentmihalyi, professor especialista em literatura chinesa antiga e pensamento na dinastia Han, a tarefa hercúlea de tentar sintetizar a paradigmática figura de "Confúcio" no ensaio que abre o presente volume. Confúcio [551-479 AEC] é uma das figuras mais ricas e disputadas na cultura e no imaginário chinês, construindo a escola acadêmica – 'Rujia' – que praticamente remodelou o pensamento chinês antigo. O alcance da obra de Confúcio é incomensurável, possui escala mundial, e no mundo chinês significa o ponto de partida para qualquer tentativa de decifrar o passado. Suas releituras [e reedições] dos antigos clássicos chineses se tornariam a base curricular para todos aqueles que desejassem aventurar-se no campo da filosofia e da história, constituindo o pano de fundo comum para muitas questões conceituais importantes. Essencialmente, Confúcio fora um pensador dedicado a reformar sua civilização, e a restaurar a ordem harmônica do mundo por meio de um pormenorizado projeto político-educacional, que elencava uma extensa gama de preocupações conceituais e didático-pedagógicas. Isso o levou a elaborar uma radiografia completa de sua cultura, fonte incontornável no acesso a mentalidade chinesa em sua época e posteriores. Prof. Csikszentmihalyi buscou captar a multidimensionalidade da obra confuciana, realizando um ensaio de fôlego que incorpora muitas das discussões [e conclusões] modernas sobre esse personagem marcante na história mundial.

Na sequência, Bryan Van Norden, outro grande especialista americano na filosofia surgida nos tempos dos Estados Combatentes, analisa a obra de Mêncio [Mengzi, 372-289 AEC], o principal continuador das ideias de Confúcio na antiguidade. Longe de ser um mero repetidor, Mêncio era um pensador original, capaz de imprimir vigorosas interpretações próprias nos alicerces das teorias acadêmicas. Suas discussões sobre política, governança e natureza humana se tornariam capitais nos debates filosóficos antigos, tornando-o um personagem destacado na linhagem de Confúcio. A título de exemplo, sua concepção sobre a bondade inata da humanidade iria antecipar em séculos o mesmo debate ocorrido na Europa somente no século 18 EC. Norden explana sobre a

obra extensa e pluriversa de Mêncio, que se constitui uma leitura a parte dentro do próprio movimento acadêmico.

Enquanto os ‘confucionistas’ [termo ocidental e impreciso para designar os acadêmicos ‘ru’] atuavam no plano educacional, discutindo aspectos diversos sobre ensino, história, música, poesia e ritos, outros pensadores investiriam na estrutura da argumentação filosófica, contemplando aspectos diversos da ética e da linguagem. O desenvolvimento de novas teorias e metodologias investigativas ampliariam os caminhos do pensamento chinês em direção à etimologia e a ontologia. Essa dimensão do pensar chinês pouco conhecida fora do âmbito sinológico foi pormenorizadamente examinada por Chris Fraser, professor especialista em estudos da linguagem na antiga filosofia chinesa, que reuniu em uma sequência de três ensaios os temas "Moísmo", "Cânone Moísta" e “Escola dos Nomes”. O primeiro ensaio aborda as ideias e propostas de Mozi [470-391 AEC], um dos grandes opositores da escola de Confúcio. Mozi repudiava aquilo que considerava uma cultura de elite, defendida pelos acadêmicos, e propunha uma ruptura com a antiga ordem ritual a partir de novos valores relacionais, constituídos por uma sociedade remodelada em moldes comunitários, integrativos e não discricionários. A perspectiva moísta foi desenvolvida em duas dimensões inovadoras, uma práxis operativa e a formação de estratégias discursivas, que ampliaram substancialmente o escopo dos objetivos iniciais dessa escola. Esse segundo tema é analisado em “Cânone Moísta”, que busca apresentar uma recolha textual moísta, seus conceitos e o desenvolvimento de um sistema lógico-epistêmico de investigação e argumentação, contribuindo significativamente para a história e a filosofia da linguagem chinesa. O terceiro ensaio conecta-se com os outros dois por trazer uma análise hodierna da [ainda] pouco conhecida ‘Escola dos nomes’ [Mingjia], sistema que conhecemos de forma fragmentária e que aparentemente está inter-relacionado com o Moísmo. Baseados em um princípio de decomposição do real a partir da desconstrução da linguagem, os ‘nominalistas’ alcançaram interessantes experiências na resignificação de conceitos e expressões, incitando a uma reflexão sobre a existência a partir dos problemas simbólicos. Essa consideração é especialmente interessante no caso da escrita e da língua chinesa, articuladas por um sistema ideográfico, mas distintas no aspecto fonético. Isso tem implicações importantes na articulação de formas de raciocínio lógico, e estabelece um contraponto enriquecedor aos sistemas alfabéticos ocidentais.

Em um termo bastante apropriado, o sinólogo Ricardo Joppert propôs uma vez que os princípios antitéticos correlativos chineses poderiam ser melhores definidos como uma ‘oposição complementar’, numa estrutura em que não apenas os elementos

interdependem como ainda, engendram-se mutuamente. Isso é mais que apropriado para explicar a relação entre a linhagem de Confúcio e de Laozi, o pensador que sintetiza a visão contracultural do imaginário chinês. Tendo vivido em algum momento do século 6 AEC, os detalhes da vida de Laozi são mal conhecidos, e suas biografias 'oficiais' são pouquíssimo esclarecedoras. Mesmo assim, ele foi construído historicamente como uma das figuras mais importantes no campo do pensamento, e suas contribuições extrapolaram as dimensões da política, encontrando desdobramentos culturais, artísticos e religiosos fundamentais para as estruturas dessa civilização.

Novamente, só podemos elucubrar sobre as imensas dificuldades em sintetizar os aspectos multiformes do pensamento de Laozi, tarefa levada a cabo pelo Prof. Alan Chan, experiente especialista nos estudos sobre religião e pensamento na China. Buscando identificar os conceitos centrais do 'Dao' de Laozi como um método de autorrealização, o ensaio discorre sobre os componentes desse sistema – destacando-se aí a 'virtude' [De] e a 'não-ação' [Wu-wei]. A apresentação dos mesmos não se circunscreve, porém, a uma perspectiva de escopo restrito; a análise mostra como as ideias 'daoístas' teriam profundas implicações no campo político e intelectual, influenciando os modos de olhar o mundo e impulsionando um novo sentido ético de natureza humana.

Na continuação, Chad Hansen, sinólogo e autor de uma dos mais importantes trabalhos sobre daoísmo e filosofia chinesa na virada dos séculos 20-21, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* [2000], dá sequência a investigação do movimento daoísta em dois textos, "Zhuangzi" e "Daoísmo". Empregando sua larga experiência nesse campo de investigação, Prof. Hansen apresenta-nos no primeiro ensaio elementos da vida, obra e pensamento de Zhuangzi [369-286 AEC], um dos grandes popularizadores da linhagem de Laozi. Tal como Mêncio, Zhuangzi era dono de um trabalho original, e seus diálogos se desdobravam nas áreas da ética, da linguagem e da metafísica, estabelecendo um franco debate com as ideias acadêmicas confucianas. A perspectiva contracultural subsiste em seus escritos, mas seu discurso distanciara-se das expressões poético-crípticas de Laozi para uma forma de expressividade direta - embora não menos profunda e reflexiva. Essas abordagens são comparadas no ensaio "Daoísmo", no qual o Prof. Hansen contempla uma leitura associada entre Laozi, Zhuangzi e os desdobramentos conceituais que nos permitem afirmar a formação de uma escola daoísta, calcada em uma série de ideias e propostas comuns.

Os dois últimos ensaios nos encaminham para mais uma das escolas de pensamento chinesas pouco conhecidas pelo público brasileiro, o Legalismo [Fajia]. Para

realizar essa travessia, é necessário começar falando de Xunzi [310-238 AEC], um destacado pensador da linhagem confucionista cujas contribuições seriam aproveitadas tanto entre os acadêmicos como entre os pensadores legalistas. Paul R. Goldin, destacado pesquisador sobre as tradições filosóficas chinesas desse período, ficou encarregado de construir um ensaio sobre a complexa obra desse autor, cujas características polissêmicas foram amplamente exploradas na antiguidade. “Xunzi” apresenta os elementos principais do pensamento desse autor, que se opusera diretamente ao otimismo humanista de Mêncio. Supondo, por meio de uma série de indícios e argumentos lógicos, que a natureza humana seria essencialmente má, Xunzi advogou a ênfase na educação e nos ritos como o único meio de impor uma ordem social mais equânime e harmônica. Sua linha de raciocínio incorporava experiências com a discussão linguística dos conceitos, os embates com pensadores moístas e daoistas e a necessidade de enfatizar o poder dos governantes, pelo uso apropriado dos ritos e da sabedoria [e, pontualmente, da força].

O pessimismo em relação à humanidade e a defesa de um Estado forte, capaz de regular a ordem e administrar os ritos, foram fatores que atraíram alguns discípulos da escola Legalista para as aulas de Xunzi. Essa é uma das chaves para compreender a conexão entre o Legalismo e a Escola acadêmica, embora suas propostas redundassem em posições e sistemas radicalmente diferentes. Para aprofundar essas questões, "Legalismo na Filosofia Chinesa" fecha o volume apresentando a história e os conceitos dessa escola, que legou contribuições significativas para a estrutura do poder imperial chinês. Quem apresenta o tem é Yuri Pines, um dos maiores pesquisadores sobre ideias legalistas e a dinastia Qin [221-203 AEC], casa real que aplicou de forma bem sucedida os princípios dessa escola no processo de reunificação da China. Prof. Pines mostra como o Legalismo surgiu em torno do século 4 AEC, desenvolvendo-se paulatinamente a partir de uma análise crítica dos sucessos e equívocos de outras escolas, levando a construção de uma proposta inteiramente nova de ordem artificial do mundo por meio das Leis [Fa]. O projeto de governança, baseado na concentração de poderes e na unificação jurídico-linguística da sociedade, constituíam conceitos que iam contra aos ideais tradicionais de harmonia, mas que se revelariam eficazes na construção de uma saída político-militar do impasse do período dos Estados Combatentes. O uso do binômio força-lei, tanto quanto o monopólio da violência por parte do Estado, visava esvaziar a polissemia divergente das escolas de pensamento, proporcionando uma soberania heterotópica capaz de impor uma nova unidade cultural e dinástica a China. O ensaio examina ainda como algumas dessas ideias devem ser encaradas em perspectiva

histórica, apesar de ainda exercerem um grande fascínio em pensadores e políticos com inspirações autoritárias.

Como podemos ver, os textos presentes nesse volume nos proporcionam um quadro rico e diverso das escolas de pensamento surgidas na antiguidade chinesa, e constituem passo indispensável na compreensão dessa mesma história. Dessa viragem ocorrida em tempos de crise, surgiria o substrato de uma poderosa tradição filosófica, reorganizada e expressa em novas escolas, mas continuamente em desenvolvimento até os nossos dias.

Confúcio[1]

Autor: Mark Csikszentmihalyi
Tradutores: André Bueno & Pedro Regis Cabral
Revisores: Matheus Oliva da Costa

Em diferentes momentos da história chinesa, Confúcio (tradicionalmente 551–479 AEC) foi retratado como professor, conselheiro, editor, filósofo, reformador e profeta. O nome Confúcio, uma combinação latinizada do sobrenome Kong 孔 com um sufixo honorífico "Mestre" (*fuzi* 夫子), também passou a ser usado como uma metonímia global para diferentes aspectos da sociedade tradicional do Leste Asiático. Esta associação de Confúcio com muitos dos conceitos fundamentais e práticas culturais no leste da Ásia, e sua escalada como um progenitor do pensamento "oriental" na Europa Moderna, fazem dele, sem dúvida, o pensador mais significativo da história do leste asiático. No entanto, enquanto as primeiras fontes preservam detalhes biográficos sobre o Mestre Kong, diálogos e histórias sobre ele em textos antigos como os *Analectos* (*Lunyu* 論語) refletem uma diversidade de representações e preocupações, vertentes das quais foram posteriormente selecionadas e tecidas de forma diferenciada por intérpretes com a intenção de se apropriar ou condenar determinadas visões e tradições associadas. Isso significa que a filosofia de Confúcio é historicamente indeterminada, e é possível rastrear vários conjuntos de doutrinas coerentes desde o período inicial, cada um deles baseado em diferentes conjuntos de fontes clássicas e escolas de interpretação ligadas ao seu nome. Depois de apresentar textos-chave e intérpretes, este capítulo explora três principais áreas de interesse interconectadas: uma psicologia do ritual que descreve como as formas sociais ideais regulam os indivíduos, uma ética enraizada no cultivo de um

---

[1] CSIKSZENTMIHALYI, Mark. Confucius. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Summer 2020 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2020. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/confucius/. Acesso em: 03 fev. 2022. The following is the translation of the entry on Confucius, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/entries/confucius/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. 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.

conjunto de virtudes pessoais e uma teoria da sociedade e política baseada em visões normativas da família e do Estado.

Cada uma dessas áreas tem características únicas que foram desenvolvidas por pensadores posteriores, alguns dos quais foram identificados como "confucionistas[/confucianos]", embora esse termo não seja bem definido. O termo chinês *Ru* (儒) antecede Confúcio, e conota especialistas em rituais e música, e mais tarde especialistas em Estudos Clássicos. *Ru* é rotineiramente traduzido para o inglês [e português] como "confucionista". No entanto, "confuciano" também é usado às vezes em inglês [e português] para se referir aos sábios reis da antiguidade aos quais foram creditados as principais inovações culturais do *Ru*, às práticas sacrificiais em templos dedicados a Confúcio e figuras relacionadas, e às características tradicionais da organização social do Leste Asiático como a "burocracia" ou "meritocracia". Por esta razão, o termo confucionista será evitado neste verbete, que se concentrará nos aspectos filosóficos do pensamento de Confúcio (a latinização usada para "Mestre Kong" seguindo a convenção da língua inglesa) principalmente, mas não exclusivamente, por meio da lente dos *Analectos*.

1. Confúcio como Filósofo Chinês e Símbolo de Cultura Tradicional
2. Fontes para a Vida e Pensamento de Confúcio
3. Psicologia Ritual e Valores Sociais
4. Virtudes e Formação de Caráter
5. A Família e o Estado
Referências
Outros recursos da Internet

1. Confúcio como filósofo chinês e símbolo da cultura tradicional

Por causa da ampla gama de textos e tradições identificadas com ele, as escolhas sobre qual versão de Confúcio tem autoridade mudaram ao longo do tempo, refletindo prioridades políticas e sociais particulares. O retrato de Confúcio como filósofo é, em parte, o produto de uma série de interações interculturais modernas. Na China Imperial, Confúcio se identificava com as interpretações dos clássicos e as diretrizes morais para os administradores e, portanto, também com a formação dos funcionários eruditos que povoavam a burocracia. Ao mesmo tempo, ele estava intimamente associado à transmissão do antigo sistema de sacrifícios, e ele próprio recebia oferendas rituais em

templos encontrados em todas as grandes cidades. No período Han (202 AEC-220 EC), Confúcio já era uma figura de autoridade em vários domínios culturais diferentes, e os primeiros comentários mostram que a leitura de textos associados a ele sobre história, ritual e comportamento adequado era importante para os governantes. Os primeiros comentários aos *Analectos* foram escritos por tutores do príncipe herdeiro (por exemplo, Zhang Yu 張禹, no ano 5 AEC), e especialistas selecionados nos "Cinco Clássicos" (*Wujing* 五經) receberam posições acadêmicas no governo. A autoridade de Confúcio era tal que durante o final de Han e no período seguinte de desunião, seu *imprimatur* foi usado para validar comentários aos clássicos, profecias políticas codificadas e doutrinas esotéricas.

No período Song (960-1279), o renascimento pós-budista conhecido como "neoconfucionismo" ancorava as leituras dos diálogos de Confúcio a um dualismo entre "padrão cósmico" (*li* 理) e "*pneumas*" (*qi* 氣), uma cosmologia moral própria que a separava essa tradição das tradições do budismo e do daoísmo. A interpretação neoconfucionista dos *Analectos* por Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) integrou o estudo dos *Analectos* em um currículo baseado nos "Quatro Livros" (*Sishu* 四書) que se tornou amplamente influente na China, Coréia e Japão. O Confúcio pré-moderno estava intimamente associado ao bom governo, à educação moral, ao desempenho ritual adequado e às obrigações recíprocas que as pessoas em diferentes funções deviam umas às outras em tais contextos.

Quando Confúcio se tornou um personagem nos debates intelectuais da Europa do século XVIII, ele foi identificado como o primeiro filósofo da China. Missionários jesuítas na China enviaram relatos da China antiga que retratavam Confúcio como inspirado pela Teologia Natural para buscar o bem, que eles consideravam um contraste marcante com as "idolatrias" do budismo e do daoísmo. De volta à Europa, intelectuais liam descrições missionárias e traduções da literatura chinesa, e escritores como Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e Nicolas-Gabriel Clerc (1726-1798) elogiavam Confúcio por sua descoberta das leis naturais universais por meio da razão. Os escritores do Iluminismo celebraram a filosofia moral de Confúcio por sua independência da influência dogmática da Igreja. Embora às vezes fosse criticado como ateu ou defensor do despotismo, muitos europeus viam Confúcio como um filósofo moral cuja abordagem estava alinhada com o racionalismo e o humanismo.

Hoje, muitas descrições combinam essas várias maneiras de posicionar Confúcio, mas a interpretação moderna de seus pontos de vista tem sido complicada pela tendência de considerá-lo um emblema da "cultura tradicional" da China. Aos olhos de

alguns reformadores do final do século XIX e XX que buscavam fortalecer a China contra a influência estrangeira, os ensinamentos morais de Confúcio tinham o potencial de desempenhar o mesmo papel que eles perceberam que o cristianismo havia desempenhado na modernização da Europa e da América, ou servir como a base de uma renovação espiritual mais secular, que transformaria a população em cidadãos de um estado-nação moderno. No século XX, a busca da modernização também levou à rejeição de Confúcio por alguns reformadores dos movimentos de Quatro de Maio e da Nova Cultura, bem como por muitos no Partido Comunista, que identificavam as hierarquias tradicionais implícitas em sua filosofia social e política com as desigualdades sociais e econômicas que procuravam eliminar. Nesses debates modernos, não foi apenas o status de Confúcio na China tradicional que o tornou um símbolo tão poderoso. Sua associação específica com o currículo do sistema de educação de funcionários eruditos do governo imperial, e de valores morais tradicionais em geral, o ligava aos aspectos da tradição que vale a pena preservar, ou às coisas que impediram a modernização da China, dependendo do ponto de vista.

À medida que os legados de Confúcio ligados aos papéis rituais tradicionais e à estrutura social pré-moderna foram criticados pelos modernizadores, uma visão de Confúcio como um filósofo moral, já comum nas leituras europeias, ganhou ascendência no leste da Ásia. O historiador Hu Shi 胡適 (1891-1962), formado nos Estados Unidos, escreveu uma história influente da filosofia chinesa, começando com Laozi 老子 e Confúcio, explicitamente no modelo das histórias existentes da filosofia ocidental. Nele, Hu comparou o que chamou de aspecto conservador da filosofia de Confúcio à Sócrates e Platão. Pelo menos desde aquela época, Confúcio tem sido central para a maioria das histórias da filosofia chinesa.

2. Fontes da Vida e do Pensamento de Confúcio

Os tratamentos biográficos de Confúcio, começando com a Casa Hereditária de Confúcio (*Kongzi shijia*, 孔子世家), um capítulo dos *Registros do Grande Historiador* (*Shiji* 史記) de Sima Qian 司馬遷 (145-86 AEC, aproximadamente), eram inicialmente baseados em informações de compilações de diálogos e relatos em prosa circulando independentemente. Ligar elementos específicos de sua filosofia às experiências de vida de Confúcio é um exercício arriscado e potencialmente circular, uma vez que muitos dos detalhes de sua biografia foram registrados num primeiro momento em anedotas instrutivas relacionadas à expressão de mensagens didáticas. De qualquer modo, uma

vez que nos dias de Sima Qian a biografia de Confúcio esteve ligada intimamente à interpretação de sua filosofia, esta seção começa com um breve tratamento de clichês tradicionais sobre o seu contexto familiar, carreira oficial, e ensino de 72 discípulos, antes de se voltar ao diálogo e relatos em prosa nos quais os primeiros biógrafos como Sima Qian se basearam.

Confúcio nasceu nas terras de Zou, hoje província de Shandong, ao sul do reino maior de Lu. O ano de 551 AEC é dado como o ano de seu nascimento no *Comentário Gongyang* (*Gongyang zhuan* 公羊傳) ao clássico *Anais de Primavera e Outono* (*Chunqiu* 春秋), texto que o coloca num período em que a influência do sistema político de Zhou estava em declínio, e domínios regionais estavam se tornando estados independentes. Seu pai, que veio de Lu, era descendente de um clã nobre que incluía, nas palavras de Sima Qian, diversas pessoas conhecidas por sua modéstia e domínio dos ritos. Seu pai morreu quando Confúcio era uma criança pequena, deixando a família pobre, mas com algum status social. Quando era jovem, Confúcio ficou conhecido por sua perícia no ritual clássico e forma cerimonial de Zhou. Quando adulto, Confúcio viajou a Lu e começou uma carreira como um oficial a serviço de famílias aristocráticas.

Diferentes fontes afirmam que Confúcio assumiu um grande número de diferentes cargos em Lu. Verbetes do *Comentário Zuo* (*Zuozhuan* 左傳) aos *Anais de Primavera e Outono* identificam ele em 509 e 500 AEC, respectivamente, como Diretor de Correções [ou Ministro da Justiça] (*Sikou* 司寇), e dizem que ele era responsável por assistir o governante com ritos concernentes à um dignitário visitante do estado de Qi. O *Mêncio* (*Mengzi* 孟子), texto centrado numa figura geralmente considerada como a mais importante desenvolvedora inicial do pensamento de Confúcio, Mêncio (tradicionalmente 372–289 AEC), diz que Confúcio foi Escriba de Alimentos (*Weili* 委吏) e Escriba nos Campos (*Chengtian* 乘田), o que abrangia o gerenciamento da contabilidade no celeiro e manter registros da pastagem de diferentes animais (11.14) [2]. Na primeira biografia, Sima Qian menciona estes cargos, e então adiciona um segundo grupo de posições de mais poder em Lu incluindo administrador (*Zai* 宰) gerenciando uma propriedade no distrito de Zhongdu, Ministro de Obras (*Sikong* 司空), e até mesmo atuando como chanceler (*Xiang*

[2] Nota do Autor: Referências aos *Analectos* são feitas conforme o livro e a seção (por exemplo, 2.1 é livro dois, seção um), e outras fontes primárias são identificadas pelo número ou nome do capítulo (conforme a numeração do ctext.org). Todas as traduções inglesas são do autor a menos que apontado de outro modo.

相). Depois de sua partida de Lu, diferentes histórias situam Confúcio nos reinos de Wei, Song, Chen, Cai e Chu. Sima Qian produziu estas histórias em uma narrativa em série de governantes fracassando em reconhecer o valor moral de Confúcio, cujos altos padrões morais o forçavam a viajar em busca de um governante incorrupto.

Mais tarde Confúcio abandonou seus cargos e se voltou ao ensino. Nos dias de Sima Qian o número de textos circulando independentemente e centrados nos diálogos de Confúcio com seus discípulos levou o biógrafo a incluir um capítulo separado sobre "*As tradições organizadas dos discípulos de Confúcio*" (*Zhongni dizi liezhuan* 仲尼弟子列傳). Seu registro identifica 77 discípulos diretos, os quais Sima Qian diz terem sido treinados por Confúcio em práticas rituais, no *Clássico das Odes* (*Shijing* 詩經), no *Clássico dos Documentos* (*Shujing* 書經, também chamado *Documentos dos Predecessores* ou *Shangshu*尚書), nos *Registros do Ritual* (*Liji* 禮記) e no *Clássico da Música* (*Yuejing* 樂經).[3] Ao todo cerca de 3000 estudantes receberam alguma forma deste método de treinamento. A prática editorial de Sima Qian era inclusiva em sistematizar diálogos, e o fato de ele ser capaz de coletar tantas informações depois de três séculos após a morte de Confúcio testifica sobre a importância deste no período Han. Visto com outros olhos, o número prodigioso de discípulos diretos e estudantes de Confúcio e os relatos inconsistentes sobre os diferentes postos em que ele serviu podem ser fruto da proliferação de textos associando a figura de cada vez mais autoridade de Confúcio com diferentes tradições regionais ou interpretativas durante aqueles séculos intermediários.

As várias fontes de citações e diálogos de Confúcio, ambos transmitidos e escavados recentemente, proveem uma riqueza de materiais a respeito da filosofia de Confúcio, mas uma ideia incompleta de quais materiais são autoritativos. O último milênio testemunhou o desenvolvimento de uma visão convencional de que os materiais preservados nos vinte capítulos dos *Analectos* que nos foi transmitido representam com acuidade os ensinamentos gerais de Confúcio. Isso se deriva em parte do relato do século II de Ban Gu 班固 (39–92 EC) quanto à composição dos *Analectos*, o qual descreve a obra como sendo compilada pela primeira e segunda gerações de discípulos de Confúcio e então transmitida privadamente por séculos, o que faz dela, poder-se-ia sustentar, a

---

[3] Nota dos Tradutores: as obras clássicas *Shijing* (詩經), *Shujing*/*Shangshu* (書經/尚書) e *Liji* (禮記) foram traduzidas para o português pelo Pe. Joaquim Angélico de Jesus Guerra, S.J., respectivamente como *Livro dos Cantares* (1979), *Escrituras Selectas* (1980) e *O Cerimonial* (1987-8, em três volumes).

porção de textos sobreviventes mais antiga de fontes de Confúcio. E nos séculos que se seguiram, alguns estudiosos trouxeram variações desse registro, por exemplo, a posição de Liu Baonan 劉寶楠 (1791–1855) no *Sentido Corrigido dos Analectos* (*Lunyu zhengyi* 論語正義), que diz que cada capítulo foi escrito por um discípulo diferente. Recentemente vários séculos de dúvidas quanto a inconsistências internas do texto e uma falta de referências ao título em fontes antigas foram combinados pelo classicista Zhu Weizheng 朱維錚 em um influente artigo de 1986 em que argumentou que a falta de citações atribuídas aos *Analectos* e de menções explícitas a ele anteriores ao segundo século AEC, significa que o seu status tradicional como o mais antigo corpo de ensinamentos de Confúcio não é merecido. Desde então diversos historiadores, incluindo Michael J. Hunter, têm sistematicamente demonstrado que autores começaram a mostrar um forte interesse nos *Analectos* apenas no fim do segundo e primeiro séculos AEC, o que sugere que outros registros relacionados ao confucionismo destes séculos devam também ser considerados como fontes potencialmente autoritativas. Alguns têm sugerido que esta abordagem crítica às fontes é um ataque à historicidade de Confúcio, mas uma descrição mais razoável seria dizer que é um ataque à autoridade dos *Analectos*, o que alarga e diversifica as fontes que podem ser usadas para a reconstrução do Confúcio histórico.

Expandir o corpus de citações e diálogos de Confúcio para além dos *Analectos*, então, requer atenção a três tipos adicionais de fontes. Primeiro, diálogos preservados em fontes transmitidas como o *Registros dos Ritos*, os *Registros de Ritos do Ancião Dai* (*DaDai Liji* 大戴禮記), e coleções da dinastia Han como as *Discussões de Família de Confúcio* (Kongzi jiayu 孔子家語) contêm um grande número de ensinamentos diversos. Segundo, citações anexas às interpretações de passagens dos Clássicos preservadas e obras como o *Comentário Zuo* aos *Anais de Primavera e Outono*, ou o *Comentário Intertextual de Han às Odes* (*Han Shi waizhuan* 韓詩外傳), são fontes especialmente ricas para o estudo da história e poesia. Finalmente, uma certa quantidade de texto recuperados recentemente pela arqueologia do período Han e períodos precedentes têm também expandido o corpus.

Fontes recém-descobertas incluem três versões recentemente escavadas de textos paralelos aos *Analectos* transmitido. Há a escavação de 1973 no sítio de Dingzhou, província de Hebei, datando de 55 AEC; a escavação de 1990 de uma versão paralela parcial de Jong'baek'dong em Pyong'yang, Coreia de Norte, datando entre 62 e 45 AEC; e, mais recentemente, as escavações de 2011-2015 da tumba do marquês de Haihun, na província de Jiangxi, datando de 59 AEC. A escavação de Haihun é especialmente

importante porque se acredita que ela contenha dois capítulos perdidos do que fontes do período Han identificam como uma versão dos Analectos com 22 capítulos, a qual circulava no estado de Qi. Os títulos parecem ser Entendendo o Caminho (*Zhi dao* 智道) e Questões Sobre Jade (*Wen yu* 問玉). Enquanto os *Analectos* de Haihun ainda devem ser publicados, o conteúdo dos capítulos perdidos se sobrepõe a um punhado de fragmentos datando do fim do primeiro século AEC que foram encontrados no sítio de Jianshui Jinguan no distrito de Jinta da província de Gansu em 1973. De modo geral, estas descobertas confirmam a repentina e ampla circulação dos *Analectos* na metade de século primeiro AEC

Citações e diálogos de Confúcio previamente desconhecidos também têm sido descobertos. O sítio de Dingzhou também revelaram textos intitulados "Palavras dos Ru" (*Rujiazhe yan* 儒家者言), "Duque Ai perguntou sobre os cinco tipos de retidão" (Aigong wen wuyi 哀公問五義). Um texto significantemente diferente, também de título "Palavras dos Ru", foi encontrado em 1977 numa tumba de Han em Fu Yang, na província de Anhui. Vários textos datando de 168 AEC registrando palavras de Confúcio a respeito do "Clássico das Mutações" (*Yijing* 易經) foram escavados do sítio de Mawangdui na província de Hunan em 1973. Além disso, um certo número de textos de diálogos do período dos Estados Combatentes, textos centrados em um discípulo em especial, e um texto com comentários interpretativos de Confúcio a respeito do *Clássico de Poesia*, o qual foi intitulado "Confúcio Discute as *Odes*" (*Kongzi shilun* 孔子詩論), foram saqueados de tumbas nos anos 90, vendidos no mercado negro, e acabaram no Museu de Xangai. Finalmente, a tumba do marquês de Haihun de 59 AEC também contêm diversos diálogos e citações de Confúcio anteriormente desconhecidos a respeito do rito e da piedade filial, juntamente com materiais que se sobrepõem a seções de textos transmitidos incluindo os *Analectos*, *Registros do Ritual* e os *Registros do Ritual do Ancião Dai*.

Alguns textos escavados, como os aforismos "Floresta de Palavras" (*Yucong* 語叢), do período pré-Han, escavados no sítio de Guodian na província de Hubei em 1993, contêm fragmentos dos *Analectos* em circulação sem os atribuir a Confúcio. Materiais transmitidos também mostram algumas das citações atribuídas a Confúcio nos *Analectos* na boca de outras figuras históricas. A fluidez e diversidade de materiais relacionados a Confúcio em circulação antes da fixação do texto dos *Analectos* no segundo século AEC sugere que os *Analectos*, com seu forte interesse no ritual, ética pessoal, e política, pode muito bem ter sido em parte uma seleção em tópicos de um maior e mais diverso conjunto de materiais disponíveis relacionados a Confúcio. Em

outras palavras, já existiam múltiplos focos relevantes antes de qualquer horizonte conforme o qual possamos considerar categoricamente um foco particular como autoritativo. É por esta razão que o cerne essencial dos ensinamentos de Confúcio carece de determinação histórica, e a correta identificação dos ensinamentos centrais é ainda avidamente debatida. As seções seguintes tratam de três aspectos chave da filosofia de Confúcio, os três diferentes entre si, mas interrelacionados e encontrados em muitos destes diversos grupos de fontes: uma teoria de como a realização do rito e da música funcionava no sentido de promover altruísmo e treinar as emoções, conselhos sobre como inculcar um conjunto de virtudes pessoais para se preparar o povo a se comportar moralmente em diferentes domínios de sua vida, e uma filosofia social e política que abstraiu ideais clássicos de conduta apropriada em contextos familiares e oficiais para serem empregados em contextos mais gerais.

3. Psicologia Ritual e Valores Sociais

Os *Registros dos Rituais*, os *Analectos* e inúmeras coleções Han retratam Confúcio como profundamente preocupado com o desempenho adequado do ritual e da música. Em tais trabalhos, a descrição das atitudes e afetos do executante tornou-se a base de uma psicologia ritual em que o desempenho adequado era a chave para reformar desejos e começar a desenvolver disposições morais. Confúcio procurou preservar o sistema ritual Zhou e teorizou sobre como o ritual e a música inculcavam papéis sociais, limitações nos desejos e transformação do caráter.

Muitas biografias começam a descrição de sua vida com uma história de Confúcio em uma idade precoce realizando rituais, refletindo relatos e declarações que demonstravam seu prodigioso domínio do ritual e da música. O registro arqueológico mostra que um legado do período Zhou, no qual Confúcio nasceu, foi um sistema de regulamentos suntuários que codificavam o status social. Outro desses legados foi o sacrifício ancestral, um meio de demonstrar a reverência das pessoas por seus ancestrais e, ao mesmo tempo, ser uma forma de pedir aos espíritos que os auxiliassem ou lhes garantissem proteção contra danos. Os *Analectos* descreve a maestria ritual de Confúcio em receber convidados na casa de um nobre (10.3), e na realização de sacrifícios (10.8, 15.1). Ele toca os sinos de pedra (14.39), distingue entre música apropriada e inapropriada (15.11, 17.18) e exalta e explica o *Clássico das Odes* aos seus discípulos (1.15, 2.2, 8.3, 16.13, 17.9). Esse domínio do ritual clássico e das formas musicais é uma importante razão pela qual Confúcio disse que “seguiu Zhou” (3.14). Embora ele pudesse

alterar um detalhe de um ritual por frugalidade (9.3), Confúcio insistia na adesão literal aos ritos, como quando seu discípulo Zi Gong 子貢 procurou substituir outro animal por uma ovelha em um sacrifício sazonal, dizendo " embora você se importe com as ovelhas, eu me importo com o ritual" (3.17). Foi em grande parte essa adesão às formas culturais do período Zhou, ou ao que Confúcio reconstruiu, que levou muitos no período moderno a rotulá-lo de tradicionalista.

Onde Confúcio inovou claramente foi em sua racionalidade para realizar os ritos e a música. O historiador Yan Buke 閻步克 argumentou que a antiga tradição confucionista (*Ru*) começou a partir do escritório do "mestre de música" (*Yueshi* 樂師) descrito no *Ritual de Zhou* (*Zhou Li* 周禮). A opinião de Yan é que, como esses funcionários eram responsáveis por ensinar os ritos, a música e o *Clássico das Odes*, foi sua experiência combinada que se desenvolveu na vocação particular que moldou a perspectiva de Confúcio. As primeiras discussões sobre o ritual nos clássicos de Zhou frequentemente explicavam o ritual em termos de um *do ut des [toma lá dá cá]* visando fazer ofertas para receber benefícios. Em contraste, as primeiras discussões entre Confúcio e seus discípulos descreveram os benefícios do desempenho ritual que iam além da propiciação de espíritos, recompensas dos ancestrais ou a manutenção da ordem social ou cósmica. Em vez de enfatizar bens que eram externos ao *performer*, esses trabalhos enfatizavam o valor dos estados psicológicos internos associados do praticante. Em *Analectos* 3.26, Confúcio condena a realização do ritual sem reverência (*jing* 敬). Ele também condena visões de ritual que focam apenas nas oferendas, ou visões de música que focam apenas nos instrumentos (17.11). Passagens dos *Registros dos Rituais* explicam que Confúcio prefere um excesso de reverência do que um excesso de ritual ("*Tangong, shang* 檀弓上"), e que a reverência é o aspecto mais importante dos ritos de luto ("*Zaji, xia* 雜記下"). Essa ênfase na importância de uma atitude reverente tornou-se a acentuada distinção entre realizar o ritual de maneira mecânica e realizá-lo no estado afetivo adequado. Outra passagem dos *Registros dos Rituais* diz que a diferença entre como um cavalheiro ideal e uma pessoa [moralmente] menor cuida de um pai é que o cavalheiro é reverente quando o faz ("*Fangji* 坊記", *cf. Analectos* 2.7). Em contextos relativos tanto aos ritos como à piedade filial (*xiao* 孝), o estado afetivo por trás da ação é sem dúvida mais importante do que as consequências da ação. Como escreveu Philip J. Ivanhoe, ritual e música não são apenas um indicador de valores, no sentido que esses exemplos mostram, mas também um inculcador deles.

Nessa psicologia ritual, a performance do ritual e da música restringe os desejos

porque altera os estados afetivos do performer e limita os desejos apetitivos. Os *Registros dos Rituais* ilustram estados afetivos desejáveis, descrevendo como o fundador de Zhou, o Rei Wen 文, foi movido pela alegria ao fazer oferendas a seus pais falecidos, mas depois para a tristeza quando o ritual terminou ("*Jiyi* 祭義"). Uma coleção associada ao filósofo Xunzi 荀子, do século III AEC contém uma citação de Confúcio que associa diferentes partes do dia de um governante a emoções particulares. Entrar no templo ancestral para fazer oferendas e manter uma conexão com aqueles que não estão mais vivos leva o governante a refletir sobre a tristeza, enquanto usar um boné para ouvir casos legais o leva a refletir sobre a preocupação ("*Aigong* 哀公"). Esses são exemplos do modo como o ritual promove o desenvolvimento de respostas emocionais particulares, parte de uma compreensão sofisticada dos estados afetivos e das maneiras pelas quais a performance as canalizam em direções específicas. De maneira mais geral, as convenções sociais implícitas nas hierarquias rituais restringem a latitudes pessoais para perseguir seus desejos, como explica o mestre nos *Registros dos Rituais:*

> O caminho do cavalheiro pode ser comparado a uma barragem de aterro, reforçando aquelas áreas onde as pessoas comuns são deficientes ("*Fangji*").

Bloquear o transbordamento de desejos, aderindo a essas normas sociais, preserva o espaço psicológico para refletir e reformar suas reações.

Descrições da cultura antiga retratam Confúcio criando uma subcultura na qual o ritual fornecia uma fonte alternativa de valor, treinando efetivamente seus discípulos a recusarem os modos convencionais de troca. Nos *Analectos*, quando Confúcio diz que instruiria qualquer pessoa que lhe presenteasse com "um pedaço de carne seca" (7.7), ele está destacando como seus padrões de valor derivam do sistema sacrificial, evitando moeda ou itens de luxo. Presentes valiosos em situações comuns podem valer pouco por tais padrões: "Mesmo que um amigo lhe desse uma carruagem e cavalos de presente, se não fosse carne seca, ele não se curvava" (10.15). Os materiais biográficos do período Han nos *Registros do Historiador* descrevem como um alto funcionário do estado de Lu não compareceu a corte por três dias depois que o estado de Qi lhe enviou artistas mulheres de presente. Quando, além disso, o alto funcionário não ofereceu adequadamente as oferendas de carnes sacrificais, Confúcio partiu de Lu para o estado de Wei (47, cf. *Analectos* 18.4). Confúcio rejeitou repetidamente os valores convencionais de riqueza e posição, preferindo confiar em padrões rituais de valor. De certa forma,

essas histórias são semelhantes às do final do período dos Reinos Combatentes e da compilação *Mestre Zhuang* (*Zhuangzi* 莊子) do período Han, que exploram a maneira como as coisas que são convencionalmente menosprezadas por sua falta de utilidade são úteis por um padrão não convencional. No entanto, aqui o padrão que dá valor a tais objetos é a importância ritual e não a longevidade, separando Confúcio de atividades materialistas ou hedonistas convencionais. Esta é uma segunda maneira pela qual o ritual permite direcionar mais esforço na formação do caráter.

Certa vez, ao falar em cultivar a benevolência, Confúcio explicou como o valor ritual estava ligado ao modo ideal do cavalheiro, que deveria sempre prevalecer sobre a busca de valores convencionais:

> Riqueza e alto status social são o que os outros cobiçam. Se não posso prosperar seguindo o caminho, não permanecerei neles. Pobreza e baixo status social são o que os outros evitam. Se não posso prosperar seguindo o caminho, não os evitarei. (4.5)

O argumento de que a performance ritual tem benefícios internos fundamenta a psicologia ritual apresentada por Confúcio, que explica como a performance ritual e a música controlam os desejos e preparam o terreno para um maior desenvolvimento moral.

4. Virtudes e Formação de Caráter

Muitas das passagens curtas dos Analectos, e passagens do "Floresta de Palavras" escavadas em Guodian, descrevem o desenvolvimento de um conjunto de comportamentos ideais associado ao ideal moral do "caminho" (*dao* 道) e do "cavalheiro" (*junzi* 君子). Baseado na analogia entre o caminho de Confúcio e sistemas éticos de caráter derivados de Aristóteles, estes padrões de comportamento são hoje frequentemente descritos com o termo latino "virtude". Na segunda passagem nos *Analectos*, o discípulo You Ruo 有若 diz que uma pessoa que se comporta com piedade filial em relação aos pais e aos irmãos (*xiao* [孝] e *di* 弟), e que evita se opor aos superiores, raramente vai trazer desordem à sociedade. Ele relaciona essa correlação a um quadro mais geral de como padrões de bom comportamento efetivamente abrem a possibilidade da prática do caminho do cavalheiro: "o cavalheiro trabalha nas raízes. Uma vez que as raízes sejam estabelecidas, o caminho ganha vida" (1.2). O caminho do

cavalheiro é uma destilação dos comportamentos exemplares dos heróis culturais altruístas do passado, e está disponível a todos os que estão dispostos a "trabalhar nas raízes". Desta forma, as virtudes que Confúcio ensinou não eram originalmente dele, mas representavam suas adaptações de ideais culturais existentes, aos quais ele continuamente retornou com o propósito de suas expressões apropriadas nas diferentes situações. Os cinco comportamentos do cavalheiro mais centrais para os *Analectos* são benevolência (*ren* 仁), retidão (*yi* 義), decoro ritual (*li* 禮), sabedoria (*zhi* 智) e confiabilidade (*xin* 信).

A virtude da benevolência requer a interação com os outros sob o norte de um senso do que é bom da perspectiva deles. Às vezes os *Analectos* definem benevolência em termos gerais como "cuidar dos outros" (12.22), mas em certos contextos ele é associado com comportamentos mais específicos. Exemplos de definições contextuais de benevolência incluem tratar as pessoas na rua como convidados importantes e pessoas comuns como se elas fossem participantes em um sacrifício [ritual] (12.2), ser discreto ao falar (12.3) e rejeitar o uso de palavras engenhosas (1.3), e ser respeitoso onde se reside, ser reverente onde se trabalha, e leal ao lidar com os outros (13.19). É a mais abrangente das virtudes, ainda assim, um cavalheiro prefere morrer do que a comprometer (15.9). A benevolência implica certo altruísmo, ou, como David Hall e Roger Ames sugerem, envolve formar juízos morais de uma perspectiva combinada de si mesmo e os outros.

Escritores posteriores desenvolveram relatos das fontes de comportamento benevolente, mais conhecidamente no contexto da discussão da natureza humana (*xing* 性) nos séculos posteriores a Confúcio. Mêncio (séc. IV AEC) argumentou que a benevolência é produzida pelo cultivo de uma disposição afetiva para a compaixão (*ceyin* 惻隱) em face à angústia dos outros. O autor anônimo do texto escavado "Cinco Tipos de Ação" (*Wu xing* 五行), do período dos Estados Combatentes, descreve-a como sendo formada, em estágios sucessivos, pelo afeto que se sente pelos membros próximos da família, para finalmente se desenvolver duma virtude mais universal e madura. Nos Analectos, contudo, um comentário sobre a natureza humana enfatiza a importância da educação: "pela natureza as pessoas estão próximas, pelo hábito elas se distanciam" (17.2), um sentimento que sugere a importância de treinar a disposição da pessoa através dos ritos e dos clássicos, de um modo semelhante ao programa de Xunzi (séc. III AEC). Os *Analectos*, contudo, discutem a incubação de comportamentos benevolentes em contextos familiares e rituais. You Ruo intensificou sua discussão sobre as raízes do caminho do cavalheiro com a questão retórica: "Não é se comportar com piedade filial para com pais e irmãos a raiz da benevolência?" (1.2). Confúcio diz ao seu discípulo Yan

Yuan 顏淵 que benevolência é uma questão de "superar a si mesmo e retornar ao decoro ritual" (12.1). Estas conexões entre benevolência e outras virtudes sublinham a forma com que o comportamento benevolente não requer novas formas sociais ou relações, mas é baseado na tradicional rede familiar e ritual.

A segunda virtude, retidão, é frequentemente descrita nos Analectos em relação a situações envolvendo responsabilidade pública. Em contextos nos quais padrões de probidade e integridade têm valor, por exemplo no agir como administrador de um estado, como alguns dos discípulos de Confúcio o fizeram, a retidão é o que mantém uma pessoa incorrupta. Confúcio escreveu que um cavalheiro "pensa em retidão quando está diante de ganhos" (16.10, 19.10), ou "quando está diante de lucro" (14.12). Confúcio diz que se deve ignorar a riqueza e a posição que se pode obter agindo contra a retidão, mesmo que isso signifique comer arroz de segunda, beber água, e dormir usando o braço dobrado como travesseiro (7.16). Escritores posteriores, como Xunzi, celebraram Confúcio por sua retidão em seu cargo, o que ele enfatizou ser ainda mais impressionante porque Confúcio era extremamente pobre ("*Wangba*" 王霸). Este comportamento é especialmente relevante em interações oficiais com o povo comum, como quando se "emprega o povo comum" (5.16), e se alguém socialmente superior tem domínio dele, "todo o povo comum irá obedecer" (13.4). Assim como a benevolência, a retidão também requer altruísmo, mas em vez de surgir da consideração pelas necessidades dos outros, está enraizada na firmeza diante das tentações.

A perspectiva necessária para se agir com retidão é algumas vezes relacionada com uma atitude quanto ao lucro pessoal que relembra a discussão da seção anterior sobre como Confúcio ensinou seus discípulos a recalibrar seu senso de valor baseados em sua imersão no sistema sacrificial. Mais especificamente, avaliar as coisas se baseado em seu significado ritual pode levar alguém a estar em desacordo com hierarquia convencional de valores. Isso é definido como a raiz do comportamento reto em uma história do texto do fim do período dos Estados Combatentes, *Mestre Fei de Han* (*Han Feizi* 韓非子). O conto relata como Confúcio recebeu na corte um prato com pêssego e grãos de painço com os quais esfregar a fruta até que fique limpa. Depois que os servos riram de Confúcio por se preparar para comer os grãos primeiro, Confúcio explicou a eles que nos sacrifícios aos reis antigos, o painço é a oferta de mais valor. Por tanto, limpar um pêssego baseado no ritual com painço:

> Seria obstruir a retidão, e por tanto eu não ouso pôr [o pêssego] sobre o que enche os vasos no santuário ancestral ("*Waichu shuo, zuo shang* 外儲說左上").

Mesmo que tais histórias tenham sido contadas para se zombar de seu preciosismo, para Confúcio a essência da retidão era interiorizar um sistema de valores que ele não violaria nem por conveniência, nem por lucro.

Por vezes a expressão "benevolência e retidão" é usada de modo metonímico para todas as virtudes, mas, em alguns textos posteriores, um impulso benevolente para a compaixão e uma firmeza na retidão são vistos como potencialmente contraditórios. Nos *Analectos* descrições de Confúcio não reconhecem uma tensão entre benevolência e retidão, talvez porque ambos são descritos como salientes em um conjunto diferente de contextos. Em contextos rituais como a corte e os santuários, alguém idealmente agirá como se agiria com base na afeição familiar em um contexto pessoal, o paradigma que é chave para a benevolência. Na realização de trabalhos oficiais alguém agirá idealmente com base no senso de responsabilidade em relação a subordinados e a superiores, resistindo-se à tentação pelo ganho corrupto, o que é chave para a retidão. Os *Registros do Ritual* distinguem entre os domínios destas duas virtudes:

> No governo de uma casa, a bondade prevalece sobre a retidão. Fora da casa, a retidão interrompe a bondade. O que se faz no serviço do pai, também se faz ao servir ao senhor, porque a reverência por ambos é a mesma. Tratar a nobreza de modo nobre e o honrado de modo honrado é o peso da retidão. ("*Sangfu sizhi* 喪服四制")

Se não é o caso que a retidão é a benevolência por outros meios, esta passagem sublinha como, em diferentes contextos, diferentes virtudes podem levar o povo a participar em certas práticas culturais comuns constitutivas da boa vida.

Enquanto as virtudes da benevolência e retidão podem impelir um cavalheiro a aderir a normas rituais em especiais situações e áreas da vida, uma terceira virtude de "decoro ritual" expressa uma sensibilidade ao lugar social, e determinação para se realizar todos os múltiplos papéis rituais. O termo *li*, traduzido aqui como "decoro ritual", tem um escopo especialmente amplo de conotações, e adicionalmente significa ambas as convenções do ritual e da etiqueta. Nos *Analectos,* Confúcio é retratado ensinando e realizando ritos conforme a maneira que ele acreditava que eles eram feitos na

antiguidade. Restrições detalhadas como “cavalheiros evitam vestir trajes com enfeites vermelhos e pretos” (10.6), o qual o poeta Ezra Pound depreciou como “comprimento da toga e predileção por vermelho” (Pound, 1951, p. 191), não eram, de forma alguma, triviais para Confúcio. Seu imperativo: “não olhe ou escute, fale ou se mova, a não ser em conformidade com os ritos” (12.1), em resposta a uma questão sobre benevolência, ilustra como as convenções simbólicas do sistema ritual desempenhavam um papel no cultivo de virtudes. Vimos como o ritual molda os valores por meio da restrição de desejos, assim permitindo a reflexão e o cultivo de disposições morais. Ainda sem o estado de afeto apropriado, não se realiza propriamente o ritual. Nos *Analectos,* Confúcio diz que ele não pode tolerar “ritual sem reverência, ou luto sem pesar” (3.26). Quando perguntado sobre a raiz do decoro ritual, ele disse que em funerais o pesar do enlutado é mais importante que as formalidades (3.4). Saber os detalhes de decoro ritual é importante, mas não substitui o afeto sincero ao os realizar. Juntos são condições necessárias para o treinamento de um cavalheiro, e são também essenciais para o entendimento do contexto social no qual Confúcio ensinou seus discípulos.

A capacidade que a “decoro ritual” assinalava era parte de um currículo associado com o treinamento de governantes e oficiais, e a realização correta de rituais na corte podia também servir como uma forma de legitimação política. Confúcio resumiu as três diferentes frentes da educação nos ritos e na música envolvidos no treinamento dos seus seguidores:

> Eleve-se com o *Clássico das Odes*. Estabeleça-se com o ritual. Complete-se com a música. (8.8)

Em uma ocasião Boyu 伯魚, o filho de Confúcio, explicou que quando ele pediu ao seu pai que lhe ensinasse, seu pai lhe disse que estudasse o *Clássico das Odes*, para que ele pudesse ter condições de falar com os outros, e o ritual para que se estabelecesse (16.13). Que Confúcio insista que seu filho domine a literatura e práticas clássicas salienta o valor destes produtos culturais como meio de transmitir o caminho de uma geração para a outra. Ele diz aos seus discípulos que o estudo do *Clássico das Odes* os prepara para diferentes aspectos da vida, provendo-lhes com uma capacidade para:

> servir ao seu pai em casa; longe dela, servir ao seu senhor, assim como aumentar o conhecimento do nome de pássaros, animais, plantas e árvores. (17.9)

Esta valoração do conhecimento dos mundos cultural e natural é uma das razões pelas quais a figura de Confúcio tem sido tradicionalmente associada ao ensino e porque seu aniversário é hoje celebrado como o "dia do professor" em algumas partes da Ásia. No mundo antigo este tipo de educação também qualificava Confúcio e seus discípulos para o serviço nos estados e na corte.

A quarta virtude, a sabedoria, está relacionada à avaliação de pessoas e situações. Nos *Analectos,* a sabedoria permite a um cavalheiro discernir o comportamento corrompido e reto de outros (12.22) e discriminar os que podem ser corrigidos e os que não o podem (15.8). No primeiro diálogo Confúcio explica a virtude da sabedoria como sendo "conhecer os outros". O "Floresta de Palavras", escavado em Guodian, indica que este conhecimento é a base para se "selecionar" corretamente os outros, definindo assim a sabedoria como a virtude que é a base para a seleção. Mas é também relacionada à avaliação correta de situações, como sugerido pela pergunta retórica do mestre: "Como pode uma pessoa ser considerada sábia se esta pessoa não permanece na benevolência?" (4.1). Uma passagem muito conhecida, e citada para sugerir que Confúcio era um agnóstico em relação ao mundo dos espíritos, é mais literalmente relacionada a como a sabedoria permite a um forasteiro se apresentar de forma apropriado às pessoas para quem ele trabalha.

> Quando no trabalho em prol do que é certo para o povo comum, o mostrar reverência às almas dos finados e aos espíritos, enquanto se mantêm a sua distância, pode ser considerado sabedoria (6.22).

O contexto para este tipo de avaliação é geralmente o serviço oficial, e a sabedoria é frequentemente atribuída a valiosos ministros ou conselheiros dos Reis Sábios.

Em certos diálogos a sabedoria também conota um discernimento moral que permite ao cavalheiro ser confiante quanto à adequação de boas ações. Nos *Analectos* Confúcio diz ao seu discípulo Zi Lu 子路 que a sabedoria reconhece o saber uma coisa como saber a coisa, e a ignorância a respeito de uma coisa como ignorância dela (2.17). Em solilóquios sobre virtudes diversas Confúcio descreve uma pessoa sábia como alguém que não está confusa (9.28, 14.28). Se filósofos comparativos têm notado que o pensamento chinês nada tem de claramente análogo ao papel da vontade na filosofia europeia pré-moderna, o discernimento moral, que é parte da sabedoria, provê os agentes com confiança de que as ações morais que praticaram são corretas.

A virtude da confiabilidade qualifica um cavalheiro a dar conselhos ao governante, e um governante ou oficial a gerenciar outros. Nos *Analectos* Confúcio explica sucintamente: "Se alguém é digno de confiança, outros lhe darão responsabilidades" (17.6, cf. 20.1). Enquanto a confiança pode estar enraizada na expressão correta de amizade entre aqueles de mesmo status (1.4, 5.26), ela também é valiosa nas interações com pessoa de status diferentes. O discípulo Zi Xia 子夏 explica seus efeitos sobre superiores e subordinados: ao aconselhar um governante, se não houver confiabilidade o governante pensará que o cavalheiro está envolvido em calúnias; e na administração de um estado, se não houver confiabilidade, as pessoas pensarão que o cavalheiro as está explorando (19.10). Conclui-se que um oficial sinceramente devotado ao que é público seria ineficiente sem a confiança que o seu carácter inspira. Em diálogo com um governante no capítulo quatro de *Comentário Intertextual às Odes de Han,* Confúcio explica que, ao se empregar alguém, a confiabilidade é superior à força, à habilidade de bajular, ou à eloquência. Ser capaz de depender de alguém era tão importante para Confúcio que, quando perguntado sobre o bom governo, ele explicou que a confiabilidade é superior à comida ou às armas, concluindo: "se o povo não acha o governante confiável, o estado não subsistirá" (12.7).

No período Han benevolência, retidão, decoro ritual, sabedoria e confiabilidade começaram a ser consideradas como o conjunto completo de virtudes humanas, o qual corresponde a outros cinco quintetos de fenômenos usados para descrever o mundo natural. Alguns textos descrevem um nível de perfeição moral, como o dos sábios da antiguidade, a unificar todas estas virtudes. Antes deste período, não é claro se a posse de uma virtude específica implica em ter todas as outras, mas a benevolência era algumas vezes usada como um termo mais geral para uma ou uma combinação de uma ou mais das outras virtudes (por exemplo, *Analectos* 17.6). Em outras oportunidades Confúcio apresentou virtudes pessoais como expressão da bondade em domínios específicos da vida. Antigos diálogos de Confúcio estão fixados em situações concretas, e assim resistem a tentativas de os destilar em princípios mais abstratos de moralidade. Consequentemente descrições das virtudes estão arraigadas em anedotas sobre os indivíduos exemplares cujos traços de carácter encorajam a sua audiência a desenvolver. Confúcio ensinou que a medida de uma boa ação consiste em ela ser uma expressão da virtude do agente, algo que suas lições têm em comum com filosofias como a de Aristóteles, descritas geralmente como "ética da virtude". Uma avaliação moderna dos ensinamentos como uma "ética da virtude" é articulada em *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, de Bryan W. Van Norden, o qual dá

especial atenção a analogias entre o caminho de Confúcio e a "boa vida" de Aristóteles. A natureza das fontes disponíveis sobre Confúcio, contudo, significa que os diversos textos da China Antiga carecem da sistematização de uma obra como a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles.

As cinco virtudes descritas acima não são as únicas sobre as quais Confúcio falou. Ele discutiu a lealdade (*zhong* 忠) que é descrita em certo momento como o comportamento do ministro para com um governante ritualmente correto (3.19). Ele disse que a coragem (*yong* 勇) é o que compele alguém a agir assim que se percebe de que lado está a retidão (2.24). Um outro termo, às vezes traduzido como virtude (*de* 德), é normalmente usado para descrever a autoridade de um governante que vem de sua bondade ou favor para com os outros, e é um termo chave em muitas das obras políticas e sociais discutidas na seção seguinte. Mas fazer uso de uma lista de todas as virtudes em fontes antigas não é suficiente para descrever o todo do universo moral associado a Confúcio.

A presença de temas nos Analectos, a exemplo da influência excepcional do governante como um exemplo moral, a importância de julgar as pessoas pelas suas ações em vez de suas palavras (1.3, 2.10, 5.10), ou mesmo a proteção da cultura de Zhou por poderes mais altos (9.5), enfatizam a natureza assistemática do texto e sublinham que ensinar outros a cultivar as virtudes é um aspecto chave, mas só uma parte, do ideal ético de Confúcio. Mas há também um enigma inerente a toda tentativa de derivar regras abstratas morais da forma predominantemente dialogal dos *Analectos*, isto é, o problema se o contexto situacional e do interlocutor é essencial para avaliar as afirmações de Confúcio. Um exemplo historicamente notável de uma tentativa de encontrar uma regra moral geral nos *Analectos* é a leitura de um par de passagens que usam uma fórmula similar à da "regra áurea" da Bíblia cristã (Mateus, 7:12 e Lucas, 6:31) para descrever a benevolência: "Não imponha aos outros as coisas que você mesmo não deseja" (12.2, comparar com 5.12, 15.24). Lidas como imperativos morais axiomáticos estas passagens diferem de certo tipo de conversas sobre moralidade geralmente encontradas nos Analectos, as quais são baseadas em exemplos e são situacionais. Por esta razão alguns estudiosos, incluindo E. Bruce Brooks, acreditam que estas passagens são interpolações. Ao passo que elas não são totalmente inconsistentes com a forma com que a benevolência é descrita em textos antigos, a sua interpretação como princípios abstratos tem sido influenciada por sua percebida similaridade em relação aos exemplos bíblicos. Nos *Registros do Ritual* uma formulação ligeiramente diferente de uma regra sobre o indivíduo e os outros é apresentada como não sendo universal em seu escopo, mas como

descritiva de como o governante exemplar influencia o povo. O Analectos, assim como outros textos antigos, descreve como a transformação moral da sociedade depende do exemplo positivo do governante, e compara a influência do cavalheiro sobre o povo à forma com que o vento sopra sobre a grama, forçando-a a se curvar (12.19). Seguindo a mesma tendência, depois de discutir como as qualidades pessoais dos governantes do passado determinaram se seus súditos poderiam transformar moralmente ou não, os Registro de Ritual expressam seu princípio de reflexividade:

> É por isso que o cavalheiro só procura nos outros aquilo que ele ou ela possuem. [O cavalheiro] só condena nos outros aquilo de que ele ou ela pessoalmente carecem ("*Daxue*大學").

Este é um argumento a respeito da eficácia da persuasão moral, o qual afirma que o governante não pode esperar reformar a sociedade somente por meio de comandos, uma vez que é apenas o exemplo pessoal do governante que pode transformar as pessoas. Por esta razão o governante não deve forçar comportamentos de seus súditos com os quais ele ou ela não concorda pessoalmente, algo um tanto diferente da "regra áurea". Historicamente, contudo, o parecer de que Confúcio era inspirado pela mesma teologia natural, assim como cristãos, ou de que filósofos são naturalmente preocupados com a generalização de imperativos morais, tem argumentado em favor de uma identificação mais próxima com a "regra áurea", um fato que ilustra o enigma interpretativo que vem de aspectos formais dos Analectos.

5. A Família e o Estado

A filosofia política inicial dos Zhou, conforme representada no *Clássico das Odes* e no *Clássico dos Documentos*, centrava-se na justificação moral da autoridade política com base na doutrina do "Mandato do Céu" (*tianming* 天命). Essa visão era que a virtude do sábio (*de [德]*) atraia a atenção do poder cósmico antropomorfizado usualmente traduzido como "Céu" (*tian* 天), que apoiava a ascensão do sábio à autoridade política. Esses textos canônicos argumentavam que o sucesso ou fracasso político é uma função da qualidade moral, evidenciada por ações como o desempenho ritual adequado, por parte do governante. Confúcio baseou-se nesses clássicos e adaptou a visão clássica da autoridade moral de maneira importante, conectando-a a uma imagem

normativa da sociedade. Colocando um paralelo entre a natureza das responsabilidades recíprocas dos indivíduos em diferentes papéis em relação a dois domínios da organização social, nos *Analectos,* Confúcio vinculou a piedade filial na família à lealdade na esfera política:

> É raro que uma pessoa filialmente piedosa para com seus pais e irmãos mais velhos esteja inclinada a se rebelar contra seus superiores... A piedade filial para com os pais e irmãos mais velhos pode ser considerada a raiz de uma pessoa. (1.2)

Esta seção examina a filosofia social e política de Confúcio, começando com o papel central de sua análise da norma tradicional de piedade filial.

Assim como Confúcio analisou a psicologia do desempenho ritual e a relacionou com o desenvolvimento moral individual, sua discussão sobre a piedade filial foi outro exemplo do desenvolvimento e adaptação de um padrão cultural clássico particular para um contexto filosófico e um conjunto de preocupações mais amplos. Originalmente limitado a descrições de sacrifício a ancestrais no contexto de grupos de parentesco hereditários, um significado mais amplo de "piedade filial" foi usado para descrever o tratamento do sábio rei Shun 舜 (tradicionalmente 2256-2205 AEC) ao seu pai vivo, no *Clássico dos Documentos*. Apesar das origens humildes, a piedade filial de Shun foi reconhecida como uma qualidade que sinalizava que ele seria um sucessor adequado para o sábio rei Yao 堯 (tradicionalmente 2357-2256 AEC). Confúcio, nos *Analectos,* elogiou muito os antigos reis sábios, e o sábio rei Yu 禹 por sua piedade filial no contexto do sacrifício (8.21). No entanto, ele usou o termo piedade filial para significar tanto maestria sacrificial quanto comportar-se adequadamente para com os pais. Em uma conversa com um de seus discípulos, ele explica que a piedade filial significava "não contestar", e isso implicava que:

> enquanto os pais estivessem vivos, sirva-os de maneira ritualmente adequada, e depois que os pais morressem, enterre-os e sacrifique para eles de maneira ritualmente adequada. (2.5)

Ao racionalizar o conteúdo moral dos legados do passado como o período de luto de três anos após a morte de um dos pais, Confúcio raciocinou que por três anos uma criança

piedosa filial não deve alterar o caminho de um pai (4.20, cf. 19.18), e explica que a origem da duração do período de luto de três anos foi o período de tempo que os pais deveriam alimentar ao filho (17.21). Essa adaptação da piedade filial para conotar a maneira adequada de um cavalheiro se comportar dentro e fora de casa era a generalização de um padrão de comportamento que antes era específico da família.

Chen Lai 陈来, pesquisador da história intelectual, identificou dois conjuntos de traços ideais que se tornaram hibridizados no final do período dos Reinos Combatentes. O primeiro conjunto de qualidades descreve a virtude do governante saindo de descrições politicamente orientadas de figuras como o rei Wen de Zhou, incluindo retidão (*zhi* 直) e fortaleza (*gang* 剛). O segundo conjunto de qualidades é baseado em vínculos específicos de grupos de parentesco, incluindo piedade filial [*xiao* 孝] e bondade (*ci* 慈). À medida que os grupos de parentesco eram subordinados a unidades políticas maiores, os textos começaram a exibir listas híbridas de qualidades ideais que extraíam de ambos os conjuntos. Consequentemente, Confúcio teve que integrar efetivamente as prioridades do clã e as prioridades do estado, uma conciliação ilustrada no *Comentário Intertextual das Odes de Han,* por sua insistência de que a piedade filial não é simplesmente deferência aos mais velhos. Quando seu discípulo Zengzi 曾子 se submeteu a uma severa surra do cajado de seu pai como punição por uma ofensa, Confúcio castiga Zengzi, dizendo que mesmo o sábio rei Shun não teria se submetido a uma surra tão severa. Ele continua explicando que uma criança tem um duplo conjunto de deveres, tanto para com o pai quanto para o governante, a antiga piedade filial e a outra lealdade. Portanto, proteger o corpo é um dever do governante e um contrapeso ao dever de submissão aos pais (8). No *Clássico da Piedade Filial* (*Xiaojing* 孝經), raciocínio semelhante é aplicado a uma redefinição da piedade filial, que rejeita comportamentos como essa submissão extrema, porque proteger o corpo é um dever para com os pais. Esse tipo de qualificação sugere que, à medida que a piedade filial se afastava de seu contexto familiar original, precisava ser qualificada para ser integrada a uma visão que valorizasse múltiplos traços de caráter.

Como a piedade filial era baseada em um relacionamento fundamental, definido dentro da família, o papel da família e o papel do Estado poderiam entrar em conflito. Um texto do *Clássico dos Documentos* explica o possível conflito entre lealdade a um governante e piedade filial para com um pai ("Ca *Zhong zhi ming* 蔡仲之命"), uma troca de prioridade semelhante a uma história nos *Analectos* sobre um homem chamado Zhi Gong 直躬 (Gong, ' O Reto') que testemunhou que seu pai roubou uma ovelha. Embora

Confúcio reconhecesse que o roubo feria a ordem social, ele julgou que Gong, 'o Reto', não foi verdadeiramente "reto", em um sentido que equilibrasse o imperativo de testemunhar com a consideração especial pelos membros de seu grupo de parentesco:

> No meu círculo, ser reto é diferente disso. Um pai esconderia tal coisa em nome de seu filho, e um filho esconderia em nome de seu pai. A retidão é encontrada nisso. (13.18)

Também dessa forma Confúcio estava adaptando a piedade filial a uma variedade mais ampla de comportamentos morais, aprimorando sua resposta à questão de como uma criança equilibra a responsabilidade com a família e a lealdade ao Estado. Embora esses dois traços possam entrar em conflito um com o outro, o sociólogo Robert Bellah, em seu estudo sobre Tokugawa e o Japão moderno, observou como a semelhança estrutural entre lealdade e piedade filial levou a que ambos fossem promovidos pelo Estado como ideais interligados, que localizavam cada pessoa em redes duplas de responsabilidade. Confúcio estava fazendo essa afirmação quando ligou a piedade filial à propensão a ser leal aos superiores (1.2). Declarações como "a piedade filial é a raiz da ação virtuosa" do *Clássico da Piedade Filial* conectam a lealdade e o tipo de ação sinalizadora da virtude pessoal que justifica a autoridade política, como no precedente histórico do sábio rei Shun.

Das fontes clássicas nas quais Confúcio se baseou, duas foram particularmente influentes nas discussões sobre legitimação política. O *Clássico das Odes* consiste em 305 letras regulamentadas no período Zhou (daí as várias traduções como "canções", "odes" ou "poemas") e tornou-se um dos Cinco Clássicos (*Wujing*) na dinastia Han. Crucial para várias dessas letras é a celebração da derrubada do Shang pelo rei Wen de Zhou, que é um exemplo de uma pessoa virtuosa que se apodera do "Mandato do Céu":

> Esse nosso Rei Wen, seu coração prudente estava bem ordenado. Ele brilhou servindo ao Deus Supremo e, assim, desfrutou de muita boa sorte. Inabalável em sua virtude, ele veio para manter os domínios ao redor. ("*Daming* 大明")

A teoria política de Zhou expressa nesta passagem é baseada na ideia de um universo moral limitado que pode não recompensar uma pessoa virtuosa isoladamente, mas no

qual o Deus Supremo (*Shangdi* 上帝, *Di* 帝) ou o Céu intercederá para substituir um mau governante por uma pessoa de virtude excepcional. O *Clássico dos Documentos* é uma coleção que inclui discursos atribuídos aos sábios governantes do passado e seus ministros, e seus argumentos geralmente dizem respeito à autoridade moral com foco nos métodos e no caráter de governantes exemplares do passado. O capítulo "Anúncio de Kang" ("*Kanggao* 康誥") é dirigido a um dos filhos do rei Wen, e fornece-lhe um guia para se comportar como governante sábio, bem como métodos que foram empiricamente comprovados como bem-sucedidos por esses governantes. Quando se trata do mandato herdado do rei Wen, o capítulo insiste que o mandato não é imutável e, portanto, como governante, o filho deve estar sempre atento ao decidir como agir. Além disso, nem sempre é possível entender o Céu, mas os "sentimentos do povo são visíveis", e por isso o governante deve cuidar de seus súditos. A visão política de Zhou que Confúcio herdou era baseada na intercessão sobrenatural para colocar uma pessoa com virtude pessoal no comando do Estado, mas com o tempo a ênfase mudou para a forma como os efeitos do bom governo poderiam ser vistos como prova de uma justificação moral contínua para essa colocação.

O próprio Confúcio serviu indiscutivelmente como um contraexemplo histórico à teoria clássica do "Mandato do Céu", questionando a natureza direta do apoio dado pelo Céu à pessoa com virtude. A biografia de Confúcio nos *Registros do Historiador do* período Han o descrevia como possuindo todas as qualidades pessoais necessárias para governar bem, mas vagando de Estado em Estado porque essas qualidades não haviam sido reconhecidas. Quando seu discípulo favorito morreu, os *Analectos* registram Confúcio dizendo que "o Céu me abandonou!" (11.9). Nas *Discussões equilibradas* (*Lunheng* 論衡), Wang Chong 王充 (27-97 EC) usa a frase "rei sem coroa" (*suwang* 素王) para descrever a trágica situação: "Confúcio não governou como rei, mas seu trabalho como rei sem coroa pode ser visto nos *Anais da Primavera e do Outono*" (80). A visão de que Confúcio, através de seus escritos, poderia preparar o mundo para o governo de um futuro rei sábio tornou-se uma parte central da tradição de Confúcio, que coloriu a recepção de seus escritos desde então, especialmente em trabalhos relacionados aos *Anais da Primavera e Outono* e ao seu *Comentário Gong'yang*. A biografia de Confúcio reforçou a trágica imagem cosmológica de que a virtude pessoal nem sempre garantia o sucesso. Mesmo quando o apoio do Céu é citado nos *Analectos*, não é uma questão de intercessão direta, mas expressa através de virtude pessoal ou padrões culturais: "O Céu fez nascer a virtude em mim, então o que Huan Tui 桓魋 pode fazer comigo?" (7.23, cf. 9.5). Como Robert Eno apontou, o conceito de Céu também

passou a ser cada vez mais naturalizado em passagens como “que necessidade o Céu tem de falar?” (17.19). A mudança de visão do escopo da atividade do Céu e as maneiras pelas quais os seres humanos podem ter conhecimento dessa atividade promoveram uma mudança no papel do Céu na teoria política.

Na maioria das vezes, em diálogos com os governantes de seu tempo, as referências ao Céu eram ocasiões para Confúcio encorajar os governantes a permanecerem atentos ao seu desenvolvimento moral pessoal e a tratar seus súditos com justiça. Ao integrar o legado clássico do “Mandato do Céu” que se aplicava especificamente ao governante ou “Filho do Céu” (*tianzi*天子), com ensinamentos morais que eram direcionados a um público mais amplo, a natureza da intercessão do Céu passou a ser entendida de forma diferente. Nos *Analectos* e escritos como os atribuídos a Mêncio, as descrições da virtude eram muitas vezes adaptadas a contextos como a conduta de funcionários menores e a navegação da vida cotidiana. Kwong-Loi Shun observa que, em tais contextos, a influência do Céu permaneceu como uma explicação tanto do que aconteceu fora do controle humano, como sucesso político ou expectativa de vida, quanto da fonte do ideal ético. Nos *Analectos*, a admiração do cavalheiro pelo Céu é combinada com a admiração pelas palavras dos sábios (16.8), e quando Confúcio explica a teoria Zhou do “Mandato do Céu” nos *Registros do Ritual do Ancião Dai,* ele o faz para explicar como os sinais de uma sociedade bem ordenada demonstram que a “virtude do governante combina com o Céu” (“*Shaojian*” 少閒). O Céu ainda é onipresente nas respostas de Confúcio às perguntas dos governantes, contudo, o foco das respostas não estava na intercessão direta do Céu, mas na demonstração do governante de suas qualidades morais pessoais.

Dessa forma, qualidades pessoais de modéstia, piedade filial ou respeito pelos mais velhos eram vistas como prova de aptidão para servir em uma função oficial. A qualificação para governar era demonstrada pelo comportamento adequado nos papéis sociais definidos pelas “cinco relações” (*wulun* 五倫), formulação presente nos escritos de Mêncio que se tornou uma característica fundamental da interpretação das obras associadas a Confúcio na dinastia Han. Os imperadores Han ocidentais eram membros do clã Liu, e obras como o *Comentário Guliang* (*Guliang zhuan* 穀梁傳) para os *Anais de Primavera e Outono* enfatizavam o comportamento familiar normativo fundamentado nas cinco relações, que foram (aqui, adaptadas para incluir mães e irmãs): governante e súdito, pai e filho, marido e mulher, irmãos e amigos. Escrevendo com particular referência ao *Clássico da Piedade Filial*, Henry Rosemont e Roger Ames argumentam que os papéis sociais prescritos são uma característica definidora da “tradição confucionista”,

e que tais papéis eram guias normativos para uma conduta apropriada. Eles contrastam isso com a abordagem da "ética da virtude", que exigiria cálculo racional para determinar a conduta moral, enquanto a piedade filial é simplesmente uma questão de cumprir as obrigações familiares. Assim como as cinco virtudes foram colocadas no centro de teorias posteriores de desenvolvimento moral, uma vez que os papéis sociais foram sistematizados dessa maneira, ensinamentos situacionais selecionados de Confúcio, consistentes com elas, poderiam se tornar a base de teorias morais mais abstratas e sistemáticas. No entanto, isso não poderia ter acontecido sem a adaptação da teoria política clássica abstrata do "Mandato do Céu", uma doutrina que originalmente apoiava o clã dominante, argumentando que a influência do Céu foi manifesta através de expressões concretas particulares da virtude individual. Como resultado dessa adaptação nos escritos associados a Confúcio, a conduta do governante em rituais imperiais, desempenho de piedade filial ou outras demonstrações de virtude pessoal forneceram provas de aptidão moral que legitimavam sua autoridade política. Assim como os rituais e as virtudes, a piedade filial e o mandato do Céu foram transformados, ao serem integrados aos clássicos através das vozes de Confúcio, dos governantes e discípulos de sua época.

Anteriormente, o uso de "Confúcio" como uma metonímia para a cultura tradicional chinesa foi introduzido como uma característica do período moderno. No entanto, a complexidade das visões filosóficas associadas a Confúcio – abrangendo ideais éticos desenvolvidos a partir de uma visão sofisticada dos efeitos do ritual e da música na psicologia do *performer*, descrições robustas das atitudes de exemplares tradicionais em diversos contextos de vida e a abstração de padrões normativos comportamentos na família e no estado – deve-se, em parte, ao fato de que esse uso metonímico já era o caso no período Han, até certo ponto. Naquela época, os ensinamentos de Confúcio tinham passado por vários séculos de gestação, e diálogos e citações formados em diferentes momentos ao longo desse tempo circulavam e se misturavam. Posto de forma ligeiramente diferente, Confúcio leu a cultura tradicional do idílico período Zhou de uma maneira particular, mas essa leitura foi continuamente refletida e refratada através de diferentes lentes durante o período pré-imperial, antes dos resultados serem fixados em diversas fontes do início do período imperial, como os *Analectos*, os *Registros dos Rituais* e os *Registros do Historiador.* O que resta é o trabalho da mão de Confúcio, mas também de sua "escola", e às vezes até de seus adversários durante os séculos em que sua filosofia sofreu elaborações e derivações. Esse processo de acréscimo e elaboração não é incomum para escritos pré-

modernos, e a amplitude e profundidade resultantes explicam, pelo menos em parte, por que a voz de Confúcio manteve a primazia nas conversas filosóficas chinesas pré-modernas, bem como em muitos debates modernos sobre o papel da cultura tradicional do Leste Asiático.

Referências

Chen Lai (陈来), 2017, Gudai zongjiao yu lunli (古代宗教与伦理) [Ancient religion and ethics], Beijing: Shenghuo dushu xinzhi.

Clerc, Nicolas-Gabriel, 1769, Yu Le Grand et Confucius: Histoire Chinoise, Soissons: Ponce Courtois.

Confucius, [1998], The Original Analects: Sayings of Confucius and his Successors, E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks (trans/eds), (Translations from the Asian Classics), New York: Columbia University Press.

Cook, Scott Bradley, 2013, The Bamboo Texts of Guodian: A Study and Complete Translation, 2 volumes, (Cornell East Asia Series 164 & 165), Ithaca, NY: East Asian Program, Cornell University.

Csikszentmihalyi, Mark, 2004, Material Virtue: Ethics and the Body in Early China, Leiden: Brill.

Eno, Robert, 1989, The Confucian Creation of Heaven : Philosophy and the Defense of Ritual Mastery, Albany, NY: State University of New York Press.

Hall, David L. and Roger T. Ames, 1987, Thinking through Confucius, Albany, NY: State University of New York Press.

Hu Shi (胡適), 1919 [1989], Zhongguo Zhexue Shi Dagang (中國哲學史大綱) [A General Outline of the History of Chinese Philosophy]. Shanghai: Shanghai shudian.

Hunter, Michael J., 2017, Confucius beyond the Analects, (Studies in the History of Chinese Texts 7), Leiden: Brill.

Ivanhoe, Philip J., 2013, Confucian Reflections: Ancient Wisdom for Modern Times, New York: Routledge.

Makeham, John, 2003, Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the “Analects”, Cambridge: Harvard East Asian Center.

Mungello, D. E., 2013, The Great Encounter of China and the West, 1500–1800, fourth edition, Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2013.

Olberding, Amy and Philip J. Ivanhoe (eds), 2011, Mortality in Traditional China, (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture), Albany, NY: State University of New York Press.
Perkins, Franklin, 2004, Leibniz and China: A Commerce of Light, New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511519994
Pound, Ezra, 1951, Confucius, New York: New Directions.
Rosemont, Henry Jr. and Roger T. Ames, 2016, Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century? Göttingen: V & R Unipress and Taipei: National Taiwan University Press.
Shun, Kwong-Loi, 1997, Mencius and Early Chinese Thought, Stanford, CA: Stanford University Press.
Sima Qian (司馬遷), [1998], Shiji (史記) [Records of the Historian], Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
Van Norden, Bryan, 2007, Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511497995
Yan Buke (閻步克), 2001, Yueshi yu shiguan: Chuantong zhengzhi wenhua yu zhengzhi zhidu lunji (乐师与史官：传统政治文化与政治制度论集) [Music Director and Official Scribe: Essays on traditional political culture and administrative regulations]. Beijing: Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian.
Yang Bojun (杨伯峻), 1958 [2005], Lunyu yizhu (论语译注) [An Interpretive Commentary to the Analects], Hong Kong: Zhonghua shuju.
Zhu Weizheng (朱维錚), 1986, “Lunyu jieji cuoshuo” (論語結集脞說) [Jottings on the Compilation of the Analects], Kongzi yanjiu, 1986(1): 40–52.

Outros recursos da Internet

Chinese Text Project: The Analects <https://ctext.org/analects>
Culture Chinoise <http://wengu.tartarie.com/>

Mêncio[4]

Autor: Bryan Van Norden
Tradutores: André Bueno & Pedro Regis Cabral
Revisor: Leandro Ferrari

Mêncio (quarto século AEC) foi um filósofo confucionista. Frequentemente referido como o "segundo sábio" do confucionismo (isto é, só menor em importância do que o próprio Confúcio), Mêncio é mais conhecido por sua afirmação de que a "natureza humana é boa." Ele atraiu o interesse da filosofia ocidental recente porque suas posições quanto às virtudes, cultivo ético e natureza humana têm intrigantes similaridades, bem como diferenças provocativas, em relação às formulações humeanas e aristotélicas.

1. Vida e Origem Confucionista
2. As Virtudes e Seu Cultivo
3. A Bondade da Natureza Humana
4. Mêncio e Seus Oponentes Filosóficos
5. Influências Posteriores e Interpretações
Referências
Obras de e sobre Mêncio
Outras Obras Citadas

1. Vida e Origem Confucionista

"Mêncio" é uma latinização (cunhada por jesuítas no século XVII) do chinês "Mengzi", isto é, mestre Meng. Seu nome completo era "Meng Ke". Nosso principal acesso ao pensamento de Mêncio é a coleção epônima de seus diálogos, debates e ditos, o

---

[4] Tradução de: VAN NORDEN, Bryan. Mencius. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Fall 2019 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2019. Acesso em: 03 fev. 2022, disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/mencius/.
The following is the translation of the entry on Mencius, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/entries/mencius/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. 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.

Mengzi (*Mêncio*). Esta obra provavelmente foi compilada por seus discípulos ou discípulos dos discípulos. Subsequentemente foi editada e reduzida por Zhao Qi no segundo século EC, o qual também escreveu um comentário ao texto. Esta versão foi usada por estudiosos subsequentes e é a versão disponível para nós hoje. O texto recebido do Mêncio está dividido em sete "livros", cada qual subdividido em duas partes (chamadas "A" e "B" em português), depois subdivididas em "capítulos". Deste modo se pode identificar uma passagem em qualquer tradução; por exemplo, 1A1 é a primeira passagem em qualquer edição ou tradução do texto, e 7B38 é a última.

Mêncio viveu na segunda metade da dinastia Zhou (aproximadamente 1040 - 221 AEC), um período de grande efervescência social e intelectual. Os fundadores da dinastia Zhou justificaram seu governo com a afirmação de que ela era um mandato do Céu (*tiān*). Céu é um poder superior que é responsável pelo curso geral da história, e que favorece aqueles com virtude (*dé*).[5] Contudo, durante o período Zhou Oriental (770 – 221 AEC), parecia ser cada vez mais claro que a dinastia Zhou perdera o favor do Céu. O rei de Zhou havia se tornado uma mera figura, e o poder efetivo estava nas mãos dos governantes (geralmente duques) dos diferentes estados nos quais o reino estava dividido. Estes governantes progressivamente usurparam o poder e as prerrogativas do rei de Zhou, além de guerrear uns contra os outros. Aqueles em posição de poder viviam com medo de execuções e assassinatos, e os camponeses sofriam sob o jugo de pesados impostos, da depredação de bandidos, da devastação de exércitos invasores. Durante este período mestres articularam diversas considerações quanto ao Caminho (*dào*, a meio correto de viver e organizar a sociedade) que resgataria o povo do caos e do sofrimento de então. Um destes pensadores foi Mêncio, que se identificava como um seguidor de Confúcio: "Desde que o homem veio a este mundo, não houve alguém maior do que Confúcio" (2A2; Lau 2003, 67). Consequentemente é útil ao entendimento de Mêncio saber algo sobre os temas básicos do confucionismo. Confúcio foi o primeiro pensador que se sabe ter defendido uma visão sistemática do Caminho. Os *Analectos* é tradicionalmente visto como uma fonte confiável de suas palavras, mas na pesquisa contemporânea há considerável controvérsia quanto à sua acuidade histórica.[6] De qualquer forma nós claramente encontramos nos *Analectos* expressões de todos os

---

[5] Para uma visão geral ponderada de interpretações recentes do conceito de Céu, ver Cline 2014. Quanto à Virtude, ver a discussão a seguir nesta subseção.

[6] Para uma excelente discussão quanto à evidência disso, ver Kim e Csikszentmihalyi 2014. Quando eu me refiro a "Confúcio" nesta entrada, favor entender a expressão como uma simplificação de "Confúcio como representado no texto recebido dos Analectos."

principais temas que serão característicos do confucionismo pelos próximos dois milênios e meio. Especificamente, o Confúcio dos *Analectos* enfatiza a importância do (1) tradicionalismo reavivado; (2) do governo pela virtude em vez da força bruta; (3) do rito como modelo para o comportamento ético; (4) da família; e do (5) cultivo ético.

Confúcio se via meramente explicando e defendendo os ensinamentos dos reis sábios do passado: "Eu transmito em vez de inovar. Eu confio nos caminhos antigos e os amo" (Analectos 7.1; Slingerland 2003, 64). Contudo, Confúcio demandou mudanças, e às vezes mudanças radicais, para a prática contemporânea. Assim como modernos reavivalistas (por exemplo Martin Luther King Jr., Gandhi ou William Sloane Coffin), Confúcio tentou trazer mudanças positivas para os seus dias por meio de reavivar ideais de sua própria tradição que eram tratados pelos seus contemporâneos como platitudes estagnadas. De modo semelhante, Mêncio se inspirou nos sábios antigos. Contudo Mêncio também enfatizou a necessidade de ler os clássicos de forma criativa e crítica. Ao falar de um dos clássicos confucionistas, ele declarou: "seria melhor não ter os *Documentos*[7] do que acreditar em tudo o que ele diz" (7B3; Van Norden 2008, 185).

Uma das lições que Confúcio aprendeu dos textos antigos foi a importância de governar o povo por meio de inspiração ética em vez de coerção. Muitos governantes e ministros de governo nos dias de Confúcio defendiam o uso militar do poder para se lidar com ameaças externas e punições rigorosas para se lidar com desordens internas. Confúcio não descartou totalmente o uso da força, mas ele a considerava como um último recurso, e como fundamentalmente ineficiente quando usada como o método principal de governo. "Se você tentar guiar o povo comum com regulações coercitivas e os manter sob controle com punições, o povo comum será evasivo e não terá senso de vergonha" (Analectos 2.3; Slingerland 2003, 8). (Vemos um similar rebaixamento do uso da força em Mêncio. Com um dito memorável, Mêncio alertou um governante que tentar conquistar o mundo por meio da guerra é tão inútil quanto "subir em uma árvore em busca de um peixe" [1A7].) Em vez de sanções penais Confúcio defendia liderar o povo por meio de inspiração moral e do sutil mas pervasivo efeito das convenções sociais: "Se, contudo, você os guiar com a Virtude, e os manter sob controle por meio do ritual, o povo terá senso de vergonha e vai se retificar" (ibid.). A referência de Confúcio à Virtude reflete aqui as origens políticas do conceito. A palavra que traduzimos por "Virtude" é "*de*." Ela

---

[7] N.T.: O livro dos *Documentos* (*Shangshu*, 尚書) é um dos clássicos confucionistas. É composto por relatos de acontecimentos e discursos feitos durante as dinastia Xia, Shang e Zhou. Esta obra foi traduzida para o português pelo Pe. Joaquim Angélico de Jesus Guerra, S.J., em 1980 sob o título *Escrituras Selectas*.

originalmente se referia a uma forma de carisma político que um rei acumulava por meio de seu bom carácter e atos de bondade e generosidade. Súditos seguiriam de boa vontade um governante com Virtude, sem a necessidade da coerção. Apesar de a Virtude ser algo que originalmente só um verdadeiro rei poderia possuir, ela passou a ser pensada como um atributo de qualquer pessoa com um bom carácter (isto é, uma pessoa "virtuosa"), não importando seu status social.[8] No fim da dinastia Zhou passou a ser usada como um substantivo contável se referindo a virtudes específicas como a benevolência, coragem e a sabedoria.[9] Apesar de *de* ser muito próximo de nosso conceito de virtude, sua associação com o carisma real é distintiva. Consequentemente passou a ser convencional usar "Virtude" (com "V" maiúsculo) quando se traduzindo o termo específico "*de*", e usar "virtude" (com "v" minúsculo) quando se precisa de um termo genérico para se referir a traços de bom carácter, como a retidão e a lealdade.

Como os *Analectos* 2.3 (citados acima) sugerem, o ritual tem um papel importante na filosofia social e ética de Confúcio. O "Ritual (*lǐ*)" originalmente se refere às cerimônias formais como ofertas queimadas de comida e vinho aos espíritos dos ancestrais. Contudo o seu sentido se expandiu gradualmente com o tempo e passou a incluir a etiqueta (por exemplo, a forma apropriada de saudar ou se despedir de um convidado) e a ética em geral. Confúcio enfatizou que emoções apropriadas são essenciais para a correta execução de rituais: "Alguém sem magnanimidade quando em um alto posto, e que não é respeitoso quando executando o ritual, e que permanece impassível diante do pesar quando supervisionando um rito de luto - como eu poderia suportar ver tal pessoa?" (*Analectos* 3.26; Slingerland 2003, 18) Mêncio também enfatizou a importância do ritual. Contudo ele enfatizou que o ritual não pode ser acompanhado de inflexibilidade (ver seção 2, abaixo, e *Mêncio* 4A17, 5A2, 6B2, e *Analectos* 9.3).

A família é central para a ética confucionista de dois modos, pelo menos. Primeiro, Confúcio defende limites de ação agente-relativo baseados em relações familiares.[10] Quando o governante de um estado se gabou pelo fato de que seus súditos são tão "retos" que um filho denunciou seu pai por roubar uma ovelha, Confúcio respondeu: "Entre o meu povo aqueles que consideramos 'retos' são diferentes disso: os pais acobertam

---

[8] Para um discussão clássica quanto à evolução do conceito chinês de Virtude, ver Nivison 1996d e Nivison 1996a.

[9] "Sabedoria, benevolência e coragem – estes três – são as Virtudes universais do mundo." *Doutrina do Meio*, capítulo 20, minha tradução. Para o texto chinês, ver Zhu Xi, *Zhongyong jizhu*, em Outros Recursos de Internet [em https://plato.stanford.edu/entries/mencius/].

[10] Para discussões sobre *agent-relativity*, ver Jeske 2014, Ridge 2011, e suas referências.

seus filhos, e os filhos acobertam seus pais. A 'retidão' é encontrada nisto" (*Analectos* 13.18; Slingerland 2003, 147). Segundo, a família é o ambiente crucial para o cultivo da virtude. Youzi, discípulo de Confúcio, esboçou uma influente ponderação quanto ao papel da piedade filial no desenvolvimento da virtude completa: "Um jovem que é filial e respeitoso em relação aos mais velhos raramente se torna o tipo de pessoa inclinada a desafiar seus superiores, e nunca houve um caso de alguém desinclinado a desafiar seus superiores e que veio a incitar rebelião. O cavalheiro se dedica às raízes. 'Uma vez que as raízes estejam firmemente estabelecidas, o Caminho vai se arraigar.' Não diremos, então, que a piedade filial e respeito pelos mais velhos constituem a raiz da Benevolência?" (*Analectos* 1.2; Slingerland, 2003, 1) Vemos aqui o começo do que veio a ser uma das mais influentes doutrinas de Mêncio: que benevolência e retidão são atingidas pela "extensão" do amor e respeito primeiramente manifestados na família.

Confúcio estava ciente do fato lamentável de que a virtude e a realização correta dos rituais não são comuns em sua sociedade:

> Ainda não encontrei um homem que ame a Virtude tanto quanto ele ama o sexo (*Analectos* 9:18; cf. Slingerland 2003, 92).
>
> Atualmente "filial" significa simplesmente ser capaz de prover alimento aos pais. Mas mesmo os cães e cavalos são alimentados. Se você não é respeitoso, onde está a diferença? (*Analectos* 2.7; Slingerland 2003, 10)

Consequentemente uma das questões centrais no confucionismo é como cultivar virtudes como a benevolência, lealdade, e a piedade filial. Confúcio enfatiza a importância de aprender (por meio de estudar textos clássicos e seguir os rituais) e refletir: "Se você estuda sem refletir, você estará perdido. Se você refletir sem estudar, você estará em perigo" (*Analectos* 2.15; Slingerland 2003, 13). Contudo muitos dos debates entre confucionistas dos dois milênios e meio seguintes são sobre a forma precisa do estudo e da reflexão, e sua importância relativa (ver Ivanhoe 2000). Xunzi (discutido na seção 5, abaixo) enfatizou o estudo dos clássicos e a realização de rituais, como o fez Dong Zhongshu, cuja formulação de confucionismo foi profundamente influente na dinastia Han (202 AEC-220 EC). Em contraste, Mêncio, ao mesmo tempo que não negou o valor dos clássicos e do ritual, também enfatizou a reflexão baseada nas próprias disposições inatas da pessoa para a virtude.

Mêncio nasceu aproximadamente um século depois da morte de Confúcio.[11] Detalhes a respeito do início de sua vida são vagos e incertos, mas foi dito que ele nasceu no estado de Zou, no que hoje é a província de Shandong. Seu pai supostamente morreu quando Mêncio era pequeno, deixando-o na pobreza com sua mãe, e há várias histórias famosas sobre a determinação da mãe de Mêncio em prover uma boa educação para o seu filho.[12] Mêncio teria estudado sob Zisi, neto de Confúcio, e então, já adulto, ele viajou para diferentes estados em uma tentativa de convencer seus governantes a governar pela benevolência e persuasão moral em vez de governar pela força bruta. Como a maioria dos confucionistas posteriores, Mêncio era o que nós descreveríamos como um "intelectual público". Ele oferecia conselhos quanto a tudo, de política externa a minúcias de obras públicas. Um trecho do *Mêncio* é um tratado detalhado sobre política tributária (3A3), o qual inclui a famosa proposta menciana de adotar o "sistema poço-terra" para taxação: as terras de uma vila seriam divididas em nove partes iguais, de modo que as fronteiras entre elas parecessem o que nós reconheceríamos como um jogo da velha. (Essa forma por acaso se parece com o caractere para "poço",[13] e assim o nome "poço-terra.") A uma família seria loteado um dos quadrados externos, e ela possuiria o produto daquele campo. Todas as famílias teriam a responsabilidade compartilhada de tomar conta do campo central, e a produção daquela terra pertenceria ao governo na forma de imposto.

Mêncio teve um posto oficial no estado de Qi (2B6-7). Durante este período, ele esteve envolvido na invasão de Yan pelo estado de Qi, embora a natureza precisa de seu papel seja objeto de debate. O estado de Yan estava em desordem em razão de uma crise de sucessão. Perguntaram a Mêncio, extraoficialmente, se seria legítimo invadir Yan para restaurar a ordem. Ele respondeu que era legítimo. Contudo, depois que Qi teve sucesso em invadir e anexar Yan, Mêncio reclamou do fato de ele não ter encorajado as ações específicas que Qi tomou, o que aparentemente incluíam o assassinato irrestrito de não combatentes e pilhagem (ver 2B8, 1B10, 1B11 e 2B9, nesta ordem). Mêncio

---

[11] Tradicionalmente considera-se que Mêncio viveu entre 372-289 AEC. (Legge 1970, 16). Contudo muitos estudiosos recentemente anteciparam sua vida em mais ou menos vinte anos. D. C. Lau conclui: "Não há evidência convincente, até onde se pode ver, para nenhum dos eventos registrados no *Mêncio* antes de 319 AEC" (Lau 1970, 10). Mêncio é tratado como um respeitado ancião no *Mengzi*, então é provável que ele tenha nascido por volta de 390 AEC.

[12] Para uma tradução das histórias, ver Wang 2003, 150-155.

[13] N.T.: "井".

eventualmente se demitiu de seu cargo quando ficou claro que o governante não estava disposto a ordenar as reformas que Mêncio propôs (2B10-13).

Depois de anos viajando entre os estados, e tentando aconselhar governantes, Mêncio se retirou da vida pública. Mêncio defendeu a aceitação da vontade do Céu (2B13); contudo ele deve ter se desapontado com a sua inabilidade de melhorar o governo durante a sua vida, e isto se reflete no tom melancólico do trecho que encerra o *Mêncio*: "De Confúcio até o tempo presente se passou pouco mais de cem anos. Não faz muito tempo a era de um sábio, e nós estamos perto da casa de um sábio. Mas onde ele está? Onde ele está?" (7B38; Van Norden 2008, 197).

2. As Virtudes e seu Cultivo

Uma das ideias mais influentes de Mêncio foi sua lista de quatro disposições éticas inatas, as quais ele trata como se fossem o que eticistas ocidentais chamariam de virtudes cardinais: benevolência (rén), retidão (yì), sabedoria (zhì) e propriedade (lǐ). Cada uma das quatro virtudes é associada com uma emoção característica ou atitude motivacional: "O sentimento de compaixão é benevolência. O sentimento de desdém é retidão. Sentimento de respeito é propriedade. O sentimento de aprovação e desaprovação é sabedoria" (Mêncio 6A6; Van Norden 2008, 149). Dentre estes quatro, Mêncio devota mais discussões à benevolência e à retidão. A benevolência é manifesta na afeição que alguém tem por seus familiares, assim como na compaixão pelo sofrimento de outros seres humanos e até mesmo no cuidado para com animais não-humanos. Contudo, de acordo com confucionistas, deve-se sempre ter mais cuidado e maiores obrigações para com parentes, professores e amigos do que para com estranhos e animais (7A45). Benevolência não é simplesmente uma questão de sentir de determinada forma; ela também tem aspectos cognitivos e comportamentais. Uma pessoa totalmente benevolente estará disposta a reconhecer o sofrimento de outro e a agir de modo apropriado. Assim, um governante genuinamente benevolente perceberá como suas políticas afetam seus súditos, e somente buscará políticas consistentes com o bem estar deles (1B5). Retidão é uma disposição para desdenhar ou considerar como vergonhosos comportamentos desonrados ou tratamentos degradantes. Assim como no caso da benevolência, a retidão tem aspectos cognitivos e comportamentais. Portanto uma pessoa reta se recusaria a ser tratada de forma desrespeitosa (7B31), e não se engajaria em uma relação sexual ilícita (3B3). Uma pessoa totalmente reta também

reconheceria que aceitar um suborno pequeno é tão vergonhoso quanto aceitar um suborno grande (6A10), e assim recusaria aceitar ambos.

Mêncio sugere que a sabedoria e a propriedade são de importância secundária em relação à benevolência e à retidão: "O cerne da benevolência é servir aos pais. O cerne da retidão é obedecer ao irmão mais velho. O cerne da sabedoria é saber estes dois e não os abandonar. O cerne da propriedade ritual é adornar a ambos" (4A27; Van Norden 2008, 101). Como o trecho acima sugere, a sabedoria envolve um entendimento e um comprometimento quanto às outras virtudes, especialmente a benevolência e a retidão. Outros trechos indicam que uma pessoa sábia tem a habilidade de avaliar adequadamente indivíduos e tem a prática da deliberação quanto a meios e fins (5A9). A sabedoria menciana (de certa forma semelhante a *phronesis* aristotélica) parece ser apenas parcialmente restringida por regras. Ele observa que nenhum sábio mataria uma pessoa inocente, mesmo que isso significasse obter o controle do mundo todo (ou ser capaz de o beneficiar, 2A2). Contudo, ele também enfatizou que sábios frequentemente agem de forma diferente uns dos outros, mas se eles "tivessem seus lugares trocados, cada um faria como o outro" (Mengzi 4B31; Van Norden 2008, 114; cf. 4B29). O padrão supremo para qualquer ação é a "atemporalidade" (5B1), o que parece significar realizar a ação correta com base na motivação apropriada para essa situação específica.

A propriedade é manifesta no respeito (6A6) ou deferência (2A6) em relação aos mais velhos e figuras de autoridade legítima, especialmente na forma de cerimônias e etiqueta. O caractere para a virtude da propriedade é idêntico ao do ritual, o que reflete a ligação próxima entre esta virtude e tais práticas. Mêncio pensa que questões de ritual colocam demandas éticas legítimas sobre nós, mas ele enfatiza que elas não são categóricas, e podem ser embargadas por obrigações mais exigentes. Por exemplo, ele observa que resgatar a cunhada, se ela estiver se afogando, é algo que justifica violar a proibição ritual quanto a contatos físicos entre homens e mulheres não casados (4A17; cf. 5A2, 6B2). Saber quando violar o ritual é uma questão de sabedoria.

Mêncio discute outras virtudes em adição à benevolência, à retidão, à sabedoria e à propriedade, mas parece que elas são, em última análise, manifestações das virtudes acima. Por exemplo, em uma descrição nuançada da coragem, Mêncio distingue entre coragem como exemplificada em um comportamento estereotipicamente ousado (atacar qualquer um que o insulte), na destemidez, e no comprometimento com a retidão. Mêncio sugere que o último tipo de coragem é a forma mais alta da virtude. A coragem baseada

na retidão levará à oposição destemida contra o mau procedimento, e também à submissão quando alguém se encontra no erro.[14]

Mêncio defende que todos os humanos têm tendências inatas, mesmo que incipientes, para a benevolência, retidão, sabedoria e propriedade. Empregando uma metáfora agrícola, ele se refere a estas tendências como "brotos" (2A6). Os brotos são manifestos nas reações cognitivas e emocionais características das virtudes. Por exemplo, todos os humanos sentem compaixão pelo sofrimento de outros humanos e animais, pelo menos em algumas ocasiões, e isto é uma manifestação de benevolência. De modo similar, toda pessoa teria vergonha de fazer certas coisas, e desdenharia aceitar certas formas de tratamento, e estas são expressões de retidão. Contudo, como a metáfora do bruto cuidadosamente escolhida por Mêncio sugere, humanos não nascem com disposições virtuosas completamente formadas. Nossas virtudes nascentes são esporádicas e inconsistentes em suas manifestações. Consequentemente um governante que manifesta benevolência genuína quando poupa um boi levado ao abate pode, ainda assim, ignorar o sofrimento de seus próprios súditos. Da mesma forma, alguém que desdenharia ser tratado desrespeitosamente pode não ter escrúpulos em agir contra as suas convicções em face a um grande suborno. Para se tornar genuinamente virtuoso, deve-se "estender" ou "completar" as inclinações virtuosas nascentes. Nas palavras de Mêncio: "Tem coisas que as pessoas não vão tolerar. É benevolência estender esta reação às coisas que elas vão tolerar. Há coisas que as pessoas não farão. Estender esta reação às coisas que elas farão é retidão. Se as pessoas podem completar o coração que não deseja prejudicar os outros, sua benevolência será inexaurível. Se as pessoas podem completar o coração que não transgrida, sua retidão será inesgotável" (*Mengzi* 7B31; Van Norden 2008, 192). Uma das questões mais intrigantes na filosofia de Mêncio é a forma correta de entender sua afirmação de que devemos "estender" (*tui*, *ji*, *da*) ou "completar" (*kuo*, *chong*) nossas virtudes inatas, mas incipientes (1A7, 2A6, 7A15, 7B31).

A discussão deste problema tem uma história longa, mas foi ressuscitada no ocidente por Nivison (1980).[15] Em um exemplo amplamente comentado (1A7), Mêncio

---

[14] Ver Mengzi 2A2 e Van Norden 1997.

[15] Uma das posições mais influentes na história é a de Zhu Xi (1130-1200). Zhu Xi entendeu extensão como uma questão de descobrir o Padrão (também traduzido como "princípio") universal, o qual é presente em cada coisa existente. Nós começamos das partes do Padrão que já são claras para nós, e inferimos (aparentemente por um processo analógico) as manifestações do Padrão em outros casos. Uma vez que o padrão está plenamente presente em cada indivíduo como a sua natureza, o conhecimento do Padrão é intrinsecamente motivacional. Contudo esta

chama a atenção de um governante ao fato de que ele mostrou compaixão para com um boi sendo levado ao matadouro ao poupá-lo. Mêncio então encoraja o rei a "estender" sua compaixão aos seus próprios súditos, que sofrem por conta das guerras de conquista do governante e dos impostos exorbitantes. A estrutura básica da extensão menciana é clara a partir deste exemplo. Há um caso paradigmático, C1, no qual o broto da compaixão de um indivíduo é manifesto na cognição, emoção e comportamento. (No trecho 1 A7 C1 é o boi sendo levado ao matadouro. O rei percebe que o boi está sofrendo, sente compaixão pelo seu sofrimento, e age para o poupar.) Há também um caso semelhante ao caso paradigmático, C2, mas no qual o indivíduo não tem presentemente as mesmas reações cognitivas, emocionais e comportamentais. (No trecho 1A7, C2 são os súditos do rei. Apesar do sofrimento de seus súditos, o rei ignora o seu sofrimento, não tem compaixão, e não age para o aliviar. A semelhança relevante entre C1 e C2 no caso do trecho 1A7 é sugerida pelo fato de que o rei descreve o boi como tendo uma "aparência assustada, como um inocente indo para a área de execução.") Extensão é o processo mental pelo qual alguém reconhece a similaridade eticamente relevante entre C1 e C2, tem a mesma reação emocional a C2 e C1, e se comporta da mesma forma em relação a C2 e C1. (Se o rei fizesse a extensão do boi para seus súditos, ele notaria o seu sofrimento, compadecer-se-ia deles, e mudaria as suas políticas civis e militares de então. Depois no trecho 1A7, Mêncio dá conselhos concretos sobre quais políticas decretar.) A obra de Nivison levanta a questão de como os aspectos cognitivo, motivacional e comportamental da extensão menciana estão relacionados. Qual é a conexão entre a percepção do rei quanto à similaridade lógica do sofrimento do boi e de seu próprio povo e a motivação do rei de agir para ajudar seu povo?[16]

Mêncio sugere que, para a maioria das pessoas, há três pré-requisitos para a estensão: um ambiente que provê as necessidades básicas do povo, educação ética, e esforço individual. (1) Somente algumas pessoas, Mêncio argumenta, tem a força de carácter para "ter um coração constante" face à privação física. A maior parte das pessoas recorrerá ao crime em face à fome e ao medo: "Quando, portanto, eles afundam no crime, punir o povo é enredá-lo. Quando há pessoas benevolentes em posições de

---

interpretação pressupõe uma estrutura metafísica de influência budista que alguns interpretes argumentam ser estranha ao confucianismo antigo. Ver a discussão sobre o Padrão em Van Norden 2014, seção 2, e as suas referências.

[16] Para a discussão quanto a estas questões, ver o ensaio em Liu e Ivanhou 2002, e as suas referências. Ver também a excelente discussão em Wong 2013, seção 2.5, sobre "Mencius's Defense of Love with Distinctions."

autoridade, como é possível que elas enredem o povo?" (1A7; Van Norden 2008, 14) Consequentemente Mêncio enfatiza que é a obrigação do governo assegurar que o povo esteja bem alimentado e livre do medo da violência. (2) Contudo, a satisfação de necessidades físicas é insuficiente para assegurar a virtude do povo comum. A Socialização também é necessária: "O Caminho do povo é este: se eles estão de barrigas cheias, têm roupas para se aquecer, e vivem no conforto, mas sem instrução, então eles estarão perto de serem animais" (3A4; Van Norden 2008, 71). Esta socialização inclui o aprendizado do ritual (a etiqueta e cerimônia de interações sociais) assim como a instrução nos "papeis humanos" fundamentais: "entre pai e filhos há afeição; entre governante e ministros há retidão; entre esposo e esposa há distinção; entre velhos e jovens há precedência; entre amigos há fidelidade" (ibid.) (3) Os primeiros fatores são necessários e suficientes para assegurar que a maioria das pessoas não se tornarão bestiais. Contudo, atingir o nível de "sábio" ou "digno" requerer considerável esforço individual. Mêncio ilustra esta questão com o exemplo de aprender o jogo de tabuleiro *go*:

> Pois bem, *go* é uma arte insignificante. Mas se a pessoa não foca seu coração e aplica sua intenção, ela não aprende o jogo. 'Go Qiu' foi o melhor jogador de *go* do mundo. Imagine que você disse a Go Qiu que ensine *go* a duas pessoas, e uma delas foca seu coração e aplica sua intenção ao estudo, ouvindo somente a Go Qiu. A outra, mesmo ouvindo, com todo seu coração pensa sobre caçar cisnes, refletindo [sī] somente sobre puxar seu arco e atirar neles. Mesmo que ela estude junto àquela outra pessoa, ela não será tão boa quanto ela. Será assim por que sua inteligência não é tão grande? Eu respondo que não. (6A9; Van Norden 2008, 153)

Mêncio se refere à atividade mental requerida para a extensão total como "reflexão (sī)." Se alguém vai se dedicar à reflexão é algo que depende em última análise do comprometimento do indivíduo em fazê-lo (ver 6A6 e 6A15, discutidos na seção 3 abaixo). Contudo, textos clássicos e professores podem ajudar por meio de induzir ou guiar estas atividades. Assim Mêncio tenta induzir o rei à reflexão em 1A7 por meio de direcionar sua atenção às similaridades entre o boi, pelo qual o rei sentiu compaixão, e seus próprios súditos. De modo similar Mêncio tenta induzir à reflexão um oficial de governo que pergunta se é permissível reduzir levemente a esmagadora carga tributária sobre os camponeses naquele ano e esperar o próximo ano para reduzir os impostos a um nível

razoável. Mêncio respondeu, “Imagine que há uma pessoa que se aproprie de uma das galinhas do vizinho todo dia. Alguém lhe diz, ‘Isto não é o Caminho de um cavalheiro.’ Ele responde, ‘Posso reduzir isso a uma galinha por mês e esperar até o próximo ano para parar?’ Se alguém sabe que isso não é justo, então essa pessoa deve parar imediatamente” (3B8; Van Norden 2008, 83). Mêncio também conduz a reflexão por meio de diálogo filosófico (7A40, literalmente, “pergunta e resposta”). Isso é ilustrado em discussões com seus discípulos Wan Zhang (5A1-9) e Gongsun Chou (2A1-2). Histórias de textos confucionistas clássicos (especialmente as *Odes* e os *Documentos*) são frequentemente um estímulo para estas discussões, ajudando a ilustrar o papel que tais obras exercem na educação ética de Mêncio.

Um aspecto da reflexão é especialmente saliente: é insuficiente para uma extensão bem sucedida que se reconheça apenas, de modo abstrato ou teorético, a similaridade entre duas situações. Deve-se ser motivado e agir de modo similarmente relevante. Em virtude do procedimento requerido, um intenso tópico de discussão entre confucionistas posteriores influenciados por Mêncio foi a relação entre conhecimento e ação. Por exemplo, Wang Yangming (1472-1529) argumentou famosamente pela “unidade de conhecimento e ação,” como a mais plausível interpretação da posição de Mêncio: “Nunca houve quem soubesse, mas não agisse. Aqueles que ‘sabem’ mas não agem simplesmente não sabem ainda” (Tiwald e Van Norden 2014, 267). De uma perspectiva ocidental um dos aspectos notáveis da posição de Mêncio quanto à extensão é que ele considera as emoções como uma parte crucial da percepção e avaliação éticas. Mesmo que fosse um anacronismo atribuir a ele qualquer descrição contemporânea específica das emoções, é claro que sua posição básica é próxima ao que psicólogos e filósofos ocidentais chamam “teoria da valoração” das emoções, de acordo com a qual emoções são estados motivacionais proximamente relacionados às avaliações de situações (de Souza 2014, seção 4).

3. A Bondade da Natureza Humana

Mêncio é talvez mais conhecido pela sua afirmação de que “a natureza [humana] é boa” (*xìng shàn*). Como A. C. Graham (1967) demonstrou em um ensaio clássico, Mêncio e seus contemporâneos consideravam a natureza de X como a característica que X vai desenvolver se dado um ambiente saudável para o tipo de coisa que X é. Uma característica, C, pode ser parte da natureza de X mesmo que exista um X tal que X não tenha C. Por exemplo, o uso da linguagem é parte da natureza de um ser humano, mas

há casos de humanos que, devido a danos neurológicos ou simples falta de exposição à linguagem antes do começo da adolescência, não desenvolvem a capacidade para o uso da língua. É até mesmo possível para C ser parte da natureza de X se a maior parte dos exemplos de X não tiverem C. Por exemplo, é a natureza de uma laranjeira produzir frutos, mas a maioria das sementes de laranja não chegam nem mesmo a germinar, e muito menos a crescer até a maturidade. Consequentemente, um aspecto importante da afirmação de Mêncio de que a natureza humana é boa é que humanos têm a tendência a se tornar bons se criados em um ambiente que lhes seja saudável. Esta tese corre o risco de se tornar viciosamente circular: nós podemos caracterizar a bondade como o resultado de crescer em um ambiente saudável, e um ambiente saudável como o resultado de seres humanos serem bons.[17] Contudo as afirmações de Mêncio sobre a natureza humana, virtudes, cultivo ético e filosofia política são nós em uma complexa teia de crenças que apela às nossas intuições (por ex., é normal para seres humanos mostrar compaixão pelo sofrimento de outros) assim como afirmações empíricas (por ex., é menos provável que humanos mostrem compaixão quando sujeitos à privação). As posições de Mêncio podem ser esquivocadas, mas não se pode descartá-las como inocentemente circulares; em vez disso, devem ser avaliadas com uma complexa e sutil descrição da ética e da psicologia filosófica.

Provavelmente as duas passagens mais importantes para entender a visão de Mêncio sobre a natureza humana são 6A6 e 6A15. No primeiro, o discípulo de Mêncio, Gongsun Chou, pede que ele explique como sua posição difere dos que dizem que "a natureza humana não é boa nem ruim", dos que afirmam que "a natureza humana pode se tornar boa, e pode se tornar não boa" e daqueles que afirmam que "há naturezas que são boas e há naturezas que não são boas". Mêncio responde,

> Quanto ao que eles são inerentemente [*qing*], eles podem se tornar bons.[18] Isto é o que quero dizer ao chamar

---

[17] Graham (1967, 14–15) considera que esta é a objeção final à posição de Mêncio.

[18] O *qing* de X (o que X é inerentemente, ou a essência de X) está intimamente relacionado ao seu *xìng* (natureza). No entanto, "natureza" enfatiza características que são biológicas (em sentido amplo) e desenvolvimentais, enquanto "essência" é uma noção mais estática e linguística. Na era de Mêncio, a essência de X são as características que X tem intrinsecamente, ou as que ele deve ter para que seja apropriado se referir a ele como um "X". Essa interpretação é controversa. Eu aqui sigo Dai Zhen 1777, Seção 30, Graham 1967, Mou 1970, vol. 3, 416-17, e Shun 1997, 183-87. Outros comentaristas tomaram "*qing*" para significar emoções ou paixões (por exemplo, Zhu

> suas naturezas [*xìng*] boas. Quanto a não se tornarem bons, isso não é culpa de seu potencial. Todos os humanos têm o sentimento [*xīn*] de compaixão. Todos os seres humanos têm o sentimento de desdém. Todos os seres humanos têm o sentimento de respeito. Todos os seres humanos têm o sentimento de aprovação e desaprovação. O sentimento de compaixão é benevolência. O sentimento de desdém é retidão. O sentimento de respeito é propriedade. O sentimento de aprovação e desaprovação é sabedoria. Benevolência, retidão, propriedade e sabedoria não são soldadas a nós externamente. Nós as temos inerentemente. Simplesmente nós não refletimos sobre [*sì*] elas. (Van Norden 2008, 149)

A natureza humana é boa, nesta visão, porque tornar-se uma boa pessoa é o resultado do desenvolvimento de nossas tendências inatas para a benevolência, retidão, sabedoria e propriedade. Essas tendências se manifestam em emoções distintamente morais, correlacionadas com as virtudes. Cada ser humano "inerentemente" tem um coração com capacidade para essas emoções. Elas se manifestarão, pelo menos esporadicamente, em cada humano. Se "refletirmos" sobre essas manifestações, podemos desenvolver nossas capacidades inatas em virtudes plenamente formadas.

Se a capacidade humana para o bem está enraizada em nossa natureza, nossa capacidade para o mal não está igualmente enraizada em nossa natureza? Mêncio aborda o problema do erro humano em 6A15, quando seu discípulo Gongduzi pergunta: "Somos iguais em sermos humanos. No entanto, alguns se tornam grandes humanos e

---

Xi, *Sishu jizhu,* comentário sobre *Mengzi* 2A6 e passim). O termo certamente passa a ter esse sentido em textos posteriores. Se Dai Zhen et al. estão corretos, ocorreu uma evolução na qual a "essência" de um ser humano foi tão frequentemente tomada como sendo nossas emoções que o sentido do termo mudou, para corresponder ao que se tornou o referente padrão. No entanto, não afeta substancialmente a interpretação geral desenvolvida aqui, se os comentaristas tradicionais estiverem corretos. A tradução de *qing* como "essência" também é controversa. "Essência" é convenientemente breve (em oposição ao "que uma coisa é inerentemente"), e Graham (1967) argumenta que é adequada como uma tradução desde que tenhamos em mente que ela não tem as conotações ontológicas da noção de Aristóteles de essência. No entanto, Shun adverte sobre os perigos de usar "essência" como uma tradução: "…hesito em atribuir uma estrutura aristotélica aos primeiros pensadores chineses e… não está claro que os primeiros pensadores chineses fizeram uma distinção entre propriedades essenciais e acidentais" (1997, 185).

alguns se tornam humanos mesquinhos. Por que?" Mêncio responde: "aqueles que seguem sua parte maior tornam-se grandes humanos. Aqueles que seguem sua parte mesquinha tornam-se humanos mesquinhos." Gongduzi persiste: "Somos iguais em sermos humanos. Por que alguns seguem sua parte maior e alguns seguem sua parte mesquinha?" Mêncio responde,

> Não é função dos ouvidos e dos olhos refletir, e eles são enganados pelas coisas. As coisas interagem com as coisas e as conduzem. Mas a função do coração é refletir [*si*]. Se ele reflete, então ele vai conseguir. Se não refletir, então não irá conseguir. Isto é o que o Céu nos deu. Se alguém se posiciona primeiro sobre o que é maior, então o que é menor não será capaz de arrebatá-lo. Isto é como se tornar uma grande pessoa. (6A15; Van Norden 2008, 156)

Na filosofia ocidental moderna, pensamos principalmente em "ouvidos e olhos" como órgãos de percepção sensorial, cujos erros característicos são cognitivos (por exemplo, o exemplo de Descartes de uma torre quadrada que parece redonda de longe). No entanto, no pensamento chinês antigo, olhos, ouvidos e os outros órgãos sensoriais estão principalmente associados a desejos sensuais (por exemplo, belas paisagens, belas músicas, boa comida etc.). Os desejos físicos nunca são tratados como intrinsecamente problemáticos. No entanto, eles podem "enganar" ao nos levar a focar neles com exclusão de uma compreensão mais abrangente que inclua nossas motivações éticas.[19] Assim, de acordo com o relato que Mêncio esboça em 6A15, nossos desejos sensuais podem nos levar ao erro, se os perseguirmos sem também envolver nossas motivações éticas. Este é um perigo especialmente agudo, porque nossos desejos sensoriais sempre respondem automaticamente e sem esforço a seus objetos apropriados, enquanto nossas motivações morais são mais seletivas. Mêncio sugere a capacidade de resposta mecânica de nossos órgãos dos sentidos, descrevendo-os simplesmente como "coisas": "As coisas interagem com as coisas e as conduzem". Em contraste, o pleno desenvolvimento de nossas

[19] O termo chinês traduzido como "enganado" é *bì*. Em seu uso nominal, frequentemente se refere a uma "fixação" ou "obsessão" em um aspecto de algo em detrimento de outros. Uma boa ilustração de seu uso é encontrada no ensaio de Xunzi, "Desfazendo a fixação", no qual Xunzi diagnostica os erros de outros filósofos, cada um dos quais se concentra em algum aspecto do Caminho (um aspecto que é legítimo em si mesmo) com exclusão de outros (ver *Xunzi* 21; Hutton 2014, 224–35).

motivações éticas exige que nosso coração se envolva em "reflexão": "Se refletir, então irá conseguir. Se não refletir, então não vai conseguir." O coração "entende" na medida em que envolve as motivações éticas apropriadas.[20]

Mêncio fornece uma ilustração concreta do fracasso moral e como superá-lo, em um diálogo com um governante que confessa: "Tenho uma fraqueza. Eu gosto de riqueza." Mêncio explica que um grande governante dos tempos antigos também gostava de riqueza, mas garantiu que "aqueles que ficavam em casa carregavam celeiros cheios e aqueles que marchavam tinham provisões completas… Se Vossa Majestade gosta de riqueza, mas trata os plebeus da mesma forma, que dificuldade há em se tornar [um grande] rei?" O governante continua a contemporizar: "Tenho uma fraqueza. Eu gosto de sexo." Mêncio cita o exemplo de um antigo governante que também gostava de sexo. No entanto, ele se certificou (não desperdiçando vidas masculinas em guerras desnecessárias, ou compondo um harém extraordinariamente grande) que "não há mulheres amargas na privacidade, ou homens solteiros em público. Se Vossa Majestade gosta de sexo, mas trata os plebeus da mesma forma, que dificuldade há em se tornar [um grande] rei?" (1B5; tradução ligeiramente modificada de Van Norden 2008, 23–24) Os desejos do governante por riqueza e sexo não são problemáticos em si, mas ele os tem perseguido de uma maneira que ignora a benevolência, o que o direcionaria a compartilhar suas alegrias com os outros.

A discussão anterior sugere que o resumo de Kwong-loi Shun está correto: ao afirmar que a natureza humana é boa, "Mêncio estava dizendo que os seres humanos têm uma constituição composta por certas predisposições emocionais, que já apontam na direção da bondade e em virtude das quais as pessoas são capazes de se tornarem boas… O fato de alguém se tornar mau não é culpa de sua constituição, mas uma questão de prejudicar, ou não desenvolver totalmente, a sua constituição na direção apropriada" (Shun 1997, 219-20).

A afirmação de que "a natureza [humana] é boa [*xìng shàn*]" é muitas vezes citada erroneamente como "a natureza [humana] é *fundamentalmente* boa [*xìng běn shàn*]". A última frase, na verdade, deriva de um comentário sobre a visão de Mêncio popularizada pelo comentarista seminal Zhu Xi (1130-1200). Zhu Xi sustentou que Mêncio estava simplesmente explicando o que estava implícito nos ditos de Confúcio. Confúcio afirmou que "as naturezas estão próximas umas das outras, mas tornam-se distantes umas das

---

[20] Compare 6A7: "Os sábios primeiro conseguiram o que nossos corações preferem em comum. Assim, ordem e retidão deliciam nossos corações como a carne delicia nossa boca" (tradução modificada de Van Norden 2008, 151).

outras pela prática" (*Analectos* 17.2). Para explicar por que Confúcio descreveu as naturezas humanas como meramente "próximas" umas das outras, enquanto Mêncio se referia a elas como identicamente "boas", Zhu Xi argumentou que Mêncio estava se referindo à natureza humana fundamental e subjacente em si mesma, enquanto Confúcio estava se referindo à natureza humana manifestada em encarnações concretas.[21] A visão de Zhu Xi tornou-se ortodoxa, e foi até mesmo escrita nas linhas de abertura do *Clássico de Três Caracteres,* uma cartilha para aprender a ler chinês que foi memorizada por crianças em idade escolar durante séculos:

No início,
a natureza humana é fundamentalmente boa.
As naturezas humanas estão próximas umas das outras,
mas tornam-se distantes umas das outras pela prática.
É somente quando não há educação
que suas naturezas se desviam.[22]

Embora engenhosa, essa interpretação de Mêncio é desmotivada sem a suposição de que os *Analectos* e *Mengzi* devem estar expressando a mesma visão.

O termo "natureza" ocorre em apenas 17 passagens no *Mengzi* (3A1, 4B26, 6A1-4, 6A6, 6A8, 6B15, 7A1, 7A21, 7A30, 7A38, 7B24, 7B33), e a frase específica "a natureza [humana] é boa" ocorre apenas em dois deles (3A1, 6A6). No entanto, há alguma plausibilidade na sugestão de Zhu Xi de que a última afirmação é operativa em muitas passagens onde não é mencionada explicitamente, por causa de quão intimamente ela está conectada com outros aspectos da visão de Mêncio (Tiwald e Van Norden 2014, 213). Isso ficará mais claro à medida que considerarmos as críticas de Mêncio a outros filósofos de sua época.

4. Mêncio e seus oponentes filosóficos

Mêncio foi, muitas vezes, um crítico incisivo de outros filósofos. Em resposta a um filósofo que defendia a fixação de preços, Mêncio pergunta: "Se um sapato fino e um

---

[21] Ver Zhu Xi, *Sishu jizhu,* comentário sobre *Analectos* 17.2, traduzido em Tiwald e Van Norden 2014, 203.

[22] Tradução minha. Para o texto em chinês, consulte Wang Yinglin, *Sanzijing* em http://ctext.org/three-character-classic.

sapato de má qualidade têm o mesmo preço, alguém fará o primeiro?" (3A4; Van Norden 2008, 73) Quando o mesmo filósofo sugere que governantes e funcionários do governo devem cultivar a terra, assim como seus súditos, Mêncio faz uma analogia com outros ofícios: assim como o oleiro, o ferreiro e o agricultor se beneficiam concentrando-se em seu ofício e trocando bens com os outros, todos também se beneficiam quando bons governantes e funcionários se concentram em suas próprias atividades em troca de apoio financeiro dos outros membros da sociedade (3A4). Outro filósofo argumenta que a natureza humana é idêntica às características que um humano tem em virtude de estar vivo. Mêncio executa uma rápida *reductio ad absurdum*, apontando que — uma vez que cães, bois e humanos são os mesmos em estarem vivos — a definição proposta implica que cães, bois e humanos têm a mesma natureza (6A3).[23]

Mêncio se via como um defensor da tradição confucionista e via as duas maiores ameaças contemporâneas a essa tradição nas doutrinas de Mozi e Yang Zhu: "as doutrinas de Yang Zhu e Mozi enchem o mundo. Se uma doutrina não se inclina para Yang Zhu, então ela se inclina para Mozi. Yang Zhu é 'para si mesmo'. Isso é não ter governo. Mozi é o 'cuidado imparcial'. Isso é não ter pai. Não ter pai e não ter governante é ser um animal" (*Mengzi* 3B9; Van Norden 2008, 85). Mozi (século V AEC) é o primeiro crítico filosófico sistemático do confucionismo. Ele é geralmente interpretado como uma espécie de consequencialista imparcial, que fundamenta a ética na maximização do benefício ou lucro geral, onde isso é definido em termos de bens materiais, como riqueza, população e ordem social. Com base nisso, Mozi critica a ênfase confucionista no ritual, considerando um desperdício as práticas confucionistas como funerais elaborados, longos períodos de luto e apresentações musicais. Além disso, Mozi defendia o cuidado imparcial (*jiān ài*, às vezes traduzido como "amor universal"), que ele distinguia da piedade filial ou cuidado diferenciado dos confucionistas. Mozi argumentou que cuidar mais de si mesmo, de sua família ou de seu estado era a causa da guerra e crueldade de sua época, e que o cuidado imparcial levaria a uma maior harmonia e satisfação material. Mozi certamente não defendia a eliminação da família como instituição social. No entanto, ele claramente rejeitou o cuidado diferenciado confuciano em favor do cuidado imparcial: "Ouvi dizer que, para ser uma pessoa superior no mundo, deve-se considerar o bem-estar dos amigos como se considera o próprio bem-estar; deve-se considerar os pais dos amigos como se considera os próprios pais. Só assim se pode ser uma pessoa superior" (Ivanhoe e Van Norden 2001, 70). Mozi apresentou uma série de argumentos engenhosos a favor de sua

[23] Está aberto ao filósofo rival morder a bala e aceitar essa implicação. No entanto, Mêncio levantou pelo menos uma forte objeção *prima facie*.

posição, incluindo um argumento de "estado de natureza" para justificar a autoridade governamental (*Mozi* 11; Ivanhoe e Van Norden 2005, 65),[24] e um experimento de pensamento para justificar o cuidado imparcial que parece quase uma teoria dos jogos em sua precisão (*Mozi* 16; Ivanhoe e Van Norden 2005, 69-70). Além disso, para conquistar os atraídos pelo confucionismo, Mozi argumenta que o objetivo da piedade filial será, de fato, mais bem alcançado ao não favorecer os próprios parentes sobre os outros: "Claramente, é preciso *primeiro* cuidar e beneficiar os pais dos outros para esperar que eles, por sua vez, respondam cuidando e beneficiando os próprios pais. E assim, para que esses filhos mutuamente filiais obtenham bons resultados ilimitados, eles não devem *primeiro* cuidar e beneficiar os pais de outras pessoas?" (Ivanhoe e Van Norden, 75; ênfase minha).[25] Mozi reconheceu que as pessoas não parecem estar predispostas a ter um cuidado imparcial pelos outros. No entanto, ele argumentou que as motivações humanas são altamente maleáveis e podem ser radicalmente alteradas, desde que os humanos recebam recompensas apropriadas pela obediência e punições pela desobediência. Como prova de sua afirmação, ele cita o exemplo do

> Rei Ling do estado de Chu [que] gostava de cinturas finas. Durante seu reinado, o povo de Chu não comia mais do que uma refeição por dia e ficava tão fraco que não conseguia se levantar sem o apoio de uma bengala nem andar sem se apoiar em uma parede. Reduzir a comida é algo muito difícil de fazer, mas massas de pessoas fizeram isso para agradar o rei Ling. Dentro de uma única geração, as pessoas mudaram porque queriam estar de acordo com os desejos de seu superior. (Ivanhoe e Van Norden 2005, 75)

---

[24] Schwartz (1985, 142) compara o argumento de Mozi ao de Thomas Hobbes, mas Graham (1989, 45-46) está correto ao notar que Mozi não assume que as pessoas no estado de natureza são puramente auto interessadas: "a guerra primitiva de todos contra todos antes da origem do Estado é vista pelo moísta não (como, por exemplo, pelo confucionista [Xunzi]) em termos de desejos conflitantes, mas de moralidades conflitantes. Indivíduos competem, mas se por si mesmos ou pela família ou senhor parece não entrar na discussão."

[25] Como a frase "filhos mutuamente filiais [*jiāo xiào zǐ*]" sugere, Mozi prevê uma sociedade na qual a forma mais elevada de piedade filial é que cada jovem trate todas as pessoas da geração de seus pais com a mesma devoção filial com que eles tratariam os seus.

Mozi não foi apenas um pensador filosófico original; ele também foi o fundador de um movimento organizado, os moístas, que sobreviveram à sua morte e continuaram a ser influentes até a dinastia Qin (221 AEC-207 AEC) reunificar a China.

Há controvérsia sobre quais eram os pontos de vista de Yang Zhu (quinto ao quarto século AEC).[26] No entanto, pode-se argumentar plausivelmente que ele defendeu o egoísmo ético baseado em uma concepção particular da natureza humana. A linha de argumentação de Yang Zhu tem considerável plausibilidade em seu contexto filosófico. Embora os moístas e os confucionistas discordassem sobre muitas coisas, eles concordavam em dois pontos principais: a maneira correta de viver e organizar a sociedade é ditada pelo Céu, e essa Caminho às vezes exigirá um auto sacrifício extremo daqueles que a seguem. Yang Zhu invocou a noção de "natureza humana [*rén xìng*]" para criar uma cunha entre o primeiro compromisso e o último. Yang Zhu apelou para o fato de que nada parece mais natural para os humanos do que a autopreservação. Mas se existe uma natureza humana, ela deve ser ditada pelo Céu e, portanto, deve ser consistente com o Caminho. Consequentemente, seguir o instinto de autopreservação é na verdade a mais alta expressão da vontade do Céu, e as práticas de auto sacrifício dos confucionistas e moístas são simplesmente perversões da nossa natureza dada pelo Céu. A resposta moísta a isso, como sugerido pelo exemplo (citado acima) do rei Ling de Chu, foi que não existe natureza humana; as motivações humanas são altamente maleáveis e quase exclusivamente produtos de influências ambientais.

A doutrina de Mêncio de que a natureza humana é boa fazia parte de sua estratégia para apresentar uma resposta confucionista tanto aos moístas quanto a Yang Zhu. Mêncio concordou com Yang Zhu que os humanos têm uma natureza determinada. No entanto, ele apresentou argumentos de que há mais na natureza humana do que as motivações puramente auto interessadas identificadas por Yang Zhu. Seu argumento mais famoso para essa conclusão é o experimento mental da criança no poço:

---

[26] Devido à natureza fragmentária e em grande parte de segunda mão das evidências de seus pontos de vista, a interpretação de Yang Zhu no parágrafo seguinte é altamente especulativa. Para discussões, ver Kushner 1980, Graham 1989, 53-64, Emerson 1996 e Shun 1997, 36-47. Graham argumentou que o capítulo "Ladrão Zhi" do *Zhuangzi* pode refletir os pontos de vista históricos de Yang Zhu. (Para uma tradução, ver Ivanhoe e Van Norden 2005, 369-75.) O capítulo "Yang Zhu" do *Liezi* apresenta uma visão que é atribuída a Yang Zhu (traduzido em Graham 1990); no entanto, o hedonismo desenfreado deste texto é inconsistente com as evidências anteriores sobre os pontos de vista de Yang Zhu.

> A razão pela qual digo que todos os humanos têm corações que não são insensíveis para com os outros é esta. Suponha que alguém de repente visse uma criança prestes a cair em um poço: qualquer pessoa em tal situação teria um sentimento de alarme e compaixão - não porque procurasse se dar bem com os pais da criança, não porque quisesse fama entre os vizinhos e amigos, e não porque alguém não gostasse do som dos choros da criança. A partir disso, podemos ver que, se alguém não tem o sentimento de compaixão, não é humano. (*Mengzi* 2A6; Van Norden 2008, 46)

Consequentemente, Mêncio concordou com Yang Zhu que estamos seguindo a vontade do Céu (e, portanto, o Caminho) seguindo nossa natureza. No entanto, ele argumentou que Yang Zhu tinha uma concepção implausivelmente empobrecida de como é a natureza humana.

Contra os moístas, Mêncio argumenta que a natureza humana impõe restrições práticas e éticas a uma doutrina ética. Esses pontos são expressos em um argumento que Mêncio tem com o moísta Yi Zhi. Mêncio faz a pergunta retórica: "Yi Zhi realmente acredita que a afeição pelo próprio sobrinho é como a afeição pelo bebê do vizinho?" (3A5; Van Norden 2008, 74) Em outras palavras, como os humanos naturalmente se preocupam mais com parentes do que com estranhos, qualquer sistema ético que, como o Moismo, exija imparcialidade será impraticável. Mêncio também afirma: "O Céu, ao dar à luz as coisas, faz com que elas tenham uma fonte, mas Yi Zhi lhes dá duas fontes" (ibid.). Em outras palavras, os moístas reconhecem a autoridade ética do Céu (a "fonte" do Caminho), mas sua doutrina de cuidado imparcial é estabelecida como uma segunda "fonte", e que exige desviar-se de nossa natureza dotada do Céu. Em resumo, o cuidado imparcial defendido pelos moístas é perverso e impraticável.[27]

Mêncio também apresenta um argumento de que a posição moísta é autodestrutiva na prática.[28] Quando ele é educadamente saudado por um governante, que sugere que

---

[27] Algumas das discussões mais influentes do debate entre confucionistas e moístas incluem Wong 1989, Nivison 1996c e Shun 1997, 127-35.

[28] Mêncio não está argumentando que o Moísmo é "autodestrutivo" no sentido técnico especificado em Parfit 1979. Parfit está preocupado com a implementação bem-sucedida de uma teoria

Mêncio se dignou a visitá-lo porque "deve ter uma maneira de trazer lucro ao meu estado", Mêncio o repreende:

> Por que Vossa Majestade deve falar de "lucro"? Que haja simplesmente benevolência e retidão. Se Vossa Majestade disser: "Como posso trazer lucro ao meu estado?", os Conselheiros Chefes dirão: "Como posso trazer lucro ao meu clã?", e os nobres e plebeus dirão: "Como posso me beneficiar?". Superiores e subordinados tirarão proveito uns dos outros, e o Estado estará em perigo. (…) Nunca os benevolentes deixaram seus pais para trás. Nunca os justos colocaram seu governante por último. Deixe Vossa Majestade falar apenas de benevolência e retidão. Por que se deve falar de "lucro"? (1A1; Van Norden 2008, 1)

Embora os moístas não sejam mencionados explicitamente nesta passagem, a palavra "lucro" é central para a formulação do consequencialismo imparcial, então é provável que Mêncio pretendia que seus pontos de vista fossem parte de seu alvo. Cheng Yi (1033-1107) resumiu de forma concisa o argumento aqui presente: "Um cavalheiro nunca deixa de desejar o lucro, mas se alguém está focado exclusivamente no lucro, então isso leva ao dano. Se houver apenas benevolência e retidão, então não se buscará o lucro, mas nunca deixará de lucrar" (Van Norden 2008, 2).

5. Influência e interpretações posteriores

Em sua própria época, as opiniões de Mêncio foram criticadas pelo taoísta Zhuangzi e por seu colega confucionista Xunzi. Zhuangzi nunca se refere a Mêncio pelo nome, mas várias passagens parecem ser claramente dirigidas a ele. Em uma passagem que argumenta contra a possibilidade de conhecimento ético objetivo, Zhuangzi afirma: "De onde eu vejo, os brotos de benevolência e retidão e os caminhos do certo e do errado estão todos emaranhados e confusos" (*Zhuangzi* 2; Ivanhoe e Van Norden 2005, 222). A frase "brotos de benevolência e retidão" (*rén yì zhī duān*) é bastante incomum, e muitos

---

normativa (assumindo que tal seja possível). Mêncio está questionando se o consequencialismo imparcial pode ser implementado com sucesso.

tradutores lutam para entendê-la.[29] A chave é lembrar as frases de Mêncio "broto de benevolência" (*rén zhī duān*) e "broto de retidão" (*yì zhī duān*) de 2A6. Enquanto Mêncio compara nossas disposições inatas, mas incipientes para a virtude, aos brotos de plantas, que devem ser cultivados para atingir a maturidade, Zhuangzi sugere que não há como separar "brotos" de ervas daninhas, se é que existe alguma distinção não arbitrária entre eles. Outra crítica implícita de Mêncio é encontrada em um diálogo fictício em que Zhuangzi usa "Confúcio" como porta-voz de seus próprios pontos de vista e aconselha alguém: "Não ouça com seu coração, mas ouça com seu *qì*... O coração pára com sinais. *Qi* está vazio e espera nas coisas externas. Somente o Caminho se reúne no vazio. O vazio é o jejum do coração" (modificado de Ivanhoe e Van Norden 2005, 228). Então Zhuangzi prioriza seguir o *qi,* o fluido impessoal que dimana através de todas as coisas e as une, em vez de seguir o coração. Esta parece ser uma inversão deliberada da visão de Mêncio em 2A2, onde ele aconselha: "O que você não obtém do seu coração, não busque no *qi* " (2A2; Van Norden 2008, 37). Observe também que, enquanto Mêncio nos encoraja a cultivar nosso coração, Zhuangzi nos encoraja a "jejuar".[30]

Xunzi ataca Mêncio pelo nome em seu ensaio, "A Natureza Humana é Má":

> Mengzi diz: Quando as pessoas se engajam no aprendizado, isso manifesta a bondade de sua natureza. Eu digo: não é assim. Trata-se de não conhecer a natureza das pessoas e de não inspecionar claramente a divisão entre a natureza das pessoas e seus esforços deliberados. (…) Aquelas coisas nas pessoas que não podem ser aprendidas e que não podem ser trabalhadas são chamadas de sua "natureza". Aquelas coisas nas pessoas pelas quais elas se tornam capazes através do aprendizado, e que elas alcançam trabalhando nelas, são chamadas de seus "esforços deliberados". (Ivanhoe e Van Norden 2005, 299)

É comum observar que Mêncio e Xunzi estão falando com propósitos opostos, pois assumem diferentes concepções do termo-chave "natureza" (Graham 1967). Para Mêncio,

---

[29] Graham (2001, 58) apresenta "os princípios de Boa Vontade e Dever", enquanto Watson (1996, 41) apresenta "as regras de benevolência e retidão", mas *duan* não significa nada como "regras" ou "princípios".

[30] A relação entre as passagens de *Zhuangzi* e *Mengzi* foi notada pela primeira vez em Nivison 1996b. Para uma explicação útil do *qi* (mas romanizado como "*ch'i*"), veja Schwartz 1985, 179-84.

um exemplo paradigmático de algo que cumpre sua natureza é um broto amadurecendo em uma planta adulta. Este processo requer um ambiente saudável e é auxiliado pelo cultivo ativo por parte do agricultor. Em contraste, para Xunzi, apenas as características que algo tem plena e inatamente fazem parte de sua natureza: "Agora a natureza das pessoas é tal que seus olhos podem ver e seus ouvidos podem ouvir… é claro que não se aprende essas coisas" (Ivanhoe e Van Norden 2005, 299–300). No entanto, é possível que Mêncio e Xunzi ainda tenham um desacordo substantivo, mesmo que a maneira de Xunzi enquadrar esse desacordo seja enganosa. Como nós vimos, Mêncio pensa que todos os humanos nascem com disposições inatas, mas incipientes para a virtude. Xunzi parece negar isso explicitamente: "Quanto ao modo como os olhos gostam de cores bonitas, os ouvidos gostam de sons bonitos, a boca gosta de bons sabores, o coração gosta do que é benéfico e os ossos e a carne gostam do que é confortável – isso é produzido a partir das disposições inatas das pessoas e da natureza" (Ivanhoe e Van Norden 2005, 300). Em contraste, "… o ritual e os padrões de retidão são produzidos a partir do esforço deliberado do sábio…" (ibid.). As visões fundamentalmente diferentes de Mêncio e Xunzi sobre a natureza humana são refletidas em suas diferentes metáforas para o cultivo ético. Para Mêncio, cultivar eticamente a natureza humana é como encorajar a tendência inata de um broto de crescer até a maturidade; para Xunzi, os humanos exigem um cultivo ético assim como "a madeira torta deve aguardar o vapor e o endireitamento na moldura de modelagem, e só então ela se torna reta. O metal sem corte deve aguardar o afiamento e a retificação, e só então se torna afiado" (Ivanhoe e Van Norden 2005, 298).

O confucionismo tornou-se uma ideologia patrocinada pelo Estado durante a dinastia Han (202 BCE-220 BCE), mas era uma forma sincrética da filosofia que incluía elementos do taoísmo, legalismo e as noções cosmológicas de yin-yang e as cinco fases. Os escritos de Mêncio foram apenas uma das muitas influências neste período. Após a queda dos Han, o budismo tornou-se cada vez mais influente social e intelectualmente, atingindo um pico na dinastia Tang (618-907). Isso provocou um movimento revivalista confucionista, o Aprendizado do Caminho (*Dàoxué*), convencionalmente referido em inglês como neo-confucionismo. Os polêmicos escritos anti-budistas de Han Yu (768-824) são frequentemente vistos como o ponto de inflamação para o renascimento confucionista. Além de denunciar as práticas budistas como antinaturais e antitéticas ao bem-estar do estado, Han Yu destaca Mêncio como o "mais puro" dos seguidores de Confúcio. O neo-confucionismo só atinge a maturidade filosófica, porém, durante as dinastias Song e Song do Sul (960-1279). Os principais concorrentes intelectuais do

confucionismo nessa época eram o budismo e o taoísmo. Os neoconfucionistas compararam o cuidado imparcial de Mozi à compaixão universal budista. Da mesma forma, o egoísmo de Yang Zhu era visto como antecipando a busca taoísta pela imortalidade individual. Consequentemente, os neoconfucionistas se valeram dos argumentos de Mêncio contra seus contemporâneos para combater seus próprios rivais intelectuais. Como resultado, os neoconfucionistas passaram a considerar Mêncio como tendo uma compreensão particularmente profunda do verdadeiro significado dos ensinamentos de Confúcio, elevando-o ao status de "Segundo Sábio". O filósofo neoconfucionista mais influente foi Zhu Xi, que agrupou o *Mengzi* junto com três outros clássicos confucionistas (o *Grande Aprendizado, Analectos* e *O Meio*) como os Quatro Livros, e escreveu comentários claros e detalhados sobre cada um. As interpretações de Zhu Xi dos Quatro Livros tornaram-se ortodoxas, e gerações de intelectuais literalmente as memorizaram para passar nos exames do serviço público. Embora os exames tradicionais tenham sido abolidos no início do século XX, o compromisso de Zhu Xi de ler os Quatro Livros à luz um do outro, e suas interpretações de conceitos e passagens específicas, continuam a ter uma imensa influência, ainda hoje.[31]

Ironicamente, devido à influência generalizada do budismo, os filósofos neoconfucionistas frequentemente reinterpretavam as visões de Mêncio à luz dos conceitos metafísicos e éticos budistas. Os confucionistas adotaram a visão de que o cultivo ético era uma questão de se tornar iluminado (*wù*) sobre o Padrão fundamental (*lǐ*, também traduzido como 'princípio') do universo e, assim, superar o egoísmo (*sī*) dos desejos humanos (*rén yù*) e formar um corpo (*yì tǐ*) com todos e tudo o mais. No entanto, esses termos estão ausentes ou são usados em diferentes sentidos nos textos de Confúcio e Mêncio.[32] Essa crítica foi feita dentro da tradição chinesa por confucionistas posteriores, como Dai Zhen (1724-1777), que argumentaram que, devido à influência budista, os neoconfucionistas entendiam termos como "Padrão" de maneiras anacrônicas, e foram levados a uma ética que desvalorizou de forma não natural os desejos humanos físicos (veja Dai 1777).

---

[31] Para uma tradução parcial dos Quatro Livros, ver Gardner 2007. Para seleções de Han Yu, Zhu Xi e outros filósofos neoconfucionistas, ver Tiwald e Van Norden (2014).

[32] Para uma discussão detalhada deste ponto, ver Ivanhoe 2002. A situação é sem dúvida semelhante ao desenvolvimento da teologia cristã no Ocidente, em que (por exemplo) a compreensão de Agostinho da Bíblia foi profundamente influenciada pelo platonismo de seu próprio meio intelectual.

No início do século XX, muitos intelectuais chineses se tornaram parte do Movimento de 4 de maio, que pedia que a China se ocidentalizasse e se modernizasse rapidamente. Como resultado, a reputação intelectual de Mêncio sofreu junto com o resto do confucionismo. Essa tendência continuou durante o governo de Mao Zedong, quando o confucionismo foi descartado como uma parte decadente do "passado feudal" da China.[33] No entanto, o interesse em Mêncio continuou em Hong Kong e Taiwan como parte do movimento conhecido como *Novo Confucionismo*. O novo confucionismo é um movimento diverso e é difícil encontrar uma caracterização consensual do que é central para ele. No entanto, muitos novos confucionistas são influenciados pelas opiniões de Mou Zongsan (1909-1995), que argumentou que Mêncio e o neoconfucionista Wang Yangming explicaram com precisão o que está implícito nas opiniões de Confúcio. Além disso, Mou viu Kant como fornecendo uma maneira de entender o que é distintivo sobre a concepção menciana de moralidade, mas também pensou que a ética confucionista transcende certas limitações do pensamento de Kant.[34]

Desde a morte de Mao, houve um ressurgimento do interesse pelo confucionismo na China continental. Como resultado, Mêncio se envolveu em debates contemporâneos sobre o papel do confucionismo na ética chinesa e na filosofia política. Em duas passagens muito debatidas, Mêncio endossa as ações de um governante que parece colocar a lealdade à sua família acima do bem-estar do Estado (5A3, 7A35). Alguns argumentam que isso ilustra que Mêncio (e o confucionismo em geral) está comprometido com uma forma de nepotismo que encoraja a corrupção (ver, por exemplo, Liu 2007). Outros argumentaram por interpretações alternativas do significado dessas passagens (por exemplo, Guo 2007). Mêncio também está no centro do debate mais amplo sobre se o confucionismo é consistente com a democracia (ver Chan 1999). Mêncio tem sido invocado como provedor de uma base potencial para a democracia (Bai 2008), mas outros alertaram sobre superestimar a extensão em que ele defende a vontade do povo como fonte de autoridade política (Tiwald 2008).

Outra tendência recente no estudo de Mêncio e outros filósofos confucionistas tem sido a aplicação da estrutura da ética da virtude, começando com Yearley

---

[33] No entanto, a situação é complexa. Para uma apropriação marxista das ideias confucionistas (incluindo mencianas), ver Liu 1939. Para uma discussão geral, ver Nivison 1956.

[34] Para um bom resumo, veja N. Serina Chan, "What Is Confucian and New about the Thought of Mou Zongsan?" em Makeham 2003, 131-164. Para as dificuldades em definir "Novo Confucionismo", ver Makeham, "The Retrospective Creation of New Confucianism", ibid., 25-53.

(1990).[35] Mêncio parece semelhante a alguns grandes éticos da virtude, como Aristóteles, ao enfatizar a sabedoria como uma capacidade de resposta flexível a situações complexas, o cultivo da virtude sobre as regras que guiam a ação e as discussões matizadas das diferenças entre virtudes genuínas e aparências ou falsificações delas (por exemplo, 7B37). No entanto, como os defensores das interpretações da ética da virtude reconhecem, também existem diferenças substanciais entre Mêncio e qualquer ética da virtude ocidental. Por exemplo, os éticos da virtude ocidentais, como Aristóteles, dão grande valor à contemplação puramente teórica, que os confucionistas normalmente consideram como falta de valor intrínseco. Um contraste adicional é que confucionistas como Mêncio veem a vida familiar como um componente importante e intrínseco de viver bem, enquanto os aristotélicos (sem dúvida) veem a família como, na melhor das hipóteses, um meio necessário para apoiar uma ação virtuosa.

Novos confucionistas e intérpretes das virtude éticas do *Mengzi* foram ambos criticados por projetar um vocabulário alienígena no texto. De fato, às vezes os defensores das duas abordagens fazem essas objeções um contra o outro (ver Yu 2008 e Angle e Slote 2013). No entanto, qualquer intérprete deve trazer ao texto seu próprio vocabulário para explicar o que parece obscuro. Isso é verdade se os comentaristas são confucionistas da dinastia Song usando termos influenciados pelo budismo em chinês arcaico, novos confucionistas valendo-se de noções kantianas enquanto escreviam em mandarim contemporâneo, ou estudiosos de língua inglesa empregando o vocabulário da ética da virtude. Consequentemente, a única questão real é se eles forneceram a explicação mais plausível do que está implícito nos textos que interpretam. Os debates em curso sobre essas questões prometem ser emocionantes e produtivos.

Referências

Obras de e sobre Mêncio

Bai, Tongdong, 2008, “A Mencian Version of Limited Democracy,” Res Publica, 14: 19–34.

Chan, Alan K. L. (ed.), 2002, Mencius: Contexts and Interpretations, Honolulu: University of Hawai‘i Press.

Choi, Dobin, 2018, “Moral Artisanship in Mengzi 6A7,” Dao, 17(3), 331–348.

Dai Zhen, 1777, Mengzi ziyi shuzheng. (Complete translation in Ewell [1990].)

[35] Para alguns outros trabalhos que defendem uma interpretação da ética da virtude no confucionismo, ver Angle 2012, Sim 2007, Van Norden 2007 e Yu 2007.

Ewell, John, 1990, Reinventing the Way: Dai Zhen's Evidential Commentary on the Meanings of Terms in Mencius, doctoral dissertation, University of California at Berkeley. (An excellent translation of Dai [1777].)
Gardner, Daniel K. (trans.), 2007, The Four Books: The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition, Indianapolis: Hackett Publishing.
Graham, A. C., 1967, "The Background of the Mencian Theory of Human Nature," Tsing Hua Journal of Chinese Studies, 6: 215–71. Reprinted in idem, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, Albany: State University of New York Press, 1990, pp. 7–66.
Guo, Qiyong, 2007, "Is Confucian Ethics a 'Consanguinism'?" Dao, 6.1 (Março): 21–37. (Ver também o ensaio de Liu [2007], e as duas publicações especiais de Dao [7(1) (Março 2008) and 7(2) (Junho 2008)] dedicados a artigos comentando sobre sua troca.)
Ivanhoe, Philip J., 2002, Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yangming, 2nd edition, Indianapolis: Hackett Publishing.
——, 2016, "Jeong Dasan's Interpretation of Mengzi: Heaven, Way, Human Nature, and the Heart-mind," European Journal for Philosophy of Religion, Special Issue, 8(1): 247–69.
Lau, D.C. (trans.), 1970, Mencius, New York: Penguin.
—— (trans.), 2003, Mencius, rev. bilingual edition, Hong Kong: Chinese University Press.
Legge, James (trans.), 1970, The Works of Mencius, reprint, New York: Dover Books.
Liu, Qinping, 2007, "Confucianism and Corruption: An Analysis of Shun's Two Actions Described by Mencius," Dao, 6(1) (March): 1–19. (See also the reply by Guo [2007], and the two special issues of Dao [7(1) (March 2008) and 7(2) (June 2008)] devoted to articles commenting on their exchange.)
Liu, Xiusheng, 2003, Mencius, Hume, and the Foundations of Ethics, Burlintgon, VT: Ashgate Publishing.
Liu, Xiusheng and Philip J. Ivanhoe (eds.), 2002, Essays on the Moral Philosophy of Mengzi, Indianapolis: Hackett Publishing.
Mou Zongsan, 1970, Xinti yu xingti, 3 vols., reprint, Zhengzhong shuju.
Nivison, David S., 1980, "Mencius and Motivation," Journal of the American Academy of Religion, Thematic Issue S, supplement to Journal of the American Academy of Religion, 47(3) (September): 417–432. (A versão completa do ensaio está reimpressa em Nivison [1996e].)
——, 1996a, "The Paradox of 'Virtue,' " in Nivison 1996e, pp. 31–44.

——, 1996b, “Philosophical Voluntarism in Fourth–Century China,” in Nivison 1996e, pp. 121–132.
——, 1996c, “Two Roots or One?” in Nivison 1996e, pp. 133–148.
——, 1996d, “ ‘Virtue’ in Bone and Bronze,” in Nivison 1996e, pp. 17–30.
——, 1996e, The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy, La Salle, Illinois: Open Court.
Schwitzgebel, Eric, 2007, “Human Nature and Moral Education in Mencius, Xunzi, Hobbes, and Rousseau,” History of Philosophy Quarterly, 24(2) (April): 147–168.
Shun, Kwong–loi, 1997, Mencius and Early Chinese Thought, Stanford: Stanford University Press.
Tan, Soor-hoon, 2014, “The Concept of Yi (义) in the Mencius and Problems of Distributive Justice,” Australasian Journal of Philosophy, 92(3): 489–505.
Tiwald, Justin, 2008, “A Right of Rebellion in the Mengzi?” Dao, 7: 269–282.
Van Norden, Bryan W., 1997, “Mencius on Courage,” in Peter A. French, Theodore E. Uehling, and Howard K. Wettstein, eds., The Philosophy of Religion, vol. 21 of Midwest Studies in Philosophy, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 237–56.
—— (trans.), 2008, Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries, Indianapolis: Hackett Publishing.
Wong, David, 1989, “Universalism vs. Love with Distinctions: An Ancient Debate Revived,” Journal of Chinese Philosophy, 16(3–4): 251–272.
——, 2013, “Chinese Ethics,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/ethics-chinese/>.
Yearley, Lee H., 1990, Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage, Albany: State University of New York Press.

Outras Obras Citadas

Angle, Stephen, 2012, Sagehood, New York: Oxford University Press.
Angle, Stephen and Michael Slote (eds.), 2013, Virtue Ethics and Confucianism, New York: Routledge.
Chan, Joseph, 1999, “Confucian Perspective on Human Rights from Contemporary China,” in The East Asian Challenge for Human Rights, Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell (eds.), New York: Cambridge University Press, pp. 212–237.

Cline, Erin M., 2014, “Religious Thought and Practice in the Analects,” in Amy Olberding, ed., Dao Companion to the Analects, New York: Springer, pp. 259–91.
de Sousa, Ronald, 2014, “Emotion” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotion/>.
Emerson, John J., 1996, “Yang Chu’s Discovery of the Body,” Philosophy East and West, 46:4 (October): 533–66.
Graham, Angus C., 1989, Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China, La Salle, Illinois: Open Court.
—— (trans.), 1990, “Yang Chu,” in idem, The Book of Lieh–tzu: A Classic of the Tao, New York: Columbia University Press, pp. 135–57.
—— (trans.), 2001, Chuang–Tzu: The Inner Chapters, reprint, Indianapolis: Hackett Publishing.
Hutton, Eric L. (trans.), 2014, Xunzi: The Complete Text, Princeton: Princeton University Press.
Ivanhoe, Philip J., 2000, Confucian Moral Self Cultivation, 2nd ed., Indianapolis: Hackett Publishing.
Ivanhoe, Philip J. and Bryan W. Van Norden (eds.), 2005, Readings in Classical Chinese Philosophy, 2nd edition, Indianapolis: Hackett Publishing.
Jeske, Diane, 2014, “Special Obligations,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/special-obligations/>.
Kim, Tae Hyun, and Mark Csikszentmihalyi, 2014, “History and Formation of the Analects,” in Amy Olberding, ed. Dao Companion to the Analects, New York: Springer, pp. 21–36.
Kushner, Thomasine, 1980, “Yang Chu: Ethical Egoist in Ancient China,” Journal of Chinese Philosophy, 7 (5): 319–25.
Liu, Shaoqi, 1939, How to Be a Good Communist, in vol. 1 of Selected Works of Liu Shaoqi, Beijing: Foreign Language Press [Available in http://www.marxists.org/reference/archive/liu-shaoqi/1939/how-to-be/index.htm].
Makeham, John (ed.), 2003, New Confucianism, Palgrave Macmillan.
Nivison, David S., 1956, “Communist Ethics and Chinese Tradition,” Journal of Asian Studies, 16(1): 51–74.
Parfit, Derek, 1979, “Is Common–Sense Morality Self-Defeating?” Journal of Philosophy, 76:10 (October): 533–45.

Ridge, Michael, 2011, “Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/reasons-agent/>.
Schwartz, Benjamin, 1985, The World of Thought in Ancient China, Cambridge, MA: Belknap Press.
Sim, May, 2007, Remastering Morals with Aristotle and Confucius, New York: Cambridge University Press.
Slingerland, Edward, 2003, Confucius: Analects: With Selections from Traditional Commentaries, Indianapolis: Hackett Publishing.
Tiwald, Justin and Bryan W. Van Norden (eds.), 2014, Readings in Later Chinese Philosophy, Indianapolis: Hackett Publishing.
Van Norden, Bryan W., 2007, Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy, New York: Cambridge University Press.
——, 2014, “Wang Yangming,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/wang-yangming/>.
Wang, Robin R. (ed.), 2003, Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writings from the Pre–Qin Period through the Song Dynasty, Indianapolis: Hackett Publishing. (See the translation of the stories about Mencius’s mother on pp. 150–155.)
Watson, Burton (trans.), 1996, Chuang Tzu: Basic Writings, New York: Columbia University Press.
Yu, Jiyuan, 2007, The Ethics of Confucius and Aristotle, New York: Routledge.
——, 2008, “The ‘Manifesto’ of New Confucianism and Revival of Virtue Ethics,” Frontiers of Philosophy in China, 3(3) (September): 317–33.

Moísmo[1]

Autor: Chris Fraser
Tradução: Eduardo Vichi Antunes (Unicamp)
Revisão: Erasto Santos Cruz

O moísmo foi um influente movimento filosófico, social e religioso que floresceu durante o período dos Estados Combatentes (479-221 AEC) na China antiga. Ele se originou dos ensinamentos de Mo Di, ou "Mozi" ("Mestre Mo", mais ativo ao redor de 430 AEC), de quem retirou o seu nome. Mozi e seus seguidores iniciaram a argumentação filosófica e o debate na China. Eles foram os primeiros na tradição a se dedicarem, como Sócrates na Grécia antiga, a uma busca explícita e reflexiva por padrões morais objetivos e a fornecerem, passo a passo, argumentos rigorosamente fundamentados para as suas opiniões, ainda que o seu raciocínio fosse por vezes simplista ou baseado em premissas duvidosas. Eles formularam as primeiras teorias ético-políticas explícitas da China e desenvolveram a primeira forma mundial de que se tem notícia de consequencialismo, uma versão notavelmente sofisticada fundada em uma pluralidade de bens intrínsecos tomados como constitutivos do bem-estar coletivo da humanidade. Os moístas aplicaram uma teoria da linguagem e do conhecimento pragmática e não-representativa e desenvolveram uma teoria rudimentar de argumentação por analogia. Eles tiveram papel fundamental na articulação e formação de muitos dos conceitos centrais, premissas e questões do discurso filosófico chinês clássico.

Um ramo posterior desta escola (ver a entrada sobre os Cânones Moístas) formulou uma teoria semântica, uma epistemologia, uma ética consequencialista, uma teoria do raciocínio por analogia e uma ontologia merológica sofisticadas e efetuou investigações em campos diversos, tais como a geometria, a mecânica, a ótica e a

---

[1] Tradução do verbete "Mohism" de Chris Fraser. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição do Inverno de 2020). URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/mohism/.
The following is the translation of the entry on Mohism, by Chris Fraser, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at Mohism (Stanford Encyclopedia of Philosophy/Winter 2020 Edition). This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. 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.

economia. Ele abordou problemas técnicos levantados por sua semântica e por sua ética consequencialista e produziu uma coleção de argumentos coesos e rigorosos que aprimoraram as doutrinas moístas, defenderam-nas de críticas e rebateram as visões de seus oponentes.

Elementos centrais do pensamento moísta incluíam a defesa de uma ordem ética e política unificada fundamentada em uma ética consequencialista que enfatizava um cuidado imparcial com todos; na oposição ativa à agressão militar e à injúria aos outros; na devoção à utilidade e à frugalidade e na condenação ao desperdício e ao luxo; no apoio a um Estado centralizado e autoritário conduzido por um soberano virtuoso e benevolente e administrado por uma burocracia hierarquizada baseada no mérito; e na reverência e obediência ao Céu (*Tian*, literalmente o céu) e aos espíritos adorados na religião popular tradicional. A ética e a epistemologia moístas eram caracterizadas por uma preocupação em descobrir padrões objetivos que guiariam o julgamento e a ação confiável e imparcialmente a fim de produzir consequências benéficas e moralmente corretas. Os moístas presumiam que as pessoas eram naturalmente motivadas a fazer o que acreditavam ser o correto e, portanto, com uma educação moral apropriada, tenderiam em geral a se adequarem às normas éticas corretas. Eles acreditavam firmemente no poder do debate e da persuasão para resolver problemas éticos e motivar a ação, e confiavam que questões morais e políticas possuíam respostas objetivas que poderiam ser descobertas e defendidas por meio de investigação.

1.Mozi e os moístas
Suplemento: textos e autoria
Suplemento: influência das origens sociais sobre o pensamento moísta
2.As dez doutrinas moístas
3.A busca por padrões objetivos
O conceito de *Fa* (Modelos)
4.Epistemologia
Os três *Fa* (Modelos) e o problema da justificativa
5.Lógica e argumentação
6.Teoria política
Análise crítica
Promovendo os valorosos
7.Teoria ética
Cuidado inclusivo

Objeções práticas
Justificativa e o papel do Céu
Análise crítica
8.Religião
9.Influência histórica e declínio
Bibliografia

1. Mozi e os moístas

O moísmo nasce dos ensinamentos de Mo Di, ou Mozi ("Mestre Mo")[2], sobre quem pouco se sabe, desconhecendo-se inclusive o Estado ao qual pertencia. O *Shi Ji*, um relato da dinastia Han, nos conta apenas que ele foi um oficial no Estado de Song e que viveu ao mesmo tempo ou após Confúcio (m. 479 AEC), com quem é geralmente equiparado por textos das dinastias Qin (221-206 AEC) e Han (206 AEC – 219 EC) como os dois grandes professores morais do período dos Estados Combatentes. É mais provável que ele tenha prosperado na última metade do século V AEC, relativamente contemporâneo a Sócrates no ocidente. 'Mo' é um sobrenome incomum e trata-se da palavra chinesa usual para "tinta". Em razão disto, acadêmicos especulam que o nome pode ter sido um epíteto fazendo referência à pele escura ou tatuada de um trabalhador braçal ou de um condenado, ou uma transliteração de uma língua não-chinesa. Contudo, 'Mo' pode ter sido simplesmente um sobrenome antigo incomum que deixou de ser usado posteriormente.

Um argumento de peso passível de ser feito é o de que Mozi mereceria o título de primeiro filósofo da China, e não Confúcio. Antes da ascensão da escola moísta, o pensamento *Ru*, ou o assim chamado pensamento "confuciano"[3], parece ter sido

---

[2] 'Mozi' é pronunciado aproximadamente como "mwo dzuh", 'Mo Di' como "mwo dee". Na antiga romanização Wade-Giles 'Mozi' é escrito como 'Mo-tzu' ou 'Mo Tzu' e 'Mo Di' como 'Mo Ti'. "Moísmo" é uma tradução portuguesa para as expressões chinesas *Mo zhe* ou *Mo jia*, dois termos para cunhar os seguidores de Mozi. Na versão inglesa [*Mohism*], o 'h', apesar de foneticamente redundante, é incluído por convenção para evitar a confusão com a palavra *moist*, úmido.

[3] "Confucionismo", a tradução convencional para o português de *Ru*, é na verdade um pobre equivalente para este termos chinês, que possui uma conotação mais semelhante a "classicista" ou "ritualista". Na tradição chinesa, Confúcio é o mais famoso dos *Ru*, mas esta palavra em si não faz alusão direta a Confúcio ou aos seus ensinamentos.

constituído principalmente de aforismos de sabedoria que ofereciam um treinamento moral visando desenvolver executores virtuosos dos papeis sociais como descrito no *li* tradicional (normas de observação apropriada dos ritos). Mozi e seus discípulos foram os primeiros na tradição chinesa a afirmarem que a conformidade com os costumes tradicionais por si só não garantia que as ações tomadas fossem moralmente corretas. Esta percepção crítica motivou uma busca autoconsciente por padrões morais objetivos por intermédio da qual os moístas esperavam unificar os julgamentos morais de todos na sociedade, eliminando assim a desordem social e garantindo que a moralidade prevalecesse. O padrão normativo por eles proposto para alcançar esses objetivos foi o "benefício (*li*) de todo o mundo": Ações, práticas e políticas que promovessem o bem-estar geral da sociedade deveriam ser consideradas moralmente corretas, e aquelas que interferissem nesta meta, seriam moralmente equivocadas. Este padrão consequencialista era justificado pelo apelo à intenção do Céu (*Tian*), uma divindade do céu ou da natureza que os moístas afirmavam estar comprometida imparcialmente com o bem de todos. A intenção do Céu fornecia um critério epistêmico confiável para o julgamento moral, assim eles proclamavam, pois o Céu é o mais sábio e mais nobre agente no cosmos. Esta moldura consequencialista e religiosa básica motivou um conjunto de dez doutrinas ético-políticas basilares, que os moístas procuraram persuadir os governantes da época a colocarem em prática. Este artigo irá discutir a motivação do projeto filosófico-político moísta, as noções epistêmicas e lógicas centrais que estruturavam o pensamento moísta, e os detalhes das doutrinas ético-políticas moístas, incluindo seus pontos fortes e fracos.

Nossa fonte primária para o pensamento de Mozi e seus seguidores consiste em um corpo de textos anônimos agrupados em um livro intitulado *Mozi*. Outras fontes menos diretas incluem anedotas e comentários sobre os moístas preservados em textos antigos como o *Lushi Chunqiu*, o *Hanfeizi*, o *Zhuangzi*, o *Huainanzi* e críticas feitas a eles por dois de seus maiores opositores, os confucianos Mêncio (ca. 372-289 AEC) e Xunzi (fl. 289-238 AEC). O *Mozi* é uma compilação diversa de ensaios polêmicos, diálogos curtos, anedotas sobre Mozi e discussões filosóficas compactas. As distintas partes do livro datam entre os séculos V e III AEC. Para uma discussão detalhada sobre a organização, natureza e autoria do *Mozi*, confiram o seguinte suplemento:

Textos e autoria (Anexo 1)

Os textos moístas oferecem apenas uma porção escassa de pistas sobre a vida de Mozi. Uma passagem retrata o Rei Hui de Chu (488-432 AEC) se recusando a

conceder-lhe uma audiência em razão de seu baixo status social. Diversas anedotas no *Mozi* e outros textos antigos retratam-no como um mestre artesão e engenheiro militar. O *Huainanzi*, um texto da dinastia Han, afirma que Mozi era um *Ru* (confuciano) apóstata, mas o *Mozi* em si não fornece nenhuma razão particular para se acreditar nisto. Uma conjectura mais provável, apoiada pela frequência de referências aos ofícios em textos moístas, sugere que ele era originalmente algum tipo de artesão, provavelmente um carpinteiro. De fato, os muitos exemplos de ofícios, mecânica, comércio, trabalho e provações econômicas, a aparente postura de "outsider crítico" presente nos primeiros textos moístas e a quase total ausência de referências ao *li* (ritual cortês, cerimônia, etiqueta), tão central ao pensamento confuciano, tendem a sugerir que o moísmo emergiu de uma classe ascendente de artesãos, mercadores e soldados que cresceu em tamanho e em influência política durante o período dos Estados Combatentes, um momento histórico de rápida mudança social e política. Para explorar o impacto deste contexto social sobre o pensamento moísta, confiram o seguinte suplemento:

A influência das origens sociais sobre o pensamento moísta (Anexo 2)

À medida que o seu movimento prosperou nos séculos IV e III AEC, os moístas se dividiram em diversos grupos, cada um conduzido por um *juzi*, ou grande mestre. Duas fontes antigas, o *Hanfeizi* (Livro 50, ca. 233 AEC ou posterior) e o *Zhuangzi* (Livro 33, possivelmente século II AEC), mencionam um total de seis grupos de moístas, os quais aparentemente disputavam entre si acerca de detalhes da doutrina desta escola. Outro texto antigo, o *Lushi Chunqiu* (ca. 239 AEC), menciona ao menos três outros *juzi* moístas. Evidências presentes no *Mozi* e no *Lushi Chunqiu* indicam que estes grupos eram organizações disciplinadas dedicadas a uma educação moral e prática, à advocacia política, ao serviço governamental e, em alguns casos, ao serviço militar. Os membros eram submetidos a um período de estudos e treinos após o qual a organização poderia encontrar-lhes posições no governo ou no exército, provavelmente em um regimento moísta. Os membros deveriam contribuir com fundos para a organização e poderiam ser expulsos se falhassem em seus deveres. Os moístas eram conhecidos pelo comprometimento fervoroso com os seus princípios éticos e com um estilo de vida austero e de sacrifícios autoimpostos. Um texto da dinastia Han presente no *Zhuangzi* afirma que muitos deles acreditavam ser seu dever emular os trabalhos altruístas lendários do antigo rei sábio Yu:

> Muitos dos moístas de maior idade vestem peles e roupas rústicas, tamancos e sapatos feitos de capim, jamais descansando dia e noite, tomando o auto sacrifício como a atitude mais elevada de todas. Eles dizem, "Aquele que não consegue fazer isso não está seguindo o caminho de Yu e não merece ser chamado de moísta."... Eles instigam uns aos outros a se sacrificarem até que não haja carne sobrando em suas panturrilhas ou pelo em suas canelas. (*Zhuangzi*, Livro 33, "Sob o Céu")

Tal testemunho externo – ainda que oriundo de uma fonte antipática a esta escola – apresenta um pequeno quebra-cabeça quanto à interpretação do pensamento moísta, pois os textos preservados no *Mozi* não advogam diretamente o altruísmo do auto sacrifício, e ao menos um claramente o rejeita. A mesma passagem no *Zhuangzi* nos conta que grupos distintos de moístas discordavam fortemente em relação aos detalhes da doutrina da escola; talvez fosse este justamente um dos quesitos nos quais eles diferiam.

Tal como sugere o nome, o período dos Estados Combatentes testemunhou o mundo pré-imperial chinês dividido em diversos Estados que frequentemente entravam em guerra uns contra os outros, cada um dos Estados maiores e mais poderosos almejando conquistar os seus vizinhos e unificar o império sob o seu comando. Os moístas eram profundamente comprometidos com o ideal de uma ordem social pacífica e harmoniosa e com uma preocupação universal com o bem-estar de todo o mundo. Eles condenavam a agressão militar não-justificada e tentavam dissuadir governantes entusiastas da guerra de atacarem outros Estados. Longe de serem pacifistas, contudo, eles viam uma força de defesa sólida como crucial para a sobrevivência do Estado. De fato, muitos moístas parecem ter chegado à conclusão de que, se a ordem social era um valor primordial e a guerra por razões gratuitas era algo errado, eles tinham o dever de assistir às vítimas de agressão. Alguns deles se tornaram especialistas em guerra defensiva, correndo para auxiliar cidades e Estados que estivessem sob a ameaça de ataque. A última seção do *Mozi* preserva textos destas milícias, apresentando informações detalhadas sobre antigas táticas de defesa e fortificações contra sítios.

2. As dez doutrinas moístas

Na medida em que seu movimento se desenvolvia, os moístas passaram a se apresentar como ofertantes de uma coleção de dez doutrinas divididas em cinco pares. As dez doutrinas correspondem aos títulos das dez tríades, os dez conjuntos de três ensaios que formavam o núcleo do *Mozi*. Embora estes ensaios em cada tríade difiram nos detalhes, a essência de cada doutrina pode ser assim resumida:

- "**Promoção dos valorosos**" e "**Identificação com os superiores**". O propósito do governo é alcançar uma ordem social, econômica e política estável (*zhi*, pronunciada "jr") pela promulgação de uma concepção unificada de moralidade (*yi*). Esta tarefa da educação moral deve ser conduzida pelo encorajamento de todos a se "identificarem com os superiores", com o bom exemplo definido pelos superiores sociais e políticos e pela recompensa daqueles que assim o fazem tanto quanto pela punição daqueles que se desviam do modelo. O governo deve ser estruturado como um Estado centralizado e burocrático conduzido por um monarca virtuoso e gerido por uma hierarquia de oficiais nomeados. As nomeações devem ser feitas com base na competência e no mérito moral, sem levar em conta as origens ou o status social dos candidatos;

- "**Cuidado inclusivo**" e "**Condenação da agressão**". Para alcançar a ordem social e exemplificar a virtude central do *ren* (benevolência, boa vontade), as pessoas devem cuidar umas das outras inclusivamente, tendo tanta consideração pelas vidas dos outros, das outras famílias e comunidades, quanto têm pela sua própria, e em suas relações com os demais devem procurar beneficiá-los. A agressão militar é errada pelas mesmas razões que furto, roubo e assassinato o são: fere os outros na busca por benefícios egoístas, enquanto fracassa em última medida em beneficiar o Céu, os espíritos ou a sociedade como um todo;

- "**Moderação no uso**" e "**Moderação nos enterros**". Para beneficiar a sociedade e zelar pelo bem-estar das pessoas, os luxos supérfluos e os gastos inúteis devem ser eliminados. Sempre almejando trazer riqueza às pessoas e ordem para a sociedade, os *ren* (benevolentes) evitam desperdiçar recursos com funerais extravagantes e lutos prolongados (costumes promovidos pelos Ru e por outros);

- "**A intenção do céu"** e "**Compreensão dos espíritos**". O céu é o agente moral mais nobre e sábio de todos, em razão disto a sua intenção compreende um padrão confiável e objetivo do que é moralmente correto (*yi*) e deve ser respeitada. O céu recompensa aqueles que obedecem a sua intenção e pune os que a desafiam, logo, o povo deve se esforçar para ser benevolente e se conduzir corretamente. As ordens social e moral (*zhi*) podem ser desenvolvidas pela crença encorajadora em fantasmas e espíritos que recompensam os bons e punem os maus;

- "**Condenação da música**" e "**Condenação do fatalismo**". As pessoas benevolentes (*ren*) se opõem ao entretenimento musical extravagante e a outros luxos de que desfrutam governantes e altos oficiais, pois estes desperdiçam recursos que poderiam ser empregados de outra maneira na alimentação e no vestuário das pessoas comuns. O fatalismo não é *ren*, pois ao ensinar que nossa sorte na vida está predestinada e que os esforços humanos são inúteis, ele interfere na busca pela riqueza econômica, por uma população ampla e pela ordem social (três objetivos primários que aqueles que são *ren* desejam para a sociedade). O fatalismo falha em atender uma série de critérios justificativos e, portanto, deve ser rejeitado.

Quando se lograva uma audiência com o governante de um Estado, diferentes doutrinas deveriam ser advogadas em primeiro lugar a depender das circunstâncias do local:

> Se o Estado está em desordem, exponha-se então a "promoção dos valorosos e a "identificação com os superiores"; se o Estado é pobre, advogue-se a "moderação no uso" e a "moderação nos enterros"; se o Estado exagera no entretenimento musical, exponha-se a "condenação da música" e a "condenação do fatalismo"; se o Estado é dissoluto e indecoroso, advogue-se a "honra ao céu" e a "compreensão dos espíritos"; se o Estado se dedica à agressão e à intimidação, exponha-se então o "cuidado

> inclusivo" e a "condenação da agressão". (Livro 49, "Questões de Lu").[4]

Tal como esta passagem e os sumários das suas dez doutrinas indicam, os moístas viam a si mesmos em primeiro lugar como um grupo de advocacia moral, política e religiosa que se dedicava a concretizar o que enxergavam como uma sociedade e um modo de vida moralmente corretos através da promoção do "benefício" (*li*) e da eliminação do "mal" (*hai*) em todo o mundo. O "benefício" (*li*) para eles era um conceito vago de bem-estar geral abrangendo prosperidade material, uma população abundante e "ordem" (*zhi*) sociopolítica. Este último termo denota condições sociais nas quais o crime, a enganação, o assédio, o conflito e a agressão militar não existiriam, as pessoas cooperariam e assistiriam umas às outras, aqueles sem família não seriam abandonados à própria sorte e os indivíduos manifestariam as virtudes apropriadas aos seus papeis como governantes, súditos, pais, filhos e irmãos. A teoria ética dos moístas é uma forma interessante e complexa de consequencialismo que postula uma pluralidade de bens intrínsecos, que deveriam ser promovidos por intermédio de uma variedade de estratégias.

Além de suas doutrinas políticas e éticas – aspectos de sua filosofia que eles viam como centrais – as teorias explícitas e os pressupostos implícitos dos moístas a respeito da linguagem, do conhecimento, da razão e da psicologia moral são de grande interesse filosófico. Muitos aspectos de suas visões nestas áreas provavelmente não são distintamente moístas, mas, ao invés, refletem pressupostos básicos amplamente compartilhados por outros pensadores chineses clássicos. Desta forma, uma maior compreensão do pensamento moísta também desenvolve o nosso entendimento dos primeiros momentos do confucionismo, do daoísmo e de outras escolas.

3. A busca por padrões objetivos

Uma preocupação central presente no pensamento moísta era a manutenção do *zhi* (pronuncia-se "jr"), ou ordem moral, social e política, um bem intrínseco que eles pressupunham seria valorizado por toda a sociedade. De acordo com a teoria política moísta, tal objetivo seria alcançado pela unificação dos padrões morais da sociedade, de modo a que o povo pudesse concordar em seus juízos de valor, eliminando assim quaisquer razões potenciais para conflitos. Contudo, os padrões morais unificados não

[4] A não ser quando informado, esta e as referências subsequentes pertencem ao *Mozi*. Todas as traduções do mandarim foram feitas pelo autor.

poderiam ser escolhidos arbitrariamente, pois se as pessoas acreditassem que os padrões não promoviam genuinamente a ordem social e moral, elas os desafiariam. Deste modo, uma questão crucial para os moístas era: o que devemos tomar como base para as normas morais unificadas?

Uma resposta, aceita por muitos *Ru* (confucianos) e outras "pessoas exemplares do mundo" e criticada pelos adeptos desta escola, era o *li* (propriedade ritual, cerimônia), um código de propriedade tradicional que especificava o comportamento apropriado para os indivíduos que desempenhavam papeis sociais distintos em diferentes tipos de situação.[5] Podemos interpretar *li*, suplementado pela discricionariedade situacional (*quan*) da pessoa exemplar virtuosa, como um padrão básico de conduta. Esta solução, é claro, pressupõe um consenso aproximado e cordial a respeito do que consiste e do que não consiste em um comportamento apropriado. Tal consenso, por exemplo, parece ser presumido por uma das principais figuras do confucionismo, Mêncio, que via pouca necessidade de desenvolver uma teoria ética normativa explícita, optando ao invés por se focar na psicologia moral.

Talvez em parte por conta de suas origens sociais, Mozi e seus seguidores não se identificavam com o *li* (ritual) da alta cultura tradicional e, por conseguinte, acreditavam ser este tipo de consenso tradicionalista um guia moral não convincente. À sugestão de que a tradição poderia servir como um padrão moral confiável, eles respondiam fazendo uma distinção entre costumes tradicionais e moralidade em si, apontando que a conformidade com a tradição não era por si só suficiente para garantir retidão moral. Eles assim argumentavam considerando – aproximadamente pela mesma época em que Heródoto levantava questões semelhantes na Grécia – o desafio a concepções paroquiais do que seria considerado correto colocado pela existência de práticas culturais díspares.

> Aqueles que realizam funerais dispendiosos e lutos prolongados dizem: "se enterros suntuosos e lutos prolongados não são afinal o Caminho dos reis sábios, como então podemos explicar a razão das pessoas exemplares dos Estados centrais os realizarem sem cessar e mantê-los sem escolher outra opção?!"

[5] Ainda que ambas romanizadas como *li*, as palavras chinesas para "ritual" e "benefício" são distintas, sendo também pronunciadas e escritas de forma diferente uma da outra. Para distinguir entre ambas romanizarei "ritual" como *li* e "benefício" como *lì*.

> Nosso mestre Mozi disse: "isto é o que se chama de considerar os hábitos deles convenientes e os seus costumes, retos. No passado, a leste de Yue, havia o país de Gai Shu. Quando nascia o filho mais velho, eles o esquartejavam e o devoravam, denominando tal prática de 'vantajosa para os filhos mais novos'. Quando o avô morria, eles carregavam a avó e a abandonavam, dizendo, 'não se pode viver com a mulher de um fantasma'. Estas práticas foram adotadas pelos superiores como política governamental e pelos subordinados como costume, desempenhando-as sem cessar e mantendo-as sem escolher outras. No entanto, como poderiam elas ser realmente o Caminho da benevolência e da retidão?!" (Livro 25, "Moderação nos enterros")

Culturas diferentes podem ter costumes distintos e conflitantes, alguns dos quais podem ser moralmente errados à luz da nossa interpretação. Dado que os costumes de outras culturas podem estar equivocados, por paridade de raciocínio, o mesmo pode se aplicar aos nossos próprios. O mero fato de uma prática ser tradicional ou costumeira, a exemplo dos *li* (rituais, cerimônias), não demonstra que ela é correta em um sentido objetivo e universal expresso por conceitos morais tais como *ren* (benevolência) e *yi* (retidão, moralidade). O *li*, portanto, não pode servir como um padrão imbuído de autoridade para uma moralidade unificada. Precisamos encontrar outros padrões que sejam objetivamente justificados.

Esta busca por padrões morais objetivos pelos quais poder-se-ia guiar a ação e reformar a sociedade jaz no núcleo do projeto filosófico e político moísta[6]. A ideia mestra que dirige o pensamento desta escola é a de que na ética e na política, tanto quanto em qualquer outro campo prático, pode-se de fato encontrar e aplicar tais padrões, chamados pelos moístas de *fa* (modelos, paradigmas, padrões). Um texto de uma das últimas seções do *Mozi* explica o papel de *fa* da seguinte forma:

> Nosso mestre Mozi disse: "aqueles no mundo que desempenham tarefas não podem fazê-lo sem modelos (*fa*) e padrões. Não há ninguém que possa cumprir seu trabalho

[6] Hansen (1992) destaca acertadamente este ponto e sua relação com a crítica dos moístas ao tradicionalismo (pp. 99-100, 106-108).

> sem modelos e padrões. Mesmo oficiais que servem a generais ou ministros possuem modelos; até mesmo os cem artesãos que desempenham suas tarefas, eles todos também possuem modelos. Os cem artesãos fazem quadrados com o esquadro, círculos com o compasso, linhas retas com a corda, linhas verticais com o prumo e superfícies planas com o nível. Não importando se são artesãos habilidosos ou não, todos tomam estes cinco como modelos. Os habilidosos são capazes de se adequarem a eles. Os inaptos, ainda que incapazes de se adequarem, ao lhes seguirem no exercício de seu trabalho logram, ainda assim, superar o que poderiam fazer por si mesmos. Portanto, todos os cem artesãos, ao desempenharem as suas funções, possuem modelos pelos quais devem se pautar. Logo, se o maior ordena (*zhi*, também 'governar') o mundo e aqueles logo abaixo ordenam os grandes Estados sem modelos para guiá-los, isto é ser ainda menos criterioso do que os cem artesãos" (Livro 4, "Modelos e padrões").

Como esta passagem indica, os moístas interpretavam *fa* (modelos) como algo semelhante a ferramentas usadas para guiar e checar o desempenho de tarefas que demandam habilidade, como serrar o canto de um quadrado ou desenhar uma linha reta. Os *Fa* são objetivos, confiáveis e fáceis de utilizar, de modo que com treinamento mínimo qualquer um pode empregá-los para realizar um trabalho ou conferir os resultados deste. Os *Fa* sozinhos não garantem o sucesso, nem apagam a distinção entre hábeis e inábeis – ou entre virtuosos e aqueles ainda em processo de aquisição de virtude – mas para a maioria de nós, eles ao menos asseguram que teremos resultados melhores do que se trabalhássemos sem eles.

Nossa tarefa primária então ao governar ou "ordenar" (*zhi*) a sociedade é encontrar modelos ou padrões confiáveis e objetivos para guiar nossas ações, práticas e políticas. Tal como no caso de *li* (ritual), todavia, os moístas apontam que qualquer padrão específico à nossa família, educação ou comunidade pode acabar sendo duvidoso. "Modelos e padrões", o texto citado acima, continua:

> Sendo assim, então o que é aceitável como modelo (*fa*) para governar (*zhí*)? Como seria para todos se modelar a partir de seus pais? Aqueles que são pais no mundo são

> muitos, mas os que são benevolentes (*ren*) são poucos; se todos se modelam com base em seus pais, isto é modelar os não benevolentes. Modelar-se nos não benevolentes – isto não é aceitável como modelo a ser seguido.

Tendo feito objeção à adoção dos pais como modelos morais fundamentais, a passagem, em seguida, rejeita os professores (ou o "aprendizado") e os governantes com o mesmo argumento: não se pode ter certeza de que todos os professores e líderes políticos sejam benevolentes (*ren*). O texto conclui que "destes três, pais, professores e governantes, nenhum é aceitável como modelo para efetivar a ordem". Um padrão objetivo faz-se necessário, um que não seja moralmente falho da forma como podem sê-lo quaisquer indivíduos particulares tidos por modelos ou mesmo tradições culturais. Os moístas propunham ser possível encontrar tal padrão ao considerar as atitudes de um agente moral idealmente imparcial, benevolente e confiável: *Tian* (Cosmos, natureza, céu), a quem eles reverenciavam como um deus quase-personificado.

> Sendo assim, o que então é aceitável como modelo para a ordem? Eu assim digo, nada é igual a se modelar no Céu. A conduta do Céu é ampla e imparcial; os seus favores são ricos e não acarretam débitos; sua claridade resiste sem se desvanecer. Por essa razão os reis-sábios modelavam a si mesmo com base nele (Livro 4, "Modelos e padrões").

Esta noção de adotar o Céu como um modelo de desempenho moral levou os moístas a desenvolverem uma teoria normativa crível fundada em uma preocupação igualitária e imparcial visando o bem-estar de todos. Ao mesmo tempo, no entanto, ela os conduziu a formular alguns de seus princípios normativos centrais de um modo potencialmente problemático. A sua concepção de *Tian* (Céu) fornecia uma base convincente para debater que os interesses de todos possuíam igual valor moral. Mas dado que os moístas acreditavam que *Tian* agiria imparcialmente em nome de todos, adotá-lo como um modelo moral tenderia a implicar que cada um de nós, na qualidade de indivíduos, estaria obrigado a tratar os demais e a nós mesmos igualmente – a agir em prol do interesse de outros exatamente como agiríamos em nosso próprio. Esta visão, se os moístas de fato a adotaram, convidaria diversas objeções comumente niveladas em formas brutas de utilitarismo. A mais óbvia delas é que as limitações em nosso tempo e em nossos recursos tornam praticamente impossível agirmos igualitariamente em nome dos outros

assim como em nosso próprio nome. (Na prática, eu não consigo fazer café da manhã para todos a cada manhã, apenas para mim mesmo, minha família e talvez alguns poucos vizinhos). Outra objeção possível seria que ao demandar atenção excessiva às necessidades dos outros, a ética moísta deixaria os indivíduos com recursos insuficientes para viver bem as suas próprias vidas, sacrificando assim muito do que faz uma vida individual ser boa.

A teoria ética moísta levanta, dessa maneira, questões fundamentais concernindo à afirmação moral em nós dos interesses dos demais, o papel da imparcialidade, justeza e benevolência em um código ético adequado, e os elementos de uma vida boa – questões que permanecem vitais na filosofia moral atual. Retornaremos a alguns destes temas e à resposta moísta a eles quando avaliarmos a teoria ética desta escola mais abaixo. Primeiramente, contudo, precisamos explorar em maior profundidade o conceito de um "modelo" pressuposto pela noção moísta de "tomar o Céu como um modelo".

O conceito de *Fa* (Modelos)

Os moístas se referiam ao padrão ético objetivo que procuravam como sendo *fa* (modelo, padrão), um conceito que desempenhava um papel central em sua ética e em suas visões sobre linguagem, conhecimento e argumentação ou raciocínio. *Fa* se encontrava entre as noções-chave por intermédio das quais o moísmo exerceu uma influência importante no pensador confuciano do final do período dos Estados Combatentes, Xunzi, e em seu estudante, Han Fei, principal representante de um estilo de pensamento à la realpolitik que posteriormente se tornou conhecido como *fa jia* (a escola dos *fa*, frequentemente traduzida como "legalismo"). *Fa* possuía um papel dual, oferecendo tanto diretrizes práticas quanto critérios de justificativa para julgamentos e ações. Em seu papel como guia de ações, *fa* servia como diretriz ou como critério de decisão que direcionava a ação e a razão prática. A este respeito, há uma parte importante da explicação dos moístas sobre como aprendemos a linguagem e as normas éticas, assim como sobre o processo cognitivo pelo qual raciocinamos, formamos julgamentos e agimos. Em sua função justificatória, por outro lado, *fa* pode funcionar como padrões fundamentais de correção pelos quais se justificariam ações e julgamentos.

Um aspecto notável dos "Modelos e padrões", o texto moísta discutido na seção anterior, é que o candidato a *fa* considerado não é um princípio ético, mas um agente virtuoso, como os pais e os professores, figuras que podemos tomar como modelos. Esta

observação fornece uma chave para compreender tanto o conceito de *fa* e, mais amplamente, a orientação das visões moístas sobre a língua, o conhecimento, a cognição e a razão.

O termo *fa* denota qualquer guia, auxílio ou ferramenta para seguir uma norma ou para realizar um julgamento. Regras explícitas, leis e definições são todas *fa*. Mas *fa* também podem ser modelos, como progenitores, professores ou governantes virtuosos. Eles [*fa*] podem ser protótipos, exemplos, analogias ou figuras de algum tipo de coisa, ou podem ser ferramentas ou dispositivos de medição, como um parâmetro ou o compasso e o esquadro de um carpinteiro. Eles podem ser até mesmo conceitos, como o "benefício (*li*) do mundo", que os moístas consideravam ser coextensivo com e, portanto, um critério para identificar o que é *yi* (moralmente reto). Em suma, qualquer critério ou paradigma que nos ajude a fazer julgamentos corretos ou a agir corretamente pode ser *fa*.

A razão pela qual um tão grande número de itens poderia servir como *fa* reside no fato dos moístas considerarem *fa* primeiramente não como princípios ou regras, mas como tipos diferentes de modelos práticos empregados para guiar o desempenho de atividades governadas por normas. Os padrões éticos objetivos que eles buscavam não eram definições ou princípios universais, a partir dos quais eles derivariam consequências particulares por meio do raciocínio dedutivo. Ao invés, eles buscavam um modelo ou um paradigma confiável para copiar ou emular em suas ações e práticas. Esta é a razão que lhes permitia propor como maior dos *fa* ou padrão ético, não um princípio normativo, mas o Céu em si, considerado como o maior e mais confiável agente moral na ordem natural.

A proeminência de modelos práticos ou exemplares reflete dois aspectos fundamentais do pensamento moísta e, possivelmente, do pensamento filosófico chinês clássico em geral. O primeiro é a sua orientação prática, pragmática. O foco do pensamento chinês antigo incidia no desempenho prático correto, não na descrição ou na representação teóricas. O conceito que jaz no centro do discurso clássico é o *dao* (caminho), uma noção que se refere a normas, padrões e métodos de agir, especificamente para ordenar o Estado e conduzir a vida pessoal do indivíduo. As questões centrais para os pensadores chineses antigos não eram "O que é a verdade e como saber se é verdade?", mas "O que é o *dao* (caminho) e como devemos segui-lo?"[7].

---

[7] Como colocado de modo perspicaz por Graham, para os primeiros pensadores chineses "A questão crucial... não era aquela típica do filósofo ocidental, 'O que é a verdade?', mas 'Onde está o Caminho?', o caminho para ordenar o Estado e conduzir a vida pessoal" (1989, p. 3). A interpretação de Hansen (1992) do discurso clássico – e do pensamento moísta em particular – também enfatiza a centralidade do conceito de *dao* (caminho).

O objetivo fundamental não era uma compreensão intelectual de uma definição ou princípio, mas a habilidade prática de seguir uma norma ou de desempenhar uma tarefa de modo bem-sucedido. *Fa* são de fato instrumentos para nos assistir na empreitada de seguir o *dao*, e qualquer coisa que guie o desempenho prático eficazmente pode servir como *fa*. Um exemplar ou modelo concreto passível de ser emulado é considerado como sendo tão útil quanto um princípio ou definição (de fato, princípios e definições são aparentemente vistos como uma variedade do modelo prático).

O segundo, e inter-relacionado, aspecto é que os moístas interpretavam a cognição, o julgamento e a inferência como processos de reconhecimento de padrões analógicos – especificamente, processos de distinção de tipos de objetos, eventos ou ações pertinentemente semelhantes daqueles que não o eram.[8] Esta forma de processo é referida como responsável pela distinção (*bian*) entre o que "é isto" (*shi*) e o que "não é isto" (*fei*). (*Shi* e *fei* são pronunciados aproximadamente como "shr" e "fey"). Estabelecer tais distinções consiste em uma habilidade prática, cuja execução pode ser auxiliada pela referência a modelos e exemplares – ou seja, *fa*. *Fa* são de fato protótipos de referência para uso em reconhecimento de padrões.

Ambos os aspectos são ilustrados por como os moístas descrevem a aplicação de *fa*. A passagem a seguir explica o papel da "intenção do Céu" como um *fa* ético ao equipará-lo ao compasso, um modelo em relação ao qual o artífice de rodas compara objetos para distinguir se são redondos ou não.

> Portanto, tendo nosso mestre Mozi a intenção do Céu não é ele diferente, para oferecer uma analogia, do produtor de rodas com o seu compasso ou do carpinteiro com o seu esquadro. O produtor de rodas toma o seu compasso e o usa para mensurar o que no mundo é e não é redondo, dizendo, "O que se adequa ao meu compasso, chame-o de 'redondo', o que não se adequa, chame-o de 'não redondo'". Consequentemente redondo e não redondo podem ambos ser conhecidos. Qual é a razão para isto? É que o *fa* para "redondo" é claro (Livro 27, "A intenção do Céu").

[8] Hansen (1992) e Garrett (1993) em particular chamaram a atenção para o papel fundamental das distinções e do reconhecimento de padrões nas antigas concepções chinesas de conhecimento e raciocínio.

Formalmente, os *fa* éticos não são vistos como princípios gerais que possamos aplicar como a premissa maior de um tipo de argumento dedutivo, tal como um silogismo prático. Ao invés, eles são vistos como paradigmas ou protótipos em relação aos quais podemos comparar algo para efetuar distinções, *bian*, não importando se se encaixam sob a extensão de um termo, como, por exemplo, '*yi*' (dever, retidão). Estabelecer distinções deste modo é o equivalente funcional, no pensamento moísta, à realização de um julgamento ou à formação de uma crença. A habilidade de distinguir corretamente é conhecimento. Ademais, o processo de citar um *fa*, comparando algo a ele e então julgando se ambos são semelhantes, constitui a concepção moísta básica de raciocínio prático. Dado que para os moístas *fa* incluiria tanto regras quanto modelos e exemplos, aos seus olhos o processo de deduzir uma conclusão a partir de uma regra ou princípio geral seria, na verdade, um caso especial do processo cognitivo mais amplo de comparar coisas a modelos e, então, estabelecer distinções. Desta maneira, eles tentavam explicar todas as formas de raciocínio, incluindo a inferência dedutiva, como espécies de reconhecimento de padrões ou raciocínio analógico.

Em razão de desempenharem um papel tão central na concepção moísta de cognição e raciocínio, *fa* pode ser interpretado como o cerne para a compreensão da abordagem moísta não apenas à ética, mas à epistemologia, semântica, e lógica ou argumentação. Ação, comunicação linguística, conhecimento e raciocínio são todos explicados pelo apelo à atividade prática de estabelecer distinções segundo normas públicas. *Fa* são modelos ou padrões que nos auxiliam a seguir tais normas com confiança. No campo da ética, eles assumem o lugar de princípios éticos universais quando da razão moral e do ato de guiar a ação. Na epistemologia, eles constituem critérios públicos que guiam o estabelecimento de diferenciações e, por conseguinte, justificam as afirmações de conhecimento. Na teoria semântica, eles são parte de uma explicação do porquê as palavras fazem referência ao que fazem: uma palavra é associada a um *fa* (exemplar) por convenção e então se refere a tudo o que for considerado similarmente relevante àquele *fa*. No campo da razão ou da argumentação, um julgamento é estabelecido ou refutado por intermédio da citação de um ou mais *fa* e da demonstração de que o objeto do julgamento se adequa ou não ao *fa*.

4. Epistemologia

Os moístas aplicavam diversas concepções de conhecimento proximamente inter-relacionadas, dentre as quais a principal compreendia uma forma de

reconhecimento, ou "conhecimento-de". Conhecimento-de se manifestava como uma habilidade prática para distinguir corretamente os referenciais da palavra, ou "nome" (*ming*), que denotassem o objeto do conhecimento. Sendo assim, encontrava-se interligado com e dependente de um tipo de know-how prático. Este saber-fazer oferecia um critério comportamental pelo qual o conhecimento era avaliado: para qualificar a posse do conhecimento de x, um agente deveria estar apto a escolher de maneira confiável os tipos de coisas que a palavra 'x' denotava.[9]

A concepção moísta de conhecimento era, portanto, fundamentalmente prática, não representacional ou teórica. Possuir conhecimento não era uma questão de ter uma representação mental correta ou ter aptidão para dar uma descrição teórica de alguma situação, mas de estar apto a *fazer* algo corretamente na prática – especificamente, ter aptidão para distinguir diversos tipos (*lei*) de coisas entre si. O conhecimento proposicional, na medida em que era abordado, era implicitamente explicado nos termos da habilidade de diferenciar os tipos adequadamente: saber que *a* é *F* seria saber discernir *a* como algo denotado pelo termo '*F*'.

O objeto do conhecimento era tipicamente visto como uma espécie de objeto ou evento, indicado por um termo, em vez de uma proposição, e expressado por uma sentença. (Gramaticalmente, o verbo *zhi* (saber) deveria geralmente adotar um substantivo ou sentença substantiva como seu objeto). Além disso, dado que conhecer uma coisa seria conhecer como discerni-la de outros tipos de coisas, o objeto do conhecimento era por vezes tomado como uma distinção, como quando os moístas falavam sobre "saber a diferença entre correto e incorreto" (Livro 17, "Condenação da agressão").

---

[9] O emprego mais comum da palavra *zhi* (saber) nos primeiros textos chineses parece ter sido em contextos nos quais ela era melhor interpretada como "conhecimento-de" ou "conhecimento-sobre", um tipo de reconhecimento, familiaridade ou compreensão. Um segundo uso comum era o de significar aproximadamente "saber" ou "saber-como", se referindo a uma espécie de competência ou habilidade. Ocasionalmente, *zhi* pode ser encontrado em contextos nos quais era interpretado como "saber algo", se referindo, por conseguinte, ao conhecimento proposicional. Todavia, não está claro que os próprios escritores chineses de antigamente distinguissem tais contextos do sentido de "conhecimento-de". Em todo caso, a discussão dos moístas sobre temas como fatalismo e a existência de espíritos indica que os três modos de conhecimento estão inter-relacionados, e que todos os três são esclarecidos pelo recurso à habilidade de fazer distinções adequadamente: saber-aquilo ou saber-sobre é saber distinguir corretamente tipos de coisas, bem como aplicar os nomes ou frases corretos a eles (para uma visão distinta, cf. Harbsmeier, 1993, 1998).

A concepção primeira dos moístas sobre o conhecimento é ilustrada na passagem a seguir, que salienta o fato do conhecimento residir não na habilidade de realizar afirmações corretas, mas na habilidade de "selecionar" as coisas indicadas por uma palavra, ou "nome".

> Nosso Mestre Mozi disse: "Agora, os cegos dizem, 'o que é claro é branco, e o que é escuro é preto'. Mesmo aqueles que têm a visão em perfeito estado não possuem argumentos para alterar isso. Mas coloque coisas pretas e brancas juntas e faça os cegos selecionarem dentre elas, e eles não terão como saber. Então, quanto ao que eu disse, sobre os cegos não conhecerem branco e preto, isto não se refere ao nome, mas à seleção" (Livro 47, "Valorizando o dever").

Esta passagem ilustra o conhecimento que os cegos possuem das cores branca e preta como, da maneira que o caracterizaríamos, conhecimento proposicional. Ainda assim, a afirmação central do texto é a de que os cegos *não* se qualificam enquanto "conhecedores do branco e do preto", pois são incapazes de identificá-los na prática. Para os moístas, o critério-chave do conhecimento não é apenas a mera capacidade de realizar afirmações corretas – tal como quando os cegos "usam os nomes 'branco' e 'preto' igualmente" àqueles que conseguem enxergar – mas a habilidade de "distinguir as coisas" denotadas por essas palavras (Livro 19, "Condenação da agressão").

Uma resposta natural neste ponto seria indicar que a própria visão dos moístas reconhece implicitamente que o conhecimento das palavras, ou "nomes", constitui um tipo separado de conhecimento, distinto do conhecimento de como "selecionar" coisas. Os moístas deveriam categorizar o saber mais finamente, seguiria a resposta, pela diferenciação entre saber como empregar os nomes e saber como discernir os referenciais deles. (A plena maestria de um conceito iria presumivelmente requerer ambas as habilidades). Os textos moístas posteriores fazem precisamente isto, apresentando uma categorização do conhecimento em quatro partes que inclui o conhecimento dos nomes, das coisas, das relações entre nomes e coisas e de como agir (ver a entrada separada para os "Cânones moístas"). Não obstante, neste texto antigo, nenhum valor é associado ao conhecimento dos nomes. O que conta como saber genuíno é a habilidade confiável de discernir as coisas na prática.

A visão moísta sobre o conhecimento, por conseguinte, ilustra a orientação prática do pensamento chinês inicial, tal como esboçado na discussão sobre *fa* (modelos) na seção anterior. Para esta escola, conhecer *x* não requer conhecer sua definição, sua essência, seu significado, a Forma Platônica, nem a descrição de *x*. Requer somente a habilidade prática de distinguir *x* do que é não-*x*. Esta visão pragmática do conhecimento contrasta com a orientação semântica da tradição grega, resumida em Platão.[10] Nós encontramos Platão perguntando "O que é a justiça?" e procurando responder esta questão pela determinação da forma essencial singular compartilhada por todas as coisas justas. De forma oposta, os moístas nunca perguntam qual é a essência ou definição de *yi* (retidão). Eles estão preocupados apenas com o problema de como diferenciar confiavelmente *yi* de não-*yi*. Este problema pode ser resolvido, eles pressupõem, ao se encontrar os modelos apropriados para estabelecer a distinção e ensinar a todos como aplicá-los ou emulá-los. Tais modelos podem ter uma base utilitária, empírica; eles podem se basear sobre fundamentos morais independentes; ou podem estar baseados simplesmente na convicção de que as ações dos agentes morais exemplares, como *Tian* (Céu) e os reis-sábios da antiguidade, não podem estar equivocadas.

A concepção moísta do saber não inclui nenhum elemento correspondendo ao componente de justificativa presente na análise ocidental tradicional do conhecimento enquanto crença verdadeira justificada. Ao invés, os moístas parecem tratar o conhecimento simplesmente como um julgamento correto, que eles compreendem como uma distinção corretamente estabelecida. A justificativa não é identificada como um requerimento distinto para o saber, provavelmente porque a concepção moísta de uma distinção "correta" incorpora implicitamente um elemento de confiança. O conhecimento não é meramente o ato de estabelecer uma distinção corretamente em um caso ou outro, mas uma habilidade ou disposição confiáveis de discernir corretamente em uma variedade de casos ao longo do tempo.

> Suponhamos que haja uma pessoa aqui que, vendo um pouco da cor preta diga, "preto", mas que vendo muito da cor preta diga, "branco". Neste caso, nós seguramente tomaríamos tal pessoa como alguém que não conhece a distinção entre branco e preto. Provando um tanto de algo amargo, ela diz, "amargo", mas provando muito de algo

[10] Hansen (1992) sublinha de modo perspicaz este contraste e enfatiza o foco pragmático da epistemologia moísta (pp. 104, 139).

> amargo ela diz, "doce". Neste caso, nós seguramente tomaríamos tal pessoa como alguém que desconhece a distinção entre doce e amargo (Livro 17, "Condenação da agressão").

Um relato plausível do propósito do componente de justificativa na análise tradicional tripartite do conhecimento é o de que ele desqualifica acidentalmente crenças verdadeiras – crenças que são verdadeiras, mas que não estão baseadas em nenhuma boa razão para tal – do que é considerado conhecimento. Os moístas lidavam com esta questão implicitamente, considerando apenas o estabelecimento de distinções corretas que seja confiável como conhecimento. Aqui, mais uma vez, a concepção deles de saber reflete o seu foco geral no desempenho prático. Para eles, o conhecimento não é fundamentalmente uma correspondência entre um estado mental e o mundo, mas uma capacidade de desempenhar determinadas habilidades confiável e corretamente.

De acordo com isso, um erro cognitivo – uma asserção ou crença falsas – não é explicado como uma representação imprecisa, como uma falta de correspondência entre a afirmação, ou crença, e a realidade, ou ainda como uma falha em compreender a realidade imutável por detrás das aparências sensoriais variáveis. (A distinção entre aparência e realidade não desempenhava nenhum papel no pensamento moísta e, provavelmente, no pensamento chinês antigo como um todo). Ao invés, o erro é entendido como "desordem" (*luan*) ou "confusão" (*huo*) na elaboração de diferenças, de fato, como uma falha em desempenhar uma habilidade corretamente. A imoralidade é devida a um fracasso em saber como distinguir o certo do errado. Aqueles que, por exemplo, perpetravam agressões militares sem terem sido provocados eram criticados pela "desordem" na maneira pela qual distinguiam o correto (*yi*) do incorreto (Livro 17, "Condenação da agressão").

Os três *Fa* (Modelos) e o problema da justificativa

A discussão sobre a epistemologia moísta até aqui apresentada tem sido baseada em uma interpretação da concepção de conhecimento implícita nas observações dos moístas em uma variedade de contextos. Dado que, ao contrário dos Cânones Moístas, os primeiros textos desta escola não abordam o conceito do saber explicitamente, esta interpretação é necessariamente conjectural e incompleta. Quando nos voltamos para a questão da justificativa das afirmações de conhecimento, por outro lado, nos encontramos em terreno mais firme, pois os moístas apresentam uma teoria

explícita, ainda que esboçada, fundamentada no conceito de *fa* (modelos, padrões). Em linhas gerais, a teoria é esta. Realizar um julgamento é discernir o que é "isto" ou o que é "certo" (*shi*, ou "shr") em algum contexto daquilo que "não é isto" ou que é "errado" (*fei*, ou "fey"). Este processo de avaliar se alguma afirmação ou ação está correta é, portanto, também um processo de avaliar se a distinção na qual elas se baseiam foi traçada adequadamente. Para nos guiar na tarefa de obter as distinções corretas, os moístas propõem que seria preciso estabelecer *fa* como padrões ou critérios: o que se identifica com *fa* é "isto", logo, correto; o que não se encaixa, "não é isto". *Fa* pode assim ser aplicado para justificar ou checar afirmações de que se conhece algo. A conformidade com *fa* fornece bons fundamentos para que se aceite uma afirmação, a não-conformidade, para que se a rejeite.

Os moístas propõem três *fa* para "afirmações" ou "ditos" (*yan*), pelos quais "as distinções entre 'isto' e 'não-isto', e benefício e prejuízo... podem ser claramente conhecidas (Livro 35, "Condenação do fatalismo"). Três versões ligeiramente diferentes desta doutrina podem ser encontradas no *Mozi*, uma em cada uma das três denúncias do fatalismo (livros 35 a 37). Por razões de brevidade, discutiremos apenas a primeira.[11]

Os três *fa* dizem respeito ao fato de que afirmações devem possuir uma *raiz*, uma *fonte* e um *uso*. A "raiz" seria as evidências e o precedente históricos fornecidos pelos feitos dos antigos reis-sábios, exemplares morais que confiavelmente distinguiam o certo do errado de forma correta e cujos caminhos todos deveríamos procurar seguir. A "fonte" seria as bases empíricas que toda afirmação deveria possuir, as quais deveriam ser checadas em relação ao que as pessoas viam e ouviam. O "uso" seria que quando adotadas como base para punições e administração governamental, as afirmações deveriam produzir benefício (*li*) para o Estado, para o clã e para as pessoas.

Os moístas recorriam regularmente a estes três critérios quando buscavam justificar as suas doutrinas centrais. Quando questões existenciais estavam em jogo, assim como quando se estava discutindo a existência de fantasmas ou a não-existência do destino, eles aplicavam todos os três padrões. Ao argumentarem contra o fatalismo, por exemplo, eles afirmavam que (1) exemplos históricos demonstravam que a segurança e a ordem dependiam da política governamental, não do destino: os antigos reis-sábios obtiveram a paz e a segurança sob as mesmas condições sociais nas quais os tiranos

[11] Na verdade, nesta versão, ao contrário do que ocorre nas outras duas, os padrões são referidos como sendo três "gnômons" (*biao*), ao invés de três "modelos" (*fa*). Os gnômons eram postes ou marcadores de madeira empregados em conjuntos de três para fixar a direção do nascer e do pôr do sol no horizonte e assim determinar as quatro direções cardeais.

causaram agitação e perigo. (2) Ninguém jamais viu ou ouviu o destino de verdade. (3) O fatalismo possuiria consequências sociais perniciosas: se as pessoas dessem ouvidos aos fatalistas, elas não dedicariam nenhum esforço para se tornarem virtuosas ou trabalhadoras. (Estranhamente, os moístas negligenciaram a óbvia réplica fatalista de que as falhas dos tiranos e o sucesso dos sábios estavam ambos predestinados, que o destino não é um objeto físico e que algumas pessoas estariam destinadas a serem diligentes, ao passo que outras, não). De modo semelhante, ao argumentarem em prol da existência de fantasmas e espíritos que recompensariam os bons e puniriam os perversos, os moístas salientavam que (1) todos os reis-sábios veneravam os fantasmas e os espíritos; (2) inúmeras histórias bem conhecidas relatavam casos nos quais fantasmas haviam sido avistados e ouvidos; (3) o ensinamento acerca dos fantasmas e espíritos recompensando os bons e punindo os maus possuiria consequências sociais benéficas, tal como o medo de punições dissuadindo as pessoas de cometerem infrações.

Em contextos nos quais o apoio empírico fosse irrelevante, somente o primeiro e o terceiro padrões seriam aplicados. Ao condenarem performances musicais elaboradas, por exemplo, os autores afirmavam que a cobrança de impostos para arcar com as despesas de instrumentos musicais caros contradizia os feitos dos reis-sábios, que taxavam o povo apenas para pagar por itens práticos, como barcos e carruagens, que traziam benefícios a todos. Grandes concertos e banquetes poderiam ser prazerosos, mas no balanço geral, não trariam benefício à população, pois interfeririam com o trabalho e desperdiçariam recursos que, de outro forma, poderiam ser destinados para alimentação e vestuário.

Como os três *fa* em si eram justificados? Os textos que apresentam a teoria não dizem, mas os moístas provavelmente viam o terceiro padrão, benefício à sociedade, como uma aplicação de sua teoria moral, que eles justificavam recorrendo ao modelo do Céu, ou natureza. Este apelo, por sua vez, eles podiam justificar com critérios morais independentes como imparcialidade, benevolência e confiança, tal como sugerimos brevemente na seção sobre <u>padrões objetivos</u>. Críticos que rejeitam a teoria normativa moísta podem, portanto, considerar este *fa* igualmente questionável. Quanto ao segundo padrão, o que as pessoas veem ou ouvem, os moístas não ofereciam nenhuma defesa. Eles podiam ter uma teoria rudimentar sobre percepção sensorial que explicasse o porquê deste padrão ser confiável, mas há pouca ou nenhuma discussão sobre tais temas nos primeiros textos moístas. O primeiro padrão reflete uma prática compartilhada no meio intelectual moísta de apelar aos antigos reis-sábios ou heróis culturais em busca de autoridade. Este hábito estava fundamentado no pressuposto de que tais figuras eram

exemplares éticos a serem seguidos e que, em alguns casos, haviam sido as originadoras de práticas normativas relevantes. Tais recursos são, até certo ponto, defensáveis, dado que podem ser pensados como um apelo à experiência – a normas e práticas que foram consideradas prática e eticamente satisfatórias pelos líderes justos e sábios do passado. Ainda assim, pensadores de fins do período dos Estados Combatentes questionariam, não sem razão, se as políticas desenvolvidas sob condições sociais de outrora permaneciam aplicáveis em seu tempo e se era possível sequer ter certeza do que foram tais políticas.

Algumas preocupações podem ser elencadas sobre o caráter vago dos três padrões, sobre o potencial para desacordo a respeito de sua interpretação e aplicação, e sobre o quanto os moístas os aplicavam justa e rigorosamente (a crença em fantasmas realmente satisfazia os dois últimos padrões?). Ademais, esta escola parecia negligenciar a possibilidade de conflitos entre os três, bem como as chances de que certas práticas dos antigos reis-sábios pudessem talvez não mais beneficiar a sociedade em que viviam. O terceiro padrão provavelmente tem prioridade sobre os demais, pois o primeiro estipula apenas que encontremos alguma "raiz" nos feitos (presumivelmente benevolentes) dos sábios, não que os imitemos como escravos, e dado que, em uma passagem notável no Livro 31 ("Explicando os fantasmas"), Mozi é retratado argumentando que mesmo que não existissem fantasmas e espíritos de verdade, deveríamos ainda assim nos comportar como se existissem em razão do benefício social ensejado por esta prática.

A prioridade do terceiro padrão compreende um aspecto surpreendente da teoria moísta, pois implica que, ao menos em algumas circunstâncias, eles advogavam aplicando um critério utilitarista a fim de resolver não somente questões normativas, mas descritivas também. Uma explicação para esta visão extraordinária é que eles viam todos os julgamentos – descritivos, prescritivos ou de outra natureza – como uma questão de discernir "isto" (*shí*) de "não-isto" (*fei*). Eles usavam este par de pronomes para se referir a certo e errado em um sentido extremamente geral, sem distinguir entre noções distintas de correção e erro que davam apoio à descrição, ordenamento, recomendação, permissão ou escolha, ou a questões que para nós se encaixam em áreas tão diversas quanto ciência, política, ética, prudência e etiqueta. Podemos dizer que os moístas aplicavam uma concepção muito básica e primitiva de retidão, em relação à qual a verdade, a obrigação, a permissibilidade e outras noções são exemplos. O ponto crucial é provavelmente o de que o seu principal foco teórico era não a verdade descritiva, mas o *dao* (caminho) adequado pelo qual dever-se-ia guiar a vida social e pessoal. Este foco no *dao* os conduziu a levarem em conjunto a questão empírica sobre a existência ou não de

fantasmas e a questão normativa sobre se se deveria agir de acordo com e promulgar os ensinamentos que vinham deles. A doutrina dos três modelos reflete, portanto, a orientação pragmática de seu pensamento, em particular o pressuposto, comum a muitos pensadores chineses antigos, de que o primeiro propósito da linguagem e do julgamento era guiar a ação apropriadamente, em vez de descrever fatos.

Esta orientação pragmática conduziu Hansen (1985, 1992) a propor que não deveríamos tratar os moístas (ou outros teóricos chineses da antiguidade) como filósofos que abordavam a questão semântica sobre uma afirmação ser ou não verdadeira, mas sim como pensadores que se debruçavam sobre a questão pragmática ou normativa a respeito de uma certa forma de usar as palavras ser ou não apropriada. Por conseguinte, o primeiro padrão, os feitos dos reis-sábios, serviria como um precedente histórico de uso normativamente correto que complementaria o recurso diretamente normativo à utilidade no terceiro padrão. Hansen sugere que em termos gerais deveríamos evitar interpretar as discussões filosóficas da China antiga sobre o modo adequado de distinguir *shi* e *fei* como se preocupadas estivessem com questões sobre a verdade. (A visão de Hansen foi criticada por Graham 1989 e Harbsmeier 1998, dentre outros. Conferir Fraser 2020a para uma discussão crítica sobre as posições de ambos os lados). Interpretada como uma declaração de que os moístas estavam completamente despreocupados com ou careciam de um conceito que correspondesse à verdade semântica, a tese de Hansen não é convincente, pois noções chinesas clássicas como "isto" (*shi*), "apropriado" (*dang*) e, especialmente "assim/desta forma" (*ran*) desempenhavam papéis conceituais que se sobrepunham suficientemente com o da verdade semântica a ponto de não ser possível defender que os primeiros pensadores chineses *não* estivessem preocupados com a verdade. Ademais, reconhecendo a possibilidade de que talvez realmente não existissem fantasmas e espíritos, o *dao* (caminho) adequado seria, contudo, o de afirmar que eles existiam – uma posição que tenderia a apoiar a visão de Hansen de que os moístas argumentavam primeiramente que dever-se-ia promulgar e agir de acordo com o ensinamento de que tais entidades estariam entre nós. Novamente, é improvável que os primeiros textos moístas tenham distinguido plenamente questões sobre verdade descritiva como uma categoria separada das questões éticas e políticas de caráter normativo. A orientação teórica desta escola tendia a fundir ambas sob a rubrica mais ampla do *dao* apropriado por intermédio do qual se poderia discriminar *shi* de *fei*.

É interessante que se poderia argumentar, tendo as próprias bases moístas por fundamento, que tal escola deveria dar prioridade ao segundo padrão em relação aos outros dois – ou que eles deveriam discernir explicitamente questões descritivas das

normativas – dado que ao fazer isso haveria provavelmente maiores benefícios em longo prazo. Como regra geral, provavelmente nos beneficiaríamos mais distinguindo *shi* e *fei* em bases empíricas, quando relevante fosse, em vez de sobre bases de precedentes históricos ou de utilidade de curto prazo. Se, por exemplo, fantasmas e espíritos de fato não se adequassem à experiência pessoal, então em longo prazo confiar no temor de sua ira para impedir atitudes criminosas seria provavelmente menos benéfico do que desenvolver um sistema confiável de educação moral e cumprimento da lei. Além disso, na prática, é improvável que os supostos benefícios sociais pudessem motivar os duvidosos a sinceramente agirem como se fantasmas existissem ou a seguirem um código moral parcialmente baseado na existência de coisas que eles não vivenciavam.

5. Lógica e argumentação

Além de seu papel em sua epistemologia, a teoria dos três *fa* (modelos) resume a visão moísta a respeito da lógica e da argumentação. Os moístas não investigaram a lógica formal ou desenvolveram a noção de consequência lógica. Ao invés, dado que eles viam o julgamento como uma questão de distinguir se algo era de um tipo ou de outro, eles tenderam a conceber toda a razão sobre o modelo de inferência informal e analógica. Pedaços específicos de raciocínio nos textos moístas podem ser dedutivos, indutivos, analógicos ou causais. Mas os moístas em si pareciam observar a todos eles como maneiras distintas de aplicar *fa* a fim de estabelecer distinções entre tipos de coisas semelhantes e não semelhantes.

O seu modelo básico de raciocínio pode ser pensado como abrangendo três partes. (1) Um ou mais *fa* (padrões, modelos ou exemplares) são citados para distinguir "isto" de "não-isto" ou para guiar o uso de algum termo, como *ren* (benevolente) ou *yi* (moralmente correto). (2) É indicado então como algum objeto, evento ou prática pode ou não se "conformar" ou "coincidir" com *fa*. (3) Seguindo de acordo, a coisa em questão é distinguida como "isto" ou "não-isto", como benevolente e correta, ou como não-benevolente e incorreta. Desse modo, o que pensamos ser uma premissa central em um pedaço de raciocínio silogístico, era provavelmente visto pelos moístas como a citação de um *fa*. O que denominamos de premissa menor, eles viam como uma afirmação de que algo se "adequava" ao *fa*. O que tomamos como o estabelecimento de uma conclusão, eles interpretavam como a diferenciação de algo como sendo ou não do mesmo tipo que o *fa*. Textos moístas posteriores esclarecem que este processo de raciocínio era visto como uma forma de inferência ou projeção analógicas, por eles chamada de "extensão

das categorias" (*tui lei*) – ou seja, "estender" nosso julgamento a respeito do que conta como sendo "da mesma categoria" a título de incluir novos casos. Na prática, a "extensão das categorias" equivalia a tomar o juízo de que coisas eram "de uma categoria" (*lei*) em um ou mais aspectos como base para tratá-las como "de uma categoria" em outros.

O método de argumentação dos três *fa* compreende uma aplicação deste tipo geral de argumento pelo exemplo ou pela analogia. Mas os três *fa* não eram os únicos padrões ou modelos empregados pelos moístas. Eles regularmente citavam outros, como o comportamento da pessoa benevolente (*ren ren*) ou do filho exemplar (*xiao zi*) paradigmáticos. Muitos argumentos moístas prosseguiam pelo estabelecimento de tal modelo ou exemplo e, então, pela afirmação de que a doutrina moísta se adequava a eles e que, portanto, estava correta. Por exemplo, dois dos principais argumentos para a doutrina do cuidado inclusivo começam por citar o modelo da pessoa benevolente, que "procura promover o benefício do mundo e eliminar o malefício deste" (livros 15 e 16). O texto segue propondo que a doutrina do amor universal promovia o benefício de todos e, sendo assim, conformava-se ao padrão estabelecido pela pessoa benevolente. Logo, o cuidado inclusivo seria benevolente e correto.

Um segundo exemplo consiste no argumento central contra os funerais extravagantes (Livro 25). Ele também começa pela menção à pessoa benevolente como um paradigma ético, mas aqui o movimento inicial é estabelecer, por analogia, a atitude do filho exemplar em relação aos seus pais como um modelo para as atitudes da pessoa benevolente em relação à sociedade: "O planejamento da pessoa benevolente em nome do mundo, para oferecer uma analogia, não é em nada diferente do planejamento do filho exemplar em nome de seus pais". O filho exemplar procura prover seus progenitores com riqueza, uma família ampla e ordem social. Assim também possui a pessoa benevolente "três deveres" para com a sociedade: garantir riquezas, uma população vasta e ordem social. Tendo estabelecido estes "três benefícios" como critério para o que é benevolente e correto, o texto prossegue defendendo que a prática de funerais suntuosos e lutos excessivamente prolongados resulta em pobreza, uma população pequena e desordem social e que, portanto, tais práticas seriam "não-benevolentes, incorretas e estranhas às ações esperadas por parte de um filho exemplar".

Tanto o argumento do cuidado inclusivo quanto o argumento dos funerais ilustram outra estratégia retórica comum aos moístas: identificar as consequências causais de uma doutrina ou política, tipicamente para demonstrar que a doutrina moísta garante resultados que correspondem a algum padrão, enquanto doutrinas opostas, não. Um texto (Livro 16) apelida esta técnica argumentativa de "desenvolvimento de duas

alternativas" (*liang er jin zhi*). O texto identifica duas diretrizes morais contrastantes, preocupações morais "inclusivas" versus preocupações morais "exclusivas", e explora as suas consequências causais para ver qual obtém resultados que se adequem ao padrão ético de "promover o benefício do mundo e eliminar o malefício do mundo". Aquela alternativa – a preocupação "inclusiva", como os moístas a viam – é, portanto, "isto" ou "certo" (*shí*), a outra, é a sua negação (*fei*).

6. Teoria política

O pensamento político moísta começa com o relato de um estado de natureza distinto e fascinante que serve como origem e justificativa para o Estado. Ao contrário do cenário bem conhecido de Hobbes, o mito moísta retrata a desordem social violenta como resultado não da busca individual irrestrita pelo interesse próprio em condições de escassez, mas sim do desacordo sobre os valores. A principal motivação das pessoas não seria o interesse próprio, mas suas concepções individuais diversas acerca de *yi* (moralidade, retidão).[12] Todos os indivíduos tendem a fazer o que acreditam ser o correto; o problema é que todos discordem sobre o que isso significa. Dado que para os moístas *yi* é inerentemente social e compartilhado, cada pessoa condena os valores diferentes dos dela como moralmente errados. A pluralidade de padrões morais conduz, portanto, à discórdia, à beligerância e ao desperdício de recursos. Para simplificar, citaremos aqui principalmente a primeira das três versões da teoria, que descreve o estado de anarquia primeva da seguinte maneira:

> Nosso Mestre Mozi afirmou, "Na antiguidade, quando as pessoas surgiram, antes de existirem códigos penais e governo, provavelmente o que se dizia era, "As pessoas possuem normas distintas de retidão (*yi*)". Logo, para uma pessoa, havia uma norma; para duas pessoas, duas normas; para dez, dez normas – quanto mais pessoas, maior também era o número de coisas que elas associavam à retidão. Consequentemente, cada um acreditava ser a sua norma correta e as dos demais, erradas, de modo que ao interagir consideravam umas às outras erradas. Portanto, dentro da família, pais e filhos, irmãos mais velhos e irmãos

[12] É lógico que alguns dos indivíduos no estado de natureza possam ser egoístas éticos, cuja concepção de *yi* é a de que é moralmente correto perseguir os próprios interesses.

> mais novos tornaram-se ressentidos e dispersos, incapazes de se manterem juntos pacificamente. Todas as pessoas do mundo feriam-se umas às outras com água, fogo e veneno. A situação alcançou o ponto em que, mesmo havendo força excedente, não conseguiam empregá-la para se auxiliarem; permitindo que recursos excedentes apodrecessem, as pessoas não dividiam o que tinham com as demais; e ocultando os bons *dao* (caminhos), elas não os ensinavam entre si. A desordem (*luan*) no mundo era como aquela que existe entre pássaros e animais (Livro 11, "Identificação com os superiores").

A raiz deste caos, como os moístas a enxergavam, era a ausência de líderes políticos que unificassem os padrões morais e, por conseguinte, colocassem um fim nas contendas e animosidades. A solução era instaurar um soberano sábio e virtuoso que estabeleceria normas morais unificadas, logrando assim trazer ordem (*zhi*, pronuncia-se "jr") para a sociedade.

> Compreendia-se que as pessoas careciam de líderes governamentais para unificar as normas de retidão do mundo, o que fazia com que este estivesse em desordem. Sendo assim, a pessoa mais valorosa, sábia e inteligente do mundo foi escolhida e estabelecida como Filho do Céu, e comissionada para trabalhar em prol da unificação das normas de retidão (*yi*) de Tudo sob o céu (Livro 12, "Identificação com os superiores").

Os textos não explicam como o governante seria selecionado, nem como, dadas as suas diferenças, as pessoas lograriam chegar a um acordo a respeito de quem seria qualificado como o candidato mais valoroso. Nenhum contrato social é vislumbrado. No lugar, a legitimidade do soberano parece residir em um consenso implícito e utilitarista de que a ordem social seria um valor supremo, passível de ser alcançado apenas pelo estabelecimento de uma liderança política centralizada que imporia padrões morais unificados. Os textos ignoram a questão de como as pessoas, dado este compromisso difuso com uma ordem social utilitária, desenvolveriam concepções de moralidade tão diversas em primeiro lugar.

Para os moístas então, o propósito de um governo seria alcançar uma ordem social estável pela promulgação de uma concepção única de moralidade. A tarefa central do Estado seria a educação moral, treinando a todos para se adequarem confiavelmente aos mesmos padrões morais no julgamento e na ação. Esta também seria a base para outras metas como defesa nacional, segurança pública, administração econômica e bem-estar social. A responsabilidade do Estado em relação à educação moral é um tema característico do pensamento clássico chinês, proeminente tanto no moísmo quanto no confucionismo e muito criticado nos textos daoístas.

Para auxiliá-lo na unificação da moralidade do mundo, o soberano, ou "Filho do Céu", nomeava três duques, que o assistiam na divisão do mundo em uma miríade de Estados e no apontamento de lordes para cada um deles. Tais lordes, por sua vez, nomeavam outros oficiais para serem chefes dos distritos, das vilas ou dos clãs, até que um sistema político hierárquico completo fosse estabelecido. A partir deste ponto começava o trabalho de unificação dos padrões morais. A principal técnica adotada para esta tarefa era a emulação de modelos.[13] As pessoas eram ordenadas a se "identificarem com os superiores", com os julgamentos morais articulados por seus superiores políticos e a não se aliarem com os que estivessem abaixo. Esta orientação moral era reforçada por incentivos sociais e comportamentais. Aqueles que se conformassem e fizessem o bem eram elogiados, recompensados e promovidos; os que não, eram censurados e punidos. Para os moístas, recompensas e punições eram justificadas instrumentalmente, pelo seu papel em encorajar o bom comportamento e desencorajar o mau.

Uma vez estabelecidos os líderes políticos, o Filho do Céu emitia uma política governamental para as pessoas do mundo, afirmando:

> Ouvindo o bem e o mal, em todos os casos, reportem aos seus superiores. O que os superiores considerarem correto (*shi*), todos devem considerar correto; o que os superiores consideraram errado (*fei*), todos devem considerar errado. Se os superiores cometerem erros, censure-os; se os subordinados fizerem o que é certo, recomende-os. Identifiquem-se com os superiores e não se alinhem com os inferiores. Isto é o que os superiores recompensarão e o

[13] Donald Munro (1969) parece ter sido o primeiro a destacar o papel central da emulação de modelos na ética e na psicologia chinesas antigas, ainda que ele tenha dedicado pouca atenção ao moísmo em particular.

> que os subordinados elogiarão. Ou, se vocês escutarem o bem e o mal, mas não reportarem aos superiores; forem incapazes de considerarem correto o que os superiores considerarem correto; forem incapazes de considerarem incorreto o que os superiores considerarem incorreto; não censurarem os superiores quando estes cometerem erros; não recomendarem os subordinados quando estes fizerem o que é bom; alinharem-se com os que estão abaixo e não se identificarem com os superiores, isto é o que os superiores irão punir e as pessoas irão denunciar (Livro 11, "Identificação com os superiores").

Os oficiais em cada nível da hierarquia política repetiriam uma variante destas instruções aos seus subordinados, exortando-os a se modelarem nos bons exemplos estabelecidos pelos julgamentos, falas e condutas do líder do nível seguinte. A sabedoria moral e o caráter virtuoso seriam, portanto, qualificações para a liderança política.

Desta maneira, o líder do vilarejo seria o homem mais benevolente do local. Ele emitiria uma política governamental para as pessoas que ali habitassem, declarando,

> Ouvindo o bem e o mal, você deve reportar ao chefe do distrito. O que ele considerar certo (*shi*), todos devem considerar certo; o que ele considerar errado (*fei*), todos devem considerar errado. Eliminem suas afirmações ruins e aprendam as boas afirmações com o chefe do distrito; eliminem suas más condutas e aprendam as boas condutas com ele. Sendo assim, como poderia o distrito estar em desordem?! Examinem o que o coloca em ordem (*zhi*): é apenas o fato de que o chefe do distrito foi capaz de unificar as normas distritais a respeito da retidão (*yi*) e, consequentemente, o distrito foi ordenado (Livro 11, "Identificação com os superiores").

O líder do vilarejo conduziria a sua vila para emular o chefe do distrito, que, por sua vez, conduziria o seu distrito para emular o senhor/lorde do Estado. Os lordes conduziriam seus respectivos povos para emular o Filho do Céu, que traria ordem para tudo o que se encontra sob o céu. Todavia, o Filho do Céu ainda assim seria um ser passível de falhas, não podendo ser o mais alto paradigma da moral. Acima dele estaria o Céu (*Tian*), ao qual as pessoas deveriam se conformar em última instância. No mito moísta, a política

não se distingue da ética e da religião e, ao contrário do que se lê em Hobbes, o poder do soberano não é absoluto, pois deve responder a padrões morais independentes.

> Se todas as pessoas do mundo se identificam com os superiores e, portanto, com o Filho do Céu, mas não se identificam com o próprio Céu, então os desastres não cessarão. Se dos céus, redemoinhos e chuvas ferozes vêm continuamente, esta é a forma pela qual o Céu pune as pessoas por não se identificarem com ele (Livro 11, "Identificação com os superiores").

Uma feição distinta da teoria é que, tal como poderia ser esperado da orientação prática do pensamento moísta, a educação moral era vista como semelhante ao ensino de uma habilidade prática, tal como falar uma língua. Ela seria cumprida primeiramente pela emulação dos julgamentos e das condutas dos exemplares morais, especificamente como eles distinguiriam o certo (*shi*) do errado (*fei*) e como agiriam de acordo. A fonte básica da orientação moral era, portanto, o treinamento prático nas normas sociais, que se esperava que as pessoas dominassem e estendessem para novos casos. Assim como no aprendizado de uma língua, os superiores sociais ensinariam sobretudo não pelo ditado de regras ou instruções, mas pelo estabelecimento de um exemplo a ser emulado e, então, pelo elogio ou correção do desempenho do aluno. Logicamente, algumas vezes eles apresentariam alguns *fa* (modelos, regras) explícitos, tal como quando o Filho do Céu emitia a ordem geral para que todos se identificassem com seus superiores diretos. Mas a educação moral não era vista primariamente como uma questão de inculcar o conhecimento de regras, o conhecimento teórico sobre o bem, ou como um hábito reflexivo de testar as máximas segundo as quais se agia em relação à lei moral. Ela era vista essencialmente como um tipo de treinamento de habilidade. O resultado de tal treinamento seriam as virtudes, as predisposições confiáveis em discernir o correto do incorreto na fala e na ação. Como vimos anteriormente, tais disposições constituíam a concepção moísta básica de conhecimento.

Avaliação crítica

Alguns aspectos do sistema político moísta são plausíveis e psicologicamente perspicazes. O consenso nos julgamentos morais é de fato propenso a produzir a ordem social, e a educação moral é provavelmente um instrumento mais efetivo para assegurar a

observância de padrões éticos do que leis e punições por si só. A maioria das pessoas provavelmente é motivada a fazer o que acredita ser correto, e a educação moral pode constituir uma ferramenta eficiente para canalizar as suas boas intenções. A emulação de modelos compreende realmente um processo educacional poderoso, como bem sabem quaisquer pais, e muitos de nossos valores e julgamentos são na verdade aprendidos ao seguirmos o exemplo de modelos admirados. A coerência social, a pressão dos pares e a aprovação dos superiores são fatores motivacionais importantes até mesmo para adultos críticos e reflexivos. O sistema pode ter sucesso em alcançar um alto nível de ordem e estabilidade sociais, o que beneficiaria a todos na sociedade. O mito moísta do estado de natureza oferece assim ao menos uma justificativa *prima facie* instrumental de sua visão sobre o Estado.

Ainda assim, a inclinação autoritária do sistema levantava sérias preocupações. O seu sucesso dependeria em larga medida do caráter moral dos governantes. O que ocorreria se o julgamento deles fosse equivocado ou mal-informado? Como seria possível prevenir que eles abusassem de seus poderes impondo normas perniciosas e em interesse próprio? Para tais indagações, os moístas dispunham de várias respostas com capacidade variada de persuasão. A primeira delas era a sua versão da doutrina chinesa tradicional de que o soberano governava pela vontade do mandato do Céu (*tian ming*). O Céu puniria um governante corrupto, levando-o a ser destronado. A segunda era que o soberano e outros líderes não criavam os padrões de certo e errado, mas apenas os exemplificavam, ensinavam e zelavam pelo seu cumprimento. Padrões morais independentes eram fornecidos pela teoria ética moísta, e a eles os subordinados poderiam recorrer se seus líderes estivessem errados ou fossem corruptos. Estes critérios independentes estão explicitamente incorporados na terceira versão da teoria política (Livro 13), que especifica que as pessoas deveriam promover “o cuidado e o benefício” do clã, do Estado e do mundo, em vez de meramente se conformarem aos julgamentos de seus superiores acerca do que seria “correto” e do que seria “incorreto”. Para a terceira resposta temos que os moístas defendiam que fatos sobre psicologia moral preveniriam o abuso mal-intencionado do sistema, pois este colapsaria nas mãos de um governante corrupto. As pessoas deveriam perceber que seus líderes governam com justiça e no interesse de toda a sociedade, ou resistiriam ao sistema e “aliar-se-iam aos inferiores” contra os seus superiores. As normas morais unificadas se desintegrariam, as recompensas e as punições perderiam a sua efetividade e a desordem se seguiria. Dado que este resultado é antitético ao interesse geral, incluindo o interesse do governante, mesmo um líder com interesses próprios teria um motivo para governar virtuosamente.

Uma outra preocupação era a de que o sistema político moísta implementaria um tipo de moralidade de comando, na qual os subordinados não fariam nada exceto seguir acriticamente os seus líderes, que decidiriam para eles o que seria certo e errado. Esta preocupação, contudo, parece não ter fundamento, pois o decreto original do soberano tornava os subordinados responsáveis por criticarem os seus superiores caso estes errassem. Claramente se esperava que aqueles que se encontravam nos níveis mais baixos da hierarquia social tivessem a capacidade de exercer um julgamento independente. Os moístas tendiam de fato a uma forma de psicologia social e comportamental, e não aprofundaram suficientemente a questão da deliberação moral individual. Ainda assim, o objetivo de seu sistema era a educação, não a obediência passiva. A sua noção de uma moralidade unificada possuía duas faces. De um lado, os subordinados deveriam se adequar aos seus superiores, que os conduziriam e educariam, mas, por outro, aqueles acima deveriam se adequar aos debaixo, pois o sistema funcionaria apenas se as pessoas genuinamente aprovassem as decisões de seus líderes.

Uma terceira inquietação, provavelmente a mais séria aos olhos contemporâneos, é a de que a noção moísta de uma moralidade unificada e a sua concepção de ordem social (*zhi*) seriam perturbadoramente totalitárias. Os moístas provavelmente estavam certos em defenderem que a estabilidade social requer consenso ao menos em um conjunto mínimo de normas morais – um que, por exemplo, exclua assassinato e roubo – e que um governo forte é requerido para fazer cumprir tais normas. O movimento moísta originou-se durante uma era de caos e violência, e é possível que a sua concepção de uma moralidade única fosse intencionada para comportar apenas a mínima quantidade de padrões morais necessários para preservar a harmonia social. Mas o escopo das normas que eles idealizavam parece ser muito mais amplo do que isto. Na verdade, parece cobrir todos os juízos de valor – todas as distinções entre "certo" e "incorreto" (*shi* e *fei*). Podemos suspeitar que, para os moístas, mesmo um grau moderado de diversidade na forma como estabelecemos tais distinções contaria como "desordem" (*luan*) social, moral e, até mesmo, intelectual. A objeção natural, para leitores liberais contemporâneos, é a de que a ordem social não necessitaria de consenso total a respeito dos valores. Ela poderia ser alcançada por intermédio de acordos sobre um número limitado de normas de justiça, o que garantiria aos indivíduos liberdade para determinar outros valores para si mesmos. O sistema moísta restringiria desmesuradamente a liberdade individual, continuaria a objeção, e, de fato, a própria ideia

moísta de cuidado inclusivo e benefícios recíprocos para todos poderia ser mais bem satisfeita por um sistema político que garantisse uma liberdade individual extensa.

Estas preocupações destacam a quase completa ausência de individualismo no pensamento moísta. Esta escola pressupunha um tipo de sistema comunitário no qual a preocupação fundamental eram os interesses da sociedade como um todo, especificamente a ordem social (*zhi*), a riqueza econômica e uma população ampla. O que é certo para o indivíduo seria determinado pelo *dao* (caminho) apropriado para a sociedade. O nível relevante de escolha moral era o da sociedade; esperava-se que os indivíduos que desejassem fazer o que era correto aquiescessem ao *dao* que fosse considerado melhor para a sociedade. O posicionamento individualista do egoísta racional não ocorria aos moístas como uma alternativa a ser abordada ou refutada. Nem viam eles espaço para uma distinção entre moralidade pública e moralidade privada, entre valores que todos devessem compartilhar de modo a manter uma sociedade estável e valores em relação aos quais os indivíduos poderiam discordar sem perturbar a harmonia social.

Os moístas dedicavam pouca ou nenhuma atenção ao direito, liberdade, ou igualdade dos indivíduos, nem mesmo para questionar qual seria a forma mais satisfatória de vida individual. Eles simplesmente assumiam que o melhor modo de vida era um de aderência ao *yi* (moralidade, dever) e, por conseguinte, de promoção de uma utilidade geral. O indivíduo paradigmático – a pessoa benevolente (*ren ren*) – seria aquele que se dedicaria a "promover o benefício e a eliminar os males do mundo". Interesses individuais legítimos seriam identificados através do papel do indivíduo no projeto social. Os moístas, como os confucianos, viam as pessoas como constituídas principalmente por meio dos papéis sociais relacionais e hierárquicos por elas ocupados, como um governante ou um subordinado, pai ou filho, irmão mais velho ou irmão mais novo, homem ou mulher, jovem ou velho, ou membro de uma família ou de uma comunidade. Era principalmente como ocupantes de tais papéis que os indivíduos teriam normas éticas a seguir e interesses a perseguir.

Este foco comunitário compreende um ponto central de contraste com as teorias ocidentais do contrato social e com a teoria política utilitária. Os utilitaristas e os contratualistas (exceto talvez Rousseau) tratam os interesses individuais tipicamente como primordiais e constroem a ideia de bem social a partir do bem individual. O Estado é justificado porque promove os direitos e interesses individuais melhor do que qualquer alternativa. Para os moístas, pelo contrário, o Estado é instrumentalmente justificado em razão da ordem social (*zhi*) ser um bem intrínseco, desejado por todos, e, sendo assim,

um governo constituído por uma hierarquia de líderes morais seria necessário para alcançá-la.

De fato, como poderíamos esperar de seu comunitarismo, a concepção moísta de *zhi* (ordem) contém as sementes de um argumento em que o Estado é também intrinsecamente justificado. Os moístas frequentemente empregavam *zhi* em um sentido limitado para se referirem a relações familiares e sociais harmoniosas. Mas alguns textos desta escola – principalmente a tríade dedicada à doutrina da "intenção do Céu" – utiliza *zhi* em um sentido mais amplo, no qual este conceito é identificado com *yi* (retidão, moralidade) e *zheng* (boa governança), que, por sua vez, requer um sistema político hierárquico administrado por aqueles que seriam nobres e sábios. O texto, por conseguinte, implica que o sistema político moísta não seria meramente um instrumento para produzir utilidade, mas seria ele mesmo um componente dos bens que constituem a moralidade e, portanto, justificar-se-ia intrinsecamente. É lógico que, mesmo se permitirmos que os moístas identifiquem "moralidade" com "ordem" e "ordem" com a sua forma preferida de organização política desta maneira, a sua linha de argumentação justificaria, no máximo, a existência do Estado, não da promulgação estatal de normas de conduta totalitárias e globais.

A teoria política moísta provavelmente exerceu forte influência em pensadores políticos do final do período dos Estados Combatentes, como o filósofo confuciano Xunzi e seus dois estudantes mais famosos, o teórico da realpolitik Han Fei e o estadista Li Si, arquiteto político do primeiro império da China. Ainda assim, esta linha de pensamento político autoritário não carecia de críticos. A concepção moísta de ordem social (*zhi*), junto com as de Xunzi e Han Fei, resumia as visões que eram veementemente atacadas nos antigos textos daoístas como o *Daodejing* e o *Zhuangzi*. Ao contrário, algumas partes do *Zhuangzi* implicam uma posição política relativamente liberal, na qual os indivíduos provavelmente seriam agraciados com o maior montante de liberdade compatível com a prevenção de conflitos sociais.

Promovendo os valorosos

Tal como vimos, a teoria da "conformação com os superiores" defendia um Estado centralizado com uma burocracia hierárquica rigidamente organizada. A outra doutrina moísta proeminente, "promoção dos valorosos", argumentava que para garantir o sucesso do Estado na busca por riquezas, uma população ampla e ordem social, nomeações para a burocracia deveriam ser baseadas no mérito ético e na capacidade

profissional. Pessoas comuns de talento deveriam ser consideradas para os cargos tanto quanto aquelas oriundas das elites (em particular, parentes do governante). Esta doutrina era parcialmente uma resposta para os novos desafios administrativos causados pelo crescimento populacional, pela expansão econômica e pela rivalidade militar entre os Estados, todos eles requirindo que se evoluísse para além do sistema feudal tradicional e se desenvolvesse um grupo profissional e mais especializado de oficiais governamentais. Ela era também uma reação contra o nepotismo e a incompetência, bem como um apelo para uma maior igualdade de oportunidades para aqueles que não eram de origem nobre, como os próprios moístas.

Acima de tudo, contudo, a doutrina era um complemento importante à educação moral e ao sistema de incentivo moístas, uma parte integral da implementação das normas morais unificadas que esta escola via como crucial para a ordem social e para a legitimidade política. Para que o sistema funcionasse, ele deveria ser percebido como algo capaz de aplicar normas unificadas e consistentes a fim de promover e recompensar os valorosos enquanto, ao mesmo tempo, oferecendo uma oportunidade justa para o avanço de todos. Caso contrário, aqueles em posições inferiores poderiam ser incapazes de se identificarem com ele e, consequentemente, não veriam razão em emular os seus superiores ou em cooperar com o Estado. Consistente com a sua orientação comunitária, a defesa por parte dos moístas da igualdade de oportunidades não se baseava em uma visão individualista segundo a qual, tudo o mais constante, as pessoas intrinsecamente mereceriam ser tratadas de modo semelhante. Ao invés, o argumento era o de que a utilidade do Estado e da sociedade seria promovida pelo emprego dos candidatos mais qualificados, sem importar as suas origens sociais, tanto por conta de sua competência quanto em razão do Estado dever ser publicamente visto como o agente a garantir o cumprimento de padrões unificados e coesos.

7. Teoria ética

Os primeiros escritos moístas possuíam uma orientação prática, não teórica. Os membros desta escola escreviam tratados políticos que almejavam persuadir governantes, oficiais e pessoas exemplares a adotarem as suas doutrinas éticas e políticas, não indagações abstratas sobre teoria ética. Todavia, no transcorrer da argumentação em prol de suas doutrinas eles apresentavam uma forma de consequencialismo solta, ainda que sofisticada, uma versão atualizada que mereceria atenção crítica na atualidade. O princípio central – assim como enxergavam *fa* (modelo,

padrão) – de sua ética era que as pessoas deveriam ter uma atitude de "cuidado inclusivo" (*jian ai*) em relação às demais e, em suas interações, buscar beneficiarem-se (*lì*) mutuamente. Desta forma, promover-se-ia "o benefício em tudo sob o céu".[14]

Os moístas não tentavam fundamentar todos os valores ou julgamentos éticos em um único princípio ou bem fundamental, como a felicidade ou a lei moral. Ao invés, plausivelmente, a sua teoria era baseada em uma noção vaga de bem-estar humano contendo uma pluralidade de bens básicos. Nem eles sugeriam que os padrões éticos por eles propostos iriam automaticamente resolver todos os problemas morais, sem a necessidade de uma sabedoria prática ou compensações entre bens. Mas eles de fato mantinham que, de novo plausivelmente, uma vida reflexiva e autoconsciente demandava que desenvolvêssemos algum tipo de teoria normativa, algum relato de quais práticas seriam corretas e erradas e as razões para tanto.

A teoria ética moísta carrega uma similaridade com o utilitarismo, mas é provavelmente melhor caracterizada como "consequencialismo prático", ou ainda, de modo mais apropriado, "consequencialismo do *dao* (caminho)". Para esta escola, assim como para outros pensadores clássicos chineses, a unidade relevante da atividade humana e o foco da reflexão ética não seriam os atos individuais, mas o *dao* (caminho), uma noção geral se referindo a um caminho, estilo ou padrão de vida ou de desempenho de algum tipo de atividade. O *dao* pode ser muito amplo em escopo, incluindo práticas, instituições e tradições, junto às regras, técnicas, estilos, atitudes e disposições associados com elas. Dado que, como um modo de vida, *dao* inclui disposições e, portanto, virtudes, o consequencialismo moísta incorpora algumas das características do consequencialismo motivacional.

A preocupação central dos moístas, então, não seria prover uma teoria pela qual julgar se atos particulares estariam certos ou errados, mas identificar "o *dao* (caminho) do benevolente (*ren*) e do correto (*yì*)". Para eles, o aspecto definidor deste *dao* seria que ele promoveria o bem-estar ou "benefício" (*lì*) e eliminaria os males de todos na sociedade. O "benefício" seria o padrão geral da permissibilidade moral.

> A tarefa do benevolente certamente é buscar promover diligentemente o benefício de todos, eliminar os males do

[14] *Tian xia*, a expressão traduzida como "tudo sob o céu" aqui e como "mundo" em várias passagens acima, se refere ao mundo social humano e não ao mundo natural. Quando os moístas falavam em "beneficiar *tian xia*", eles se referiam ao bem-estar de todos os seres humanos, não ao do meio ambiente.

> mundo e levar este modelo (*fa*) para o mundo todo. Algo beneficia as pessoas? Então faça. Não beneficia? Pare de fazer. (Livro 32, "Condenação da música").

Algumas passagens nos textos vão além da simples distinção entre o que beneficia e o que não beneficia as pessoas, reconhecendo diferenças de grau. A extensão pela qual um ato é correto ou errado seria determinada pelo grau em que beneficiaria ou feriria os demais: "Quanto mais se fere o outro, maior a sua não-benevolência, e mais severo é o crime" (Livro 17, "Condenação da agressão"). Contudo, os problemas morais que os moístas tipicamente discutiam concerniam práticas gerais, como costumes funerários e guerras, não atos específicos. Os textos mais antigos são vagos em como o padrão do benefício (*li*) deveria ser aplicado em casos específicos que não se encaixassem sob uma prática ou outra.

Ao contrário do utilitarismo clássico de Bentham e Mill, o consequencialismo moísta visava promover não a felicidade individual, mas uma gama de bens, muitos deles públicos ou coletivos. A noção geral de "benefício" se referia a uma lista objetiva de três tipos de bens: riqueza material, população ou família ampla e ordem social. Tais bens ofereceriam critérios morais relativamente concretos. Práticas e instituições que tendessem a avançá-los seriam benevolentes e corretas; aquelas que não, seriam malévolas e equivocadas.

> Seria possível que, e supondo que nos modelássemos em suas afirmações e usássemos seus planos, pela realização de enterros suntuosos com luto prolongado, pudéssemos realmente enriquecer os pobres, fazer os poucos se multiplicarem, proteger os que estivessem em perigo e trazer ordem aos desordenados? Então isto seria benevolente, correto e a tarefa de um filho exemplar. Ao planejar para terceiros, seria inaceitável não encorajar tal prática. O benevolente a promoveria ao redor do mundo, a estabeleceria e faria com que o povo a elogiasse e nunca a abandonasse. Por outro lado, suponhamos que, ao nos modelar em suas afirmações, usando seus planos e realizando ricos funerais e lutos prolongados, esta realidade não lograsse enriquecer os pobres, aumentar os que são poucos, proteger os que estão em perigo e trazer ordem aos desordenados. Então isto não seria benevolente, correto ou

> a tarefa de um filho dedicado. Ao planejar para os outros, seria inaceitável não a desencorajar. O benevolente procuraria eliminá-la do mundo, abandoná-la e fazer as pessoas considerarem-na errada e jamais colocarem-na em prática (Livro 25, "Moderação nos enterros").

Argumentos consequencialistas baseados em um ou mais destes bens são empregados para justificarem nove das dez doutrinas moístas centrais, incluindo os princípios morais fundamentais do cuidado inclusivo e da rejeição da agressão. A décima doutrina, a "intenção do Céu", elucida a justificativa para a teoria consequencialista em si. (Consideraremos a doutrina abaixo).

Dos três bens, o conceito moísta de "ordem" (*zhi*) demanda uma atenção especial. Este é um bem complexo compreendendo uma variedade de condições que os moístas provavelmente enxergavam como constitutivas de uma boa vida em sociedade. A partir de passagens nas quais eles caracterizavam *zhi* (ordem) e seu oposto, *luan* (desordem, agitação), os elementos da "ordem" parecem incluir ao menos quatro tipos de condições.

1. Todos os níveis da sociedade se adequam a padrões morais unificados, e incentivos e punições baseados nestes padrões são administrados de modo justo por líderes virtuosos, como descrito na teoria política moísta;

2. Paz, segurança e harmonia social prevalecem, caracterizados negativamente como a ausência de crime, traição, abuso, lesões físicas, conflito e agressão militar;

3. Os membros da sociedade manifestam virtudes constitutivas do desempenho adequado de seus papéis sociais relacionais como governantes ou súditos, pais ou filhos, irmãos mais velhos ou irmãos mais novos. A ordem é obtida apenas quando o governante é benevolente, os seus súditos são leais, os pais são gentis, os filhos são responsáveis e os irmãos mais velhos e mais novos demonstram amor e respeito fraternais. (Como muitos pensamentos antigos, o moísmo possui um viés sexista e, com poucas exceções, os textos desta escola ignoram os papéis sociais das mulheres);

4. Os membros da comunidade se dedicam habitualmente à assistência e à caridade recíprocas, compartilhando informações, trabalho, educação, e excedentes de bens e auxiliando os destituídos e mal-afortunados.

Em suma, "beneficiar o mundo" seria uma concepção geral de bem-estar abrangendo a harmonia social e a segurança pública; a prosperidade econômica, uma população e uma família pujantes; a cooperação recíproca entre vizinhos e a caridade para os necessitados; e as boas relações sociais, manifestas no exercício de virtudes correspondendo aos papéis sociais fundamentais.

Esta lista pede por várias observações. Primeira: ainda que os textos moístas frequentemente afirmem que o dever da pessoa benevolente seria promover o benefício para toda a sociedade, as caracterizações de "benefício" e "ordem" que os textos oferecem sugere que a teoria ética moísta em si mesma não se equiparava a um altruísmo abnegado. Ao invés, o que era previsto poderia ser qualificado como respeito pela vida, propriedade, família e soberania política dos demais, bem como assistência recíproca e cooperação entre membros da comunidade. A caridade altruísta seria requerida somente em casos de dificuldades especiais.

Em segundo lugar, a proeminência das virtudes associadas com papéis sociais fundamentais indica que os moístas, como os confucianos, atribuíam grande importância a algumas relações sociais paradigmáticas, provavelmente entendendo-as como formadoras da moldura social básica. Uma sociedade próspera seria uma em que estes papéis seriam desempenhados adequada e genuinamente. Logo, os moístas viam instâncias florescentes destas relações como parcialmente constitutivas da ordem social (*zhi*) e, consequentemente, do benefício (*li*). Contudo, de modo intrigante, o que os textos identificavam como bens não eram as relações prósperas em si, mas as virtudes associadas aos papéis manifestos pelas pessoas vinculadas a elas. Isto se deu, provavelmente, pois os moístas viam relações sinceras, apropriadas e plenas como constituídas pela prática destas virtudes específicas aos respectivos papéis. As virtudes não eram simplesmente um meio para fomentar boas relações; o seu exercício era parte do que seria ter uma relação próspera do tipo relevante. Um vínculo admirável entre governante e súdito, pai e filho, irmão mais velho e irmão mais novo era apenas um no qual ambas as partes exercitariam as virtudes relevantes – no qual, por exemplo, o governante manifestaria benevolência e o súdito, lealdade. Para os moístas, então, a ordem social seria parcialmente constituída pelo exercício destas virtudes por pessoas nos papéis sociais relevantes. De acordo com isso, dado que tais virtudes estariam entre

os bens intrínsecos de sua teoria ética, esta escola pensava ser intrinsecamente admirável e correto em termos morais ser um bom irmão, filho, pai, súdito ou governante.

Se correta, esta interpretação possuiria consequências interessantes. A despeito de seu compromisso com o princípio do "cuidado inclusivo", ou preocupação moral com todos, os moístas evidentemente concordavam com a visão do senso comum de que teríamos uma responsabilidade ética maior em relação àqueles com quem tivéssemos relações pessoais mais próximas, e na prática deveríamos nos importar com eles em primeiro lugar. Pois, para ser um pai gentil ou um filho responsável, por exemplo, devemos dar para nossos filhos ou nossos pais um tratamento preferencial sobre os outros. "Beneficiar o mundo" incluiria boas relações familiares, e tais relações requereriam afetos especiais com e o tratamento dos membros da família. Contrariamente a um mal-entendido comum, a ética moísta não advogava que devêssemos tratar a todos igualmente, mas apenas que tivéssemos preocupações morais semelhantes por todos. (Exploraremos este ponto mais adiante na próxima subseção).

Finalmente, o papel das virtudes na ética moísta sugere que uma versão adequadamente revisada de sua teoria poderia ser imune a uma crítica importante direcionada a teorias morais modernas como o utilitarismo. A crítica seria que ao se focarem em princípios abstratos de justificativa, as teorias modernas tenderam a negligenciar o papel crucial da motivação na vida ética. De fato, uma teoria que fracasse em adequadamente contabilizar a motivação moral pode estar fadada a uma derrota autoimposta. Por exemplo, se o que me motiva ao dar um presente de aniversário para um amigo não é a amizade e a afeição, mas um desejo geral de promover a maior felicidade possível para o maior número possível, eu posso acabar sendo bem-sucedido somente em desapontar e ofender tal amigo, e, portanto, na verdade, reduzir a quantidade de felicidade existente no mundo. Para conseguir trazer felicidade para terceiros, nós tipicamente precisamos ser motivados não pelo princípio da maior felicidade, mas por atitudes como amor, preocupação ou respeito por eles enquanto indivíduos que se encontram em relações particulares conosco. Ter tais atitudes, é lógico, é apenas parte do que seria ser benevolente, leal, gentil, filial e fraternal. Sendo assim, ao incluí-las entre os bens que fornecem as suas justificativas éticas fundamentais, a teoria moísta poderia ter os recursos para evitar um racha insustentável entre justificativa e motivação. É possível que a ética moísta possa ajudar a oferecer percepções – se positivas ou negativas,

permanece a ser visto – sobre como incorporar virtudes em uma teoria normativa adequada.[15]

Cuidado inclusivo

A diretriz ética pela qual os moístas são mais bem conhecidos é o *jian ai*, algumas vezes traduzido como "amor universal", mas provavelmente melhor compreendido como "cuidado inclusivo". *Jian* (junto, conjuntamente) neste contexto possui a conotação de incluir a sociedade inteira dentro de um todo. Como o 'cuidar' do português, *ai* (amor, cuidar, zelar) é ambíguo, pois pode se referir a uma gama de atitudes desde a afeição forte até a preocupação distante. Nos textos moístas a palavra tipicamente parece se referir a uma preocupação desapaixonada por parte de um sujeito para com o bem-estar de seu objeto.

O cuidado inclusivo não era uma doutrina que geralmente atraísse críticas por parte dos contemporâneos dos moístas. Os críticos de antigamente, em sua maior parte, focavam-se no estilo de vida frugal e austero, na oposição à música e nas práticas funerárias simplórias, que não reconheciam diferenças de nível social. Pouco era dito sobre suas doutrinas éticas centrais. A exceção a isto foi Mêncio, que teria igualado o cuidado inclusivo à renúncia ao pai (por esta razão, ele rejeitava Mozi como um "animal"). Muitos críticos confucianos posteriores seguiram Mêncio ao se focarem no cuidado inclusivo, defendendo que este iria contra a natureza humana. Esta doutrina merece atenção cuidadosa, em parte para avaliar tal crítica e, por outro lado, para retirar lições filosóficas sobre como os moístas aplicavam a noção de imparcialidade que residia no núcleo de sua ética.

Em sua forma completa, a doutrina moísta dita que as pessoas devem seguir o *fa* (modelo, padrão) do "cuidarem-se mútua e inclusivamente e, em suas interações,

---

[15] A crítica às teorias morais modernas se deve a Michael Stocker. Para mais sobre este e outros assuntos correlatos, conferir a obra deste autor "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories" [A esquizofrenia das teorias éticas modernas] e os outros ensaios coletados em Roger Crisp e Michael Slote, eds., *Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1997). Note-se que apesar do lugar proeminente das virtudes na ética moísta, a teoria não é uma forma de ética da virtude, pois as virtudes não eram entendidas como a base para os critérios fundamentais da ação correta. Ao invés, o critério fundamental do correto era promover o benefício e eliminar os males para todos. As virtudes seriam bens morais intrínsecos (presumivelmente por serem consideradas intrinsecamente admiráveis do ponto de vista moral) postulados enquanto elementos de "benefício".

beneficiarem-se umas às outras". Como a frase completa sugere, os moístas viam a atitude psicológica do cuidado e o comportamento benéfico que dela resultaria como dois lados de uma mesma moeda. Eles podiam argumentar que a presença de um é condição suficiente para o outro. Ainda assim, uma diferença importante entre ambos é indicada pelos advérbios nas duas partes deste slogan. A atitude de cuidado é todo-inclusiva, abrangendo todo mundo. O comportamento benéfico, não, pois direcionado somente àqueles com quem de fato interagimos.[16] Na prática, então, o slogan não demanda um altruísmo que resulte no autossacrifício, mas principalmente que interajamos com os demais de forma reciprocamente benéfica.

Os moístas oferecem dois tipos de argumentos para justificar o cuidado inclusivo. O primeiro, que abordaremos brevemente, é o de que o cuidado inclusivo é a intenção do Céu. O segundo, aplicado em todos os três textos sobre este tema, é o apelo às suas boas consequências. O mal social é oriundo da exclusão de outras pessoas, famílias, cidades e Estados do escopo da preocupação moral. Esta exclusão conduziria ao dano, ao crime, à violência e ao fracasso em praticar as virtudes associadas com as relações sociais fundamentais. Em contraste, se praticássemos o cuidado inclusivo, eliminaríamos tais males e promoveríamos o "benefício do mundo". Esta é a argumentação da passagem a seguir, que interpreta o cuidado inclusivo como a atitude de ser "a favor" – ou seja, preocupado com o bem-estar – dos interesses dos outros assim como somos "a favor" dos nossos próprios.

> Sendo assim, qual seria então a razão pela qual a inclusão poderia substituir a exclusão? Ele disse, "suponhamos que as pessoas fossem favoráveis a outros Estados assim como são ao seu próprio. Quem então, sozinho, faria o seu Estado atacar o Estado dos outros? As pessoas seriam favoráveis aos demais Estados como se fossem o seu próprio. Se as pessoas fossem a favor de outras cidades como o são da sua própria cidade, quem então, sozinho, faria sua cidade atacar as demais? As pessoas seriam em prol das outras cidades como se fossem a sua própria. Se as pessoas fossem favoráveis aos outros clãs como o são ao seu próprio, quem então, sozinho, faria o seu clã causar desordem aos demais? As pessoas seriam favoráveis aos outros clãs como se fossem o seu próprio. Sendo assim,

[16] Estou em débito com Dan Robins por este ponto.

> Estados e cidades ao não se atacarem e violarem mutuamente, as pessoas e os clãs não causando desordem e danos uns aos outros, isto seria o mal do mundo? Ou isto beneficiaria o mundo? Devemos dizer: é o benefício do mundo. Se tentarmos investigar fundamentalmente a produção destes muitos benefícios, onde encontraríamos a sua origem? Eles são produzidos ao detestarmos e machucarmos uns aos outros? Precisamos dizer: não. Devemos dizer: eles são produzidos ao nos importarmos com os outros e ao beneficiá-los. Se demarcarmos e nomearmos o ato de nos importarmos com os outros e beneficiá-los, isto seria 'exclusão'? Ou seria 'inclusão'? Devemos dizer: 'inclusão'. Desta forma, ao interagirmos pela inclusão não produzimos um grande benefício ao mundo?" Logo, Mestre Mo disse, "Inclusão é o correto (*shi*)" (Livro 16, "Cuidado inclusivo").

Os moístas contrastavam o cuidado inclusivo com uma atitude por eles denominada de "exclusão" (*bie*, distinguir ou separar enquanto "outro"). Esta atitude não seria, como às vezes pensado, uma das diferenças a distinguir o grau de nossa preocupação pelos outros de acordo com a proximidade de suas relações conosco. De fato, os moístas nunca consideraram esta alternativa seriamente.[17] Ao invés, *bie* se referiria a "desprezar e machucar os outros", excluindo-os completamente da consideração moral do sujeito. Sendo assim, o caso desta escola é o do cuidado inclusivo contra a completa desconsideração pelos demais. Podemos conceder que o seu argumento estabelece que *bie*, ou a exclusão dos outros de toda preocupação, seria moralmente errado, e que o cuidado inclusivo possuiria boas consequências sendo, portanto, benevolente e admissível. Mas se o objetivo desta escola era demonstrar a obrigatoriedade do cuidado inclusivo, neste caso, os moístas colocariam um falso dilema. Uma diretriz ética distinta poderia promover o "benefício do mundo" igual ou ainda mais eficientemente, sem a demanda severa de que todos se preocupassem com os interesses dos demais assim como faziam com os seus próprios. Alternadamente, no lugar de criticar os moístas por comercializarem um falso dilema, poderíamos dizer que os seus argumentos justificariam o cuidado inclusivo somente em um sentido fraco, no qual estaríamos obrigados a ser

[17] Ela foi levantada uma vez, por um oponente chamado Wu Mazi em uma anedota no Livro 46, "Geng Zhu", mas foi descartada sem maiores considerações.

moralmente preocupados com todos em ao menos algum grau. A questão remanescente então seria, até qual grau?[18]

Quando lemos os textos em busca das especificidades demandadas pelo cuidado inclusivo, a resposta não é óbvia. O que encontramos é uma disparidade entre as afirmações descrevendo a atitude do cuidado inclusivo e os exemplos concretos de sua prática. Na teoria, o cuidado inclusivo seria aparentemente uma preocupação igual por todos. A passagem citada acima, por exemplo, descreve-o como o ser preocupado "com os outros como se por si mesmo". Outro texto nos diz que "o *fa* (modelo) do cuidar inclusivamente entre si e, nas interações, beneficiar-se mutuamente" é "enxergar os Estados dos outros como se enxergaria o próprio Estado, as famílias dos outros como se fossem a nossa própria e as demais pessoas como se fôssemos nós mesmos" (Livro 15). Adotar isto enquanto um *fa* moral (modelo, padrão) provavelmente envolveria fazer duas coisas: esforçar-se em prol do ideal de se importar pelas vidas, famílias e comunidades dos outros no exato grau com que nos preocupamos com as nossas próprias e, ao mesmo tempo, agir como se já nos importássemos com elas em igual medida.

Se esta interpretação estiver correta, a doutrina é provavelmente inalcançável. A maioria dos seres humanos é naturalmente inclinada a sentir simpatia pelos outros, incluindo estrangeiros, e, portanto, a se importar de certo modo com o bem-estar deles. Mas seria necessário um feito heroico de engenharia social para fazer com que nos importássemos com estranhos exatamente como nos importamos com nós mesmos e com aqueles mais próximos de nós. E mesmo com a ressalva de que precisaríamos beneficiar somente aqueles com quem realmente interagimos, o padrão do cuidado igualitário para outros pareceria carregar consigo demandas práticas impossivelmente altas.

Estranhamente, no entanto, as consequências e exemplos do cuidado inclusivo descritos nos textos sugerem que os requerimentos práticos da doutrina não seriam especialmente onerosos. De fato, os exemplos específicos dados se adequam

---

[18] Parte do problema aqui é que os moístas não estabeleciam distinções entre permissibilidade, obrigação e supererrogação. Uma razão provável para isto é que a sua concepção de julgamento e argumentação tendia a conduzi-los a lançar todas os problemas como uma questão de decidir entre um par de polos opostos, um dos quais seria "correto" (*shi*) e o outro a sua negação (*fei*). Eles consideravam ser suficiente mostrar que o cuidado inclusivo era *shi*, não *fei*, deixando sem resposta a questão sobre o que exatamente compreenderia *shi*. Outra fonte possível de confusão é a ambiguidade na palavra *jian*, que pode ser lida tanto no sentido fraco do "todo-inclusivo" quanto no sentido forte de "conjuntamente, como um".

amplamente ao que muitos cidadãos de democracias liberais ocidentais contemporâneas considerariam como o senso comum da decência moral. A prática real do cuidado inclusivo parece demandar não mais do que a ausência de má intenção ou hostilidade em relação aos outros; o desempenho virtuoso de nossos papéis sociais enquanto governantes, súditos, pais, filhos ou irmãos, contribuindo dessa forma para o bem-estar de nossa família e comunidade; o auxílio de amigos e vizinhos em necessidade; e a assistência para com os mais idosos, os solitários e os órfãos, que não possuem famílias para cuidar deles. Uma vez que não ter uma família é identificada como a principal razão pela qual as pessoas mais provavelmente precisem de ajuda, podemos inferir que os moístas compreendiam o grupo familiar como a primeira instituição a atender as necessidades das pessoas e que, na prática, o cuidado inclusivo normalmente envolveria a preocupação central com nossas próprias famílias. Os únicos indivíduos dos quais se esperaria que trabalhassem equanimemente por todos seriam os líderes governamentais, responsáveis por beneficiarem todos os seus súditos. Deste modo, encontramos uma lacuna entre a descrição do cuidado inclusivo na condição de atitude de se importar igualmente por todos e os exemplos práticos presentes nos textos. Estes últimos sugerem que o cuidado inclusivo não requer um autossacrifício ou altruísmo extensos, sendo apenas uma questão de cuidar de nossas famílias, vizinhos e comunidades sem interferir com os outros enquanto tentam fazer o mesmo.

Os últimos textos moístas fornecem uma explicação desta disparidade, ainda que seja possível indagar se é justificado lermos a doutrina posterior nos primeiros ensaios. Fragmentos preservados no *Da Qu*, o Livro 44 do *Mozi*, afirmam que devemos nos importar igualmente com todos, mas beneficiar algumas pessoas mais e outras menos a depender da natureza da relação delas conosco. Cuidado igualitário não implica tratamento igualitário. Como tratamos as pessoas é determinado pela noção de retidão (*yi*), que é baseada em bens intrínsecos como a ordem social (*zhi*), a concepção moísta da qual, como vimos acima, indica que façamos mais por aqueles que se relacionam diretamente conosco. A visão moísta posterior é praticamente atribuída a um expoente desta escola chamado Yi Zhi em um diálogo no *Mêncio* (3A:5): “Ao cuidar, que não haja gradações; na prática, comece com o que está mais próximo”.

Objeções práticas

Enquanto reformadores políticos e morais, os moístas estavam preocupados não apenas em justificar a doutrina do cuidado inclusivo, mas em persuadir todos na

sociedade a o adotarem e praticarem. Esta meta induzia uma série de problemas práticos concernindo a reforma e a motivação morais, alguns dos quais foram levantados em uma série de objeções discutidas nos textos sobre o "Cuidado inclusivo". O ponto principal da reposta desta escola a tais objeções era o de que este conceito seria consistente com os valores e motivos existentes na maior parte das pessoas, sendo assim, já teríamos em nós a motivação necessária para praticá-lo.

A primeira e mais óbvia objeção era a de que a prática do cuidado inclusivo seria muito difícil. Em resposta, os moístas afirmavam ser este de fato bem menos difícil do que outros feitos que os governantes haviam demandado de seus súditos no passado, como sacrificar as suas próprias vidas, limitar as suas dietas e vestir roupas inadequadas. O cuidado inclusivo pareceria trabalhoso apenas porque as pessoas não o reconheciam como importante para o seu benefício em longo prazo. Se, como a teoria política moísta propunha, as instituições fossem estabelecidas para encorajar a cooperação e prevenir o abuso, então, "dentro de uma geração", o povo poderia ser conduzido a praticar este conceito, pois diversas linhas de motivação existentes convergiriam para apoiá-lo. Primeiramente, as pessoas tendem naturalmente a emular líderes admirados e respeitados, então se os governantes encorajassem o cuidado inclusivo, as pessoas estariam inclinadas a praticá-lo. Em segundo lugar, os governantes poderiam instituir recompensas e punições a fim de que a prática do cuidado inclusivo se encontrasse dentro do interesse próprio de todos em curto prazo. Em terceiro lugar, as pessoas naturalmente tendem a retribuir o bom tratamento, de modo que se importar com os outros e beneficiá-los se encontraria em seu interesse próprio de longo prazo. O caso dos moístas aqui é razoavelmente persuasivo, contanto que mantenhamos em mente que eles se focavam na prática de benefícios recíprocos, não na atitude psicológica de uma preocupação igualitária, e que as demandas práticas do cuidado inclusivo não fossem especialmente onerosas.

A segunda objeção era a de que o cuidado inclusivo seria praticamente impossível. A isso os moístas respondiam contrariamente, dizendo ser possível, pois os reis-sábios o praticavam de fato. Os textos citam supostos exemplos históricos para demonstrar que tais figuras governaram justa e imparcialmente, realizaram projetos de obras públicas que beneficiaram a todos, trouxeram paz para a sociedade e garantiram que os necessitados tivessem aquilo de que careciam. Novamente, estes exemplos tendem a sugerir que o cerne da, e talvez uma condição suficiente para, a prática do cuidado inclusivo seriam as ações benéficas, não a atitude psicológica de igual cuidado por todos.

Um terceiro desafio seria o de que o cuidado inclusivo não poderia ser "usado", provavelmente fazendo referência à sua implementação na condição de uma política que as pessoas pudessem seguir. (A geração de benefícios quando colocada em uso enquanto política social era o terceiro dos três modelos que os moístas propunham para avaliar afirmações ou ensinamentos). Os moístas apresentavam então um par de cenários hipotéticos cuja função era demonstrar que as pessoas comprometidas com o seu próprio bem-estar e com o de suas famílias prefeririam o cuidado inclusivo como uma política a ser seguida por aqueles ao seu redor, dado que todos preferiríamos viver sob esta regra ou confiar o cuidado de nossa família a alguém que a praticasse. Ou seja, agindo a partir de um motivo existente que quase todas as pessoas compartilham – a prática do bem-estar próprio e o da família – as pessoas contemplariam o cuidado inclusivo como o *dao* a ser seguido por aqueles ao seu redor fazendo com que ele pudesse de fato "ser usado". A escola em questão criticava os oponentes que levantavam tal objeção em razão de uma contradição prática: em suas afirmações eles rejeitavam o cuidado inclusivo, mas, na prática, eles o escolheriam como um *dao* social, assim como as pessoas nos cenários hipotéticos faziam. É interessante que esta crítica funciona apenas porque os autores assumiam que o problema em questão era a escolha de um *dao* (caminho), um sistema social universal de normas de conduta. Eles pareciam presumir que todas as nossas escolhas e ações seriam oriundas de tais normas. Portanto, afirmavam que ao preferir o cuidado inclusivo em relação aos outros, nós nos comprometíamos com ele como um código de conduta a ser observado por todos, inclusive nós mesmos. Para eles, a posição de um egoísta racional, que preferiria que todos, menos ele, praticassem este *dao*, seria incoerente.

A última objeção a ser considerada era a de que o cuidado inclusivo poderia falhar em beneficiar os próprios pais, interferindo, por conseguinte, na responsabilidade filial. Os moístas respondiam a tal crítica argumentando que um filho responsável desejaria que os outros também cuidassem e beneficiassem os seus progenitores. Uma forma efetiva de alcançar isto, assim eles afirmavam, seria cuidando e beneficiando os pais dos outros, o que faria com que estes retribuíssem a ação. (Aqui, assim como em sua resposta à primeira objeção, os moístas adotavam a premissa plausível de que os seres humanos possuíam uma tendência natural à reciprocidade). Psicologicamente, então, o cuidado inclusivo seria consistente com nossa motivação existente de cuidarmos de nossos pais, ao mesmo tempo em que seria moralmente justificado como um meio indireto de beneficiá-los.

Em razão destes argumentos terem sido direcionados a oponentes que resistiam aos aspectos mais otimistas da psicologia moral dos moístas, eles recorriam principalmente ao interesse próprio e ao interesse interno do grupo, motivos que os autores presumiam ser confiavelmente compartilhados por todos. Outros textos moístas apresentavam um quadro mais completo da motivação moral. As suas premissas centrais eram as de que as pessoas tenderiam a estar fortemente comprometidas a fazerem o que acreditavam ser o correto, elas tenderiam a desejar os bens básicos oriundos da prática do cuidado inclusivo, a seguir a liderança política e a procurar a aprovação de seus pares, e, com a exceção de arruaceiros que almejavam a desordem social, elas tenderiam também a buscar não apenas o seu próprio interesse, mas o interesse de suas famílias e de suas comunidades. Desta forma, a maioria das pessoas já possuiria uma forte motivação moral e algum grau de empatia pelos outros. Ademais, por desejarem serem boas, ou *ren* (benevolentes), elas estariam preparadas para aceitarem a força da melhor razão normativa (*gu*, também "causa", "base") em pauta.

> As pessoas benevolentes informam umas às outras acerca dos padrões pelos quais elas selecionam ou rejeitam, consideram correto ou errado. Aqueles que carecem de uma razão seguem aqueles que possuem uma. Aqueles que não sabem algo seguem aqueles que possuem conhecimento. Carecendo de observações para oferecerem em sua defesa, elas seguramente se submetem; vendo o bem, elas seguramente se corrigem (Livro 39, "Condenação do confucionismo").

O que seria preciso para fazer com que a maioria das pessoas agisse moralmente seria, então, principalmente, educação e argumentos normativos, os quais auxiliariam a identificar corretamente o que é certo. Tais argumentos as convenceriam a guiarem suas ações pelo *fa* (modelo) de "considerar os outros como se a si mesmo", e este *fa* iria, por sua vez, fortalecer o hábito de agir por conta da simpatia pelos interesses dos demais.

Justificativa e papel do Céu

Os moístas justificavam a sua ética consequencialista pelo recurso à intenção do Céu (*Tian*), que eles acreditavam fornecer um critério objetivo de moralidade. Entre as razões por eles elencadas para obedecer a intenção celeste estavam a gratidão pelos

presentes por ela oferecidos, medo de punições e a sua crença de que o Céu era o agente moral mais nobre e sábio do cosmos. Aqui examinaremos esta terceira e filosoficamente mais interessante razão, deixando de lado por ora o papel do Céu como um objeto de adoração religiosa e garantidor da ordem moral.

O cerne do apelo moísta ao Céu é que na condição de supremo e mais sábio agente moral, ele se conduziria de forma (*dao*) a infalivelmente estabelecer um exemplo de normas éticas corretas. As suas intenções são consistentemente ou confiavelmente benevolentes e corretas. Para obter um critério objetivo sobre o que é moralmente correto ou errado podemos observar a conduta do Céu e perceber as normas com as quais ele está comprometido e que são por ele aplicadas. A intenção celeste poderia servir como um *fa* (modelo, padrão) ético fundamental, um que seria claro e fácil para qualquer pessoa aplicar, tal como as ferramentas de medição de um artesão.

> Portanto, nosso Mestre Mo ao possuir a intenção do Céu, para oferecer uma analogia, não é diferente do fabricante de rodas com o seu compasso ou do carpinteiro com o seu esquadro... Acima, ele a usa para medir como os reis, duques e os grandes homens do mundo administram os códigos penais e o governo; abaixo, ele a emprega para avaliar como a miríade de pessoas do mundo se engajam em escritos e nos estudos e como apresentam afirmações e discussões. Observe as suas condutas; se seguem a intenção celestial, chame-as de boas intenções e de boas condutas; se se opõem às intenções do Céu, chame-as de más intenções e de más condutas. Observe as suas afirmações e discussões; se seguem a intenção celeste, chame-as de boas afirmações e discussões; se se opõem à intenção do Céu, chame-as de más afirmações e discussões. Observe os seus códigos penais e o seu governo; se seguem as intenções do Céu, chame-os de bons códigos penais e de bom governo; se se opõem a elas, chame-os de maus códigos penais e de mau governo. Desta forma ele estabelece isso como um *fa* (modelo), como um padrão, e o emprega para mensurar a benevolência (*ren*) e a não benevolência dos reis, duques, grandes homens, secretários e ministros do mundo, e, para oferecer uma analogia, é como dividir entre preto e branco.

> Portanto, nosso Mestre Mo disse, "Se internamente os reis, duques, grandes homens, oficiais e pessoas exemplares do mundo realmente desejam seguir o *dao* (caminho), beneficiarem as pessoas e fundamentalmente examinar a raiz da benevolência (*ren*) e da retidão (*yi*), então é inaceitável não seguir a intenção do Céu. Ao segui-la tem-se o *fa* (modelo) da retidão (*yi*)" (Livro 27, "A Intenção do Céu").

Ainda que os próprios moístas não estabelecessem a distinção, podemos identificar dois papéis interrelacionados desempenhados pela intenção do Céu. De um lado, ela serviria como um critério do que é moralmente correto e, por conseguinte, como base para uma justificativa ética. Na passagem acima, por exemplo, ela é empregada a fim de avaliar se ações, afirmações e práticas são moralmente corretas. Por outro lado, ela também cumpriria a função de diretriz moral prática. Na prática, podemos usá-la para testar ações particulares ou tipos de condutas visando determinar como proceder. "Tendo tomado o Céu como *fa*, devemos medir nossos movimentos e condutas em relação a ele. O que o Céu deseja, faça; o que ele não deseja, interrompa" (Livro 4, "Modelos e Padrões").

Por que a intenção do Céu seria um padrão ético confiável? Os moístas apresentam várias razões morais em resposta. Como vimos anteriormente, eles argumentavam que ao contrário de qualquer padrão baseado em modelos humanos, culturais ou históricos, o Céu seria confiavelmente *ren* (benevolente), pois imparcial, benevolente e duradouro. Eles argumentavam ademais que se examinássemos "a origem da retidão (*yi*)", descobriríamos que "a retidão emerge do Céu" (Livro 27, "A Intenção do Céu"). Tal conclusão se apoiava em uma rápida passagem por um círculo de equivalências extensas. A retidão equivale ao bom governo, porque uma condição necessária e suficiente para a ordem social é a de que a retidão prevaleça no mundo. No bom governo, o nobre e o conhecedor governam o ignorante e o comum. Portanto, a retidão moral "emerge dos" nobres e conhecedores, dado que ela se estabelece somente quando estes governam. O Céu é o mais nobre e o mais conhecedor, sendo assim, a retidão flui a partir dele.

Para seguir o *dao* correto, então, devemos emular o Céu e aprender a nos adequarmos às normas que ele segue. É lógico que não somos divindades e, desta forma, não podemos imitar as ações celestiais diretamente. Mas nós podemos observar as suas ações, deduzir os seus desejos e intenções e assim nos conformarmos a ambos. E o que descobrimos é que o Céu deseja que as pessoas se importem e beneficiem umas às outras (Livro 4). Ele deseja que a retidão (*yi*) prevaleça, e, desta forma, deseja a vida, a

riqueza e a ordem social para as pessoas (Livro 26). De fato, ele deseja todas as benesses postuladas pela teoria ética moísta, incluindo a paz e a segurança, a harmonia social e a cooperação, a suficiência econômica e a prática das virtudes associadas com os papéis sociais centrais (Livro 27). Sabemos que o Céu almeja tais coisas porque as suas ações revelam que ele se importa e beneficia a todos sem discriminação. Ele é benevolente, provendo todas as pessoas com vida, sustento e recursos naturais. Ele impõe a moralidade vingando crimes contra os inocentes. Ele recompensou os seis reis sábios da antiguidade, que cuidavam e beneficiavam as pessoas, e puniu os quatro tiranos, que desprezavam e feriam o povo. Ele possui todas as pessoas do mundo como um governante possui os seus súditos, e, por conseguinte, ele cuida de todos, tal como um governante se importa com os seus súditos.

Em suma, o Céu em si desejaria os bens que a teoria ética moísta adotava como critérios para o que seria considerado moralmente correto. Aquela teoria estaria assim correta, assim pensavam os moístas, dado que capturava as normas éticas seguidas pelo Céu, o agente sábio, imparcial e benevolente que se encontraria no ápice da hierarquia política cósmica, com quem todas as pessoas deveriam se identificar no modelo da identificação com os superiores.

Este apelo a crenças religiosas conjuntas sobre o Céu e a doutrina política de se "identificar com os superiores" levou alguns estudiosos a sugerirem que a ética moísta poderia ser em última instância uma forma de teoria do comando divino. Tendo por base principalmente a afirmação de que o Céu é "aquilo de onde surge a retidão", Stoles (1999) defende, por exemplo, que para os moístas, "O que faz os comandos do Céu serem corretos é o mero fato de que o Céu os comanda" (p. 46). Sem sombra de dúvida, algumas poucas passagens nos textos urgem as pessoas a se adequarem às normas morais especificamente, pois agir dessa forma seria a intenção do Céu, e a doutrina segundo a qual a obediência ao Céu traria recompensas e a desobediência, punições, é reminiscente de uma teoria do comando divino. Além disso, tais crenças religiosas seriam cruciais para a visão de mundo moísta, e uma imagem incorreta e distorcida de seu pensamento resultaria se as negligenciássemos.

Entretanto, há fortes indícios para negar que os moístas defendessem uma teoria do comando divino. Primeiramente, o texto nunca analisa, define ou explica a noção de retidão (*yi*) em termos de uma intenção celestial. Pelo contrário, todos os quatro textos dedicados à intenção do Céu lhe conferem um papel epistêmico, na condição de teste ou critério a partir do qual seria possível distinguir certo e errado. Eles argumentam que a intenção do Céu pode ser interpretada como um modelo (*fa*) ou um cânone (*jing*) da

retidão (*yi*). Esta declaração afirma uma equivalência por extensão, não uma análise, definição ou exposição. O ponto aqui é que a intenção celestial e a 'retidão' discernem as mesmas coisas e não que o que é correto assim o seja por ser a intenção do Céu. Mesmo a reivindicação de que a retidão "é oriunda do" Céu não deve ser lida como implicando algo mais forte do que uma sociedade justa poder existir apenas quando todos os seus membros seguirem o modelo ou o exemplo colocado pelas intenções e pela conduta celeste.

Em segundo lugar, e mais importante, os moístas forneciam razões morais independentes para basearem a sua afirmação de que a intenção do Céu seria um guia moral confiável. Os seus fundamentos não eram simplesmente a crença religiosa de que o Céu deveria ser obedecido por se tratar de uma divindade ou porque ele puniria a desobediência. Ao invés, a escola moísta sustentava que ele seria um guia para o que é benevolente e correto por ser um agente supremamente nobre, sábio, imparcial, benevolente e confiável. As suas razões aplicavam conceitos avaliativos de benevolência, retidão, bom governo e ordem social (*zhi*) que seriam independentes da vontade celestial. Por exemplo, no intuito de fundamentar a sua contenda de que o Céu desejaria o que fosse correto (*yi*), o moísmo caracterizava a retidão como sendo algo abrangendo a vida, a riqueza e a ordem e afirmava que o Céu as desejava. Colocado nos termos do dilema de *Eutífron*, a sua posição era bem clara: o que é correto não é correto em razão de uma intenção celeste. Pelo contrário, o Céu intenciona algo por este algo ser o correto. A conduta e as intenções celestiais exemplificariam normas morais que se sustentariam independentemente de sua intenção.

Dada a forma como a concepção moísta de Céu se encaixa em sua moldura ética, o recurso a esta entidade a fim de justificar e explicar a sua posição normativa arrisca uma circularidade. A sua concepção acerca do Céu é de fato aquela de um soberano moralmente ideal, que eles caracterizavam como sábio ou onisciente, onipresente, benevolente, generoso e imparcial. Os moístas deixam implícito que as normas morais corretas são aquelas que um tal agente seguiria ou intencionaria que os seres humanos seguissem. O problema é que as características que eles constroem nesta concepção de um agente ideal são apenas aquelas que eles já defendiam que deveriam ser articuladas por uma teoria ética satisfatória, como, por exemplo, uma preocupação imparcial e benevolente pelo bem-estar de todos. Seguramente, portanto, o apelo ao Céu não justifica a ética moísta tanto quanto simplesmente a ilustra ou articula.

Um problema em potencial com o recurso ao Céu surge do modo pelo qual o conceito moísta de *fa* (modelo) associa as noções de um critério de retidão, de uma

diretriz prática e de um modelo a se seguir. A ideia de justificar objetivamente nossas práticas e padrões de conduta pelo apelo à posição abstrata e descontextualizada de um agente idealmente imparcial e benevolente é ao menos *prima facie* plausível. Mas a teoria moísta arrisca confundir isto com a ideia muito menos plausível de que na prática deveríamos guiar nossa conduta pela emulação de uma divindade benevolente que se importa imparcialmente com todos. De fato, os moístas associavam a ideia de buscar uma justificativa imparcial para nossas ações, que eram tiradas de um contexto particular, e, portanto, necessariamente parcial, com aquela de adotar um ponto de vista imparcial, mas um que, impossivelmente, seria abstraído de qualquer contexto particular. Em alguns contextos, os argumentos desta escola eram cuidadosos em evitar a mistura destes pontos, mas, em outros, eles beiravam à identificação das atitudes de uma pessoa benevolente com aquelas do próprio Céu.

Avaliação Crítica

A estrutura básica da teoria ética moísta é simples e, contudo, profunda. Na sua base reside a noção de uma preocupação imparcial com o benefício de todos, como resumido pelo ponto de vista do Céu, um agente idealmente benevolente e imparcial que se importaria igualmente com o bem-estar de todos. A partir desta fundação, os moístas desenvolveram uma narrativa consequencialista da benevolência (*ren*) e da retidão (*yi*) nos termos de um conjunto de bens que constituiriam o benefício ou o bem-estar. Práticas comunitárias seriam justificadas pelo seu valor instrumental na promoção do bem-estar geral. A teoria reconhece que os indivíduos existem dentro de uma teia de relações sociais que define parcialmente as suas identidades e os seus deveres, e que as relações sociais fortes são parte crucial do bem-estar humano. Ela atribui às virtudes um papel em guiar a ação e em constituir boas relações sociais. A teoria é formulada de forma vaga, expressa de forma crua e apoiada por argumentos que os leitores modernos podem considerar por vezes rudimentares ou simplistas. Ainda assim, retrocedendo ao início do discurso filosófico na China antiga, ela representa um grande avanço na construção e argumentação teóricas em comparação com o discurso confuciano que lhe precedia. Ademais, o tipo geral de abordagem consequencialista por ela delineado permanece como uma opção bem-vista na teoria ética da atualidade.

O ponto forte da teoria moísta é que ela fundamenta a retidão moral (*yi*) em duas noções centrais, imparcialidade e bem-estar humano. No entanto, os maiores defeitos do pensamento ético desta escola se encontram precisamente em como tais ideias são

manuseadas. O *locus* da imparcialidade está mal colocado e a concepção de bem-estar humano é muito estreita.

O problema com a maneira pela qual os moístas tratam a imparcialidade é que eles a localizam na atitude da preocupação moral, em vez de na justificativa para nossas ações ou práticas. A sua abordagem visando encontrar normas éticas objetivas e imparciais consiste em advogar que cada indivíduo deve ser imparcialmente motivado por uma consideração igual por todos. Devemos nos adequar ao padrão de "considerar os outros como a nós mesmos" ou nos modelarmos à posição dada pelo Céu, que nos observa como um Deus. Mas na prática não logramos agir por todos os demais como se estivéssemos agindo por nós mesmos, e ao contrário do Céu, nós raramente nos encontramos em uma posição de poder que nos permita agir em nome de todos. Deste modo, os moístas fracassaram na tarefa de articular uma concepção de imparcialidade que fosse viável na prática. Não se pode defender a preocupação imparcial e igualitária advogando-a como a motivação ética ideal de agentes individuais.

Uma resposta plausível para este problema seria desenvolver uma forma de regra ou prática consequencialista. Os moístas poderiam aplicar o seu padrão básico de retidão – o que "promove o benefício e elimina o mal do mundo" – como um critério através do qual se justificaria um *dao* (caminho) social, ou um conjunto de práticas e normas, que melhor promoveriam o bem-estar geral. Tais práticas e normas imparcialmente justificadas poderiam então guiar a ação em situações particulares. É lógico que, na prática, os moístas adotavam quase que somente esta abordagem. Eles advogavam o cuidado igualitário para todos, mas confessavam que como realmente tratamos os outros variaria dependendo de nossa relação com eles. De acordo com textos moístas posteriores, nos quais esta doutrina do cuidado inclusivo com tratamento diferenciado era apresentada explicitamente, nossa forma de tratar os demais seria guiada pelos padrões de *yi* (retidão), que provavelmente articulariam práticas que esta escola acreditava serem as melhores em promover o bem-estar de todos na sociedade.

O contratempo aqui é que uma abordagem prático-consequencialista provavelmente não sustentaria a doutrina moísta do cuidado igualitário para todos. Presumivelmente, em linha com os pontos convincentes nos argumentos moístas, as normas e práticas justificadas por tal abordagem conduziriam os indivíduos a adotarem a atitude do cuidado *inclusivo*, incluindo assim todos dentro do escopo de suas preocupações morais. Mas o padrão consequencialista de promover o bem-estar de todos provavelmente não demandaria que cada um de nós realizasse a atitude do cuidado *igualitário*, ou da preocupação igualitária e imparcial com todos. Ao invés, tanto o

tratamento e o cuidado provavelmente poderiam variar a depender da relação e do contexto, contanto que um padrão básico mínimo de consideração – talvez somente não-interferência, cortesia básica e auxílio em emergências – fosse praticado em relação a estranhos com quem não tivéssemos nenhuma relação especial.

A isto, os moístas talvez responderiam que ainda assim deveríamos praticar o cuidado igualitário, pois este era o caminho dos reis sábios e a intenção do Céu, o exemplar moral mais elevado, e a sua prática produziria grandes benefícios no mundo. Esta escola não reconhecia nenhuma distinção entre obrigação e supererrogação, e talvez as suas crenças religiosas a convencessem de que a melhor vida seria aquela que mais plenamente se conformasse ao desejo celestial de nos importarmos e beneficiarmos os outros. Além disso, como atestado pela passagem do *Zhuangzi* anteriormente citada, muitos moístas em particular reverenciavam e emulavam Yu, o mais auto-sacrificial e altruísta dos reis sábios.

Contudo, é provavelmente falso que a prática geral do cuidado igualitário resultaria no maior benefício para o mundo. Colocando de lado as emergências e os deveres especiais de posições altamente exigentes como as dos reis sábios, é plausível que as benesses básicas previstas pelos próprios moístas fossem melhor promovidas não somente pelo tratamento daqueles mais próximos a nós diferentemente do dos demais, mas se importando como eles ainda mais também. A ideia de desconectar o cuidado do tratamento é contraintuitiva. Particularmente, parece improvável que pudéssemos genuinamente exercitar as virtudes associadas com as relações sociais centrais sem também nos importarmos mais com as pessoas com as quais estamos relacionados. É difícil imaginar alguém sendo realmente um ministro leal ou um pai compassivo sem também se importar mais com o seu governante ou com os seus filhos do que faria com os de um estranho. Além disso, problemas práticos consideráveis surgiriam ao se treinar a todos para que cuidassem igualmente de todo mundo, requirindo vasto dispêndio de esforços e riqueza em fins que poderiam ser alcançados tão bem quanto pela prática do cuidado inclusivo desigual.

O segundo maior defeito do pensamento ético moísta era a sua concepção material excessivamente estreita do bem-estar ou do benefício (*li*) humanos, que compreenderia não muito mais do que o bem-estar material e relações sociais pacíficas e harmoniosas. Com algumas poucas exceções, a ética moísta rejeitava o valor estético e negligenciava a realização psicofísica conquistada por intermédio do exercício de habilidades adquiridas – pontos centrais aos modos de vidas preconizados por confucianos e daoístas. Pouca atenção era dedicada à felicidade e à realização

individuais ou à articulação de uma concepção de excelência humana global. Ademais, a concepção moísta de moralidade podia às vezes parecer agressivamente unilateral e onerosa. Uma passagem no *Mozi* apresenta uma concepção do florescimento humano ideal enquanto uma vida de completa devoção ao dever moral:

> Quando em silêncio, pondere; ao falar, instrua; ao agir, trabalhe. Faça estes três alternarem e com toda certeza você será um sábio. Você deve eliminar a felicidade e eliminar a raiva, eliminar a alegria e eliminar a tristeza, eliminar o apreço e eliminar o desgosto, e usar da benevolência e da retidão. Com suas mãos, pés, boca, nariz e ouvidos promovendo a retidão certamente você se tornará um sábio (Livro 47, "Valorizando a retidão").

A sua concepção estreita de bem-estar humano pode ser uma razão pela qual alguns moístas viam uma vida de autossacrifício altruísta como o caminho dos sábios. Se a satisfação das necessidades materiais básicas é suficiente, então ao realizá-la, temos pouco de valor a oferecer além do auxílio aos outros.

Todavia, para ser honesto, a concepção minimalista de bem-estar dos moístas pode ter sido uma resposta sensata às difíceis circunstâncias sociais e econômicas nas quais eles viveram, particularmente na condição de representantes de classes sociais inferiores às elites. Os seus textos deixam implícito um ambiente no qual as dificuldades geradas pela pobreza, por colheitas pobres, pelo frio, pela fome e pela guerra nunca estavam tão distantes. Naturalmente então o seu foco incidia sobre os bens básicos necessários para a segurança física e econômica: um governo estável, riqueza material, fortes laços familiares e a caridade para com vizinhos em necessidade. O moísmo se apresenta de fato como uma ética de refugiados, nascida de tempos difíceis, que valorizava o bem-estar material e a parcimônia acima de tudo. A sua doutrina da "Moderação nos usos" advogava a eliminação de todos os luxos – particularmente aqueles da aristocracia – e a redução no consumo de alimentos, vestimentas e moradia a um nível mínimo necessário para o conforto básico. Se as condições eram realmente tão duras quanto os moístas davam a entender – uma premissa que Xunzi, um amigo da aristocracia, negaria – então o seu foco estreito era defensável, e ao argumentar, por exemplo, que demonstrações musicais elaboradas e práticas funerárias eram dispendiosas e imorais, eles se encontravam em solo firme. O problema é que eles nunca refletiram sobre a possibilidade de que, em condições mais prósperas e igualitárias, a

música e as outras atividades culturais poderiam se tornar contribuições de grande valor para o bem-estar humano.

Se a ética moísta se vê diante de um problema de fundo moral é provavelmente porque a sua concepção empobrecida de bem-estar humano excluía em demasia aquilo que as pessoas valorizavam. Quando *Zhuangzi* criticava os moístas por "irem contra o coração de tudo sob o céu", ele não estava se referindo ao cuidado inclusivo, mas ao seu modo de vida severo e frugal. Tal como afirmou Xunzi, "Mozi se limitava à utilidade e não reconhecia a importância do ornamento" (*Xunzi*, Livro 21, "Dissipando a cegueira").

8. Religião

As crenças religiosas dos moístas possuíam papel central em seu pensamento, proporcionando uma fundação para a sua visão de que do cosmos se obtinha um código moral objetivo e, por conseguinte, grande parte da motivação para a sua forma de vida. Ainda que breve, as descrições feitas por eles mesmos de suas crenças e práticas oferece um raro vislumbre direto na religião de uma porção da população não pertencente às elites da China antiga.

Como grande parte do pensamento religioso tradicional chinês, as crenças moístas eram de fato uma extensão do sistema sociopolítico a incorporar relações com uma concepção personificada da natureza e com diversas entidades sensíveis e inteligentes com quem os humanos compartilhavam o mundo natural. A divindade da natureza da dinastia Zhou, *Tian* (Céu, natureza, o céu), era a contraparte (e superiora) neste sistema estendido do soberano humano. Outros elementos incluíam o alto deus *di* da dinastia Shang e uma variedade de fantasmas e espíritos, desde aqueles de ancestrais humanos já falecidos até aqueles de aspectos naturais e geográficos, como as montanhas e os rios. Os diversos seres que constituíam esta configuração natural personificada impunham a moralidade pela recompensa dos valorosos e pela punição dos maus. Os humanos os enxergavam como objetos de respeito, gratidão e temor, sacrificando animais e oferecendo mileto e vinho para alimentá-los e aplacá-los, bem como para obter as suas bençãos.

No cume da hierarquia sociopolítica cósmica encontra-se *Tian*. *Tian* criou os seres humanos, colocou o sol, a lua e as estrelas em seus caminhos regulares através do céu, formou a paisagem e estabeleceu as quatro estações e o clima para que as colheitas pudessem crescer. Ele provê as pessoas com sustento e recursos naturais pelos quais elas podem viver. Ele estabeleceu o governo para cuidar das pessoas e administrar as recompensas e as punições. Todas as pessoas são seus súditos e lhe devem veneração

e gratidão pelas suas muitas bênçãos. Ele reina virtuosamente sobre o imperador humano – o "Filho de *Tian*" – como um tipo de soberano cósmico e uma espécie de policial onisciente e todo poderoso. Na condição de agente moral supremo, mais nobre e mais sábio, ele incorpora as normas morais corretas e, desta forma, serve de modelo para que se julgue a moralidade de práticas e ações.

Tian é frequente e convenientemente traduzido como "Céu", uma palavra que se refere de modo semelhante tanto ao céu quanto a uma divindade. No entanto, *Tian* difere da concepção judaico-cristã de Deus ou de Paraíso de várias formas. *Tian* não existe fora do tempo, do espaço ou da natureza, nem é considerado perfeito ou imutável. Não é o criador da natureza, mas, ao invés, *é* a natureza, ou parte dela. (Combinado com '*di*' (terra), a palavra '*tian*' forma o nome composto '*tian-di*' (céu-e-terra), que se refere ao mundo natural). *Tian* é personificado como uma autoridade sociopolítica, mas é consideravelmente menos antropomórfico do que o Deus judaico-cristão. Ele tem desejos e intenções, e ele fala, mas apenas como se pensando consigo mesmo, não diretamente para os humanos. *Tian* geralmente não informa os seres humanos de seus desejos ou intenções por meio de revelações (apesar de que em tempos de crises ele pode despachar um espírito enviado, tal como uma ave fantástica falante). Ao invés, devemos discerni-lo por nós mesmos por meio da observação de seu comportamento. Os humanos realizam sacrifícios para *Tian*, mas geralmente não rezam para e nem se dirigem diretamente a ele. Contudo, temos de fato um acordo implícito com *Tian* segundo o qual se nos adequarmos aos seus desejos ele, por sua vez, nos recompensará. Especificamente, cuidar e beneficiar os demais serão atitudes recompensadas, desprezar e machucar os outros trará punições.

Os moístas não possuíam o conceito de salvação religiosa ou de um outro reino ao qual poderíamos ir após a morte. (*Tian*, é claro, não seria um lugar ou domínio transcendental, mas uma personificação da natureza). Ao morrerem, as pessoas se tornariam fantasmas e existiriam dentro do mundo natural. Ao contrário do cristianismo, as pessoas não seriam recompensadas ou punidas no próximo mundo por seus atos neste aqui. No lugar, os moístas insistiam que *Tian* e os fantasmas recompensariam ou puniriam as pessoas enquanto estas estivessem vivas. Como seria de se esperar, tal crença foi fortemente desafiada pelos rivais dos moístas, que apontavam exemplos nos quais ela estaria em contradição com a experiência cotidiana. Infelizmente, as respostas desta escola a tais críticas resultaram no fim apenas em uma série de desculpas *ad hoc*.

Apesar do genuíno tom de reverência na descrição moísta de *Tian*, alguns leitores acreditam que a religião moísta careceria de elementos como um sentido de

sagrado, um temor religioso e uma transcendência que os ocidentais contemporâneos associam costumeiramente à religião, particularmente em contraste com o apreço confuciano pela beleza do ritual ou com o espanto daoísta em relação aos mistérios da natureza. O tom mundano de seu pensamento religioso poderia ser em parte devido à desconsideração geral dos moístas pelos valores estéticos e culturais. Entretanto, seria paroquialmente indefensável esperar deles que se adequassem a uma concepção de religiosidade ocidental moderna, dado que o caráter comparativamente mundano da religião moísta é típico de grande parte da religião popular tradicional chinesa. De fato, os moístas eram profundamente dedicados a manter relações harmoniosas e reverentes com *Tian*, com os fantasmas ancestrais e com os espíritos da natureza, e tanto a sua retórica quanto as suas práticas devotavam muita energia à veneração religiosa.

9. Influência histórica e declínio

Os moístas podem ser creditados com várias conquistas filosóficas relevantes, incluindo as primeiras teorias ético-políticas da China e a forma mais antiga de consequencialismo. Eles se esforçaram sem tanto sucesso para alcançar um código moral imparcial e objetivamente justificado. Tanto os seus acertos quanto os seus erros são de grande interesse filosófico. A sua teoria ética possui defeitos importantes, mas uma de suas maiores forças é que tais erros poderiam provavelmente ser remediados sem abandonar a estrutura básica da teoria.

O moísmo nunca alcançou uma posição de dominância ou de ortodoxia, mas no seu auge, nos séculos IV e III antes da era comum, nenhuma outra escola era mais influente. Este status é atestado por ninguém menos que Mêncio, que lamentava que "as palavras de Mo Di e Yang Zhu [outro pensador rival] preenchem o mundo", e pela atenção dada por Xunzi a refutar as doutrinas econômicas moístas. Ainda que a sua importância seja rotineiramente menosprezada em relatos confucianos enviesados do pensamento chinês, os moístas articularam grande parte da moldura teórica das antigas epistemologia, lógica, teoria política e ética chinesas. As suas ideias foram um estímulo crucial para teóricos políticos como Mêncio, Xunzi, os daoístas e os assim chamados "legalistas", todos eles tendo eventualmente emprestado ideias moístas ou desenvolvido as suas próprias visões parcialmente em reação a tal escola. Um sinal do status dos moístas era que eles compartilhavam seus críticos com os confucianos (*Ru*), aos quais eram associados em bloco por meio da referência *Ru-Mo*, as duas sendo escolas "moralizantes" dedicadas ao *ren* (benevolência) e ao *yi* (retidão). O confucionismo possui

uma dívida não reconhecida com o moísmo pela sua noção de uma preocupação moral abrangente, tal como refletida, por exemplo, na doutrina de Mêncio de estender a nossa preocupação natural com a família para todos os outros. A frase "cuidado inclusivo" começou a aparecer nos textos confucianos no final dos Estados Combatentes – uma passagem tardia no *Xunzi* se refere "a um benefício abrangente e a um cuidado inclusivo" (Livro 25) – e já na dinastia Han podemos encontrar o confuciano Gongsun Hong explicando a virtude do *ren* (benevolência) em termos explicitamente moístas, como "estender o benefício e eliminar o malefício, cuidando inclusivamente sem parcialidade" (*Han Shu*, Vol. 58).[19]

Com poucas exceções, o pensamento chinês após os Han se distanciou dos interesses epistemológicos, semânticos e lógicos moístas para se focar na metafísica e na psicologia morais, consequentemente ignorando o que pode ter sido o seu maior legado. Logo, esta escola é por vezes retratada como um movimento marginal não genuinamente representante da tradição filosófica chinesa. Esta visão é, contudo, falsa e anacrônica. Muito do que é plausível ou intrigante no pensamento moísta reflete diretamente conceitos, pressupostos e problemas que foram elementos do discurso intelectual dominante no período dos Estados Combatentes.

Na esteira da unificação chinesa sob a dinastia Qin (221 – 207 AEC), o movimento moísta declinou, eventualmente desaparecendo por completo em torno de meados do período dos Han Ocidentais (206 AEC – 24 EC). Após o confucionismo ter conquistado o favor imperial em 136 AEC, Confúcio gradualmente veio a ser venerado como o maior sábio da China. Mozi e sua escola, por sua vez, caíram no esquecimento e na obscuridade, e seus textos não receberam mais atenção. Séculos após, a maior parte do *Mozi* estava quase perdida na história, tendo sobrevivido apenas por ter sido copiada e incluída em uma coleção massiva de escritos daoístas. O interesse no moísmo foi revivido somente no final da dinastia Qing (1644-1911 EC), quando estudiosos, estimulados em parte pelo contato com o ocidente, passaram a procurar por recursos intelectuais inexplorados em sua própria tradição, particularmente materiais que tivessem algo a dizer sobre ciência e lógica.

Vários fatores podem ser citados a fim de explicar o declínio e o desaparecimento dos moístas. Graham provavelmente está certo ao sugerir, por exemplo, que após a unificação Qin, os moístas perderam a influência política por eles exercida até então como artesãos habilidosos e especialistas em defesa que auxiliavam Estados

[19] Eu devo esta referência a Graham (1978).

menores a sobreviverem durante a era dos Estados Combatentes (1989, p. 34). Mas o fator determinante foi provavelmente o de que na condição de movimento social e filosófico, o moísmo gradualmente colapsou na irrelevância. Pela metade dos primeiros Han, os aspectos mais interessantes no pensamento moísta eram todos compartilhados com escolas rivais. As suas doutrinas éticas centrais haviam sido absorvidas em grande parte pelo confucionismo, ainda que este o tenha feito de forma modificada e não sistemática. Fatores-chave de sua filosofia política eram provavelmente compartilhados com a maioria dos demais pensadores políticos e a sua reconhecida oposição à guerra fora tornada efetivamente redundante pela unificação. As filosofias da linguagem, da epistemologia, da metafísica e da ciência dos cânones moístas posteriores foram registradas em textos densos e difíceis que eram quase ininteligíveis para a maioria dos leitores (e que em todo caso rapidamente se tornaram corrompidos). O que permaneceu como distintamente moísta foi um pacote de visões econômicas e culturais severas e sem apelo algum, tal como a sua obsessão com a parcimônia e a sua rejeição à música e ao ritual. Comparada com o aprendizado e os rituais clássicos dos confucianos, a metafísica especulativa dos pensadores yin-yang e o misticismo natural romântico e a sofisticação literária dos daoístas, o moísmo tinha pouco a oferecer para atrair seguidores, especialmente aqueles que fossem politicamente poderosos.

Os moístas ajudaram a articular grande parte da moldura do discurso filosófico clássico chinês ao mesmo tempo em que advogavam um modo de vida tão contrário à concepção da maioria das pessoas acerca de uma vida boa que tiveram poucas chances de algum dia realmente inspirarem uma base ampla de seguidores. Esta escola sempre demonstrou um entusiasmo indevido por posições radicais e simplistas. Relutantes ou incapazes de modificarem as suas doutrinas centrais ou de desenvolverem novas posições em resposta ao seu ambiente social e intelectual em vias de transformação, os moístas provavelmente se extinguiram na era imperial porque a sua plataforma sociopolítica reformista característica dos Estados Combatentes havia se tornado obsoleta.

Referências

Trabalhos citados no artigo:

Brooks, A. Taeko, 1996a, *MZ 14-16: Universal Love*, Warring States Working Group Nota 92rev, Amherst, MA: University of Massachusetts.

_____, 1996b *MZ, 17-19*, Warring States Working Group Nota 93, Amherst, MA: University of Massachusetts.
_____, 1996c, *Evolution of the Mician Ethical Triplets*, Warring States Working Group Nota 94, Amherst, MA: University of Massachusetts.
Durrant, Stephen W., 1977-78, "A Consideration of Differences in the Grammar of the Mo Tzu 'Essays' and 'Dialogues'", *Monumenta Serica*, 33: 248-267.
Fraser, Chris, 2010a, "*Is* Mozi *17 a Fragment of* Mozi *26?*", *Warring States Papers*, I: 122-125.
_____, 2010b, "Doctrinal Developments in MZ 14-16", *Warring States Papers*, I: 132-136.
_____, 2010c, "Thematic Relationships in the *Mozi* Political Essays", *Warring States Papers*, I: 137-142.
_____, 2020a, "Truth in Pre-Han Thought", em *Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic*, Yiu-ming Fung (ed.), Dordrecht: Springer, 113-127.
Garrett, Mary, 1993, "Classical Chinese Conceptions of Argumentation and Persuasion", *Argumentation and Advocacy*, 29(3): 105-15.
Geaney, Jane, 1999, "A Critique of A. C. Graham's Reconstruction of the 'Neo-Mohist Canons'", *Journal of the American Oriental Society*, 119(1): 1-11.
Graham, A. C., 1978, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong: Chinese University Press.
_____, 1985, *Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu*, Cingapura: National University of Singapore, Institute of East Asian Philosophies.
_____, 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court.
Hansen, Chad, 1985, "Chinese Language, Chinese Philisophy, and 'Truth'", *Journal of Asian Studies*, 44(3): 491-519.
_____, 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford: Oxford University Press.
Harbsmeier, Christoph, 1993, "Conceptions of Knowledge in Ancient China", em H. Leng e G. Paul, eds., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, NY: SUNY Press, 11-33.
_____, 1998, *Science and Civilisation in China, Vol. 7, Part 1: Language and Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lau, D. C., 1963, *Lao Tzu: Tao Te Ching*, Londres: Penguin
Maeder, Erik W., 1992, "Some Observations on the Composition of the 'Core Chapters' of the *Mozi*", *Early China*, 17: 27-82.
Munro, Donald, 1969, *The Concept of Man in Early China*, Stanford: Stanford University Press.

Soles, Davis, 1999, “Mo Tzu and the Foundations of Morality”, *Journal of Chinese Philosophy*, 26(1): 37-48.
Watanabe, Takashi, 1973, *Kodai Chugoku shiso no kenkyu*, Tóquio: Sobunsha.
Yates, Robin D. S., 1980, “The Mohists on Warfare: Technology, Technique, and Justification”, *Journal of the American Academy of Religion*, 47(3) (Thematic Issue S): 549-603.

Traduções do *Mozi*:

Fraser, Chris, 2020, *The Essential Mozi*, Oxford: Oxford University Press.
Ivanhoe, Philip J., e Bryan W. Van Norden, eds., 2000, *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Seven Bridges Press. (Tradução parcial)
Johnston, Ian, tr., 2010, *The Mozi: A Complete Translation*, Nova York: Columbia University Press. (Tradução completa)
Knoblock, John, e Jeffrey Riegel (trad.), 2013, *Mozi: A Study and Translation of the Ethical and Political Writings*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California. (Tradução parcial)
Mei, Yi-pao, tr., 1929, *The Ethical and Political Works of Motse*, Londres: Probsthain. (Tradução parcial)
Watson, Burton, tr., 1963, *Mo Tzu: Basic Writings*, Nova York: Columbia University Press. (Tradução parcial)

Estudos gerais sobre o pensamento chinês clássico:

Fung Yu-lan, 1952, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. 1, Derk Bodde (trad.), Princeton: Princeton University Press.
Graham, A. C., 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court.
Hansen, Chad, 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford: Oxford University Press.
Lai, Karyn, 2005, *An Introduction to Chinese Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
Nivison, David, 1999, “The Classical Philosophical Writings”, em *The Cambridge History of Ancient China*, E. Shaughnessy e M. Loewe (eds.), Nova York: Cambridge University Press, 745-812.

Schwartz, Benjamin, 1985, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, MA: Belknap Press.

Outros trabalhos selecionados em inglês relevantes sobre o moísmo:

Ahern, Dennis, 1976, "Is Mo Tzu a Utilitarian?", *Journal of Chinese Philosophy*, 3(2): 185-93.

Back, Youngsun, 2017, "Reconstructing Mozi's Jian'ai", *Philosophy East and West*, 67(4): 1092-1117.

_____, 2019, "Rethinking Mozi's Jian'ai: The Rule to Care", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 18(4): 531-553.

Chiu, Wai Wai, 2013, "Jian ai and the Mohist attack of Early Confucianism", *Philosophy Compass*, 8(5): 425-437.

_____, 2014, "Assessment of Li 利 in the Mencius and the Mozi", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 13(2): 199-221.

Defoort, Carine, 2005, "The Growing Scope of 'jian': Differences Between Chapters 14, 15 and 16 of the Mozi", *Oriens Extremus*, 45: 119-140.

Defoort, Carine, e Nicolas Standaert (eds.), 2013, *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, Leiden: Brill.

Ding, Weixiang, 2008, "Mengzi's Inheritance, Criticism, and Overcoming of Mohist Thought", *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 403-19.

Duda, Kristopher, 2001, "Reconsidering Mo Tzu on the Foundations of Morality", *Asian Philosophy*, 11(1): 23-31.

Flanagan, Owen, 2008, "Moral Contagion and Logical Persuasion in the *Mozi*", *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 473-91.

Fraser, Chris, 2008, "Moism and Self-Interest", *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 437-54.

_____, 2011, "Mohism and Motivation", em C. Fraser, D. Robins, e T. O'Leary, eds., *Ethics in Early China*, Hong Kong: HKU Press, 83-103.

_____, 2013, "The Ethics of the Mohist 'Dialogues'", em *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, Carine Defoort e Nicolas Standaert (eds.), Leiden: Brill, 175-204.

_____, 2015, “The Mohist Conception of Reality”, em *Chinese Metaphysics and its Problems*, Chenyang Li e Franklin Perkins (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 69-84.
_____, 2016a, “The Mozi and Just War Theory in Pre-Han Thought”, *Journal of Chinese Military History*, 5(2): 135-175.
_____, 2016b, *The Philosophy of the Mozi*, Nova York: Columbia University Press.
Hansen, Chad, 1989, “Mozi: Language Utilitarianism: The Structure of Ethics in Classical China”, *Journal of Chinese Philosophy*, 16: 355-80.
Harris, Eirik, 2020, “Mohist Naturalism”, *Philosophical Forum*, 51(1): 17-31.
Hu Shih, 1922, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Xangai: Commercial Press.
Johnson, Daniel, 2011, “Mozi’s Moral Theory: Breaking the Hermeneutical Stalemate”, *Philosophy East and West*, 61(2): 347-364.
Lowe, Scott, 1992, *Mo Tzu’s Religious Blueprint for a Chinese Utopia*, Lewiston: Edwin Mellen.
Loy, Hui Chieh, 2013, “On the Argument for Jian’Ai”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 12(4): 487-504.
_____, 2008, “Justification and Debate: Thoughts on Moist Moral Epistemology”, *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 455-71.
_____, 2006, “The Moral Philosophy of the Mozi ‘Core Chapters’”, Dissertação de Ph.D., University of California, Berkeley.
Loy, Hui Chieh, e Benjamin Wong, 2004, “War and Ghosts in Mozi’s Political Philosophy”, *Philosophy East and West*, 54(3): 343-364.
Lum, Alice, 1977, “Social Utilitarianism in the Philosophy of Mo Tzu”, *Journal of Chinese Philosophy*, 4(2): 187-207.
Mei, Y. P., 1934, *Mo-tse, the Neglected Rival of Confucius*, Londres: Probsthain.
Perkins, Franklin, 2008, “The Mohist Criticism of the Confucian Use of Fate”, *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 421-36.
_____, 2014a, *Heaven and Earth are Not Humane*, Bloomington: Indiana University Press.
_____, 2014b, “The Mozi and the Daodejing”, *Journal of Chinese Philosophy*, 41(1-2): 18-32.
Robins, Dan, 2008, “The Moists and the Gentlemen of the World, *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 385-402.
_____, 2012, “Mohist Care”, *Philosophy East and West*, 62(1): 60-91.

Shun, Kwong-loi, 1996, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press.
Taylor, Rodney, 1979, "Religion and utilitarianism: Mo Tzu on spirits and funerals", *Philosophy East and West*, 29(3): 337-346.
Van Norden, Bryan, 2007, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
Vorenkamp, Dirck, 1992, "Another Look at Utilitarianism in Mo-Tzu's Thought", *Journal of Chinese Philosophy*, 19(4): 423-443.
Wong, David, 1989, "Universalism vs. Love with Distinctions: An Ancient Debate Revived", *Journal of Chinese Philosophy*, 16(3/4): 251-72.
Wu, Yun e Amin Ebrahimi Afrouzi, 2020, "The Mohist Notion of Gongyi", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 19(2): 269-287.

Anexo 1

Textos e Autoria

Como a maioria dos textos clássicos chineses, o *Mozi*, nossa principal fonte sobre o pensamento moísta, consistia originalmente de uma coleção de rolos de tiras de bambu denominados *pian*, ou "livros", cada um dos quais sendo em si mesmo um texto distinto ou uma série de textos curtos compreendendo de algumas centenas a alguns milhares de caracteres. Por esta razão, o *Mozi* não é uma composição ou trabalho único, no sentido moderno do termo, mas uma antologia de diversos escritos provavelmente compostos em momentos diferentes por diferentes autores ou editores. Não se pretende que nenhuma parte desta antologia seja das mãos do próprio Mo Di.

Organização do *Mozi*
As Dez Tríades
Suplemento: Significado e Cronologias das Tríades
Autoria
Composição Individual dos Livros
O Papel da Transmissão Oral

Organização do *Mozi*

De acordo com uma tabela de conteúdos compilada durante ou antes da dinastia Han (206 A.E.C. – 219 E.C.), o *Mozi* originalmente consistia em 71 livros, dos quais 18 se perderam. Os 71 livros podem ser categorizados em cinco grupos, cada um deles de origens possivelmente distintas.

1. O primeiro grupo consiste em sete textos curtos sobre uma variedade de tópicos, incluindo ensaios sumarizando as doutrinas moístas, as anedotas sobre Mozi e um par de ensaios que expõem o que são essencialmente antigas visões dominantes chinesas sobre o auto cultivo e o valor dos funcionários-eruditos dignos. Este bloco de textos é provavelmente a última parte do corpo geral, datando talvez de meados ao final do século III A.E.C. (um livro menciona a queda de um rei que se sabe ter morrido em 286 A.E.C. (Lau, 1963)).

2. O segundo grupo é o núcleo da coleção, contendo as dez "tríades", ou conjuntos de três ensaios expondo as dez doutrinas centrais da escola moísta, mais dois livros adicionais contendo críticas aos *Ru* (confucianos), algumas delas talvez fazendo parte de um estoque de réplicas usadas em debates (e todas hostis, por vezes sendo nada mais do que difamações mesquinhas). Destes 32 textos, sete dos ensaios das tríades e um dos livros anticonfucianos se perderam. Este bloco de textos provavelmente contém as partes mais antigas do corpo geral, datando talvez do período de vida de Mozi ou pouco depois de sua morte em torno do final do século V A.E.C. Os ensaios parecem ter, contudo, datas e origens variadas, e evidências linguísticas, formais e temáticas sugerem que eles se encaixam em diversos estratos cronológicos distintos. Uma pista a respeito de sua data é que o Livro 18, que se encaixa em um estrato relativamente antigo, deve ter sido escrito anteriormente a 431 A.E.C., dado que menciona uma guerra que ocorreu naquele ano (Graham, 1989). Uma outra pista é que o Livro 19, que se encaixa em um estrato mediano, foi provavelmente produzido muito antes de 334 A.E.C., pois inclui em uma lista de Estados contemporâneos em guerra o Estado de Yue, que foi conquistado e

absorvido por seu inimigo, Chu, naquele ano. (Para maiores discussões acerca da estratificação das tríades, ver As Dez Tríades).

3. Em seguida tem-se seis livros conhecidos como textos de "moístas tardios" ou "neomoístas". Estes incluem dois conjuntos de "cânones" (*jing*) curtos, dois conjuntos de "explicações" (*shuo*) longas dos cânones, um texto curto, mas rico, sobre argumentação e lógica, e uma coleção de fragmentos de dois ou mais ensaios perdidos sobre ética e semântica. Tais livros abordam uma variedade de temas, incluindo linguagem, epistemologia, raciocínio analógico, ética, geometria, mecânica, ótica e economia, sendo os mais difíceis e corrompidos de toda a literatura clássica chinesa. A melhor reconstrução editorial dos cânones e das explicações é a de Graham (1978), embora aspectos fundamentais de sua interpretação dos textos sejam questionáveis (Geaney, 1999). Esta seção do corpo é provavelmente posterior na cronologia do que a maioria dos livros doutrinários. Uma conjuntura razoável, baseada no meio intelectual que os textos deixam implícito, seria a de que datam da primeira metade do século III A.E.C.

4. O quarto grupo compreende cinco livros que podemos chamar de "diálogos" ou os "analectos" moístas. Quatro são estruturados principalmente como uma série de conversas curtas entre Mozi e vários discípulos ou oponentes, talvez inspiradas no modelo do *Analectos* confuciano. O quinto narra uma anedota sobre Mozi persuadindo o poderoso governante de Chu a não atacar o frágil Estado de Song e então, em sua volta para casa, tendo negado o seu pedido de se abrigar da chuva pelo guardião de um dos portões de Song. Estes livros refletem um grupo moísta florescente e bem-organizado que treinava os estudantes, os recomendava para postos governamentais ou os despachava em missões militares, e se engajava em debates acalorados com representantes de grupos rivais, como os *Ru* (confucianos). Os autores eram familiarizados com partes dos *Analectos* de Confúcio, citando passagens que acreditavam pertencer ao corpo de tal obra. O seu status social e ambiente intelectual parece ser mais avançado do que aquele sugerido pelos primeiros livros doutrinários.

Ainda que qualquer data estimada para estes textos seja puramente especulativa, uma conjuntura razoável é a de que eles datem de meados até as últimas décadas do século IV A.E.C. Por conseguinte, é provável que muitos dos diálogos relatados sejam ao menos em parte ficcionais.

5. O último bloco de 21 livros se dedica inteiramente à engenharia militar e às táticas para defender cidades sitiadas. Dez destes livros se perderam e outros estão seriamente corrompidos. (Uma reconstrução parcial é apresentada em Yates, 1980). Ao contrário de qualquer outra parte do *Mozi*, muitos destes textos são organizados como respostas dadas por Mozi a questões formuladas por um de seus maiores discípulos, Qin Guli, que é referido como "Mestre Qin", sugerindo que os textos podem ter sido escritos pelos discípulos deste e seus seguidores.

Este anexo se foca nos aspectos do pensamento moísta tal como apresentados nos livros sobre as doutrinas centrais (as dez tríades, livros 8-37) e nos diálogos (livros 46-49). (Para mais informações a respeito do pensamento moísta tardio, ver a entrada separada sobre os "Cânones Moístas").

As Dez Tríades

As dez tríades são dez conjuntos de três ensaios que explicam em detalhes as dez principais doutrinas da escola moísta. À época em que o *Mozi* foi compilado, cada uma das dez doutrinas era representada por três ensaios intitulados identicamente, rotulados como "início", "meio" e "fim" de suas respectivas tríades[20]. Seis das tríades foram preservadas completamente; quatro perderam uma ou duas partes cada. Os ensaios nas seis tríades completas são em parte similares, correndo em paralelo às vezes por vários parágrafos. No entanto, os textos revelam diferenças significativas na linguagem, estrutura e conteúdo. Algumas teorias foram propostas para explicar o significado das três versões de cada texto. A melhor explicação, apoiada por análises tanto de linguagem quanto de conteúdo, parece ser a de que os ensaios pertencem a

[20] N. do T.: no original em inglês, "*upper*", "*middle*" e "*lower*", provavelmente como tradução direta para, respectivamente, "*shang* 上", "*zhong*中" e "*xia*下".

diferentes estratos cronológicos e representam, por conseguinte, estágios distintos no desenvolvimento do pensamento moísta (Brooks, 1996; Fraser, 2010c). Posteriormente, textos mais longos modificam e suplementam os anteriores e mais curtos, desenvolvendo doutrinas mais sofisticadas, remediando pontos fracos, abordando novos temas e respondendo a objeções. Os diferentes estratos foram provavelmente produzidos por diferentes escritores e editores, os quais podem ter pertencido às mesmas ou a distintas facções do movimento moísta. Contudo, os estratos não coincidem exatamente com a divisão dos textos nas versões de "início", "meio" e "fim", de modo que tais rótulos não demarcam três séries distintas de textos atribuídos a três facções moístas diferentes.

Para um sumário do argumento que embasa esta conclusão, incluindo uma breve crítica das teorias em competição mais proeminentes, ver o seguinte suplemento:

Significado e Cronologia das Tríades (Anexo 1.1)

Autoria

Todos exceto três dos textos nas dez tríades começam com o seguinte fragmento "Nosso Mestre Mozi afirma...", uma fórmula empregada ao longo dos ensaios para introduzir afirmações doutrinárias centrais. Dado que muito do conteúdo dos textos é atribuído a Mozi desta forma, os leitores estiveram tradicionalmente inclinados a tratá-los como relatos geralmente confiáveis de seu discurso e a tomar Mozi como o autor de todas as ideias que os textos apresentam. Todavia, esta abordagem interpretativa é enfraquecida por vários pontos.

Primeiramente, o que se conhece a respeito das antigas práticas de escrita chinesas sugere que a atribuição de uma doutrina a uma figura histórica em um texto dos Estados Combatentes não é razão suficiente para acreditar que o autor tenha realmente abraçado a doutrina em questão. A maior parte da escrita na China anterior à dinastia Han era anônima, e os escritores em geral apresentavam as suas próprias ideias pelas bocas de um professor venerado ou de uma figura histórica. Por exemplo, acadêmicos já há tempos sugerem plausivelmente que muitas citações nos *Analectos* atribuídas a Confúcio e discursos no *Guanzi* atribuídos a Guan Zhong foram na verdade escritos muito após as mortes de ambos. Ademais, os textos existentes eram rotineiramente rearranjados, modificados e complementados por editores e compiladores.

Em segundo lugar, os ensaios em cada tríade por vezes apresentam visões diferentes, até mesmo incompatíveis, que sugerem modificações de posição ao longo do

tempo em resposta à mudança de circunstâncias, aos desafios de opositores e às fraquezas percebidas em posicionamentos anteriores. Um texto em cada tríade é considerado mais curto do que os demais, introduzindo e desenvolvendo temas não abordados no texto anterior. É lógico que, com frequência, um pensador revisa as suas opiniões ao longo do tempo, o que torna possível que todos os ensaios expressem o pensamento de um único homem. Mas no geral, as disparidades entre eles parecem ser mais bem explicadas pela hipótese de que foram compostos por diferentes escritores e editores trabalhando em contextos sociais e intelectuais distintos. Esta hipótese também explica melhor diferenças linguísticas significativas entre alguns dos textos (para maiores informações, conferir a discussão em Significado e Cronologia das Tríades).

Em terceiro lugar, em alguns ensaios, uma porção significativa do argumento não é atribuída em nenhum momento a Mozi, mas apresentada pela voz do narrador, com somente algumas citações eventuais das palavras de Mozi. Isto levanta a possibilidade de que a estrutura básica do argumento se deva ao autor ou editor, e não ao próprio Mestre Mo.

Em razão destas considerações não se pode atribuir com segurança a Mo Di todas as visões expressadas nos livros doutrinários centrais, e nem, *a fortiori*, aquelas propostas no resto da antologia. Uma posição mais defensável é a de que os ensaios doutrinários congregam textos de um número desconhecido de autores moístas, que desenvolvem, refinam ou estendem os temas ou ideias básicos primeiramente propostos por Mozi. Mas as evidências disponíveis são tão limitadas a ponto de não haver uma forma rigorosa de determinar quais das afirmações detalhadas nestes textos, se elas existirem, representam as próprias visões de Mozi e quais são extensões, revisões ou novas ideias inteiramente introduzidas por seus seguidores. Além disso, mesmo se houvesse meios confiáveis de reconhecer os dizeres originais do fundador, os demais materiais, que lhe são posteriores, podem se mostrar ainda mais interessantes.

Por tais razões, ao interpretar e discutir o *Mozi*, a abordagem mais produtiva e defensável é provavelmente a de deixar de lado quais partes do corpo do texto representam ou não as visões do Mo Di histórico. Ao mesmo tempo, a precisão acadêmica demanda que não se sugira, mesmo que indiretamente, que os textos são em geral uma apresentação precisa das palavras ou perspectivas de um único grande pensador chamado “Mozi”, dado que sabemos que historicamente isto pode ser falso. De acordo com isso, ao invés de discutirmos as ideias de “Mozi”, uma figura histórica cuja relação exata com os ensaios é desconhecida, deveríamos discutir as afirmações diversas, por vezes conflitantes, das doutrinas “moístas”, compreendidas como um

conjunto de perspectivas em evolução preservadas em uma coleção de textos provavelmente compostos por diferentes pessoas ao longo de muitos anos.

Composição Individual dos Livros

Ao primeiro olhar, os livros doutrinários centrais do *Mozi* podem parecer ensaios contínuos e unificados. Uma inspeção mais atenta, no entanto, sugere que muitos deles são textos compostos, produzidos pela união de parágrafos curtos independentes para formar um todo maior. A mão de um editor ou compilador pode ser vista em certos lugares, como quando passagens semi-independentes são integradas em um ensaio mais longo por meio da repetição de uma fórmula breve que conclui cada uma. Parágrafos semelhantes são frequentemente reutilizados em livros distintos na mesma tríade ou em tríades diferentes (Maeder, 1992), e em alguns lugares um vocabulário diferenciado sugere fortemente que parágrafos distintos dentro do mesmo livro são de origem diversa (Fraser, 2010c). Por conseguinte, é provável que, como a própria antologia, alguns dos livros individuais não foram originalmente escritos como trabalhos integrais, mas sim foram compostos a partir de fragmentos ou estágios, tendo novas seções sido gradualmente adicionadas ao longo do tempo por seus autores ou compiladores.

O Papel da Transmissão Oral

Uma conjectura comum sobre as três séries de ensaios doutrinários defende que elas representariam três redações separadas de um ensinamento oral compartilhado (Graham, 1985). Proposta desta forma simples, tal conjectura está provavelmente incorreta, por três razões. Primeiro, os aspectos linguísticos indicam que a teoria de que as três séries compreenderiam os textos canônicos de três grupos moístas está provavelmente enganada (para detalhes, ver Significado e Cronologia das Tríades). Em segundo lugar, os ensaios em cada tríade diferem profundamente em termos de estrutura e conteúdo para que se possa considerar plausivelmente que sejam versões alternativas dos mesmos ensinamentos orais transmitidos. Em geral, as três partes de cada tríade não são meras variantes das demais, mas abordam temas distintos e oferecem argumentos distintos. Em terceiro lugar, em alguns ensaios maiores, parágrafos que correm em paralelo a algum ensaio menor alternam com outros parágrafos nos quais aspectos estilísticos e linguísticos diferentes são agrupados (Fraser, em breve [b]). Além disso, tópicos propostos brevemente em um texto às vezes são desenvolvidos em maior

profundidade em outro, mais adiante. Tais padrões sugerem que as versões escritas de alguns destes ensaios foram empregadas como fontes para outras na mesma tríade, contribuindo para suplementá-las ou expandi-las.

Estes pontos tornam improvável que os três textos em cada tríade representem versões separadas de um único ensinamento oral original. A possibilidade permanece, contudo, de que os ensaios possam ter sido conjuntamente baseados em um núcleo breve de material oralmente transmitido, que foi posteriormente transcrito e ampliado com novos materiais escritos. Traços deste cerne oral podem ser evidenciados em algumas passagens repetitivas e formulaicas nas quais dois ou mais dos ensaios correm quase que exatamente em paralelo. Também é provável que muito tempo após os moístas terem adotado a prática de transcreverem as suas doutrinas, algumas de suas composições continuaram a ser direcionadas para memorização e comunicação oral, principalmente porque alguns moístas, e talvez grande parte de seu público, eram provavelmente analfabetos. Sendo assim, mesmo textos que foram compostos com o auxílio da escrita podem ter retido a estrutura rítmica, repetitiva e formulaica característica das composições e das recitações orais.

Referências

Brooks, 1996; Fraser, 2010c; Geaney, 1999; Graham, 1978, 1985, 1989; Lau, 1963; Maeder, 1992; Yates, 1980.

Anexo 1.1

Significado e Cronologia das Tríades

Estudiosos propuseram diversas teorias para explicar o significado dos três ensaios identicamente intitulados para cada doutrina moísta. As mais importantes dentre elas são a teoria das “três facções”, a versão modificada de A. C. Graham da teoria da três facções e a teoria da “revisão sucessiva”.

Primeiramente proposta em finais da dinastia Qing pelo acadêmico Yu Yue (1821-1907), a teoria das três facções sustenta que as três séries de ensaios – os “início”, “meio” e “fim” que formam cada tríade – representam as perspectivas de três grupos nos quais, de acordo com uma passagem no Livro 50 do *Hanfeizi* (ca. 233 A.E.C.), os moístas teriam se dividido após a morte de Mo Di. A teoria de Graham também atribui os textos a

três facções distintas, mas ajusta a disposição deles, defendendo no processo que seis dos dez textos de uma facção se perderam e que três dos textos mais curtos são resumos ou fragmentos inseridos para substituir ensaios perdidos (Graham, 1985). Ele compreende as três facções como possuidoras de tendências doutrinárias distintas, por ele caracterizadas respectivamente como "purista", "flexível" e "reacionária" (1989, p.51). A teoria da revisão sucessiva argumenta que os textos em cada tríade representam três revisões sequenciais das doutrinas moístas, o "início" sendo a mais antiga, seguida pelo "meio" e culminando no "fim" (Brooks, 1996a-b-c; Fraser, 2010b, 2010c).

Tal como Durrant (1977) e Graham (1985) demonstraram de forma convincente, critérios linguísticos podem ser utilizados para dividir em três grupos distintos os vinte e três ensaios das tríades que chegaram até os dias atuais. Se a teoria simples das três facções estivesse correta, deveríamos esperar que esta classificação linguística gerasse três séries de dez textos (tolerando, é claro, os sete ensaios agora perdidos) e que coincidisse idealmente com a divisão dos ensaios nas séries de "início", "meio" e "fim". Na verdade, contudo, a classificação linguística nos deixa com muitos textos em um grupo e poucos em outro para que se possa dizer que houve três conjuntos linguísticos distintos de dez ensaios cada na época em que o *Mozi* foi compilado. Por exemplo, em ao menos quatro tríades, tanto os ensaios de "início" e "meio" se encaixam no primeiro grupo linguístico, o ensaio "final" se encaixa no segundo e o terceiro está vazio. A teoria simples das três facções não consegue explicar estes fatos e deve, portanto, ser rejeitada. As dez tríades não representam três séries de dez doutrinas propostas por três facções moístas distintas.

A teoria de Graham é na realidade uma tentativa de salvar a teoria das três facções à luz deste dado linguístico. Ela sugere que os ensaios "extras" no primeiro grupo – livros 14, 17 e 20 – são resumos ou fragmentos que substituem ensaios das séries "finais" já perdidos pela época da compilação do *Mozi*. Dado que estes substitutos eram mais curtos do que os demais textos, eles teriam sido colocados em primeiro lugar em suas respectivas tríades, por conseguinte tirando as séries de "início" e "meio" de seu lugar e corrompendo a pureza do arranjo original. Esta teoria explicaria por que o segundo grupo linguístico contém, ao mesmo tempo, três ensaios "medianos" e cinco ensaios "finais" (pois o arranjo original das séries "medianas" foi alterado) e porque o terceiro grupo inclui apenas quatro ensaios (pois os outros seis se perderam).

Todavia, a plausibilidade inicial da teoria de Graham não se sustenta quando sob escrutínio, principalmente em razão de sua premissa central – a de que os livros 14, 17 e 20 são fragmentos ou resumos – não ter fundamento. O livro 14 não é um resumo do

tema de sua tríade, visto que é tematicamente distinto dos outros dois textos: o seu bem básico é *zhi* (ordem), não *li* (benefício) (Fraser, 2010b). Paralelos entre os livros 17, 26 e 28 não constituem fundamentos para pensar que o 17 é um fragmento do 26, tal como defende Graham, pois paralelos podem ser encontrados entre os livros 18, 19 e 28 (Maeder, 1992; Fraser, 2010a). É improvável que o livro 20 seja um resumo, pois é na verdade maior do que qualquer outro texto sobrevivente em sua tríade. Infelizmente, sem esta premissa central, a teoria de Graham equivale a nada mais do que especulação e raciocínio circular. Ainda que a evidência linguística indique que, até onde sabemos, os ensaios principais nunca formaram três conjuntos linguisticamente diferentes de dez textos cada, Graham supõe que eles originalmente devem ter formado. Ele então reorganiza as tríades e postula a existência não comprovada de textos desaparecidos até produzir um esquema que se conforme a tal pressuposto. De fato, contudo, a única razão para supor que eles eram originalmente três séries de ensaios completamente distintos do ponto de vista linguístico é o comentário do *Hanfeizi* sobre a cisão moísta em três facções. Mas nenhuma evidência – no *Hanfeizi* ou em qualquer outro lugar – conecta realmente estas três facções às tríades, e outras evidências do *Zhuangzi* e do *Lushi Chunqiu* sugerem que podem ter de fato havido seis ou mais grupos moístas, e não três. Logo, a teoria de Graham deve ser rejeitada juntamente com a teoria original das três facções.

A teoria da revisão sucessiva propõe que pensemos os três grupos de ensaios linguisticamente identificados a princípio não como textos canônicos de três facções moístas distintas, mas como demarcações de três estratos cronológicos amplos (Brooks, 1996c). Se aplicarmos então critérios formais para subdividir o primeiro grupo em dois outros estratos, 1a e 1b, obteremos a estratificação em quatro camadas mostrada na tabela abaixo (por razões de simplicidade, consideraremos apenas quatro estratos, ainda que na verdade cada um possa ser subdividido ainda mais; ver Brooks, 1996c). As duas primeiras colunas da tabela indicam os estratos propostos e os grupos linguísticos associados a cada um. As outras dez colunas representam as dez tríades. Os números no corpo da tabela representam os livros de 8 a 37 do *Mozi*, que constituem as tríades.

As letras minúsculas *i*, *m* e *f* ao lado de cada um dos números dos livros indicam os livros do "início", "meio" e "fim" em cada tríade. Os parênteses indicam os sete livros perdidos da obra geral tal como a temos na atualidade.

Estratificação das Tríades Moístas (*Mozi*, Livros 8-37)

Estratos	**Grupo**	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**

Inicial (a)	Grupo 1			14*i*	17*i*	20*i*	(23)		(29)		
Inicial (b)	Grupo 1	8*i*	11*i*	15*m*	18*m*	21*m*	(24)	26*i*	(30)		35i
Mediano	Grupo 2	9*m*	12*m*	16*f*	19*f*	(22)	25*f*	27*m*	31*f*	32*i*	37*f**
Final	Grupo 3	10*f*	13*f*					28*f*		(33,34)	36*m**

Dado que o primeiro grupo linguístico é subdividido como demonstrado, se conclui que a estratificação baseada em três grupos linguísticos é consistente com o rótulo dos textos nas condições de "inicial", "mediano" e "final" dentro de cada tríade. Ou seja, em cada tríade o ensaio "inicial" se encaixa em um estrato que precede o ensaio "mediano", que por sua vez precede o "final" (a única exceção – a colocação do Livro 37 no segundo grupo e do 36 no terceiro, tal como indicada pelos asteriscos na tabela – parece se dever a um deslocamento textual nestes livros). Logo, a teoria da revisão sucessiva explica o significado da classificação de início-meio-fim de modo consistente com a classificação linguística, mas sem presumir que o arranjo tradicional dos textos seja defeituoso e sem postular a existência de textos desaparecidos desconhecidos, como faz a teoria de Graham.

Em si, esta correspondência entre a classificação início-meio-fim e a estratificação cronológica proposta oferece apoio somente em caráter *prima facie* para a teoria da revisão sucessiva. A combinação entre ambas pode ser uma coincidência. Mas esta teoria também parece fornecer a melhor explicação para diversos aspectos formais e temáticos destes textos (Brooks, 1996a-b-c; Fraser, 2010b, 2010c; Watanabe, 1973, propõem uma visão relacionada). Por exemplo, indo dos ensaios "iniciais" para os "medianos" e "finais" dentro de cada tríade, descobrimos que os textos se tornam maiores e oferecem argumentos mais completos, incluindo respostas extensas às objeções. Eles passam a dar exemplos históricos e a citar textos antigos para fundamentarem os seus pontos de vista. Os temas são discutidos em maiores detalhes e com maior sofisticação retórica e teórica, assim como uma nova terminologia mais sistemática é introduzida. Novas seções são adicionadas, introduzindo novos tópicos ou desenvolvendo as temáticas abordadas em ensaios anteriores. As preocupações dos textos mudam de formas que se explicam pela necessidade de lidar com as circunstâncias sociais e políticas cambiantes ou para responder a novos desafios filosóficos. Além disso, o vocabulário diferenciado dos ensaios maiores tende a estar concentrado em seções daqueles textos que não possuem paralelo com os textos mais curtos, sugerindo que

porções dos textos maiores foram modeladas com base nos ensaios mais antigos e menores e então suplementadas com materiais inéditos. Todos estes aspectos dos textos parecem ser mais bem explicados pela teoria de que os livros em cada tríade foram compostos na sequência inicial-mediano-final.

Esta imagem cronológica é, logicamente, compatível com a possibilidade de que os três estratos amplos – os três grupos de ensaios identificados linguisticamente – foram produzidos por diferentes times de escritores e editores moístas, tal como mantém a versão de Graham da teoria das três facções. De fato, as características linguísticas distintas dos três grupos tornam extremamente provável que eles tenham sido compostos por pessoas diferentes. No entanto, o primeiro dos três grupos pode ter compreendido originalmente até quatorze textos, e o terceiro parece ter incluído apenas de quatro a seis. Não há evidência de que o *Mozi* tenha em algum momento contido três conjuntos completos de dez ensaios atribuídos a três grupos moístas distintos. Ademais, evidências internas sugerem que escritores ou editores do segundo e do terceiro conjuntos de textos faziam referências aos grupos mais antigos enquanto compunham as suas próprias redações (Fraser, 2010c; Maeder, 1992), de modo que se grupos diferentes de textos foram escritos por facções moístas separadas, estas provavelmente mantinham contato próximo umas com as outras.

Se correta, esta hipótese tende a lançar dúvidas sobre a sugestão de Graham de que as três séries representam as visões de três seitas moístas em disputa: um grupo "purista" dedicado a defender os verdadeiros ensinamentos de Mozi e dois grupos rivais sedentos por poder, um deles uma facção "flexível", que teria diluído os ensinamentos do mestre, e outro constituindo uma ala "reacionária", que os teria traído (1989, p.53). De fato, ainda que os textos das segunda e terceira séries possam talvez ser lidos como moderadores das doutrinas iniciais em alguns momentos, a caracterização de Graham das tendências doutrinárias destas três séries é muito simplista para ser persuasiva. Por exemplo, a postura antibelicista no Livro 28, que Graham classifica como "reacionário" é até mesmo mais intransigente do que aquela presente no Livro 18, o seu texto antiguerra "purista", dado que é baseada em um argumento moral ao invés de somente em razões prudenciais e econômicas. O rótulo "reacionário" também não é adequado para a teoria política presente no Livro 13, visto que ele aborda na verdade o problema do abuso autoritário de poder mais efetivamente do que as outras duas versões ao especificar que o código moral unificador deve ser baseado no "cuidado e no benefício" para com o clã, o Estado e o mundo.

Em suma, podemos concluir com cautela que o significado das três versões de cada texto doutrinário é primeiramente cronológico: em cada tríade, o ensaio do "início" aparenta ser de uma data anterior ao do "meio" e este, por sua vez, é mais antigo do que o do "fim". Além disso, em ao menos quatro tríades, e em outras possivelmente, a divisão também se relaciona à origem do ensaio: cada fase foi provavelmente composta por diferentes autores e editores. Mais especificamente, os textos se encaixam em três grupos linguisticamente distintos, os quais são provavelmente de origens diferentes. Contudo, estes três grupos não coincidem exatamente com a divisão de "início", "meio" e "fim" e não representam três séries completas de dez ensaios atribuídos a três facções moístas. O *Mozi* é na verdade um arquivo no qual os compiladores preservaram uma gama de textos distintos em origem e idade, incluindo tanto ensaios antigos, quanto ensaios posteriores que provavelmente superaram os anteriores em algum ponto doutrinário.

Quanto à razão de exatamente três ensaios terem sido incluídos em cada doutrina – não mais, não menos – nossa evidência é tão escassa que qualquer explicação seria quase que puramente especulativa. A teoria de Graham oferece um tipo de cenário. Outro pode ser o de que os textos foram compostos por diferentes gerações de moístas, talvez em locais distintos, que de forma alguma se consideravam seguidores de facções distintas ou rivais. Uma terceira possibilidade é a de que os ensaios sejam uma seleção de um grupo maior de textos, os quais incluiriam um mínimo de três por doutrina. Outro cenário ainda, proposto de forma breve por Maeder (1992), é o de que alguns dos textos "perdidos" listados na tabela nunca existiram: tendo três textos em mãos para seis das dez doutrinas, os compiladores deixaram espaço para outras quatro tríades que nunca foram completamente preenchidas. Dada a penúria de evidências, este tipo de questionamento acerca das origens das tríades pode talvez nunca ser respondido.

Referências

Brooks, 1996a, 1996b, 1996c; Durrant, 1977-78; Fraser, 2010a, 2010b, 2010c; Graham, 1985, 1989; Maeder, 1992; Watanabe, 1973.

Anexo 2

Influência das Origens Sociais sobre o Pensamento Moísta

O contexto social dos moístas os distingue da maioria dos demais pensadores chineses da antiguidade, os quais parecem ter sido em grande parte membros de grupos sociais privilegiados, como funcionários hereditários, administradores governamentais ou sacerdotes. De fato, como observa Graham (1989), as suas origens sociais inferiores ajudam a explicar por que os moístas não utilizavam o contraste moral paradigmático da ética confuciana entre os *junzi* e os *xiaoren*, termos que no emprego confuciano carregavam uma conotação moral ("homem nobre" vs. "homem mesquinho"), mas que originalmente se referiam a níveis sociais ("príncipe" ou "nobre" vs. "homem comum"). Elas também podem ser de ajuda para esclarecer as críticas frequentes dos moístas aos julgamentos equivocados dos *junzi*, muitos dos quais eles provavelmente enxergavam como conformistas dotados de uma visão ética estreita. Para os moístas, assim como para os confucianos, modelos de virtude desempenhavam um papel importante na educação moral e no raciocínio prático. Para os primeiros, contudo, o exemplar individual típico não seria o *junzi*, mas o *ren ren* (homem humano ou homem de boa vontade), um termo desprovido de conotações classistas.

Um corolário destas conjecturas sobre suas origens sociais é o de que Mo Di e muitos de seus primeiros seguidores – incluindo os autores do *Mozi* e seus primeiros leitores – podem ter tido pouca educação formal e seriam pouco versados na língua chinesa clássica escrita. Esta sugestão poderia explicar o estilo característico dos ensaios doutrinários moístas centrais, muitos dos quais foram escritos de maneira simples e altamente repetitiva, ideal para memorização e difusão oral, mas ainda assim distintos do resto da literatura chinesa antiga por sua morosidade e deselegância. (Uma anedota no *Hanfeizi* afirma que o estilo de escrita moísta era deliberado, pois Mozi temia que, mesmo na retórica, a ornamentação interferisse na utilidade). Algumas partes do texto também demonstram sinais de terem sido compostas em um dialeto coloquial ao invés de na linguagem clássica mais concisa e elegante.

As origens sociais dos membros desta escola provavelmente tiveram um papel importante em motivarem certos aspectos básicos de seu pensamento, particularmente o seu foco em encontrar padrões éticos objetivos. Para os *Ru* (confucianos), os papeis sociais tradicionais e a etiqueta ritual da minguante dinastia Zhou forneceriam uma base para consenso em julgamentos éticos. Os moístas se identificavam muito menos com tais

morais tradicionais e, por conseguinte, buscavam outras diretrizes éticas. Ademais, eles pensavam que a guerra e o conflito que flagelavam a sua era resultavam de erros no julgamento moral. Dado que alguns dos responsáveis pela desordem afirmavam estar seguindo as morais tradicionais, tais normas claramente não seriam uma fonte confiável para a condução ética. Deste modo, os moístas propunham julgar práticas não por se conformarem ou não aos rituais tradicionais de uma dinastia perdida reverenciada, mas por padrões utilitários, tais como se beneficiariam ou não a sociedade em termos materiais.

O seu contexto social também pode auxiliar na explicação sobre o consequencialismo moísta enfatizar o bem-estar material e a ordem social como bens básicos que serviriam como padrões para o correto. Por um lado, os moístas eram artesãos, mercadores e soldados simples e realistas dos quais se poderia esperar que valorizassem a utilidade prática das coisas. No entanto, mais importante do que isso é o fato desta escola falar por aqueles que se encontravam nos níveis mais baixos da hierarquia social, os primeiros que morreriam de fome quando a economia fosse mal gerida ou em combate para satisfazer as ambições militares de um líder caprichoso. Um tema ao qual os moístas retornavam repetidamente era o problema de garantir as necessidades básicas de subsistência da população.

Os fatores sociais também podem ter contribuído para a oposição moísta a performances musicais e a rituais funerários custosos e extravagantes. Na condição de membros dos estratos sociais inferiores, eles provavelmente não sentiam grande apego a tais elementos tradicionais da alta cultura de Zhou e estariam mais inclinados a vê-los como mero desperdício desprovido de sentido. Além disso, a sua concepção de *Tian* (Céu) como uma divindade antropomórfica e a sua convicção de que *Tian*, os fantasmas e os espíritos puniriam com toda certeza os maus e recompensariam os bons pode ter sido um reflexo de crenças religiosas populares que eram menos influentes entre os pensadores confucianos e daoístas, pertencentes aos escalões sociais mais altos.

Entretanto, tal como salienta Graham (1989), apesar da provável influência do contexto social sobre o seu pensamento, não há evidências de que o moísmo represente a ideologia de uma classe autoconsciente de trabalhadores manuais ou artesãos que almejava reformar a ordem política vigente. Ao invés, os moístas eram pessoas comuns ambiciosas e capazes para as quais a superação do antigo sistema feudal e o desenvolvimento de burocracias centralizadas e meritocráticas tornaram possível a promoção rumo às classes de oficial ou cavaleiro (*shi*). Da mesma forma que grande parte dos antigos pensadores chineses – com a exceção notável dos anarquistas daoístas – os

moístas advogavam um sistema político centralizado e hierárquico conduzido por um líder virtuoso e aspiravam a posições de responsabilidade dentro deste sistema. Consequentemente, a sua doutrina da "Promoção dos valorosos" advogava promover ao funcionalismo público qualquer um dotado de habilidades, inclusive camponeses e artesãos.

Referências

Graham, A. C., 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court

Cânones Moístas[1]

Autor: Chris Fraser
Tradutor: Gustavo Fiorello
Revisor: André Bueno

Os *Cânones* Moístas são um conjunto de breves declarações sobre uma variedade de tópicos filosóficos e outros escritos por membros anônimos da escola Moísta, um influente movimento filosófico, social e religioso do período dos Reinos Combatentes da China (479–221 a.C.).[2] Escritos e compilados provavelmente entre o final do século IV e meados do século III a.C., os *Cânones* são frequentemente referidos como os cânones "moístas posteriores" ou "neo-moístas", uma vez que parecem cronologicamente posteriores às "tríades" moístas, as duas dúzias de ensaios que constituem a maior parte dos escritos moístas, e que provavelmente datam de meados do século V ao final do século IV. Os *Cânones* apresentam ideias filosóficas distintas dos textos mais antigos, embora claramente relacionadas ou evoluídas a partir deles. Os moístas posteriores também estão associados à "Escola dos Nomes", um rótulo geral

---

[1] Tradução de:FRASER, Chris. Mohist Canons. In: ZALTA, E. N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2020 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2020. Acesso em: 09 ago. 2022, disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/.
The following is the translation of the entry on Mohist Canons, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. 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.

[2] "Cânones" (jīng 經) é um termo chinês genérico para um conjunto de ditos ou aforismos concisos. Provavelmente foi uma descrição puramente formal dos textos, em vez de um reconhecimento de seu status como "canônico" dentro da escola moísta. O livro "Tudo Sob o Céu" do Zhuangzi (Livro 33), a mais antiga história do pensamento da China, afirma que seitas posteriores de moístas "cantavam o cânone moísta", como se recitassem as escrituras. Esta descrição provavelmente deve ser tomada com desconfiança, no entanto, uma vez que é uma caricatura dos moístas por um oponente. Não está claro se a referência é especificamente aos Cânones ou aos ensaios doutrinários do Mozi. O mais provável é que seja o último, já que os Cânones não são o tipo de texto que alguém naturalmente tentaria cantar.

para antigos pensadores chineses que estavam interessados em linguagem e argumentação. As primeiras fontes ligam os moístas à Escola dos Nomes por meio de um interesse compartilhado em disputas sobre o “duro e branco” e o “mesmo e diferente” (*Zhuangzi*, Livro 33).

Os *Cânones*, as *Explicações* que os acompanham, e outros escritos Moístas posteriores estão entre os textos mais importantes na história da ética chinesa, filosofia da linguagem, epistemologia, lógica e ciência. Eles apresentam elementos de uma sofisticada teoria semântica, epistemologia, ética consequencialista e teoria da argumentação analógica, junto com intrigantes discussões de causalidade, espaço e tempo e ontologia mereológica. Também estão registradas pesquisas em campos tão diversos como geometria, mecânica, ótica e economia. Os escritores apresentam argumentos concisos e rigorosos, que desenvolvem e defendem as ideias moístas e refutam os pontos de vista dos oponentes. Os textos produzem um rico sabor de uma abordagem à linguagem, mente, e conhecimento distintos daqueles dominantes na tradição filosófica ocidental. Ao mesmo tempo, ao lançar luz sobre noções técnicas empregadas em outros escritos antigos, eles confirmam que uma compreensão das primeiras teorias da linguagem, conhecimento, e argumentação é essencial para uma compreensão completa do pensamento chinês clássico. De fato, os moístas posteriores refutam decisivamente a visão outrora difundida de que os antigos pensadores chineses estavam preocupados exclusivamente com ética, psicologia moral e misticismo da natureza, e desinteressados em linguagem, epistemologia e lógica.

Dada a amplitude e a riqueza do pensamento moísta posterior, este artigo pode apresentar apenas uma amostra restrita. Vamos nos concentrar em um punhado de ideias e questões centrais em ética, filosofia da linguagem, epistemologia, ontologia, e disputa.

1. Histórico e Visão Geral
2. Os Textos
3. Ética
3.1 Céu
3.2 Benefício e Felicidade
3.3 Classificação de Relações
3.4 Raciocínio Prático
4. Filosofia da Linguagem
4.1 Nomes e Coisas
4.2 “Apresentação” e Comunicação

5. Epistemologia
5.1 Conscientização, Conhecer e Compreender
5.2 Fontes e Objetos de Conhecimento
6. “Igual” e “Diferente”
6.1 A Base para Distinguir os Tipos
7. Argumentação e Lógica
7.1 “A Dificuldade de Estender Tipos”
7.2 Métodos de Argumentação na “Seleção Menor”
7.3 Limitações dos Métodos
8. Observações Finais
Referências

1. Histórico e Visão Geral

Os primeiros moístas esperavam desenvolver padrões morais objetivos para unificar a sociedade e alcançar a ordem social. Parte de sua solução foi desenvolver uma teoria de *fǎ*法 (modelos, padrões) que explicasse como julgar as distinções (*biàn* 辯) entre *shì* 是 (isso, certo) e *fēi* 非 (não-isso, errado). A ideia central era identificar *fǎ* (modelos) claros e objetivos para servir como paradigmas para o reconhecimento de padrões ou extensão analógica. Coisas relevantemente semelhantes a, ou “correspondentes” (*zhòng* 中) ao *fǎ* seriam *shì* (certo, isso); qualquer coisa que não fosse relevantemente semelhante seria *fēi* (errado, não-isso). A teoria de *fǎ* se aplicava não apenas à ética, mas também a outras áreas do pensamento. Na epistemologia, por exemplo, poderia ser aplicado para explicar o que é saber algo: é saber distinguir corretamente o que corresponde ou não ao *fǎ* para esse tipo de coisa. Para determinar se alguma afirmação *‘A é B’* deve ser aceita, comparamos *A* com o *fǎ* de *B* para ver se eles são semelhantes. Para determinar se alguma doutrina está correta, podemos compará-la com os “três modelos” – os feitos dos reis-sábios, a experiência perceptiva, e o benefício prático. Na lógica, a teoria produz um modelo de argumentação analógica. Para os moístas, uma asserção é a aplicação de um termo a algo. Para apoiar uma afirmação, citamos um *fǎ* para o termo que estamos afirmando e, em seguida, mostramos que a coisa sobre a qual estamos afirmando é relevantemente semelhante ao *fǎ*. Na filosofia da linguagem – embora os primeiros textos moístas não deem esse passo explicitamente – a teoria poderia ser aplicada para explicar por que as palavras denotam as coisas que são.

As extensões de termos são determinadas por práticas sociais em que associamos *fǎ* a termos e distinguimos quais coisas combinam ou não com o *fǎ*. Tudo o que é *é*, portanto, devidamente referido pelo termo em questão.

Explicações podem ser dadas em vários níveis para explicar a correção dos julgamentos *shì*/*fēi* 是非. De modo mais imediato, as distinções *shì*/*fēi* parecem se basear em normas sociais para distinguir vários tipos de coisas. Essa visão é sugerida pela forma como os moístas descrevem o processo pelo qual aprendemos a julgar *shì* e *fēi*: através da conformidade com o modelo estabelecido pelos superiores sociais. De acordo com a teoria dos "três modelos", essas normas para estabelecer distinções repousam, por sua vez, em três padrões fundamentais: o precedente estabelecido pelos sábios líderes do passado, a experiência perceptiva e o benefício para a sociedade. Até certo ponto, então, as normas têm uma base real na experiência perceptiva e em quaisquer estratégias que realmente funcionem, na prática, para promover "benefício", que os primeiros moístas entendiam como riqueza, população e ordem social. Os moístas também parecem ter pensado que poderiam fundamentar pelo menos algumas dessas normas – especificamente, normas éticas – nos padrões de ação exemplificados pelo próprio *tiān* 天 (Céu, natureza). O terceiro dos "três modelos" também se fundamenta nas normas que *tiān* segue, especificamente a norma de promover benefício a todos. Assim, as distinções *shì*/*fēi* baseadas no benefício também são, pelo menos em um sentido indireto, subscritas por *tiān*.

Os textos moístas posteriores apresentam uma versão mais detalhada e sofisticada da mesma abordagem básica, fundamentada nas noções centrais de *fǎ* 法 (modelos), *zhòng* 中 (correspondência), *shì*/*fēi* (isto/não-isto) 是非 e *biàn* 辯(distinguir). Eles continuam a busca por padrões objetivos de shì/fēi para guiar a ação e o julgamento, e exploram inúmeras questões filosóficas que surgem ao longo do caminho. Por exemplo, toda distinção *shì*/*fēi* divide o mundo entre o que é e o que não é uma certa coisa ou tipo de coisa. Mas por que dividir as coisas de uma maneira e não de outra? O que há nas coisas particulares que as faz cair para um lado de uma distinção e não no outro? Na prática, como fazemos o julgamento de similaridade necessário para determinar de que lado uma determinada coisa pertence? As distinções *shì*/*fēi* estão associadas a "nomes" (*míng* 名) e, portanto, à linguagem. Como essas distinções fundamentam a linguagem e explicam a comunicação? Qual é a sua relação com o conhecimento?

Uma diferença importante do moismo anterior é que os textos posteriores parecem abandonar a ideia de fundamentar a ética ou as normas sociais na "intenção do

Céu" (*tiān zhì* 天志), ou pelo menos nada dizem sobre isso. Esse movimento pode parecer empurrar a ética moísta para uma forma de consequencialismo pragmático: os padrões adequados para as distinções *shì*/*fēi* seriam o que tende a promover o bem-estar humano. Estendendo essa ideia à linguagem e à epistemologia, podemos esperar que os moístas adotem alguma forma de pragmatismo ou convencionalismo, em que as distinções de semelhança entre as coisas são determinadas pelo menos em parte por interesses, práticas, ou convenções humanas, presumivelmente à medida que interagem com características do mundo independentes dos seres humanos. (Pode-se argumentar que os primeiros moístas já mantinham tal posição em relação às distinções *shì*/*fēi* além da ética fundamental *shì*/*fēi* identificada pelas intenções do Céu.) No entanto, como sugere Hansen (1992, 242-243), em algumas passagens, sua posição parece inclinar-se para um tipo de realismo, aqui entendido como a visão de que o mundo em si, independentemente da atividade humana, fixa as semelhanças pelas quais as coisas são divididas em tipos. Não está claro o quão forte essas tendências realistas são, no entanto. Os textos podem ser compatíveis com uma visão que permite alguma latitude nas distinções de tipo que reconhecemos, desde que elas se baseiem pelo menos em alguma base objetiva para distinguir semelhanças e diferenças.

2. Os Textos

Nosso conhecimento do pensamento moísta posterior vem de seis textos, que formam os Livros 40 a 45 do *Mozi*: dois livros de "cânones" concisos (*jīng* 經), geralmente apenas uma ou duas sentenças; duas das "explicações" ligeiramente mais longas (*jīng shuō* 經說), ligadas aos cânones, que fornecem explicações ou argumentos para as declarações neles contidas; a "Grande Seleção" (*Dà Qǔ* 大取), uma coleção de fragmentos sobre ética, semântica e lógica, aparentemente incluindo os restos de dois ou mais ensaios; e a "Seleção Menor" (*Xiǎo Qǔ* 小取), que parece ser ou um ensaio coerente, ou um par de ensaios. (A origem dos títulos "Seleção Maior" e "Seleção Menor" é desconhecida. Possivelmente foram duas seleções, uma mais longa e outra mais curta, dos restos de pergaminhos de bambu danificados.) Os seis livros como um todo são convencionalmente conhecidos como o *Mò Biàn* 墨辯, ou "Dialética Moísta."[3][2] Os

[3] Este artigo usará os 'Cânones' em itálico como o título dos dois livros do Mozi contendo os cânones (Livros 40-41) e 'Explicações' como o título dos livros contendo as explicações (Livros 42-43). Os 'cânones' e 'explicações' não em itálico serão usados como termos gerais referentes aos

Cânones começam com 87 explicações ou fórmulas de equivalência para importantes termos filosóficos, científicos, e matemáticos. Algumas delas são, de fato, definições nominais; outros apresentam visões substantivas. Depois de uma seção curta e textualmente corrompida, seguem-se 86 teses sobre diversos assuntos.

O conteúdo dos textos é mais ou menos coerente, mas não tão rígido. Os conceitos e teorias apresentados geralmente se encaixam bem, com variações na terminologia. Mas a organização dos textos não é sistemática. Não há declaração de seu propósito geral, nenhum esquema organizacional claro, nem títulos indicando os temas das diferentes partes.[4] Os cânones tendem a cair em grupos temáticos, como séries sobre conhecimento, virtudes, geometria ou argumentação, mas a sequência de tópicos não apresenta um padrão claro. Conceitos são introduzidos apenas para nunca mais serem mencionados, e os termos centrais às vezes ficam sem explicação. Como os primeiros matemáticos chineses, os moístas não tinham a concepção de um sistema axiomático, e os cânones não identificam claramente nada que corresponda a axiomas, definições, ou teoremas. Nem são organizados como se explorassem um conjunto específico de temas ou provassem algum conjunto distinto de conclusões. Como resultado, a interpretação das doutrinas moístas posteriores pode ser um teste. Eles devem ser reconstruídos a partir de declarações concisas e incompletas espalhadas por diferentes partes do corpus, e em algumas questões não há evidência textual suficiente para chegar a conclusões firmes.[5]

Para uma breve visão geral da fascinante história dos textos e dos problemas

---

vários cânones e explicações. Cânones e explicações individuais serão citados de acordo com o sistema de numeração na edição de Graham (2003/1978). Por brevidade, as citações textuais não distinguirão entre cânones e explicações (por exemplo, "A1" refere-se a Canon A1 ou Explicação A1 ou ambos). Por conveniência, as referências à "Seleção Maior" e a "Seleção Menor" citarão os números das seções das versões reconstruídas de Graham, embora as interpretações do texto dadas aqui muitas vezes sejam diferentes das dele, e a presente discussão não aceite seu rearranjo dos textos. Assim, "EC1" refere-se à seção 1 do reconstruído "Expondo os Cânones" de Graham (2003: 245) e "NO1" refere-se à seção 1 de seu reconstruído "Nomes e Objetos" (470).

[4] Graham sustentou que os textos são organizados sistematicamente e têm um único tema unificador, mas escritores posteriores geralmente resistiram a essa visão. A teoria de Graham é apresentada em seu (2003/1978) e resumida em seu (1989), 137-39. Para pontos de vista opostos, ver Harbsmeier (1980), Geaney (1999) e Fraser (2003).

[5] Embora divergindo dele em muitos pontos, as interpretações aqui apresentadas devem muito ao trabalho monumental de Graham sobre os moístas posteriores (2003/1978). Eles também devem ao trabalho de Chad Hansen (1983, 1992) em pontos numerosos demais para serem identificados um por um.

filológicos associados a eles, consulte o Anexo 1, *História Textual e Questões Filológicas*.

3. Ética

A teoria ética da *Dialética* é provavelmente uma forma de consequencialismo indireto. Tal teoria seria uma continuação natural da ética moísta anterior, e explicaria por que os textos ligam a moralidade (*yì* 義) ao benefício (*lì* 利) ao mesmo tempo em que especificam normas de conduta que não visam diretamente o benefício. Esta interpretação é necessariamente conjectural em parte, no entanto. A *Dialética* esboça uma teoria normativa sem apresentar uma justificativa fundamental para ela, deixando assim alguma incerteza quanto à natureza do fundamento da teoria.[6] A natureza fragmentária e assistemática dos textos não nos permite descartar a possibilidade de que os moístas posteriores tivessem uma teoria mista, incorporando elementos consequencialistas e deontológicos. Além disso, devemos enfatizar que a "Grande Seleção", na qual grande parte do material sobre ética é coletada, sofreu graves danos textuais, dificultando nossos esforços para entender os detalhes da teoria e tornando muito do resumo a seguir uma tentativa.

Como no pensamento moísta inicial, o núcleo da teoria ética moísta posterior é um conjunto de quatro conceitos inter-relacionados: "moralidade" (*yì* 義, também "dever"

---

[6] Graham sugere que os moístas posteriores sustentavam o que é de fato uma forma de teoria do observador ideal. Ele propõe que, por meio de uma série de definições interligadas, a Dialética apresenta um argumento racionalista, a priori, de que "o benevolente e o certo é o que será desejado em nome da humanidade pelo sábio", um modelo moral com conhecimento ideal que pesa benefício e dano, sob o princípio de preferir o total à unidade (1989: 144-46). Os fundamentos para esta proposta são, no entanto, tênues (Fraser, 2003). Depende muito da reconstrução especulativa de Graham de uma passagem muito corrompida na "Grande Seleção" (EC2), e mesmo em sua versão reconstruída, a conexão entre as atitudes do sábio e as noções de benevolência e direito é obscura. (A passagem poderia estar dizendo que o que o sábio deseja em nome das pessoas são coisas que eles certamente podem obter, ao contrário de outros desejos que as pessoas podem ter que não podem ser satisfeitos.) A proposta de Graham também requer que tomemos a palavra comum xiān 先 (antes) para referir-se a um conhecimento a priori, em um contexto em que é totalmente inteligível significando simplesmente "anteriormente"; que interpretemos o cânone que liga o benefício à felicidade (A26) como se referindo realmente ao desejo, não à felicidade; e que postulamos a existência de um texto desconhecido, perdido, dando a falta de definição de "cuidado" (ài 愛). Todos esses pontos são duvidosos.

ou “direito”), “benefício” (*lì* 利, talvez também “bem-estar”), “benevolência” (*rén* 仁, também “bondade” ou “humanidade”) e “cuidado” (*ài* 愛). Essas noções são explicadas com mais precisão do que nos textos anteriores e são desenvolvidas de maneiras que parecem destinadas a corrigir as fraquezas da ética moísta anterior.

Os textos permanecem comprometidos com a doutrina moísta do “cuidado inclusivo” (*jiān ài* 兼愛), ou preocupação moral imparcial para todos, embora não apresentem argumentos para justificá-la ou a teoria consequencialista subjacente. Em vez disso, eles tratam o cuidado inclusivo como justificado e abordam objeções técnicas, como se a noção de cuidado inclusivo é logicamente problemática. Para um exemplo de tal objeção técnica e a resposta dos moístas, veja o anexo 2, Cânone B73.

Comparada com a ética moísta anterior, a Dialética mais precisamente especifica o que se entende por cuidado “inclusivo”, indicando que devemos ter um grau igual de cuidado para todos, usando a mesma frase que na geometria moísta se refere a dois comprimentos iguais: “O cuidado inclusivo é igual; o cuidado com cada um é igual” (EC13). Ao mesmo tempo, os textos esclarecem que a prática do cuidado inclusivo não implica ter obrigações iguais para com todos ou tratar todos igualmente. O grau em que devemos procurar promover o bem-estar dos outros depende de nosso relacionamento com eles.

Além desses esclarecimentos, a ética moísta posterior introduz quatro grandes inovações. Primeiro, os textos não apelam mais para *tiān* 天 (Céu) como critério e justificativa das normas éticas. Em segundo lugar, eles explicam o benefício (*lì* 利) e o dano (*hài* 害) em termos da felicidade ou aversão resultantes de se obter algo, em vez dos bens de riqueza, população, e ordem. Terceiro, eles introduzem um código explícito sob o qual as obrigações dos indivíduos entre si variam de acordo com seu relacionamento. Quarto, eles consideram como o benefício e o dano devem ser pesados para orientar a ação em contextos específicos. As subseções a seguir discutirão esses quatro pontos.

3.1 Céu

Ao contrário dos primeiros textos moístas, a *Dialética* em nenhum lugar apela ao Céu como justificativa ou critério epistêmico para o julgamento moral. No entanto, não está claro se os moístas posteriores realmente abandonaram a doutrina da “intenção do céu” (*tiān zhì* 天志). Uma possibilidade é que eles tenham deixado de lado a doutrina depois de perceberem os problemas epistêmicos envolvidos em argumentar que o Céu

apoia um conjunto de normas éticas em vez de outro. Uma passagem isolada parece reconhecer que o apelo moral à intenção do Céu como um padrão de moralidade é efetivamente vazio, pois poderia ser distorcido por um criminoso para alegar que, uma vez que o Céu (*tiān* 天, também "natureza") lhe deu uma disposição criminosa, é certo que ele tenha um comportamento egoísta (EC1). No entanto, a passagem em questão é tão obscura e corrupta que não pode ser interpretada com confiança. Outra possibilidade é que os escritores meramente omitiram a doutrina da "intenção do Céu" sem realmente rejeitá-la, uma vez que seus textos tratam apenas do conteúdo da teoria ética, não de seus fundamentos. Outro livro igualmente tardio do *Mozi*, "Modelos e Padrões" [Models and Standards] (Livro 4), continua a apelar para o Céu como um modelo ético, embora esse texto possa ser obra de um ramo diferente dos Moístas.

3.2 Benefício e Felicidade

Como no moísmo antigo, "benefício" (*lì* 利) é o padrão fundamental do que é moral ou certo (*yì* 義), que fundamenta os deveres e virtudes morais: "Moralidade é benefício" (A8, B76). Benevolência (*rén* 仁, também bondade) é "cuidar dos indivíduos" (A7). O "cuidado" (*ài* 愛) fica sem explicação, embora os textos indiquem que o cuidado moralmente bom constitutivo da benevolência (*rén*) envolve cuidar dos outros por si mesmo, e não como um meio para um fim (A7), e que uma característica do cuidado é desejar o benefício e não gostar do dano a uma pessoa (EC7).

Os textos moístas anteriores não dão uma definição simples e unificada de benefício (*lì* 利), em vez disso, caracterizando-o vagamente como uma lista objetiva de bens materiais e sociais, especificamente riqueza, população e ordem social, este último bem compreendendo uma lista de virtudes e padrões de conduta. Em contraste, os Cânones tomam a felicidade ou deleite (*xǐ* 喜) como critério de benefício (*lì*) e, portanto, do que é moralmente correto (*yì*): "Benefício é o que obtemos e somos felizes" (A26). Nesse sentido, "não gostar" é um critério de dano e, portanto, do que está errado: "Dano é o que recebemos e não gostamos" (A27). Essa caracterização de benefício e dano em termos de atitudes psicológicas é uma mudança notável em relação ao moísmo anterior. O novo relato provavelmente pode explicar o mais antigo, na medida em que os moístas podem afirmar que riqueza, população, e ordem social são necessidades básicas cuja satisfação torna todas as pessoas felizes. Mas o novo relato abre espaço conceitual para revisar e expandir a ética moísta. Como o que faz as pessoas felizes pode variar em

diferentes circunstâncias, o conteúdo do *dào* 道 social pode mudar ao longo do tempo, e riqueza, população, e ordem social podem não ser os únicos bens que ele visa promover.

O apelo moísta à felicidade e a aversão é curiosamente diferente daquele do utilitarismo clássico no Ocidente. Utilitaristas como Bentham e Mill sustentavam uma teoria hedonista do valor, segundo a qual a felicidade é o bem fundamental. O valor moral para eles está em maximizar a felicidade. Para os moístas, ao contrário, a felicidade não é um bem fundamental, mas um critério para identificar os bens que constituem o benefício. Sua teoria, portanto, evita uma crítica bem conhecida das teorias hedonistas do valor, a saber, que a felicidade é uma explicação não convincente ou uma base para o valor moral, uma vez que geralmente não é um bem fundamental, mas um subproduto de nossa obtenção de outros bens.

Por outro lado, os moístas parecem supor sem discussão que o que é genuinamente para nosso benefício nos fará felizes, e que o que nos faz felizes será benéfico e moralmente correto. Ambos os pontos são questionáveis. Um crítico pode objetar, por exemplo, que pode haver bens que produzem benefícios sem nos deleitar ou coisas que produzem prazer sem nos beneficiar genuinamente (o uso de heroína é um exemplo padrão). Na defesa dos moístas, pode-se argumentar que todos os bens produzem pelo menos algum sentimento geral de satisfação, se não prazer, e que as coisas que não nos beneficiam genuinamente produzem, na melhor das hipóteses, apenas uma forma transitória, instável, ou deficiente de satisfação ou deleite. Sob escrutínio crítico, então, a explicação dos moístas do benefício parece promissora – pode muito bem haver uma conexão, talvez até necessária, entre benefício e alguma forma de satisfação psicológica – mas provavelmente precisa ser revisada ou desenvolvida mais.

O benefício de quem conta para determinar o que é moralidade (*yì* 義) e qual é o escopo de nossos deveres morais? Os moístas sustentam que o benefício de todos conta igualmente para determinar quais condutas ou práticas são certas ou erradas. Como indivíduos, porém, podemos não ter o dever de tratar a todos igualmente. Em nossas motivações ou intenções básicas (*zhì* 志), devemos tomar "tudo sob o Céu" – o mundo das coisas vivas – como nossa "porção" (*fèn* 份), ou escopo de responsabilidade, cujo benefício estamos comprometidos em promover (A8). Mas desde que estejamos comprometidos com o benefício de todos e capazes de agir de acordo com nosso compromisso quando surgir a chance, não precisamos realmente beneficiar a todos. O valor moral dos indivíduos é determinado não pelo quanto eles realmente beneficiam o mundo, que pode estar além de seu controle (eles podem morrer jovens, por exemplo (EC3)), mas por suas intenções e habilidades, que estão amplamente sob seu controle.

(Os moístas podem reconhecer uma exceção a essa regra no caso de heróis morais, como o antigo sábio rei Yu, cujo valor moral supera o de outras pessoas.) A menos que tenhamos altos cargos políticos ou estejamos respondendo a uma emergência, a maioria de nós não tem a chance de beneficiar o mundo inteiro diretamente e não precisa tentar fazê-lo.

Em vez disso, até que ponto devemos buscar beneficiar os outros normalmente dependerá de nosso relacionamento com eles. Os moístas propõem que nossa conduta para com os outros seja guiada por um código de responsabilidades associado a vários relacionamentos, que eles plausivelmente considerariam justificado por sua eficácia na promoção do bem-estar de todos. Esse código é uma articulação do compromisso dos primeiros moístas com as virtudes associadas ao paradigma das relações sociais de governante, súdito, pai, filho, e irmão. Também pode ter sido uma resposta à crítica de que o cuidado imparcial com todos prejudica os relacionamentos pessoais especiais, que a maioria de nós concorda serem de grande valor. Os moístas muitas vezes expressavam sua doutrina de cuidado inclusivo como "cuidar dos outros como se cuida de si mesmo", uma formulação aberta à interpretação pouco caridosa de que, por exemplo, deve-se tratar o pai de todos como tendo um status idêntico ao seu. Como os críticos dos moístas foram rápidos em apontar, o resultado seria que deixamos de tratar nosso pai como nosso *pai*, em vez de simplesmente como um ancião entre outros. Com base nisso, Mêncio, um dos oponentes confucionistas dos moístas, afirmou que a doutrina moísta equivalia a negar o pai. Os próprios moístas claramente não consideravam isso uma consequência de sua posição, que eles repetidamente indicavam ser compatível com a devoção filial (xiào 孝). Mas, para resolver a questão, era necessário um relato explícito do papel dos relacionamentos pessoais especiais em sua ética.

3.3 Classificação de Relações

Talvez em parte para responder a tais críticas, os moístas posteriores desenvolveram uma doutrina que chamaram de "classificação de relações" (*lún liè* 倫列). Este é um código segundo o qual devemos cuidar de todos, beneficiando uns mais e outros menos, na proporção de sua relação conosco. Nossas diferentes obrigações para com as pessoas são determinadas por padrões gerais de moralidade (*yì*) – muito provavelmente, pela conformidade com o *dào* social (práticas convencionais) que melhor promove o benefício de todos. "Fazer mais por aqueles a quem a moralidade (*yì* 義) permite fazer mais e menos por aqueles a quem a moralidade permite fazer menos é

chamado de ‘classificação de relação’... Se o parentesco for próximo, faça mais; se o parentesco for distante, faça menos” (EC9). Aqueles por quem devemos fazer mais incluem o soberano, funcionários do governo, anciãos, e parentes (EC9). Os cuidados inclusivos, portanto, não implicam tratamento igual ou obrigações para com os outros. Na prática, a visão moísta posterior provavelmente coincidiria aproximadamente com a visão atribuída a um moísta chamado Yi Zhi em um diálogo no Mêncio (3A5): “Nos cuidados, sem graus; na prática, comece pelos pais.”

Outro fragmento indica que nós mesmos estamos entre aqueles por quem devemos fazer mais: “Cuidar das [outras] pessoas não exclui a si mesmo; si mesmo está entre aqueles com quem se preocupa…. Cuidar de si de acordo com a classificação de relações é ‘cuidar das pessoas’” (EC10). Assim, os moístas não estavam comprometidos com o altruísmo desinteressado. Desde que não excedamos o grau estipulado pela moralidade (*yi*), fazer mais por nós mesmos e por nosso círculo do que por estranhos não conta como egoísmo, mas como conformidade com a norma moral do cuidado inclusivo para todos. Por outro lado, beneficiar mais uns e outros menos sem se conformar à “classificação de relações” é agir “por si mesmo” (EC10) e não por todos, como exige a moral.

Os textos fornecem detalhes suficientes sobre a “classificação de relações” para especularmos que a ética moísta posterior é consequencialista em seu nível fundacional. Dadas as afirmações de que a moralidade (*yi*) é benefício (*li*) (A8), que em nossos compromissos devemos tomar todo o mundo como nossa “porção”, ou objeto de responsabilidade (A8), e que cuidar de todos é ser igual (EC13), a hipótese mais explicativa para o conteúdo empírico desses textos é que a teoria é fundamentalmente consequencialista. A “classificação de relações” foi, portanto, provavelmente justificada como um código de conduta com base no fato de que sua prática melhor promovia o bem-estar de todos, tornando a ética moísta posterior uma forma de consequencialismo indireto da prática social. A posição moísta teria sido que, na prática, o bem-estar de todos é mais bem garantido fazendo com que todos sigam papéis convencionais de relacionamento, onde todo o sistema social leva a um bem-estar mais universal do que um conjunto alternativo de práticas sociais. Portanto, fazer mais por relações mais próximas e menos por distantes ainda seria moral, onde todos seguissem essa convenção; por exemplo, os idosos geralmente seriam mais bem cuidados por seus filhos, que os amariam e melhor compreenderiam suas necessidades, do que por estranhos. Assim, a preocupação igual com o bem-estar de todos teria justificado um código em que os indivíduos provessem principalmente seus próprios pais idosos, não os de outros.

Esperava-se que este *dào* social atendesse às necessidades da maioria dos idosos, portanto, seria desnecessário que todos oferecessem benefícios iguais aos pais de outras pessoas. Fora da família, geralmente apenas órfãos e idosos sem filhos precisariam de ajuda. Os moístas provavelmente esperavam que o fardo de cuidar deles fosse dividido entre a sociedade, com os relativamente abastados contribuindo com seus recursos excedentes.

A "classificação de relações" teria gerado, assim, um sistema de práticas e deveres baseado em relações sociais que era amplamente congruente com os deveres baseados em papéis reconhecidos pelos *Ru* ("eruditos", ou confucionistas), principais oponentes dos moístas. A principal diferença estaria em como as duas escolas fundamentaram suas opiniões. A ética confucionista começa com uma concepção da conduta adequada às pessoas que se encontram em vários tipos de relacionamentos e trabalha para fora, propondo um ideal pelo qual as pessoas estendem a preocupação com o seu grupo para abraçar os de fora. A ética moísta parte da convicção de que o único *fǎ* (modelo ou padrão) justificado de forma objetiva ou imparcial é promover o bem-estar de todos. Em seguida, trabalha para baixo, propondo um código de práticas associadas a determinadas relações sociais que, se geralmente seguidas, melhor promoveriam o bem-estar de todos. O *fǎ* geral (modelo) de promoção do bem-estar de todos e as práticas que ele fundamenta funcionam como razões de ação análogas aos princípios morais. Na estrutura da teoria moísta, no entanto, eles são conceituados não como princípios universais, aplicados por raciocínio dedutivo, mas como modelos ou exemplos, aplicados por reconhecimento de padrões e raciocínio analógico, com os quais comparamos práticas sociais ou condutas individuais para determinar o que é *shì* (certo) e *fēi* (errado).

Nessa interpretação, então, a teoria ética moísta posterior é uma forma plausível de consequencialismo indireto, embora sua estrutura formal seja distinta das formas familiares de consequencialismo de regras ao se concentrar em modelos e práticas sociais em vez de regras ou princípios. No entanto, um dos problemas com a ética moísta inicial surge novamente na teoria posterior, mais sofisticada. De acordo com a "classificação de relações", devemos fazer mais para beneficiar aqueles mais próximos de nós. Mas, consistente com as declarações anteriores da doutrina do cuidado inclusivo, os moístas posteriores também sustentam que devemos cuidar igualmente de toda a humanidade. Nosso tratamento para com os outros deve variar de acordo com sua relação conosco, mas nosso grau de cuidado com eles não varia. Por exemplo, embora devamos dedicar mais recursos a nós mesmos do que a estranhos distantes, não deve haver diferença na força de nosso cuidado (*ài*) por nós mesmos e por eles (EC10).

Devemos nos preocupar tanto com os pais dos outros quanto com os nossos (EC12). O cuidado inclusivo é igual para todos, e o cuidado com cada pessoa deve ser igual (EC13); o grau de "cuidado com os outros" que direcionamos para um indivíduo deve ser o mesmo que direcionamos para qualquer outro (EC2). De fato, se o mundo inteiro fosse prejudicado pela morte de um indivíduo, gastaríamos muito mais esforço cuidando dessa pessoa, mas nosso grau de cuidado moral não aumentaria (EC4).[7] Por outro lado, a preocupação com o indivíduo não pode ser abandonada, mesmo que o mundo se beneficie (EC2).

Um crítico pode alegar que essa doutrina compromete os moístas com uma divisão contraintuitiva entre o nível de tratamento que damos aos outros e o grau em que nos preocupamos com seu bem-estar. Uma abordagem mais natural, o crítico poderia argumentar, seria permitir que o grau de cuidado variasse com a proximidade da relação, com a condição de que mesmo estranhos distantes fossem objeto de, pelo menos, um grau mínimo de cuidado. Essa abordagem pode permitir que os indivíduos desempenhem os papéis sociais de funcionário do governo, súdito, pai, filho e assim por diante de forma mais eficaz, promovendo assim o bem-estar de todos. Pode-se também questionar se os custos de treinar todos para manter um grau igual de cuidado para todos os outros não seriam muito altos e se seria psicologicamente viável dedicarmos mais tempo, atenção, e assistência aos mais próximos de nós sem também se importar mais com eles. Na defesa dos moístas, no entanto, podemos argumentar que por "cuidado" (*ài* 愛) eles parecem estar se referindo principalmente a uma atitude social de atenção ou consideração moral, não de preocupação individual, afetiva, ou apego. Pois eles veem o cuidado igual como compatível com a devoção filial (*xiào* 孝) e a compaixão dos pais (*cí* 慈), virtudes normalmente associadas à preocupação afetiva especial para com os pais ou filhos, e vinculam a ausência de cuidado ao total desrespeito pelos outros (*Mozi*, Livros 14-16). Se de fato "cuidado" aqui corresponde à consideração moral, então os moístas podem estar em terreno firme ao defender igual cuidado para todos. Por outro lado, se "cuidado" se refere principalmente a uma atitude afetiva, a doutrina da "classificação de relações" poderia ser facilmente modificada para permitir diferentes graus de cuidado sobre os

[7] Esta interpretação é provisória, porque duas passagens, uma muito corrompida, parecem estar em desacordo com a doutrina do cuidado igual aqui resumida. A primeira parece indicar que superiores sociais e subordinados têm um grau de cuidado desigual entre si: superiores cuidam menos de seus subordinados do que vice-versa, embora os beneficiem mais (EC7). O segundo fragmento corrompido implica que, pelo bem do mundo, podemos nos importar mais com um grande rei-sábio como Yu, cujo benefício para o mundo foi excepcional (EC5).

mesmos fundamentos consequencialistas que justificam diferentes graus de benefício: fazê-lo seria melhor promover o bem-estar de todos. Alternativamente, os moístas poderiam reformular a doutrina do cuidado igual como uma doutrina sobre justificação moral: Instituições e práticas devem ser justificadas com base em que refletem igual preocupação com o bem-estar de todos. Educar as pessoas a pensar na justificação dessa maneira provavelmente seria viável; na verdade, pode corresponder em grande parte ao que pensamos como educação moral de senso comum.

Embora os moístas defendam a preocupação com todos, não está claro até que ponto eles endossam o respeito pela vida ou dignidade dos indivíduos. Por um lado, o cuidado com o indivíduo não pode ser abandonado, mesmo que o mundo seja beneficiado (EC2). Mas um fragmento da *Dialética* afirma: "Cuidar deles igualmente, selecionar e executar uma pessoa entre eles" e "se o benefício para o mundo for igual, então não há escolha entre eles. Se o benefício da morte e da vida são um só, então não há escolha entre eles" (EC6). Dada a falta de contexto, qualquer interpretação dessas observações deve ser provisória. Mas eles podem ser levados a sugerir que a única consideração fundamental na ética moísta é o maior benefício de todo o mundo, não o respeito pela dignidade dos indivíduos ou o valor intrínseco de suas vidas. Essas observações podem parecer permitir o sacrifício de um indivíduo para aumentar o bem-estar geral, ou mesmo enquanto não houver diminuição líquida no bem-estar. No entanto, o mesmo fragmento continua: "Matar uma pessoa para salvar o mundo, não é que matemos uma pessoa para beneficiar o mundo; matar-se para salvar o mundo, é matar-se para beneficiar o mundo." Isso parece indicar que mesmo no caso extremo em que podemos salvar o mundo sacrificando a vida de outra pessoa, não o fazemos apenas com base no benefício líquido para o mundo, uma vez que adotar tais motivos pode sugerir que poderíamos sacrificar rotineiramente indivíduos para o benefício da sociedade em casos menos extremos também. Em vez disso, fazemos isso por causa da enorme discrepância entre o dano que infligimos e o que evitamos – a perda de uma única vida versus a perda do mundo inteiro. Se a vida a ser sacrificada é a nossa, por outro lado, o fragmento parece implicar que devemos fazer o sacrifício com o objetivo de beneficiar o mundo, embora apenas se as consequências forem adequadamente pesadas.

3.4 Raciocínio Prático

A quarta área de novidade na ética da *Dialética* diz respeito a um aspecto do

raciocínio prático que os moístas chamam de “pesagem” (*quán* 權).[8] “Pesar” normalmente envolve julgar qual dos vários fins alternativos ou cursos de ação é de maior benefício e menor dano e, portanto, deve determinar como agimos. A discussão da “pesagem” é uma resposta a dois tipos de questões. Uma é como lidar com conflitos entre fins ou valores concorrentes. A outra é como escolher o melhor meio de lidar com situações em que nenhum curso de ação aberto a nós é *prima facie* benéfico ou correto. Os primeiros textos moístas não contêm nenhuma discussão sobre como o benefício deve ser agregado ou maximizado – como os diferentes elementos do benefício devem ser pesados uns contra os outros e combinados para melhor promover o benefício de todos. A discussão moísta posterior sobre pesagem pode ser vista como abordando essa questão com base no princípio de favorecer a maior parte de um todo e, assim, escolher o maior de dois benefícios ou o menor de dois danos.

Os moístas identificam duas formas de “pesar”. A primeira parece ser a ponderação de fins ou coisas pelas quais agimos (a frase no texto é “coisas tratadas como unidades”) (EC8). Esse tipo de julgamento é o que o texto chama propriamente de pesagem (*quán*). A segunda parece pesar os meios (a frase diz “casos e ação”). O texto considera esse processo de “busca” (*qiú* 求), termo usado em outros lugares para explicar a deliberação (veja a seção sobre epistemologia a seguir). Parece referir-se à deliberação ou planejamento sobre o curso de ação que melhor alcançaria algum fim.

Em princípio, a maioria das ações requer julgamento prático, uma vez que os padrões éticos gerais por si só geralmente são insuficientes para orientar a ação em situações concretas. Mas os casos que chamam a atenção dos moístas (e de outros antigos escritores chineses) são aqueles em que diferentes valores ou padrões éticos entram em conflito, puxando o agente em diferentes direções, junto com aqueles em que se é forçado a agir quando nenhuma das alternativas normalmente justificariam ou motivariam a ação. Os moístas estavam particularmente preocupados em explicar como seu padrão fundamental de benefício (*li*) poderia guiar a ação, mesmo quando por padrões normais nenhuma das escolhas disponíveis é benéfica.

De acordo com os moístas, os fins pelos quais agimos podem ser distinguidos como *shì* (certo) ou *fēi* (errado) de duas maneiras, seja “diretamente” ou “pesando” (EC8). Em um caso particular, por exemplo, podemos julgar diretamente que algo que normalmente consideramos *fēi* é de fato *fēi*, ou podemos pesar as características da

---

[8] “Pesar” (quán 權) também é tratado em vários outros textos chineses antigos, incluindo os Analectos, Mêncio, Zhuangzi, Xunzi e Lushi Chunqiu.

situação e concluir que neste caso especial algo normalmente *fēi* é na verdade *shì*. Da mesma forma, desejos e aversões podem se formar de duas maneiras. Podemos desejar ou não gostar de algo diretamente, ou depois de pesar os benefícios e malefícios das alternativas disponíveis (A84). Um exemplo do último tipo de desejo é o desejo pelo menor de dois danos, que se pode formar após "pesar o benefício". Os moístas consideram o caso de um viajante capturado por ladrões que o obrigam a escolher entre sacrificar o dedo, o braço, ou a vida (EC8). Claramente, o viajante sacrificará seu dedo, não seu braço ou sua vida. Em termos absolutos, ele está escolhendo algo prejudicial. Mas, como os moístas veem, selecionar o menor entre os danos conta como selecionar o benefício, não o dano. Eles apontam que as escolhas do agente não estão totalmente sob seu controle. Forçado a escolher entre os danos, ele seleciona a opção menos prejudicial. Quando compelidos a desistir de algo que possuímos, escolhemos a alternativa menos prejudicial. Quando somos livres para selecionar algo que ainda não possuímos, escolhemos a alternativa mais benéfica. De qualquer forma, ainda contamos como seleção de benefício, não de dano (EC8).

O procedimento de tomada de decisão retratado na discussão da "pesagem" equivale ao consequencialismo do ato. No entanto, como vimos, a ética moísta posterior em geral parece ser uma versão do consequencialismo indireto, em que as ações são guiadas e justificadas por práticas que, por sua vez, são justificadas pelo apelo às suas consequências benéficas. O padrão básico para "pesar" – "entre os benefícios, selecione o maior; entre os danos, selecione o menor" (EC8) – parece ser uma regra para resolver conflitos entre padrões ou bens ou para orientar a ação em casos exigentes não cobertos por normas morais familiares.

4. Filosofia da Linguagem

Os moístas posteriores desenvolvem uma teoria semântica naturalista sofisticada que explica a referência e, portanto, a comunicação, apelando para a capacidade compartilhada dos falantes de aprender a distinguir diferentes tipos de coisas com base em seus traços característicos. Como nos *Analectos*, nas outras partes do *Mozi,* e no *Xunzi*, a atenção teórica se concentra na questão de aplicar nomes ou termos às coisas corretamente, e não na estrutura ou verdade das sentenças. (A "Seleção Menor" passa a considerar "expressões" (*cí* 辭) formadas por sequências de palavras, mas estas são tratadas da mesma forma que termos.) Ao contrário das teorias ocidentais tradicionais da linguagem, como o conceitualismo lockeano, os moístas não explicam a relação entre a

linguagem e o mundo apelando para ideias mentais ou significados que as palavras representam. Em vez disso, entende-se que os falantes se comunicam dominando práticas para distinguir (*biàn* 辯) os referentes de nomes para vários tipos de coisas. Em virtude dessas práticas, os membros da mesma comunidade linguística sabem que cada termo geral significa todas as coisas semelhantes de um certo tipo (*lèi* 類).

4.1 Nomes e Coisas

Os moístas consideram todas as palavras como vários tipos de "nomes" (*míng* 名). Eles não fazem distinção entre as diferentes partes do discurso, provavelmente porque as palavras chinesas clássicas não têm características morfológicas óbvias para indicar suas diferentes funções gramaticais. Eles identificam três tipos de nomes, de acordo com o escopo de sua denotação (A78): nomes de "alcance total", como "coisa" (*wù* 物), "alcançam" ou denotam qualquer coisa. Nomes de "tipo" (lèi 類), como 'cavalo', consistentemente "procedem para" (*xíng* 行, passam a ser consistentemente previsíveis de) todas as coisas relevantes semelhantes entre si. Nomes "pessoais" ou "privados", como o nome próprio 'Jack', "param" em apenas uma coisa, o indivíduo que carrega o nome. Os nomes de tipo são, na verdade, termos gerais. Eles são estabelecidos denominando coisas de um certo tipo por esse nome. Tendo chamado algo de "cavalo", por exemplo, nos comprometemos a aplicar o mesmo nome a todas as coisas semelhantes (A78). (Como veremos na seção 6, os moístas também parecem reconhecer como alguns termos gerais podem se referir a coisas agrupadas por outros motivos que não sejam membros do mesmo tipo.)

Os nomes são usados para falar sobre vários *shí* 實 (coisas, temas, objetos, realidades). '*Shí*' pode ser aproximadamente interpretado como "coisa" ou "sólido", e tem a conotação de "real" e "completo". *Shí* tem um alcance semântico semelhante, mas mais amplo que o inglês 'thing' [coisa], 'object' [objeto] ou 'stuff' ['as coisas', de forma mais genérica]. Pode referir-se a objetos físicos, condutas, eventos, ou situações. Também é usado para se referir a "os fatos", a realidade ou o caráter genuíno de algo, e a conduta ou habilidade real que corresponde ou garante uma reputação.[9] De acordo com as antigas crenças chinesas sobre a natureza, tudo no cosmos consiste em uma matéria elementar dinâmica e fluida chamada *qì*氣 (respiração ou vapor). Quando usado para se referir a

[9] Para uma discussão detalhada do conceito de shí 實 (matéria, objeto, realidade), ver Geaney (2002).

objetos, *shí* na verdade se refere a regiões onde *qì* se condensou e engrossou para preencher o espaço e formar um sólido. O uso para se referir à "realidade" ou "os fatos" parece ser uma extensão desse uso; em ambos os casos, *shí* refere-se ao que está realmente, solidamente ali.

Como um objeto ou o que é real ou factual, *shí* contrasta não com "sujeito" ou "subjetivo", mas com *xū* 虛 (vazio, oco, insubstancial, indeterminado) ou com *míng* 名 (nome), o rótulo linguístico para a coisa referida. Nem é *shí* "substância", em contraste com um conjunto de propriedades que estão nele, possuídas ou realizadas por ele. O que pensamos como propriedades de um *shí* são apenas partes inerentes a ele. Em vez de postular uma essência ou um conjunto de propriedades essenciais instanciadas por todas as coisas de um tipo, os moístas tomam como um fato bruto que *shí* podem ser semelhantes ou diferentes em vários aspectos, e eles buscam critérios para dividi-los em tipos baseados sobre essas semelhanças e diferenças. Como discutiremos quando considerarmos as noções de "igual" e "diferente", as características que eles citam como critérios incluem "forma e aparência" (*xíng mào* 形貌), "residência e migração" (*jū yùn* 居運) e "quantidade e número" (*liàng shù* 量數) (NO2). Se uma coisa em particular se enquadra em um certo tipo e, portanto, recebe um certo nome, como 'cavalo', é determinado comparando-o com um *fǎ* 法 (modelo, exemplar) desse tipo para ver se eles são semelhantes (A70). Um cavalo em particular conta como um cavalo porque sua "aparência" ou "características" (*mào* 貌) são "como o modelo" (A71). Como veremos, em alguns lugares, os escritores dos Cânones parecem supor que tais relações de similaridade são fixas por natureza, embora não façam uma defesa explícita dessa postura.

Os moístas identificam três tipos de "chamado" (*wèi* 謂) (A79), ou o ato de fala de pronunciar nomes. O primeiro, "designar", refere-se a "ligar" (*lì* 灑/儷) dois ou mais nomes juntos, como quando dizemos "cachorros [dogs] são cães [hounds]". O texto não deixa claro se está se referindo a predicação em geral, predicação nominal, ou apenas introduzindo um novo nome para algo, já que outras passagens indicam que 'cachorro' e 'cão' foram considerados coextensivos. Provavelmente os escritores não distinguem claramente entre esses diferentes casos, e é provável que eles estejam se referindo geralmente a todos os casos de predicação nominal, se não também a predicação verbal. Um segundo tipo de "chamado", "aplicar" ou "anexar" (*jiā* 加), é ilustrado por repreender um cachorro. Outras passagens do *Mozi* sugerem que "aplicar" refere-se ao uso de um termo de aprovação ou desaprovação de alguém para elogiar ou reprovar a pessoa. Uma

possibilidade, embora especulativa, é que “aplicar” possa se referir à predicação adjetiva. O terceiro tipo de ato de fala é “apresentar” (*jǔ* 舉, também “trazer à tona” ou “levantar”), que é usar um nome para falar sobre algo. Por exemplo, proferir a palavra “cachorro” ou “cão” é “apresentar” cachorros ou cães.

4.2 “Apresentação” e Comunicação

Falar ou “afirmar” (*yán* 言) em geral consiste em uma série de “apresentações” (A32). “Apresentar” algo é explicado como uma forma de “emular” ou “apresentar um modelo para” isso (A31). A visão moísta parece ser que os nomes funcionam como modelos de seus referentes, na verdade “mostrando” aos outros sobre o que o falante está falando (B53). Usar o nome de algo é “descrever” ou “caracterizá-lo” (*mào* 貌), como se o desenhássemos (A32). (Essa ideia pode ser motivada pelas raízes pictográficas da escrita chinesa.) Se “apresentarmos” nosso amigo como um exemplo de comerciante rico, estamos usando o nome de nosso amigo para mostrar o que é um comerciante rico (B53).

“Apresentar” (*jǔ* 舉) está relacionado, mas é distinto do conceito contemporâneo de referência ou denotação. As palavras podem referir ou denotar objetos, mas os nomes não podem “apresentar” *shí* (objetos, realidade). Em vez disso, os falantes usam nomes para “apresentar” *shí* 實. Conceitos em inglês semelhantes a *jǔ* 舉 incluem “raise” e “bring up”, em frases como “Mary raised a question” [Mary levantou uma questão] e “Mary brought up a possible candidate for the job” [Mary trouxe um possível candidato para o trabalho]. Em contextos em que podemos falar de uma palavra ou um falante referindo-se a um objeto, os primeiros textos chineses normalmente usam as expressões *zhǐ* 指 (apontar, indicar) ou *wèi* 謂 (chamar) em vez de *jǔ* 舉 (apresentar, trazer à tona).

A teoria dos moístas de que usar nomes para falar sobre coisas é uma questão de modelá-las pode ser vista como uma versão da ideia do senso comum de que as palavras representam ou significam coisas. Mas a noção moísta de “emular” (*nǐ* 擬) vai além dessa ideia básica. Faz parte de uma teoria mais ampla que os nomes de tipos – termos gerais – nos permitem comunicar apelando a práticas compartilhadas para distinguir tipos de coisas semelhantes de diferentes. Na visão moísta, as palavras podem representar coisas porque nos mostram que o que o falante “apresenta” é “o mesmo que” (*tóng* 同). Eles nos mostram isso porque aprendemos anteriormente a distinguir o tipo semelhante (*lèi* 類) de coisa denotada por esse nome. Dada essa aprendizagem de fundo, a linguagem nos diz como algo é “como” (*ruò* 若) e, assim, nos permite conhecer

(*zhī* 知) a coisa (B70). Quando alguém usa uma palavra para apresentar algo, sabemos que essa coisa é "a mesma" que outras coisas denotadas por essa palavra. Portanto, usar palavras é um processo de "usar o que as pessoas entendem para retificar o que elas não sabem" (B70). Os moístas comparam isso ao uso de uma ferramenta de medição. Podemos usar uma régua para medir o comprimento porque conhecemos o comprimento das marcas na régua, e vemos que a coisa medida tem o mesmo comprimento de uma das marcas. Analogamente, por meio da linguagem, podemos usar o que os ouvintes estão familiarizados para informá-los sobre o que eles não sabem. Ao usar o nome de algo, indicamos que a coisa é relevantemente semelhante às outras coisas convencionalmente referidas por esse nome. Quando dizemos que algo é "branco", estamos indicando que é da mesma cor que as outras coisas que chamamos de "branco". Ao entender a referência das palavras um do outro dessa maneira, somos capazes de "conectar pensamentos" (*tōng yì* 通意) (B41) e, assim, nos comunicar.

Como sugere essa concepção de comunicação como "conectar pensamentos", os moístas veem a linguagem como permitindo que os falantes expressem seu *yì* 意 (pensamento, intenção, ponto) (A92), uma visão compartilhada por outras teorias chinesas da linguagem, incluindo as do *Xunzi* e *Os Anais de Lu Buwei*. No entanto, o papel do "pensamento" ou "intenção" (*yì* 意) nessas antigas teorias chinesas é distinto daquele de ideias, significados, ou intenções em certas visões ocidentais familiares. Na teoria popular ocidental – o que poderíamos chamar de Teoria da Ideia ou uma teoria da linguagem "dog-legged"[10] – o significado de uma palavra é a ideia mental que ela representa, que por sua vez representa algum objeto no mundo. O conteúdo da ideia explica por que a palavra é usada como é, por exemplo, por que se refere a certas coisas e não a outras. Uma dificuldade bem conhecida com essa visão é que ela apenas move o explanandum um passo para trás, uma vez que o conteúdo e a função das ideias, um conjunto de símbolos internos e privados, precisam tanto de explicação quanto o conteúdo e a função da linguagem, um conjunto de [símbolos] exteriores, públicos. A teoria moísta não faz desvios por meio de ideias ou outras entidades mentais para explicar o conteúdo semântico. Em vez disso, a referência de palavras é explicada por relações de semelhança e por práticas para distinguir o tipo de coisa designada por cada palavra. O pensamento (*yì* 意) expresso pela linguagem não explica por que as palavras são usadas como são. Em vez disso, a maneira como as palavras são usadas explica

[10] "Pernas de cachorro" é o rótulo de Simon Blackburn para esse tipo de visão. Veja seu Spreading the Word (Oxford: Clarendon, 1984).

como elas podem expressar pensamentos. “Expressar pensamentos” (*shū yì* 抒意) (NO11) ou “conectar pensamentos” (*tōng yì* 通意) (B41) é comunicação, o objetivo ou resultado do uso da linguagem, não uma explicação de porque os termos se referem às coisas que se referem. Um cânone (B41) descreve um cenário no qual chegamos a entender o pensamento (*yì* 意) de um falante que usa uma palavra desconhecida perguntando a que a palavra se refere. A questão é que, se podemos determinar a referência, podemos nos comunicar. Não há necessidade de considerar significados ou “ideias” correspondentes a palavras e, de fato, conceitos intensionais não desempenham nenhum papel na teoria moísta.

Igualmente, *yì* 意 (pensamento) é tipicamente associado não a palavras (*míng* 名, nomes), como seria de esperar se os pensadores chineses mantivessem uma Teoria Idéia de significado, mas a “afirmações” (*yán* 言) e “expressões” (*cí* 辭). (Uma “expressão”, na antiga filosofia chinesa da linguagem, é qualquer sequência de duas ou mais palavras usadas para comunicar um pensamento). Compreender o *yì* (pensamento) expresso por uma afirmação ou comando é, na verdade, “entender o ponto”. Por esta razão, em alguns contextos *yì* (pensamento) desempenha um papel conceitual semelhante ao de “significado do falante”.[11] Um cânone nos diz que “confiabilidade são declarações que concordam com *yì* (pensamento)” (A14), uma observação que é difícil de entender se *yì* for interpretado como um conceito semântico. Pois se *yì* (pensamento) fosse o significado do falante, então o que os falantes dizem não poderia deixar de concordar com seu *yì*, e se fosse um significado literal, não se conformar a ele mostraria apenas que os falantes usam palavras incorretamente, não que elas sejam não confiáveis. As pessoas são confiáveis quando o que dizem reflete genuinamente o que têm em mente, principalmente o que pretendem fazer. A melhor interpretação de *yì* em contextos relativos à linguagem, então, parece ser como uma noção geral de “pensamento” ou uma noção mais específica de “intenção”, e não como significado semântico.[12]

---

[11] Esta parece ser a interpretação de Harbsmeier (1998: 186).

[12] Duas observações adicionais sobre esta questão potencialmente confusa: Primeiro, é instrutivo notar a terminologia usada na teoria da linguagem de Xunzi (Xunzi, Livro 22). Onde outros textos falam de usar a linguagem para expressar yì 意, Xunzi normalmente fala de expressar zhì 志 (intenção), implicando que em tais contextos os dois termos são aproximadamente sinônimos. Dado seu padrão de uso na literatura clássica, é improvável que zhì seja um conceito semântico, como “significado”, pois normalmente se refere a intenções, planos, ou compromisso. Como um

Para resumir, a *Dialética* apresenta uma teoria da linguagem na qual a referência é explicada pela associação pelos falantes de "nomes" à tipos de objetos, eventos, ou situações semelhantes (*shí* 實). A comunicação é explicada pela familiaridade dos usuários da linguagem com os tipos de coisas semelhantes referidas por "nomes". A relação entre a linguagem e o mundo não é explicada pelo apelo a significados, ideias, ou conceitos na mente, nem essências abstratas das coisas, mas por práticas para distinguir diferentes tipos de objetos semelhantes. Essa teoria naturalista parece altamente plausível, até onde vai. Mas levanta várias questões cruciais: Como as coisas devem ser divididas em tipos? O que faz as coisas pertencerem a um tipo ou a outro? O que justifica o reconhecimento de certos tipos em detrimento de outros? Como veremos, uma fraqueza no pensamento moísta posterior é que eles deixam essas questões parcialmente sem resposta. Seus textos deixam claro que eles reconhecem as questões. No entanto, eles carecem de uma explicação explícita e baseada em princípios de quais semelhanças e diferenças devem contar para distinguir tipos de coisas e por quê.

Essas questões pertencem não apenas à filosofia da linguagem dos moístas, mas à sua epistemologia. Portanto, antes de abordá-los, faremos um levantamento da epistemologia moísta posterior e sua relação com a teoria semântica.

5. Epistemologia

Como no pensamento moísta anterior, o foco da epistemologia moísta posterior não está na justificação ou verdade de crenças, ou atitudes proposicionais, mas em saber distinguir quais coisas ou situações são *shì* 是 (isto) para algum termo e quais são *fēi* 非(não-isto). Como nos textos anteriores, a expressão central do conhecimento é saber como aplicar termos às coisas corretamente. No entanto, a *Dialética* identifica novos

---

tipo de intenção, é claro que zhì ou yì terá conteúdo intencional, e assim os textos podem falar de expressar ou apreender o próprio zhì ou yì. Mas o papel teórico desses termos é claramente diferente do significado semântico. Em segundo lugar, em contextos em que podemos pedir ou explicar o significado de uma palavra ou frase, os escritores clássicos chineses não mencionam o yì da palavra. Em vez disso, eles usam o conceito extensional wèi 謂 (chamar, referir). Um exemplo interessante vem de Mêncio (3A:5), onde um falante usa wèi para se referir à sua interpretação de um ditado: "Segundo o ensinamento confucionista, os antigos agiam como se protegessem uma criança. Este ditado, o que ele wèi (significa, refere-se)? Acho que o cuidado não tem graus ou níveis, mas a prática começa com os pais." Se yì fosse um significado semântico, esperaríamos que fosse usado em contextos como este, mas não é.

aspectos do conhecimento para explicar casos como quando alguém é capaz de fazer uma afirmação correta sobre algo, mas não identificá-lo perceptualmente, ou quando alguém pode reconhecer uma coisa com um nome, mas não com outro.

O núcleo da epistemologia moísta posterior é apresentado em dois lugares, um grupo de cânones descrevendo funções cognitivas básicas (A3-6) e outro cânone listando fontes e tipos de conhecimento (A80). Não está totalmente claro como, ou se, as doutrinas apresentadas nos dois lugares se encaixam como um sistema. (Os textos não fazem nenhuma tentativa de vincular os dois, e o Cânone A80 trata de aspectos do conhecimento que não combinam diretamente com o relato em A3-A6.) Mas eles fornecem uma imagem razoavelmente informativa da abordagem dos moístas posteriores ao conhecimento.

5.1 Conscientização, Conhecer e Compreender

Os seres humanos que estão vivos e despertos têm uma capacidade ou recurso (*cái* 材) chamado "o saber" (*zhī* 知) (A3, A22), aproximadamente semelhante à capacidade ou disposição de ter estados conscientes e desempenhar funções cognitivas. ("O saber" é, portanto, comparável em diferentes aspectos às nossas noções de consciência e de "entendimento".) "O saber" é inativo no sono sem sonhos (A23), e é o que tem desejos e aversões (A25). É a capacidade pela qual estamos conscientes e temos conhecimento das coisas e, desde que estejamos despertos, não pode deixar de estar consciente de algo. O texto a compara à visão: as pessoas videntes que abrem os olhos sempre veem alguma coisa, no sentido de ter alguma experiência visual, mesmo que o que eles vejam seja apenas escuridão escura ou sua percepção esteja equivocada. As funções que os moístas atribuem ao "saber" se sobrepõem com aqueles outros textos primitivos atribuídos ao coração-mente (*xīn* 心), um conceito que não desempenha nenhum papel no pensamento moísta posterior.

Uma função do "saber" é a deliberação ou premeditação (*lv* 慮), que é descrita como um processo de "procurar" algo mentalmente. Isso pode envolver a visualização de vários cursos de ação e a identificação de seus benefícios e malefícios, que podem então ser "pesados" (*quán* 權) para se chegar a uma decisão sobre como agir. Uma diferença interessante das visões proeminentes na tradição ocidental é que a deliberação é entendida como a busca de várias características pelas quais se pode traçar uma distinção entre *shì* 是 e *fēi* 非, ou benefício e dano. Não é concebido como, por exemplo, percorrendo os passos de um silogismo prático na cabeça. Em vez disso, estendendo a

analogia da visão, os textos sugerem que, enquanto "o saber" é comparável à visão, a deliberação é análoga a perscrutar de um jeito ou de outro enquanto se tenta localizar algo.

Outra função do "saber" é conhecer ou reconhecer (*zhī* 知) as coisas, o que se explica como "contatá-las" (A5). Aqui a analogia é com a visão veridicamente vendo algo. O texto explica esse sentido de conhecimento como "conhecer é, por meio do 'saber', passar por algo e poder descrevê-lo". Curiosamente, conhecer é aqui caracterizado como a capacidade prática (*néng* 能) de "descrever" (*mào* 貌) algo encontrado, provavelmente aplicando um termo a ele. Não é considerado como um estado mental interior que representa o mundo com precisão, nem como uma atitude em relação a uma frase ou proposição. Tecnicamente, a capacidade de aplicar corretamente um termo a alguma coisa (como dizer "Este é um cão" ou apontar para um cão e declarar "Cão!") pode ser entendida como uma expressão de conhecimento proposicional. Mas o texto explica tal conhecimento em termos de uma habilidade ou saber-como.

Esta passagem parece caracterizar o conhecimento (*zhī* 知) de forma bastante restrita, como a capacidade de reconhecer algo encontrado na experiência perceptiva. Em outros lugares, os Cânones e Explicações usam a palavra "conhecer" (*zhī* 知) com um escopo mais amplo, de modo que inclui outros casos além do conhecimento perceptual, ou pelo menos, além do conhecimento de coisas que o conhecedor experimentou pessoalmente. Uma passagem explica que, embora os sentidos sejam a fonte do conhecimento perceptual, uma vez que conhecemos algo, não precisamos confiar nos sentidos para continuar a conhecê-lo (B46). Nosso conhecimento de algo – isto é, nossa capacidade de descrevê-lo – pode permanecer mesmo depois que não mais o percebemos. A gente também pode vir a saber de algo por ter nos relatado ou explicado sem que nós mesmos tenhamos percebido (A80, B9).

Uma terceira função ou capacidade do "saber" é o conhecimento discursivo, aqui equiparado à compreensão (A6). Essa forma de conhecimento é explicada como "por meio do 'saber', classificar as coisas [em tipos] de tal maneira que o conhecimento [reconhecê-las corretamente] é óbvio". Enquanto conhecer no sentido de reconhecimento é análogo a ver algo, conhecimento ou compreensão no sentido explicado aqui é análogo a ser clarividente. Os dois estão intimamente relacionados, embora o texto não torne os detalhes do relacionamento totalmente explícitos.[13] Uma interpretação razoável é que *zhī*, ou "conhecer" conforme descrito no Cânon A5, é principalmente um verbo que se refere a

[13] O relato a seguir difere ligeiramente da versão de 2005 deste artigo.

reconhecer ou conhecer uma coisa ou outra em particular, enquanto o conhecimento ou entendimento, conforme caracterizado em A6, é um substantivo que se refere ao conhecimento subjacente e capacidade sistemática de reconhecer e ordenar (*lùn* 論) ou classificar várias coisas. O conhecimento (no sentido de A6) pode ser a aptidão ou habilidade subjacente que permite conhecer ou reconhecer coisas (no sentido de A5) em vários contextos. Conhecer (A5) seria então uma aplicação de conhecimento (A6). Ao mesmo tempo, porém, conhecer (A5) é, com efeito, um componente do conhecimento (A6), pois o texto diz que este consiste em ser capaz de ordenar as coisas de uma maneira que mostre que as conhecemos, presumivelmente no sentido de A5. Outra passagem nos diz que conhecer – novamente, presumivelmente no sentido de A5 – é o meio pelo qual se ordena as coisas (B34), que é o signo do conhecimento no sentido de A6.

Conhecimento ou compreensão (A6) parece ser o análogo moísta do que poderíamos chamar de conhecimento discursivo ou teórico, conhecimento sistemático de várias coisas e relações entre elas. Mas há diferenças interessantes entre a concepção moísta de tal conhecimento e as concepções predominantes na tradição ocidental. Os moístas consideram a estrutura de tal conhecimento como um sistema de classificações – de relações e distinções entre vários tipos (*lèi* 類) – e não, por exemplo, como um sistema dedutivo. Eles não veem o conhecimento como tendo uma estrutura sentencial ou proposicional. Conhecer não é uma questão de posição do sujeito em certa relação com uma proposição verdadeira; de fato, seu relato não faz menção a crenças, proposições, ou verdade. Em vez disso, conhecimento ou compreensão é explicado como um tipo de habilidade ou *know-how*: a habilidade de usar "o saber" para "classificar" as coisas, que é distingui-las em tipos e aplicar os nomes apropriados a elas. Esse *know-how* corresponde funcionalmente ao conhecimento proposicional, na medida em que normalmente será expresso em declarações da forma "*A* é *B*" – como "bois são animais" – que, à nossa luz, expressam fatos ou proposições verdadeiras. Mas a explicação dos moístas é que tal afirmação manifesta a aptidão ou habilidade de "classificar" ou "distinguir" bois como pertencentes ao tipo *animal*.

5.2 Fontes e Objetos de Conhecimento

O cânone A80 dá uma categorização de três fontes e quatro objetos de conhecimento. As fontes de conhecimento são rumores, ou testemunhos; "explicação", ou inferência; e "pessoalmente", ou observação. Rumores ou testemunhos (*wén* 聞) são

explicados como “receber como transmitido”. Em outros lugares, “passar adiante” é glosado como “alguém relata” (A81), e “reportar” (*gào* 告, também “informar”) é explicado como “fazer alguém saber” (B9). A explicação (*shuō* 說) é ilustrada pelo exemplo “quadrados não giram”. Outras passagens o explicam como “aquilo pelo qual se entende” (A72), e como um processo de citar razões ou causas (NO11). “Em pessoa” ou “pessoalmente” (*qīn* 親) é explicado como “observando-o ali por si mesmo”. Essa noção é provavelmente o mais próximo que os moístas chegaram de articular uma concepção de experiência. No entanto, como eles não usam, de fato, nenhum termo interpretável como expressando um conceito explícito de experiência, devemos nos ater à sua terminologia e caracterizar “conhecimento pessoal” (*qīn zhī* 親知, B70) como conhecimento por observação (*guān* 觀).

Curiosamente, ao discutir “conhecimento pessoal”, os moístas não postulam nenhum tipo de intermediário, como as ideias ou impressões dos empiristas britânicos, que fica entre os objetos e a mente. Em vez disso, percebemos as coisas por meio dos órgãos dos sentidos (B46), que permitem que as características percebidas entrem diretamente no “saber” (A98). “Conhecimento pessoal” contrasta com “conhecimento por explicação” (*shuō zhī* 說知, B70), que é de fato conhecimento obtido por inferência ou raciocínio. Os moístas provavelmente entendem explicação (*shuō* 說, também “relato” ou “doutrina”) como um processo de dar razões (*gù* 故) para apoiar ou explicar alguma afirmação (NO11, B66). A explicação nos permite obter um conhecimento que vai além da observação pessoal direta, como por meio de inferências de informações fornecidas por outros. Tendo sido dito que um objeto escondido em uma sala é da mesma cor que um objeto branco diante de nós, sabemos “por explicação”, sem observação, que o objeto oculto é branco (B70). Em um debate, ou *biàn* 辯, ter uma explicação nos permite afirmar mais do que meramente que algo corresponde ou não a um modelo acordado. Podemos afirmar, por exemplo, que um círculo não é reto em nenhum lugar (A98). No entanto, o conhecimento por explicação provavelmente não reflete uma concepção da razão em si mesma como uma fonte distinta de conhecimento, uma ideia familiar ao racionalismo ocidental. Pois o exemplo mais claro que os moístas dão não é o conhecimento de uma proposição a priori, mas o conhecimento obtido por inferência analógica a partir de informações fornecidas por um informante (B70).[14] Assim, “conhecimento por explicação”

[14] Em alguns contextos, “conhecimento por explicação” poderia concebivelmente equivaler a conhecimento a priori; “um círculo não é reto em nenhum lugar” (A98) pode ser um exemplo. Mas

parece um termo abrangente para conhecimento obtido por inferência, seja dedutivo, indutivo, abdutivo, ou analógico.

Em comparação com a tradição ocidental, é notável que os moístas não privilegiem nem a observação nem a explicação – e por extensão, nem a experiência nem a razão – como uma fonte mais fundamental de conhecimento. Ambos recebem o mesmo peso. Tampouco enfatizam uma distinção entre o tipo ou a qualidade do conhecimento derivado das duas fontes, de modo que uma seja mais certa que a outra.[15] Além disso, eles consideram a observação e a explicação equivalentes a uma terceira fonte de conhecimento, o "ouvir dizer", ou os relatos de outras pessoas. Assim, reconhecem explicitamente os aspectos sociais do conhecimento, um tema que recentemente atraiu muito interesse na epistemologia contemporânea.

Os quatro objetos de conhecimento (A80) são nomes (*míng* 名, palavras), coisas (*shí* 實, incluindo objetos, eventos, e situações), "correspondência" (*hé* 合) e ação (*wéi* 為). Os dois primeiros são explicados por seu papel na linguagem. Nomes são "aquilo pelo qual chamamos" (o que usamos para falar). Coisas (*shí*) é "o que chamamos" (o que falamos). Os dois seguintes dizem respeito à correção da afirmação e da ação. "Correspondência" é quando o nome e a coisa se encaixam corretamente. "Ação" é uma conduta intencional.

---

os moístas não parecem ter uma noção explícita do a priori, nem desempenha um papel distinto em sua epistemologia. Nesse ponto, a presente interpretação difere da de Graham, pois ele propõe que os moístas tinham uma concepção de conhecimento a priori, expressa pela frase xiān zhī 先知 (conhecer de antemão) (2003/1978: 188-89). Indiscutivelmente, no entanto, a interpretação de Graham não explica o uso de xiān zhī pelos moístas melhor do que simplesmente tomar a frase como "saber antecipadamente", seu significado estando em outros textos pré-Hàn. Seus exemplos sugeridos de conhecimento a priori – saber coisas sobre um objeto antes que se tenha a chance de observá-lo – parecem mais provavelmente instâncias de conhecimento por raciocínio indutivo.

[15] Graham (2003/1978) argumentou que os moístas posteriores desenvolveram uma área distinta de investigação, que ele chamou de "disputação", que produz um conhecimento necessário e a priori das relações entre nomes, e que isso contrasta com a "descrição", ou a estudo de como os nomes se relacionam com os objetos. No entanto, há fortes motivos para rejeitar a divisão proposta de Graham dos cânones nestas e duas outras áreas discretas de conhecimento, e é improvável que os moístas identifiquem qualquer forma particular de conhecimento como "necessária", especialmente desde sua noção de bì 必 (necessário, deve) não parece distinguir entre necessidade lógica, necessidade causal ou conjunção constante, certeza epistêmica, e várias formas de obrigação. Para uma discussão mais aprofundada, ver Fraser (2003).

Os dois primeiros tipos de conhecimento dizem respeito a familiarização ou familiaridade – o que podemos chamar de "saber de". O conhecimento de nomes provavelmente se refere a conhecer palavras, sem necessariamente saber distinguir corretamente a que *shí* (coisas, objetos) elas se referem. Um exemplo provavelmente seria o homem cego que pode usar as palavras "preto" e "branco" em declarações como "coisas claras são brancas e coisas escuras são pretas", mas não consegue identificar objetos pretos ou brancos quando apresentados a ele. Presumivelmente, o critério para conhecer um nome é saber como usá-lo em pelo menos alguns contextos.

Conhecer coisas provavelmente se refere a reconhecer objetos, eventos, ou situações sob algum nome – no mínimo, sob o nome de "alcance total" ou "universal" de "coisa", que se aplica a tudo – sem necessariamente saber o nome correto para eles. Por exemplo, às vezes o mesmo tipo de objeto pode ter dois nomes, como 'cachorro' e 'cão' (B39). Alguém pode conhecer esse tipo de objeto e saber chamá-lo de "cachorro", sem também saber chamá-lo de "cão". Então a pessoa conheceria as coisas referidas por 'cão', mas não o nome 'cão'.

O conhecimento de "correspondência" é saber distinguir ou identificar corretamente o tipo de coisa a que um nome se refere. Esse é o tipo de conhecimento prático que falta ao cego. A epistemologia moísta antiga parece ter se concentrado nessa forma de conhecimento, excluindo as duas anteriores. Os moístas posteriores também parecem ter tomado isso como seu foco principal, uma vez que, como vimos acima, eles explicam tanto o conhecimento perceptual quanto a compreensão como uma capacidade de combinar nomes com coisas, descrevendo-as (A5) ou classificando-as em tipos (A6). (Claramente, porém, uma pessoa pode aprender muito sobre classificação em tipos apenas com base em nomes conhecidos.) O quarto tipo de conhecimento, conhecimento de agir, é saber como agir corretamente – provavelmente, dado o contexto, saber como responder apropriadamente ao tipo de coisa denotada por um nome ou termo particular. Que isso esteja incluído em uma categorização dos objetos de *zhī* (conhecimento) ressalta a unidade teórica de conhecimento e ação para os moístas. Cognição e sabedoria prática, ou saber o que fazer e quando fazê-lo, são considerados aspectos ou formas de *zhī* (conhecimento).

Outro cânone, infelizmente obscuro, identifica quatro fontes de dúvida, ou causas potenciais de julgamento errôneo (B10): circunstâncias acidentais, evidências inconclusivas, sobredeterminação causal, e transitoriedade. A primeira delas parece referir-se ao erro devido a circunstâncias atípicas. Em um nevoeiro denso, por exemplo, alguém pode confundir um homem com um boi. O clima fora de época pode fazer com

que uma pessoa que se mudou para uma cabana leve no verão sinta inesperadamente frio. A possibilidade de erro em circunstâncias tão difíceis ou inesperadas pode fornecer uma razão para duvidar de um julgamento. A segunda fonte de dúvida é a evidência insuficiente. Temos motivos para duvidar que alguém que levanta uma carga de penas seja forte ou que alguém que raspe a madeira ao longo da fibra seja um carpinteiro habilidoso, porque essas tarefas são fáceis demais para serem uma evidência firme de força ou habilidade. A terceira fonte é a presença de múltiplas causas que poderiam explicar algo. A causa do colapso de um lutador pode ter sido que ele estava bebendo álcool antes do embate, ou que ele sucumbiu ao calor do sol do meio-dia. Como não podemos saber qual fator foi decisivo, temos motivos para duvidar de qualquer afirmação de que um ou outro foi. A quarta fonte refere-se a situações em que o objeto do conhecimento pode mudar, de modo que o que sabemos deixa de ser o caso. Um exemplo óbvio – os moístas não dão um – é saber o estado do tempo. Sabíamos que estava chovendo quando corremos da tempestade, mas depois de algum tempo podemos ter motivos para duvidar se ainda está chovendo.

Curiosamente, particularmente em comparação com a tradição ocidental, os moístas não consideram a falibilidade dos processos perceptivos ou cognitivos como motivo de dúvida. Em sua opinião, as fontes de dúvida não estão na natureza do sujeito cognitivo, mas em características contingentes de circunstâncias particulares – que são potencialmente confusas, atípicas, causalmente sobredeterminadas, transitórias, ou simplesmente fornecem evidências inadequadas. Com exceção da sobredeterminação causal, na maioria dos casos a dúvida pode ser resolvida por uma investigação mais aprofundada. A realidade também não é considerada inerentemente incognoscível, por causa da incessante mudança fenomenal ou porque as aparências nos enganam sobre como as coisas realmente são. Assim, o ceticismo chinês antigo – como expresso no Zhuangzi, por exemplo – não está preocupado com a falta de confiabilidade da percepção sensorial ou uma lacuna entre a aparência e a realidade, mas com o problema de fundamentar as normas pelas quais traçamos distinções entre as coisas.

Uma consequência interessante do relato dos moístas do conhecimento como fundamentado no *know-how*, ou habilidade prática, é que eles não tratam a justificação como um componente que deve ser adicionado a um estado correspondente à crença para produzir conhecimento. (As razões (*gù* 故) têm um papel na teoria moísta posterior da dialética ou argumentação, mas não nos cânones sobre o conhecimento.) O texto reconhece um contraste entre saber e “levando a ser assim” (A24, B10), uma atitude correspondendo à crença, mas essa atitude não é tratada como um constituinte do

conhecimento, ao qual algo deve ser acrescentado para produzir o conhecimento. Em vez disso, o conhecimento perceptivo e o conhecimento discursivo parecem residir principalmente na capacidade de reconhecer e responder às coisas adequadamente, principalmente nomeando-as e classificando-as corretamente. Provavelmente nenhum papel é atribuído à justificação porque a concepção moísta de conhecimento é apenas um tipo de capacidade confiável. O papel da justificação na explicação do conhecimento como crença verdadeira justificada é principalmente excluir crenças acidentalmente verdadeiras, como suposições de sorte, da contagem como conhecimento. Os moístas lidam com esse ponto tomando apenas a nomeação e classificação corretas que resultam de uma habilidade confiável ou capacidade de ser conhecimento. Um componente de confiabilidade é óbvio no caso do conhecimento discursivo caracterizado no cânone A6, que é uma capacidade abrangente e sistemática de classificar as coisas em tipos. Mas a confiabilidade também pode fazer parte da concepção moísta de conhecimento perceptual, um pré-requisito para o qual é a capacidade confiável de reconhecer e nomear as coisas corretamente. A explicação do conhecimento dos moístas converge em lugares com temas da epistemologia da virtude contemporânea, em particular com uma posição que podemos chamar de "confiabilidade de habilidades". A relação entre a visão moísta da mente e do conhecimento e a epistemologia contemporânea é uma área que merece mais pesquisas.

A concepção de conhecimento e compreensão dos moístas como fundamentada na capacidade de nomear e classificar as coisas corretamente nos leva de volta às questões que levantamos em resposta à sua teoria da linguagem. O que determina as distinções de tipos? O que torna correto distinguir uma coisa particular como parte de um tipo ou de outro? Na prática, como determinamos a quais tipos as coisas pertencem? Essas perguntas devem ser respondidas antes que possamos determinar se realmente temos conhecimento em casos particulares. Para as respostas dos moístas posteriores a essas perguntas, precisamos olhar para sua explicação das noções de "igualdade" e "diferença" e sua teoria da argumentação.

6. "Igual" e "Diferente"

As noções de "igual" ou "semelhante" (*tóng* 同) e "diferente" (*yì* 異) estão no cerne do pensamento moísta posterior. Como vimos, eles são uma parte central da explicação de como as palavras se referem às coisas e como usamos a linguagem para nos comunicar. Eles determinam o que conta como "descrição", "classificação", e

“correspondência” corretas de nomes e coisas e, portanto, o que é conhecimento. As questões de como distinguir os “mesmos” de “diferentes” tipos de coisas e como identificar indivíduos particulares como pertencentes a um tipo ou outro são questões centrais na semântica e epistemologia moísta e, através delas, também na teoria moísta da argumentação.

A *Dialética* explora aspectos de “igualdade” (*tóng* 同) e “diferença” (*yì* 異) em vários lugares. Fragmentos coletados na “Grande Seleção” indicam que os escritores estavam desenvolvendo uma classificação detalhada de tipos de “igualdade”, e um cânone (A88) parece explorar um contraste entre semelhança ou diferença relativa e absoluta. Problemas textuais tornam impraticável discutir essas passagens aqui, mas um par de cânones apresenta uma taxonomia clara e inteligível de quatro tipos de semelhança e diferença (A86-87):

1. Igualdade em ser idêntico ou coextensivo, como quando dois nomes se referem ao mesmo *shí* 實 (objeto, evento, situação). Esse tipo de igualde contrasta com a diferença no sentido de serem dois *shí* diferentes.
2. Igualdade em ser partes de uma mesma unidade (*tǐ* 體), como quando as coisas estão incluídas em um único todo (*jiān* 兼). Isso contrasta com a diferença no sentido de não estar conectado ou anexado. O conceito de “todo” aqui corresponde aproximadamente a um todo mereológico ou fusão, e inclui todos funcionais, como o corpo. Pode abranger conjuntos também, embora a evidência textual sugira que os moístas provavelmente assimilaram as relações conjunto-membro a relações parte-todo.[16]
3. Igualdade em estar juntos ou unidos, como quando as coisas compartilham o mesmo local. Isso contrasta com a diferença no sentido de não estar no mesmo lugar. Uma sugestão é que esse senso de igualdade pode se referir à relação entre as características duras e brancas de uma pedra dura e branca (B37), o corpo e “o saber” de uma coisa viva (A22), ou o comprimento e a largura de um objeto (B4) (Graham 2003: 335). Diferentes aspectos ou características de uma única coisa podem ser considerados “o mesmo” nesse sentido. Outra hipótese

[16] Como proposto pela primeira vez por Hansen (1983), os moístas parecem ter sustentado uma ontologia mereológica, ou parte-todo, na qual as noções de um todo (jiān 兼) e suas partes (tǐ 體) são usadas no lugar dos de um conjunto e seus membros. A mereologia moísta é explorada com mais detalhes em Fraser (2007a) e (2007b).

plausível é que esse tipo de igualdade se refere a coisas sendo agrupadas com base na localização ou outros fatos extrínsecos sobre elas, como quando são usadas. Todos os itens na gaveta da minha escrivaninha ou todos os animais de tração podem ser considerados "os mesmos" nesse sentido e, portanto, levar o mesmo "nome" geral (Fraser, a ser publicado). Tais agrupamentos de coisas contrastam com os agrupamentos baseados na similaridade intrínseca, o quarto tipo de "igualdade".

4. Igualdade em ser "de um tipo" (*lèi* 類), explicada aqui como "ter algo a respeito em que são iguais". Isso contrasta com a diferença em ser "não de um tipo", que "não é o mesmo em nenhum aspecto". Ao contrário dos três primeiros tipos de igualdade, ser "de um tipo" implica que as coisas são intrinsecamente semelhantes (*ruò* 若) em algum aspecto diferente daquele definido por essas noções de "igualdade". Ser "de um tipo" explica por que as coisas são referidas pelo mesmo "nome de tipo", ou termo geral para coisas desse tipo. Como vimos na seção sobre linguagem, os nomes dos tipos se aplicam a todas as coisas semelhantes que são membros do tipo (A78).

Esta lista convida a uma observação intrigante. Os escritores tomam a noção geral de "igualdade" (*tóng* 同) para expressar (pelo menos) quatro tipos diferentes de relações: identidade ou coextensão; relações parte-todo; ser características constituintes de algo ou, alternativamente, agrupar-se em alguns fundamentos extrínsecos; e compartilhando alguma semelhança intrínseca e, portanto, sendo "de um tipo". Essas relações correspondem aproximadamente àquelas de identidade, parte versus todo, constituição, pertencimento a um conjunto, e relações de tipo, que nas línguas européias são tipicamente expressas usando o verbo *ser*, ou a cópula. Podemos dizer, por exemplo, que Cícero é Túlio, por ser idêntico a Túlio; que o dedo de Cícero é Cícero, pois faz parte do todo que é Cícero; que Cícero é seu corpo, na medida em que é constituído por seu corpo; que Cícero é magistrado, por ser funcionário público romano; e que Cícero é humano, na medida em que é membro da espécie *humana*.

Esse paralelo entre as formas de "igualdade" (*tóng*) que os moístas identificam e nosso uso de *ser* sugere fortemente que o conceito de "igualdade" desempenha um papel teórico para os pensadores chineses clássicos comparável ao de *ser* ou cópula nas línguas européias. É provável que os moístas e outros pensadores chineses antigos tenham entendido implicitamente uma afirmação que traduziríamos na forma "*A* é *B*" como afirmando que *A* e *B* são "o mesmo", em um dos vários sentidos especificados acima.

Avaliar a veracidade de tal afirmação seria entendido como avaliar se *A* e *B* são de fato "o mesmo" de maneira relevante. De modo mais geral, os primeiros teóricos chineses provavelmente consideravam asserção, julgamento, e raciocínio como processos para distinguir se as coisas são "iguais" ou não. Afirmar um fato sobre o mundo teria sido visto como uma questão de identificar uma igualdade ou diferença, em um dos quatro (ou mais) sentidos de "igualdade" [16].[17] "Cavalos brancos são cavalos" seria interpretado, com efeito, afirmando que cavalos brancos e cavalos são "o mesmo", e "Bois não são cavalos" como alegando que bois e cavalos são "diferentes". Se essas hipóteses interpretativas estiverem corretas, não é exagero dizer que distinguir o mesmo e o diferente – na verdade, reconhecimento de padrões ou extensão analógica – é a noção explicativa central subjacente à filosofia clássica chinesa de linguagem, epistemologia e lógica.

6.1 A Base para Distinguir os Tipos

A explicação da igualdade em ser "de um tipo" se baseia nas questões levantadas no final da seção 4 sobre os motivos para reconhecer alguns tipos e não outros, e a explicação de porque coisas particulares contam como membros de um tipo ou de outro. A explicação dos moístas de ser "de um tipo" – "ter algo a respeito pelo qual são iguais" – pode, à primeira vista, parecer permitir que qualquer grupo de coisas com algo em comum possa ser considerado um tipo. A coleção de itens na gaveta de sua escrivaninha poderia então constituir um tipo em virtude de sua semelhança em estar na gaveta? Uma visão que permite uma resposta afirmativa pode tornar a identificação de tipos altamente arbitrária, levando a uma visão extremamente relativista ou convencionalista na qual quase qualquer grupo de coisas poderia contar como um tipo. No entanto, os moístas provavelmente rejeitariam uma visão tão extrema. Uma coleção de coisas em uma gaveta pode ser "a mesma" ao ser unida, ou agrupada, o terceiro dos quatro tipos de igualdade acima, mas presumivelmente não seria "a mesma" por ser "de um tipo". Em vez disso, os moístas parecem sustentar que, para serem do mesmo tipo, as coisas devem possuir uma ou mais características compartilhadas e intrinsecamente

[17] A ambiguidade decorrente dos vários sentidos de "igual" é a base provável para o paradoxo do cavalo branco de Gongsun Long: "Cavalos brancos não são cavalos". Uma vez que o inglês to be [e o português ser] tem aproximadamente a mesma gama de sentidos, a ambiguidade vale igualmente bem no inglês: se o 'é' em questão é o 'é' da predicação, então é claro que um cavalo branco é um cavalo. Mas se o 'é' é o da identidade, então é certo que o tipo cavalo branco não é idêntico ao tipo cavalo, pois nem todos os cavalos são brancos.

semelhantes, como suas características visíveis (*mào* 貌) ou forma (*xíng* 形) (Robins 2012). No entanto, uma vez que existem indefinidamente muitos aspectos em que as coisas podem ter características observáveis semelhantes, a postura moísta ainda pode ser bastante liberal, permitindo que as coisas sejam divididas em vários tipos de distinções, dependendo de quais características uma comunidade de fala atende.

Os moístas especificam três tipos de critérios gerais para nomear as coisas, como mencionamos brevemente na seção sobre linguagem. (Podem ter havido originalmente outros critérios, pois restam apenas uma série de fragmentos do texto ou textos que tratavam dessas questões). Alguns nomes gerais referem-se a objetos que compartilham a mesma "forma e aparência" (*xíng mào* 形貌, forma visível e características observáveis). Exemplos incluem montanhas, colinas, casas, santuários, espadas, humanos, e partes do corpo (NO1-2, 7). Tais nomes são provavelmente considerados como denotando tipos, uma vez que seu uso é baseado em características consideradas intrinsecamente semelhantes. Outros nomes gerais distinguem as coisas com base em "residência e migração" (*jū yùn* 居運). Isso inclui qualquer coisa com o nome de um lugar, como um cavalo Qin ou qualquer coisa localizada em um lugar. Em vez de escolher coisas que contam como tipos no sentido de compartilhar alguma semelhança intrínseca, esse critério parece identificar coisas que são "iguais" em virtude de estarem "unidas" de alguma forma, como por estarem no mesmo local. Um terceiro conjunto de critérios são "quantidade e número" (*liàng shù* 量數) (NO2). Talvez um exemplo de um tipo baseado em tais critérios possa ser "quadrúpede".

Esses critérios gerais dificilmente são suficientes para resolver todas as nossas questões sobre a base para distinções de tipos, no entanto. Os tipos são discriminados de outras coisas citando ou "apresentando" (*ju* 舉) características distintivas compartilhadas por seus membros. Esses recursos devem ser selecionados com cuidado. Se escolhermos características que não são genuinamente relevantes ou comparáveis, então as distinções que traçamos serão ilusórias (B76). Se citarmos características compartilhadas por indivíduos de mais de um tipo, não conseguiremos distinguir os tipos de forma correta e confiável. Os moístas chamam o uso de tais critérios ilusórios ou não confiáveis de "apresentação selvagem" (*kuáng ju* 狂舉, citando características "loucamente" ou "arbitrariamente"). Como o cânone B66 explica, não podemos reconhecer as diferenças entre os tipos de coisas corretamente se citarmos características que diferentes espécies possuem (como bois e cavalos têm dentes e caudas) ou características que apenas alguns, mas não todos de um tipo, possuem (como alguns mas nem todo gado tem chifres).

A questão específica enquadrada em B66 é como, assumindo que bois e cavalos são de fato espécies diferentes, podemos especificar características distintivas para diferenciá-los de forma confiável.[18] Mas a rejeição dos moístas da "apresentação selvagem" levanta uma questão mais geral. O que determina as distinções entre os tipos, de tal forma que citar alguns recursos é "selvagem" e outros não? Em vez de distinguir bois de cavalos, poderíamos agrupar bois e cavalos sem chifres como um tipo? A visão implícita dos moístas parece ser – embora a evidência textual seja esparsa e aberta a interpretações concorrentes – que a diferença entre tipos como bois e cavalos reside em semelhanças distintas compartilhadas por membros de cada espécie que são inerentes ao seu *shí* 實 (coisas), obtido independentemente da atividade humana. Portanto, as relações entre tipos são determinadas pelo mundo natural, não por atitudes ou convenções humanas. As distinções de tipo que atendemos e empregamos podem depender de nós, mas que algum grupo de coisas forma um tipo não é. Ao procurar distinguir tipos, então, nossa tarefa é identificar características que nos permitam reconhecer as diferenças inerentes entre eles de forma confiável.

Essa visão parece implícita no cânone B1, que descreve duas partes em um debate discutindo como "resolver" (*zhí* 止) a que tipo (*lèi* 類) eles estão se referindo, considerando, por sua vez, se a presença ou ausência de vários recursos em um ou mais exemplares individuais generalizam-se a todo o tipo. O cenário descrito parece pressupor que o exemplar particular (um cavalo, suponha) é inerentemente um membro de um tipo predeterminado (cavalos). (Esta suposição implícita é refletida no texto referindo-se ao exemplar como "este/este aqui" [*cí* 此], e ao tipo a que se entende pertencer como "este (tipo)" [*shì* 是].) A tarefa não é concordar sobre características pelas quais estabelecer ou instituir o tipo, mas encontrar características que diferenciem de forma confiável uma coleção de coisas inerentemente semelhantes de outras coisas não semelhantes. Eles não podem simplesmente estipular quais serão as características da espécie, assim como não podem simplesmente estipular que os bois se distinguem dos cavalos por terem chifres. A relação de semelhança entre o cavalo exemplar e outros cavalos que constitui ser "de um tipo" é intrínseca a eles e não depende de nós os julgarmos semelhantes.

---

[18] O cânon B66 é uma evidência importante de que os moístas não empregam nenhum conceito com um papel semelhante ao do conceito ocidental de essência, pois se o fizessem seria natural explicar a distinção entre bois e cavalos apelando para suas diferentes essências. Em vez disso, eles simplesmente apelam para quaisquer características que acreditem nos permitir diferenciar de forma confiável os dois tipos.

Portanto, parece apropriado caracterizar a postura moísta como "realista", especificamente no sentido de que as relações de "igualdade" que determinam os tipos são inerentes às coisas e não um produto de atitudes ou práticas humanas.

Essa visão implicitamente realista de relações de similaridade e distinções de tipo parece operante também no cânone B2, o que indica que podemos estar enganados em como projetamos relações de tipo, uma vez que características de exemplares individuais podem não se generalizar para todos os membros de seu tipo. O cânone novamente parece assumir que a relação de tipo entre um exemplar e outros de seu tipo existe independentemente de nossa identificação, e assim podem surgir questões sobre se estamos estendendo os tipos adequadamente. Se as relações de tipo não fossem independentes dessa maneira, os traços pelos quais distinguimos e nomeamos o exemplar poderiam simplesmente definir quais traços são "assim" do tipo.

Nessa linha de interpretação, então, encontramos os moístas argumentando nos cânones B8 e B72 que, embora possamos "pegar emprestado" o nome de um tipo e usá-lo em outra coisa – seus exemplos são que podemos nomear um cachorro "Garça", ou uma família pode ter o sobrenome "Garça" – é inadmissível alegar que as coisas são como as chamamos. O cachoro não é realmente um pássaro aquático. Se algo é ou não o tipo de coisa designado por um nome é determinado não pelo fato de o considerarmos assim, mas por de ser de fato relevantemente semelhante a outras coisas que levam esse nome. Os termos gerais devem "prosseguir" (*xíng* 行), ou ser projetáveis para suas extensões de maneira regular e previsível. Nomes de tipos devem "proseguir" com base em semelhanças inerentes. O Canon B72 está de fato atacando a posição, associada à "Escola de Nomes" e discutida em certas passagens de Zhuangzi, de que qualquer coisa pode ser arbitrariamente considerada "assim" em relação a algum tipo.[19]

As questões em jogo aqui não importam apenas para os moístas. Eles estão entre as questões centrais da filosofia clássica chinesa, abordadas de diferentes maneiras por moístas, taoístas, confucionistas, e outros. Pois o esquema de distinções de tipo que adotamos era visto como determinante de valores, normas de ação, e até mesmo da organização da sociedade. Na tradição ocidental, pontos de vista sobre questões semelhantes tendem a cair em uma das três categorias gerais: realismo, conceitualismo, ou nominalismo.[20] Essa taxonomia é inútil para a compreensão do pensamento clássico

---

[19] Ver, por exemplo, A. C. Graham, tr., Chuang-tzu: The Inner Chapters (Londres, George Allen & Unwin, 1981), 53. Para mais discussão, ver "A Escola dos Nomes".

[20] Nesse contexto, realismo é a visão de que os significados de termos gerais são entidades abstratas, independentes da mente, chamadas universais, e que coisas concretas pertencem a

chinês, no entanto, as várias posições no discurso chinês tendem a se enquadrar aproximadamente no rótulo de nominalismo, não recorrendo nem a universais nem a conceitos para explicar a relação entre uma coisa e seus tipos. A gama de posições chinesas pode ser mais utilmente traçada ao longo de um espectro de uma forma de realismo a várias formas de convencionalismo ou relativismo,[21] representando até que ponto eles tratam as distinções entre tipos como fixas e independentes da atividade humana, por um lado, ou em relação às nossas (potencialmente plurais e variáveis) atitudes, práticas, contextos, ou pontos de vista, por outro. Em uma extremidade desse espectro estaria o realismo monista, a visão de que as distinções de espécie são determinadas por um padrão único e exclusivamente correto de relações de similaridade, fixadas pelo próprio mundo, de modo que exatamente um conjunto de distinções de espécie é o correto. Em seguida, pode vir uma forma mais fraca de realismo, na qual as distinções de tipo se baseiam em relações de semelhança fixadas pelo mundo, mas diferentes comunidades de fala podem empregar nomes de tipo que escolhem algumas dessas distinções dependendo de seus interesses ou costumes. Mais adiante na direção relativista estaria o convencionalismo pragmático de Xunzi, que sustenta que as relações de semelhança que subscrevem as distinções de tipo não são inerentes às próprias coisas, mas são determinadas por convenções sociais baseadas em nossa disposição biológica natural de classificar certas coisas de maneira semelhante, nossas tradições culturais, políticas, decisões, e eficácia prática para garantir a ordem socioeconômica. Ainda mais na direção relativista estariam as posições dos ensaios "Discurso sobre Unificar as Coisas" e "Águas de Outono" no Zhuangzi, os quais sustentam que, embora os esquemas de distinções de tipo que empregamos sejam baseados em semelhanças entre as coisas, essas semelhanças são determinadas por nossa perspectiva, práticas, ou contexto. No extremo relativista do espectro, estaria a visão de que as distinções de tipo são inteiramente arbitrárias, fixadas apenas pelos caprichos contingentes da pessoa que faz a classificação. Não está claro se algum dos primeiros pensadores chineses realmente

---

tipos em virtude de universais instanciados. O conceitualismo sustenta que os significados dos termos gerais são conceitos, e que as coisas concretas pertencem a certos tipos porque se enquadram ou satisfazem os conceitos correspondentes. O nominalismo sustenta que os objetos do pensamento são apenas palavras ou imagens imaginadas, não entidades ou conceitos abstratos; só existem indivíduos concretos, e os referentes dos termos gerais são apenas suas extensões. As coisas pertencem a tipos, denotados pelo mesmo termo geral, simplesmente porque os usuários da linguagem usam o mesmo termo para se referir a elas.

[21] Essa sugestão se deve a Chad Hansen (1992).

sustentava tal visão, embora ideias associadas a Hui Shi e Gongsun Long sugiram que eles possam ter.

Os moístas posteriores provavelmente se enquadram no lado realista desse espectro, embora sua explicação dos motivos para as distinções de tipo seja tão incompleta que qualquer interpretação de sua posição é parcialmente conjectural. A posição deles parece ser que se reconhecemos algum tipo ao apelidar seus exemplares com um nome – como quando chamamos cavalos de "cavalo" – é determinado por nossas práticas, mas que se um grupo de objetos, como cavalos, forma um tipo, é determinado pelo fato de os objetos serem intrinsecamente semelhantes, independentemente de nossas práticas (A78, A86). Os textos não indicam claramente se, por exemplo, o agregado *bois-e-cavalos* – isto é, animais de tração – pode ser convencionalmente considerado um tipo (cf. B67). Talvez os moístas, em vez disso, sustentassem que, como animais de tração, bois e cavalos são "os mesmos" ao serem "unidos" por sua função de puxar carroças (isto é, pelo terceiro dos quatro tipos de "igualdade"). O cânon B66 parece implicar que bois e cavalos sem chifres não podem formar um tipo, provavelmente porque nenhuma característica distingue apenas esse grupo de animais sem chifres de todos os outros. Em contraste, talvez os quadrúpedes sem chifres possam constituir um tipo, porque sua semelhança inerente em ter quatro patas, mas sem chifres, os distingue de todas as outras criaturas. No final, os textos moístas posteriores não oferecem uma explicação explícita e detalhada de exatamente quais semelhanças entre as coisas constituem a base para os tipos. Nesse ponto, seu tratamento contrasta com o de, por exemplo, Xunzi, que indica claramente que as "igualdade" relevantes são constituídas por meio de práticas sociais.[22]

---

[22] Esta seção foi revisada significativamente em resposta às discussões em Stephens (2017) e Fraser (a ser publicado). As revisões envolvem três mudanças principais. (i) Como Stephens aponta, várias passagens anteriormente citadas aqui como apoiando fracamente uma interpretação realista poderiam ser lidas tão plausivelmente como neutras sobre a questão. Assim, a presente discussão não se baseia mais neles. (ii) A discussão visa eliminar qualquer ambiguidade sobre o que se pretende ao caracterizar a postura moísta posterior como "realista" e definir com mais precisão a base textual para essa caracterização. "Realismo" aqui não é a visão de que a natureza fixa um léxico exclusivamente correto de nomes de tipos que todas as comunidades de fala deveriam usar, mas que fixa as relações de "igualdade" com base em quais tipos podem ser justificadamente distinguidos. (iii) A discussão desenvolve a distinção entre "igualdade em ser unido" e "igualdade em ser do mesmo tipo", conforme esclarece Robins (2012).

7. Argumentação e Lógica

Como vimos, a semântica e a epistemologia moístas são fundamentadas na noção de distinguir as coisas como "iguais" (*tóng* 同) ou "diferentes" (*yì* 異). Predicar um termo geral de algo é distingui-lo como semelhante a, ou de um tipo (*lèi* 類) com outras coisas denotadas por esse termo. Conhecimento e compreensão são explicados em termos da capacidade de distinguir e nomear as coisas corretamente. Nesse quadro teórico, julgamento equivale ao ato de agrupar coisas como "semelhantes" ou "iguais" ou distingui-las como "diferentes". Uma afirmação é, com efeito, uma afirmação de que algo é ou não "o mesmo" ou "de um tipo" com outra coisa. Assim, argumentação ou disputa – o processo de apoiar uma afirmação citando outras afirmações estabelecidas – é tipicamente visto como um processo de distinguir se duas coisas são ou não "a mesma", ou se algo pertence a um certo tipo.

Como seria de esperar, dado esse pano de fundo, as investigações lógicas dos moístas se concentram no raciocínio analógico e, de fato, tendem a tratar toda argumentação como fundamentalmente de natureza analógica. Eles não investigam lógica formal ou inferência dedutiva, nem formulam uma noção explícita de consequência lógica. Eles aplicam versões das leis do terceiro excluído e não-contradição, junto com conceitos de "permissibilidade" lógica (*kě* 可) e "perversidade" (*bèi* 悖, 誖), que estão entrelaçados com uma noção aproximada de consistência lógica.[23] Eles também empregam um sistema rigoroso de quantificadores e conjunções de implicação. Ainda assim, nenhuma dessas noções lógicas é abordada como um tópico explícito de investigação, nem são organizadas e apresentadas de forma sistemática. A discussão dos moístas se concentra na semântica e na argumentação analógica.

Os moístas referem-se ao campo de atividade em que apoiamos, avaliamos, e discutimos afirmações como *biàn* 辯, uma palavra interpretável como "dialética", "traçar distinções", "discriminação" ou "disputação". (Por conveniência, vamos traduzi-la como

---

[23] "Admissibilidade" (kě 可 refere-se a asserções que são "semanticamente permissíveis", na medida em que elas poderiam ser proferidas em alguma situação sem violar normas semânticas ou pragmáticas. A consistência lógica no que se diz é uma condição necessária, mas não suficiente para a admissibilidade. "Perversidade" (bèi 誖 refere-se a afirmações que não são "semanticamente permissíveis". Ao pronunciá-los, alguém seria culpado de contradição semântica ou pragmática, inconsistência, ou outro erro. Uma contradição lógica no que se disse seria uma condição suficiente, mas não necessária, para a "perversidade".

"disputação", embora, como veremos, os pensadores chineses a entendam muito literalmente como um processo de "discriminação" ou de fazer distinções). Os primeiros textos chineses descrevem a disputa em vários níveis de generalidade.[24] Em seu sentido mais amplo, a disputa é extensa em escopo, cobrindo aspectos de semântica, argumentação, lógica e retórica. É comparável à noção grega de dialética, considerada vagamente como debate ou raciocínio voltado para o conhecimento. A "Seleção Menor" dos moístas (*Xiǎo Qǔ*) a descreve como um processo geral de raciocínio e julgamento que abrange praticamente todas as atividades cognitivas, incluindo tópicos correspondentes à política, semântica, ciências naturais, e ética.

> Disputação (*biàn* 辯), por ela esclarecemos as divisões entre isso (*shì* 是) e não-isso (*fēi* 非) para examinar as diretrizes de ordem e desordem; esclarecer pontos de semelhança e diferença para discernir os padrões de nomes (*míng* 名) e coisas (*shí* 實); e resolver benefícios e danos para resolver incertezas e dúvidas. Só então podemos expor o que é verdade das miríades de coisas e estabelecer paralelos em grupos de declarações. (NO 6)

Outros textos retratam a disputação como uma atividade competitiva, argumentativa, uma espécie de debate ou disputa pública. As descrições mais restritas e específicas o descrevem como um processo de discussão sobre se, em relação a algum nome ou termo (*míng*), algo é *shì* (isso) ou *fēi* (não-isso), parte da extensão do termo ou não. Quaisquer duas ou mais coisas que são *shì* (isto) são assim "as mesmas" de alguma forma. Assim, a disputa é, na verdade, um processo de distinguir o que é ou não é "o mesmo". Em cada nível de generalidade, diz-se que envolve distinguir *shì*/*fēi* 是非 (isto/não-isto) e *tóng*/*yì* 同異 (igual/diferente). A disputação no sentido estrito de discutir se um termo pode ser propriamente predicado de uma coisa é provavelmente a atividade componente básica da disputação nos sentidos mais amplos. A disputação no sentido mais amplo de "debate" ou "dialética" é, na verdade, um processo extenso de disputação no sentido estrito.[25]

---

[24] Para uma discussão mais aprofundada de vários aspectos da disputação, veja "A Escola dos Nomes".

[25] Graham (2003/1978) afirma, curiosamente, que a noção de biàn 辯 nos Cânones faz parte de um campo de conhecimento diferente da noção de biàn na "Seleção Menor". A seu ver, nos Cânones biàn faz parte do estudo da "disputação", que investiga relações necessárias a priori entre

Os Cânones A73-74 dão uma explicação precisa da disputação em seu sentido mais concreto. É debater sobre qual de dois termos complementares, como 'boi' e 'não-boi', "se encaixa" (*dàng* 當) em uma coisa (*shí*) (A74). Esses pares de termos dividem tudo no mundo em duas categorias mutuamente exclusivas: qualquer coisa é boi ou não-boi. Na disputa, um lado chama uma coisa de "boi", o outro de "não-boi"; o lado cuja reivindicação se ajusta à coisa vence. O texto cita uma versão da lei do terceiro excluído (A73) para mostrar que pelo menos um dos pares de termos deve se encaixar, e uma versão da lei da não contradição (A74) para mostrar que pelo menos um deve não se encaixar.[26] O ato de fala de chamar a coisa de "boi" ou "não-boi" tem o significado pragmático de uma afirmação, e assim a disputação pode ser entendida por nossas luzes como um debate sobre qual das duas afirmações contraditórias é verdadeira. Mas os moístas não veem dessa maneira. Eles veem isso como uma disputa sobre se o *shí* (matéria, coisa) à mão é do tipo boi, ou não. De forma equivalente, eles veem isso como debatendo se, com relação ao termo 'boi', a coisa em questão é "isto" (*shì*) ou "não-isto" (*fēi*) – se o termo "se encaixa" ou não.

Como determinamos se algo é "isto" ou não? Conforme explicado na seção 4.1, citamos um modelo ou paradigma (*fǎ*法) do tipo em questão e tentamos mostrar que a

---

nomes, mas não relações entre nomes e objetos. Na "Seleção Menor", faz parte do estudo da "descrição", que fornece procedimentos para descrever consistentemente ou ajustar nomes a objetos. Contra isso, podemos apontar que os cânones sobre biàn se referem claramente às relações nome-objeto, a terminologia dos dois textos é altamente coerente, e ambos se referem ao seu assunto pelo mesmo nome, biàn (distinguir, traçar distinções). Na ausência de qualquer declaração explícita em contrário nos textos, é extremamente provável que as discussões separadas de biàn sejam parte de um único campo de investigação.

[26] O Cânone e a Explicação A73 dizem: "'Isso' (bǐ 彼) é, é inadmissível que ambos sejam inadmissíveis. Em todos os casos de distinção entre bois e não bois, [há] dois. [Aquele que] não tem o critério é não-isto (fēi 非)." Ou seja, a relação lógica entre "isto" (shì 是) e "aquilo" (bǐ) é tal que deve ser "permissível" predicar pelo menos um do par de algo. Se distinguirmos bois de não-bois, então teremos um caso em que qualquer coisa deve ser "isto" (um boi) ou "aquilo" (um não-boi). Qualquer coisa que não possua os critérios de distinção para bois é, portanto, "aquilo" (um não-boi). A lei do terceiro excluído afirma que qualquer proposição deve ser verdadeira ou falsa. O análogo moísta desse princípio é que para qualquer objeto e qualquer par de termos complementares, como "boi" e "não-boi", um dos termos deve se ajustar ao objeto. Assim, por extensão, qualquer termo ou se ajusta a um objeto ou não. Observe que a versão moísta do princípio diz respeito a predicar termos de objetos, não a verdade de proposições.

coisa é ou não relevantemente semelhante a ela. Uma coisa é "assim" (*rán* 然) quando suas "aparências" (*mào* 貌, características observáveis) são semelhantes (*ruò* 若) ao modelo (*fǎ*) (A70-71). Os modelos podem incluir um pensamento da coisa, ferramentas de medição ou outros dispositivos para identificá-la, ou exemplos concretos. As coisas podem "combinar" (*hé* 合) com o modelo "exatamente", como quando um círculo tem exatamente a mesma forma que o modelo, ou pelo que é "apropriado", como quando consideramos um homem "moreno" pela cor de sua pele, não o cabelo ou os olhos (A83, A96). O processo geral de citar um modelo, explicando as razões para distinguir algo como "isto" ou "não-isto" e, assim, alcançar o entendimento, é chamado de "explicação" ou "persuasão" (*shuō* 說) (A72, NO11). "Explicação" (*shuō*) é o análogo, no contexto chinês, de dar um argumento para uma afirmação. No entanto, uma "explicação" não tem uma estrutura formal particular, nem é considerado como prova de uma conclusão; os moístas não desenvolvem uma concepção de prova dedutiva. É simplesmente o processo de explicar os fundamentos (*gù* 故) para distinguir algo como "isto" ou "não-isto".

Uma série de cânones seguindo os que acabamos de discutir descrevem procedimentos detalhados para disputa, mas problemas textuais e interpretativos os colocam além do escopo deste artigo. Vários outros cânones – igualmente obscuros, mas que vale a pena resumir brevemente aqui – identificam problemas potenciais na disputação. Estes têm duas fontes principais: a natureza inerentemente falível da extensão analógica, e a descoberta dos moístas de que estruturas gramaticais semelhantes não precisam refletir de maneira confiável semânticas semelhantes.

7.1 "A Dificuldade de Estender Tipos"

Em uma disputação típica (*biàn* 辯), comparamos algo a um modelo ou exemplar do tipo (*lèi* 類) de coisa denotada por algum termo e julgamos se eles são ou não "o mesmo". No caso mais restrito, podemos discutir se um indivíduo em particular é de um certo tipo, como os bois. Em um nível mais alto de generalidade, podemos contestar se um tipo de coisa, *A*, também é de outro tipo, *B*. Por exemplo, podemos contestar se os bois são ou não do tipo quadrúpede. Em qualquer tipo de caso, estamos considerando se devemos "estender" nosso julgamento sobre o que é de um tipo para incluir algo novo. No pensamento chinês clássico, julgar que algo novo se enquadra em um tipo reconhecido é chamado de "extensão analógica" ou "estender tipos" (tuī lèi 推類).

Tais julgamentos serão tipicamente baseados na comparação com

características selecionadas de um conjunto limitado de exemplares. Normalmente, procederemos identificando algumas características distintivas de um punhado de representantes do tipo, um processo que os moístas chamam de "estabelecimento do tipo" (B1). No entanto, coisas do mesmo tipo podem ser diferentes em alguns aspectos, enquanto coisas de tipos diferentes podem, no entanto, compartilhar algumas semelhanças. Assim, podem surgir problemas na identificação de características distintivas e tipos diferenciadores. Os moístas chamam isso de "dificuldade de estender os tipos" (B2). O cânone que apresenta o problema é corrupto e obscuro, mas podemos fazer uma conjectura educada quanto à sua essência. Ele identifica duas fontes de dificuldade: primeiro, algumas características, mas não todas, são compartilhadas por todos os membros de um tipo; segundo, porque os tipos podem ser maiores ou menores em escopo, duas coisas podem ser semelhantes em ambas, caindo sob um tipo sem serem semelhantes em cair sob outro. Todos os quadrúpedes são iguais por terem quatro pés, mas nem todos são iguais por serem bois, cavalos ou veados. Os pássaros e todos os outros animais são semelhantes em serem criaturas vivas, mas nem todos os animais são pássaros. Não se pode generalizar invariavelmente a partir de características de um exemplar para afirmações sobre um tipo inteiro, porque – com exceção de casos especiais como ser quadrúpede – não é óbvio a partir do exemplar quais características são compartilhadas por todos os membros do tipo. Assim, na disputação, o processo de identificação de características de exemplares individuais que são de fato representativos de sua espécie sempre será falível.

Outros problemas diziam respeito à semântica de termos compostos, ou frases. O modelo de linguagem chinesa antiga mais simples – provavelmente o ponto de partida padrão para as reflexões dos moístas e de outros pensadores chineses antigos – é o que poderíamos chamar de modelo um nome, uma coisa (cf. Hansen 1983). Nesta visão, nomes ou palavras (*míng* 名) são considerados como uma correspondência um-a-um com tipos de *shí* 實 (matérias, coisas, eventos, situações). Quando os moístas passaram a considerar frases ou expressões (*cí* 辭) formadas pela combinação de duas ou mais palavras, descobriram que a relação linguagem-mundo é mais complexa do que sugere esse modelo ingênuo. A estrutura linguística nem sempre reflete diretamente a estrutura das coisas no mundo. Quando dois nomes são encadeados, a referência da frase resultante pode mudar de maneiras imprevisíveis. Combinar 'bois' e 'cavalos' dá 'bois-e-cavalos' (*niú mǎ* 牛馬), uma frase que denota a soma de todos os bois e cavalos (B12). Mas combinar "duro" e "branco" não produz uma frase que denote a soma de todas as coisas duras e brancas. Forma uma que denota coisas duras e brancas no mesmo lugar

ao mesmo tempo (A66, B37). Tudo que é duro e branco (*jiān bái* 堅白) é branco. Mas nem tudo que cai na extensão de "bois-e-cavalos" é boi. De fato, uma disputa sobre se bois e cavalos são bois ou não é indecidível, pois se afirmamos que são, alegando que parte da soma são bois, nosso oponente pode alegar em resposta que eles não são, em termos exatamente paralelos (B67) (Fraser 2007b). 'Cavalo branco' e 'cavalo cego' têm a mesma estrutura gramatical. Mas enquanto um cavalo branco é todo branco, um cavalo cego não é "todo cego"; só os olhos são cegos (B3). Considerar alguém "*fū* 夫" (marido), mas combinar a palavra com '*yóng* 勇' (corajoso) para formar a frase '*yóng fū* 勇夫' ("homem corajoso") não é considerá-lo um marido. Mas considerar um par de coisas "sapatos" ao combinar a palavra com "comprar roupas" ("comprar roupas e sapatos") ainda é considerá-los sapatos (B3).

Observações sobre essas frases formalmente semelhantes, mas semanticamente diferentes, levaram os moístas a duvidar que estruturas linguísticas complexas tenham qualquer relação regular ou confiável com os padrões de semelhança e diferença que fundamentam seu uso correto. Paralelos formais entre as palavras e frases que usamos para falar sobre coisas podem nos guiar na discriminação de tipos apenas até certo ponto, porque semelhanças linguísticas podem não refletir semelhanças reais nas coisas. Em chinês clássico, 'bois-e-cavalos' (niú mǎ 牛馬) e 'cavalo branco' (bái mǎ 白馬) têm uma estrutura formal semelhante, mas o primeiro denota a soma de dois tipos de coisas, o segundo uma porção de um tipo de coisa. As semelhanças formais na estrutura linguística são, portanto, um guia não confiável para distinguir os tipos. Para discriminar os tipos adequadamente, precisamos examinar os critérios semânticos (*yīn* 因) ou fundamentos (*gù* 故) que determinam o uso adequado das palavras ou frases que as denotam, e não depender apenas de semelhanças estruturais com outras palavras ou frases. Em alguns casos, podemos precisar salientar que expressões estruturalmente semelhantes na verdade têm semânticas muito diferentes. Este é um tema-chave da "Seleção Menor" (*Xiǎo Qǔ*), um breve resumo e ilustração da dialética moísta que é provavelmente o texto mais importante da história da lógica chinesa.

7.2 Métodos de Argumentação na "Seleção Menor"

Citamos o parágrafo de abertura da "Seleção Menor" acima:[27] O texto descreve a

[27] Por conveniência, o sistema de numeração de Graham é usado para citar passagens da "Seleção Menor" e "Seleção Maior". No entanto, ao contrário de Graham, o presente artigo trata a

disputa como o método geral de alcançar o entendimento em praticamente todas as áreas de investigação. Especificamente, é o meio pelo qual podemos determinar "o que é assim" das coisas – quais termos são previsíveis delas e, portanto, quais afirmações são corretas – e "separar paralelos" entre vários tipos de declarações, determinando assim quais relações entre declarações podem fornecer bons motivos para aceitar uma declaração com base em outra. O texto continua introduzindo conceitos básicos e princípios de disputação:

> Por nomes (*míng* 名), apresentar coisas (*shí* 實); por expressões (*cí* 辭), transmitir pensamentos (*yì* 意); por explicações (*shuō* 說), trazer razões (*gù* 故). Aceitar e propor com base em tipos (*lèi* 類). Tendo-o no nosso caso, não o rejeitamos no do outro; faltando-o no nosso caso, não o exigimos no do outro.

Do ponto de vista da filosofia comparada, esta afirmação é de grande alcance. Aqui, em uma apresentação explícita e sistemática de sua teoria da dialética, os pensadores mais lógicos da tradição chinesa nos dizem diretamente que as afirmações são apresentadas e aceitas ou rejeitadas com base na extensão analógica, considerando as coisas como sendo do mesmo tipo ou não. Eles acrescentam um princípio de justiça, estipulando que os mesmos fundamentos ou demandas sejam aplicados, seja avaliando nossas próprias reivindicações ou as do oponente. Assim, eles indicam que sua dialética não é principalmente o estudo da lógica dedutiva, ou inferência formalmente válida. É o estudo da persuasão analógica justa ou imparcial. Curiosamente, este é um exemplo do estudo explícito da lógica em uma cultura que reflete os padrões predominantes de raciocínio em outros campos. A matemática e a ciência chinesas antigas também se

---

"Seleção Menor" como um ensaio independente e autônomo. Graham divide este texto em partes, que ele incorpora em um ensaio mais longo e reconstruído que ele chama de "Nomes e Objetos". Há fortes motivos para rejeitar essa reconstrução, no entanto. Embora a "Seleção Maior" seja inquestionavelmente uma coleção de fragmentos desconexos, a "Seleção Menor" é um texto razoavelmente coerente. Ele começa com o que é plausivelmente interpretado como um parágrafo introdutório, introduz uma série de termos técnicos, faz várias afirmações sobre disputas e as encerra com o que é plausivelmente interpretado como uma conclusão. Em seguida, ele passa a dar uma série de exemplos para apoiar algumas de suas alegações. Uma interpretação satisfatória do texto pode ser dada sem recorrer à reconstrução radical de Graham.

baseiam no raciocínio analógico e na taxonomia, e não no modelo do sistema dedutivo que domina o pensamento grego antigo.

A passagem também é significativa pelo que nos diz sobre os componentes e a estrutura da disputa. Três tipos de unidades linguísticas são mencionados, todos eles explicados em termos de função, não de estrutura. "Nomes", ou palavras, são usados para "apresentar" ou falar sobre coisas. "Expressões" são usadas para expressar pensamentos e, assim, fazer afirmações. "Expressões" se sobrepõem funcionalmente com o que identificamos como sentenças. No entanto, uma frase é uma unidade gramatical, composta por um sujeito e um predicado. Os moístas não caracterizam as expressões como unidades gramaticais, nem como compreendendo um sujeito e um predicado. Eles os veem simplesmente como sequências de nomes que nos permitem expressar pensamentos. Como no chinês clássico um termo predicado sozinho pode expressar um pensamento, presumivelmente tal termo também pode ser uma "expressão". "Explicações" são usadas para elucidar as razões para fazer distinções de uma forma ou de outra. Funcionalmente, uma "explicação" é aproximadamente análoga a um argumento, ou, mais precisamente, às premissas de um argumento, na medida em que serve para apoiar uma afirmação dando razões. No entanto, uma explicação não é descrita como tendo qualquer estrutura particular, nem qualquer relação lógica particular com uma asserção que não seja dar razões para ela.

O texto a seguir introduz várias outras noções, incluindo a de "emulação", ou o uso de modelos para distinguir *shì*/*fēi*, antes de explicar quatro técnicas retóricas padrão usadas na disputação. As quatro técnicas e a explicação do texto sobre elas são as seguintes:[28]

- Analogia (*pì* 譬): "Apresentar outras coisas e usá-las para esclarecer".
- "Paralelismo" (*móu* 侔): "Colocar expressões lado a lado e proceder em conjunto".
- "Puxar" (*yuán* 援): "Dizer: 'Você é assim, como é que somente eu não posso ser assim?'"
- "Empurrar" (*tuī* 推): "Com base em que o que eles não aceitam é o mesmo que eles aceitam, proponha."

[28] O relato dessas técnicas aqui apresentado é modificado a partir do tratamento na versão de 2005 deste artigo. Muito obrigado a Dan Robins pelas discussões críticas sobre o relato anterior.

Estudiosos têm debatido a relação entre essas quatro técnicas, alguns sugerindo que são uma sequência de etapas empregadas no processo de estabelecimento de uma afirmação, outros que são procedimentos de inferência. É improvável que eles formem uma sequência fixa de etapas, uma vez que, retoricamente, em muitos casos, fazer uma analogia pode tornar desnecessária a apresentação de alegações paralelas, ou "puxar" (apelar ao precedente do oponente) por si só pode ser suficiente para estabelecer o ponto de vista. Provavelmente não há relação fixa entre os quatro, e os contestadores podem aplicar um ou mais deles conforme necessário para defender seu caso. Frequentemente, usar apenas um pode ser suficiente.

Um ponto-chave a ser observado sobre as quatro técnicas, relacionadas ao princípio de que "aceitamos e propomos com base em tipos", é que todas são procedimentos específicos para argumentação analógica, visando distinguir semelhanças e diferenças entre tipos de coisas e asserções. Este ponto é sublinhado pela próxima linha do texto, que descreve as duas respostas padrão para os quatro movimentos retóricos: "'Isto é como o que foi dito' é 'o mesmo'. 'Como posso chamá-lo assim?' é 'diferente.'" No entanto, as quatro técnicas aplicam julgamento e raciocínio analógicos de maneiras diferentes. Uma maneira concisa de capturar as diferenças entre eles é que a analogia se baseia nas semelhanças entre as coisas, "paralelismo" nas semelhanças no fraseado, e "puxar" e "empurrar" nas semelhanças entre os compromissos discursivos dos dois oponentes – entre reivindicações que um lado aceitou anteriormente e reivindicações análogas que o outro lado agora procura estabelecer.[29]

Um outro ponto é que essas técnicas – junto com a prática geral moísta de citar modelos ou exemplos para apoiar as reivindicações de alguém – não são os métodos exclusivos da escola moísta. Como qualquer leitor da literatura antiga notará, três deles, pelo menos, são movimentos retóricos padrão empregados por pensadores e debatedores chineses clássicos de todos os matizes. ("Paralelismo" parece ser usado com menos frequência, mas exemplos podem ser encontrados mesmo assim). O *Mozi* contém vários argumentos que combinam com essas descrições. Mas o mesmo acontece com as dezenas de ensaios e anedotas coletados nos *Anais de Lü Buwei* (*Lüshi Chunqiu*), por exemplo. Mêncio, um pensador que normalmente não é associado ao estudo da lógica, é descrito como usando-os regularmente (embora nem sempre de forma correta ou inteligível; veja Mêncio 6A:3). Os quatro movimentos são, portanto, provavelmente representativos da arte da disputa como geralmente praticada no terceiro

[29] Esta forma de caracterizar os quatro deve-se a Dan Robins (correspondência pessoal).

século AEC.

A analogia (*pì* 譬) é a mais fácil das quatro de explicar. Refere-se a traçar uma analogia entre um caso e outro, mais familiar ou de fácil compreensão, a fim de esclarecer o caso em questão e presumivelmente estabelecer uma reivindicação sobre ele. Baseia-se em uma inferência analógica de uma similaridade entre características selecionadas do análogo e características do caso em questão para alguma similaridade adicional entre os dois. Analogias são usadas regularmente na argumentação em todo o *Mozi* e também na "Seleção Menor".

Duas das técnicas, "puxar" e "empurrar", são tecnicamente formas de argumento *ad hominem*, em que a base imediata para uma afirmação é o compromisso do oponente com uma afirmação semelhante sobre o que consideramos ser um caso semelhante. Retoricamente, esses dois movimentos tentam apoiar uma afirmação não diretamente apelando para características da coisa de que estamos falando, nem sua semelhança com outra coisa, como em analogia, mas apelando para uma afirmação que o oponente já aceitou. "Puxar" refere-se a citar o precedente do oponente ao aceitar uma afirmação sobre algo e desafiar o oponente a explicar como o precedente é distinto do caso em questão. É tipicamente sinalizado por uma pergunta retórica perguntando como o presente caso é diferente do precedente. Se nenhuma explicação for apresentada, uma afirmação semelhante sobre o caso em questão permanece. "Puxar", portanto, equivale a transferir o ônus do argumento para o outro lado e convidá-los a tentar bloquear uma inferência analógica implícita do precedente para o caso em questão, mostrando como os dois são realmente diferentes. "Empurrar" refere-se a propor uma reivindicação sobre algo com base na semelhança com outra reivindicação que o oponente já aceitou. No pensamento chinês antigo, o termo para "empurrar", *tuī* 推, é normalmente usado para se referir à extensão analógica, e "empurrar" de fato envolve uma extensão de uma reivindicação para uma nova com base em que os casos são semelhantes.

Uma vez que "puxar" e "empurrar" são principalmente técnicas *ad hominem* usadas no debate face a face, não na escrita argumentativa, eles aparecem nos primeiros textos chineses principalmente em contextos que descrevem falantes envolvidos em debates (*biàn* 辯) ou tentando persuadir um ao outro de alguma coisa. A própria "Seleção Menor" contém dois exemplos de "empurrar", um dos quais é apresentado na seção 7.3. Exemplos claros de "puxar" no *Mozi* são difíceis de encontrar. O que geralmente vemos são casos em que Mozi desafia o público a explicar como um caso em discussão é diferente de um caso análogo mais simples. Por exemplo, no terceiro ensaio "Intenção do Céu", Mozi cita o caso de pessoas que "não sabem a diferença entre preto e branco", pois

ao ver uma pequena quantidade de preto, dizem que é "preto", enquanto ao verem uma grande quantidade, eles dizem que é "branco". Ele compara isso com o caso de governantes guerreiros que proíbem o assassinato – a morte de uma única pessoa – mas consideram certo que seus soldados matem o maior número possível de pessoas de um estado vizinho. Sobre essa maneira de distinguir o certo do errado, ele pergunta: "Como isso é diferente de confundir a diferença entre branco e preto?"[30]

Um exemplo mais inequívoco de "puxar" vem do famoso diálogo entre Mêncio e o rei Xuan na seção 1A7 do *Mêncio*. Mêncio argumenta que o rei tem a capacidade de ser um rei genuíno – e não um rei apenas no nome – por causa da compaixão que ele demonstrou ao poupar um boi assustado do abate sacrificial. Ele oferece dois exemplos de pessoas que afirmam ser capazes de realizar um feito difícil, mas não uma tarefa fácil e relacionada: uma pessoa que afirma ser capaz de levantar um peso pesado, mas não uma pena, e outra que afirma ser capaz de ver o ponta de um fio de cabelo, mas não uma carreta de lenha. O rei concorda que tais alegações seriam inaceitáveis. Mêncio então aponta que a benevolência do rei é suficiente para alcançar os animais – um feito "difícil", ele pensa, na medida em que sentir compaixão por um boi é menos natural para nós do que senti-la por outros humanos – mas os benefícios dessa benevolência não chegar ao seu povo – uma tarefa "fácil", já que ser movido a ajudar outras pessoas deveria ser mais fácil para nós do que ser movido a ajudar animais. Ele então pergunta como o caso do rei é diferente dos exemplos anteriores. A conclusão implícita é que a afirmação de que o rei é incapaz de beneficiar seu povo é tão inaceitável quanto um homem forte dizendo que não pode levantar uma pena. Assim, o fracasso do rei não é devido à falta de habilidade.

A técnica restante, "paralelismo" (*móu* 侔), ou apresentação de enunciados paralelos, sintaticamente análogos, é a mais intrigante das quatro e a mais difícil e controversa de interpretar. Vários relatos foram propostos.[31] A dificuldade interpretativa se deve em parte à falta de familiaridade da técnica, que não tem contrapartida óbvia em outras tradições lógicas, em parte à ausência de exemplos claramente especificados no texto, e em parte à terminologia que os moístas usam para explicá-la. Parafraseando o texto, "paralelizar" é alinhar expressões lado a lado e proceder em conjunto com todas elas (*bǐ cí ér jù xíng* 比辭而俱行). Essa descrição é extremamente geral, dizendo-nos

[30] Para um exemplo semelhante, veja a anedota sobre Cao Gongzi no Mozi, Livro 49.

[31] Ver, por exemplo, Graham (1978/2003), Hansen (1983), Chong (1999), Johnston (2000), Robins (2010), Fung (2012) e (Sturgeon 2013). Muitas outras interpretações foram apresentadas em publicações de língua chinesa.

pouco mais do que o paralelismo envolve alguma forma de comparação linguística na qual sequências de enunciados são estendidas ou desenvolvidas de alguma maneira paralela ou análoga. O que exatamente é referido por "expressões" (*cí* 辭) é vago, pois, como vimos acima, a única explicação que os moístas dão é funcional, que "expressões" são usadas para expressar pensamentos. "Expressões" podem se referir a qualquer coisa, desde uma frase até uma sentença e várias sentenças. "Prosseguir" (*xíng* 行) também é ambíguo. "Prosseguir" é usado em relação à semântica em dois outros lugares da Dialética, os Cânones B1 e B72. Em ambos, parece referir-se ao "procedimento" ao uso consistente de um termo geral de tipos semelhantes de coisas. Assim, "prosseguir" no presente contexto pode se referir a continuar a fazer enunciados consistentes e não problemáticos. Mas talvez possa se referir a fazer inferências ou simplesmente proferir sequências de "expressões" inter-relacionadas. Mesmo a conjunção "e" (*er* 而) aqui está aberta a diferentes interpretações, pois pode se referir a um processo de duas etapas de primeiro comparar expressões e depois prosseguir em conjunto com elas ou, mais provavelmente, a uma única etapa de proceder em conjunto com eles em paralelo.

Deixe-me sugerir provisoriamente que a seguinte interpretação relativamente simples pode ter o maior valor explicativo:[32] "paralelismo" (*móu* 侔) refere-se muito geralmente a apresentar uma série de enunciados sintaticamente paralelos, um ou mais dos quais são usados para argumentar por analogia de que um ou mais outros devem ser aceitos. A semelhança formal entre a estrutura ou fraseado dos enunciados deve nos levar a ver também uma relação analógica entre as coisas ou situações descritas, de modo que, se aceitarmos alguns dos paralelos, devemos aceitar todos eles. Segue um exemplo de paralelismo:

> Cavalos brancos são cavalos; montar cavalos brancos é montar cavalos.
> Cavalos pretos são cavalos; montar cavalos pretos é montar cavalos.

Na interpretação proposta, o primeiro enunciado acima poderia ser tomado como

[32] A interpretação abaixo desenvolve e revisa significativamente os pontos apresentados na versão de 2005 deste artigo e em uma interpretação intermediária posterior apresentada na versão de 2009. Agradeço a Dan Robins pelas discussões críticas sobre a versão original em 2008 e a Donald Sturgeon por me convencer em 2013 de que a versão intermediária não era satisfatória. A presente versão está em dívida com o próprio Sturgeon (Sturgeon 2013).

fundamento para afirmar o segundo. Alternativamente, ambos os enunciados juntos podem ser tomados como base para afirmar um enunciado paralelo adicional:

> Cavalos marrons são cavalos; montar cavalos marrons é montar cavalos.

Como os moístas entendem o paralelismo, esses exemplos também podem apoiar enunciados não relacionados a andar a cavalo, como o seguinte:

> Cães amarelos são cães; alimentar cães amarelos é alimentar cães.
> Os bois são animais; alimentar bois é alimentar animais.

O objetivo do paralelismo é empregar similaridade na sintaxe ou no fraseado para nos persuadir a aceitar novos enunciados paralelos. O paralelismo formal pretende nos guiar a reconhecer que os casos nos enunciados sobre cavalos marrons, cachorros amarelos, e bois são análogos aos dos enunciados sobre cavalos brancos e pretos.

A forma dos exemplos acima é "x é y, Fx é Fy", onde "F" é um predicado aplicado a x e y. Entretanto, o paralelismo não se limita a enunciados dessa forma.[33] Com base na discussão dos moístas na "Seleção Menor", o paralelismo pode ser usado com uma variedade de padrões estruturais, incluindo o seguinte, por exemplo:[34]

> Ler livros não é livros; gostar de ler livros é gostar de livros.
> Brigas de galos não são galos de briga; gostar de briga de galos é gostar de galos de briga.
> Estar prestes a cair em um poço não é cair em um poço; parar alguém prestes a cair em um poço é impedir que alguém caia em um poço.
> Estar prestes a sair pela porta não é sair pela porta; parar alguém prestes a sair pela porta é impedir alguém de sair pela porta.

---

[33] Este ponto é uma grande diferença entre a interpretação aqui proposta e as de Graham (2003/1978: 484-486) e Hansen (1983: 129-30).

[34] O texto refere-se a exemplos desse tipo como "não isto, mas assim". Para uma tradução alternativa e exemplos de outros padrões, veja Graham (2003/1978: 487-93).

Por analogia com esta lista de enunciados paralelos, os moístas afirmam que também devemos aceitar o seguinte:

Estar prestes a morrer jovem não é morrer jovem; impedir alguém de morrer jovem é impedir alguém de morrer jovem.

Afirmar que há destino não é destino; rejeitar a existência de destino é rejeitar o destino.

A lista de exemplos paralelos pretende nos preparar para aceitar os novos enunciados paralelos e vê-los como identificando outros casos em que, embora x não seja y, Fx é Fy.

A segunda metade da "Seleção Menor" apresenta uma taxonomia de casos em que os moístas afirmam que paralelos sintáticos entre enunciados podem de fato ajudar a justificar enunciados paralelos semelhantes, junto com exemplos de casos em que não podem. Uma das afirmações centrais do texto é que o paralelismo – e de fato todas as quatro técnicas retóricas introduzidas – é potencialmente enganoso, e só pode ser usado com atenção meticulosa aos fundamentos semânticos subjacentes ao uso correto de nomes e expressões. Esta afirmação ressalta a natureza das indagações lógicas na "Seleção Menor". O texto não está explorando procedimentos de inferência funcionalmente válidos formalmente, mas examinando maneiras pelas quais inferências analógicas – em particular aquelas baseadas em paralelismo sintático – produzem ou não o que os escritores consideram enunciados semanticamente corretos. Quando não o fazem, os moístas rejeitam os resultados apelando para o que consideram ser normas básicas que governam a semântica de nomes e expressões, que consideram mais fundamentais do que características sintáticas ou formais. Como essa caracterização sugere, embora suas observações sobre a natureza enganosa dos paralelos sintáticos possam ter ajudado a afastá-los de qualquer estudo significativo da lógica formal de verdades-funcionais, suas investigações foram orientadas em uma direção diferente desde o início.

7.3 Limitações dos Métodos

Apesar do otimismo geral dos moístas sobre o poder da disputação (*biàn* 辯) para resolver problemas científicos, éticos, e políticos, um objetivo importante da "Seleção Menor" é alertar contra confiar cegamente em seus métodos formais. Ao contrário de um argumento dedutivo válido, o esboço analógico de distinção não é invariavelmente confiável. De acordo com a caracterização das quatro técnicas pelos moístas, uma peça típica de disputa pode envolver dar uma analogia para apoiar uma afirmação; apresentar

pares ou séries de declarações sintaticamente paralelas e argumentar que, uma vez que aceitamos algumas, devemos aceitar outras; apelar para o precedente de um oponente e desafiar o oponente a explicar como o caso em questão é diferente; ou afirmar uma declaração com base em fundamentos que consideramos semelhantes aos de um que nosso oponente já aceitou. Os moístas viam quatro tipos de problemas que podiam surgir ao traçar distinções e, assim, fazer afirmações sobre esses fundamentos, um para cada um dos quatro procedimentos: (1) As analogias nem sempre são confiáveis, porque coisas semelhantes em alguns aspectos podem ser significativamente diferentes em outros; (2) Paralelos formais são válidos apenas até certo ponto; (3) Os fundamentos pelos quais o precedente de um oponente e nossa própria afirmação são "assim" (corretos) ou não, podem ser bem diferentes; (4) Da mesma forma, as razões de um oponente para aceitar alguma afirmação podem ser diferentes das nossas. A "Seleção Menor" explica:

> As coisas têm aspectos em que são semelhantes, mas não se segue que sejam completamente semelhantes. Paralelos entre expressões estão corretos apenas até certo ponto. Quando as coisas são "assim", há aquilo pelo qual elas são "assim". O seu ser "assim" é o mesmo, mas aquilo pelo qual eles são "assim" não é necessariamente o mesmo. Quando as pessoas aceitam as coisas, há aquilo pelo qual elas as aceitam. A aceitação deles é a mesma, mas aquilo pelo qual eles os aceitam não é necessariamente o mesmo. Assim, as expressões em analogias, paralelismo, "puxar" e "empurrar", tornam-se diferentes à medida que avançam, tornam-se perigosas à medida que mudam de direção, falham quando levadas longe demais, e deixam suas raízes à medida que fluem, e assim não se pode deixar de ser cauteloso, e não se pode usá-los invariavelmente. Assim, as declarações têm muitos métodos, tipos separados têm razões diferentes e, portanto, não se pode olhar apenas para um lado.

Se algo é "assim" (*rán* 然) – isto é, se algum termo é corretamente predicável dele – depende "daquilo que o torna assim", com efeito, as condições de satisfação para o termo. As coisas podem ser semelhantes em alguns aspectos sem cumprir as condições de satisfação para o mesmo termo. Expressões linguísticas podem ser semelhantes em estrutura, embora tenham condições de satisfação diferentes. Portanto, devemos ser cautelosos ao usar as técnicas de disputa. Qualquer orientação fornecida por

semelhanças entre coisas ou paralelos entre expressões deve sempre ser verificada com nosso *know-how* sobre as "razões" (*gù* 故, os fundamentos ou critérios) para o uso de várias expressões.

Os moístas parecem estar particularmente preocupados com paralelos formais potencialmente enganosos. Podemos ilustrar suas preocupações considerando uma série de exemplos que contrastam os paralelos que eles aceitam com outros que rejeitam. Lembremos que eles afirmam os enunciados paralelos "cavalos brancos são cavalos, montar cavalos brancos é montar cavalos" e "cavalos pretos são cavalos, montar cavalos pretos é montar cavalos". Na opinião deles, esse tipo de paralelo poderia fornecer fundamentos analógicos para também afirmar "Jane é uma pessoa, cuidar de Jane é cuidar de pessoas" e, presumivelmente, também "vizinhos são pessoas, ajudar vizinhos é ajudar pessoas". Essa categoria de casos os moístas chamam de "isto e assim" (*shì ér rán* 是而然) porque a primeira parte do enunciado afirma corretamente que algo é "isto" (*shì* 是) em relação a algum nome de tipo (como branco ou cavalos pretos são "isto" em relação a 'cavalo'), enquanto a segunda parte afirma corretamente que alguma ação é "assim" (*rán* 然) em relação a algum predicado (como montar cavalos brancos ou pretos satisfaz o predicado 'montar cavalos'). Casos do tipo (*lèi* 類) "isto e assim" podem ser oferecidos como paralelos analógicos para apoiar outros enunciados "isto e assim", sob a alegação de que apresentam o mesmo tipo de caso.

Agora consideremos o enunciado "carroças são [de] madeira, andar em carroças é andar em madeira". Estruturalmente, isso é paralelo aos exemplos sobre cavalos. No entanto, os moístas rejeitam esse enunciado, presumivelmente porque pensam que o predicado "andar em madeira" é uma frase sem sentido que nunca é "assim", já que nada a satisfaz. O enunciado correto a ser feito neste caso é "carroças são [de] madeira, andar em carroças *não* é andar em madeira". Em vez de "isso e assim", então, o exemplo da carroça é do tipo "isto, mas não assim" (*shì ér bù rán* 是而不然). Tal como acontece com "isto e assim", paralelos entre enunciados "isto, mas não assim" podem ser traçados para apoiar outros enunciados "isto, mas não assim". Por exemplo, "carroças são [de] madeira, andar em carroças não é andar em madeira" pode ser citado como um paralelo para sustentar "barcos são [de] madeira, entrar em barcos não é entrar em madeira" e "casas são [de] tijolos, morar em casas não é morar em tijolos". Uma vez que o paralelismo guia de forma confiável os enunciados apenas quando usado em casos do mesmo tipo, no entanto, os dialéticos devem distinguir cuidadosamente entre casos devidamente tratados como "isto e assim" e aqueles tratados adequadamente como "isto, mas não assim". Caso contrário, eles podem traçar paralelos errôneos, como pensar que, já que ajudar os

vizinhos é ajudar as pessoas, morar em casas é morar em tijolos.

O objetivo subjacente da segunda metade da "Seleção Menor" é esclarecer essa confusão e, assim, lançar as bases para a defesa das posições moístas. (Duas posições mencionadas especificamente são aquelas sobre a pena capital para bandidos e sobre a rejeição do fatalismo). Para isso, o texto identifica cinco tipos de casos em que "expressões" (*cí* 辭) são usadas de forma diferente. Os dois primeiros são "isto e aquilo" e "isto, mas não aquilo"; os outros são "não isso, mas isso", "um universal e outro não" e "um isso e um não isso". Uma maneira eficaz de ilustrar a abordagem dos moístas aqui é considerar sua defesa da pena capital, que gira em torno da distinção entre os dois primeiros tipos de casos. As comunidades moístas proibiam o assassinato, punindo-o com a morte.[35][34] Eles também aparentemente defendiam a pena capital, ou, pelo menos, a autodefesa letal, contra as gangues itinerantes de ladrões que aterrorizavam pequenas comunidades e comerciantes viajantes. A "Seleção Menor" implica que eles foram acusados de inconsistência por essas posições. Ladrões são pessoas, então matar ladrões é matar pessoas. Se matar pessoas é errado, matar ladrões não é errado? Além disso, a ética moísta defende o cuidado inclusivo com todas as pessoas. Já que ladrões são pessoas, se importar com ladrões é se importar com pessoas. Matá-los parece inconsistente com se importar com eles.

Em resposta, a "Seleção Menor" afirma que os críticos estão enganados ao afirmar que matar ladrões é matar pessoas, e se importar com ladrões é se importar com pessoas. Na visão dos moístas, esses são de fato casos do tipo "isso, mas não assim": ladrões são pessoas, mas matar ladrões não é matar pessoas, e se importar com ladrões não é se importar com pessoas. A "Seleção Menor" emprega o paralelismo (*móu* 侔) para dar a seguinte explicação da postura moísta:

> Os pais de Jill são pessoas; [mas] Jill servir seus pais não é servir pessoas [não está sendo usada como empregada].
> Seu irmão é um homem bonito; [mas] se importar com o irmão não é se importar com um homem bonito [não é atração sexual].
> Carroças são [de] madeira; [mas] andar em carroças não é andar em madeira.
> Barcos são [de] madeira; [mas] entrar em barcos não é

[35] A seção 1.5 dos Anais de Lu Buwei cita um líder moísta dizendo que pela lei (fǎ 法) moísta, uma pessoa que mata outra deve morrer.

entrar em madeira.
Pessoas-ladrões [Robber-people] são pessoas; [mas] haver muitos ladrões não é haver muitas pessoas;
não haver ladrões não é não haver pessoas.

Como o esclarecemos?

Detestar a existência de muitos ladrões não é detestar a existência de muitas pessoas;
desejar que não haja ladrões não é desejar que não haja pessoas.

Todo o mundo acompanha-se em conjunto julgando isto como certo (*shì* 是). Se é assim, então, embora ladrões sejam pessoas,
se importar com ladrões não é se importar com as pessoas [não é praticar o cuidado inclusivo];
não se importar com ladrões não é não se importar com as pessoas [não é deixar de praticar o cuidado inclusivo];
matar ladrões não é matar pessoas.

Não há dificuldade nisso. Esses casos e os anteriores [os exemplos anteriores, supostamente incontroversos] são do mesmo tipo. O mundo aceita aqueles sem condenação; os moístas aceitam isso, mas o mundo os condena... Esses são casos de "isso, mas não assim".

Com base no paralelismo com enunciados (supostamente) incontroversos que "todo o mundo" supostamente concorda que estão certos, espera-se que afirmemos que matar ladrões não é matar pessoas, e que não se importar com ladrões – não se preocupar com seu benefício – não é falhar em se importar com as pessoas. Uma vez que reconhecemos outros casos paralelos "isto, mas não assim", afirma o texto, devemos aceitá-los também. Assim como falta de ladrões não é falta de pessoas, trabalhar em nome dos pais não é trabalhar como servo, e andar em carroça não é andar em madeira, executar ladrões não é matar pessoas, e não se importar com elas não é deixar de praticar o cuidado inclusivo.

Em termos contemporâneos, é claro, poderíamos reconstruir a passagem como

oferecendo um argumento analógico um tanto bizarro para a conclusão de que “matar ladrões não é matar pessoas”. Os próprios moístas não entendem dessa maneira, no entanto. Eles não veem a passagem como apresentando uma série de premissas para a conclusão de uma frase “matar pessoas-ladrões não é matar pessoas”. Eles veem isso como uma série de enunciados sintaticamente paralelos para ilustrar que enunciados como “pessoas-ladrões são pessoas, [mas] matar pessoas-ladrões não é matar pessoas” e “pessoas-ladrões são pessoas, [mas] se importar com ladrões não é se importar com as pessoas” se encaixam em um padrão aceito de declarações que descrevem um tipo familiar de situação em que, embora x seja y, Fx não é considerado um ato do tipo Fy.

O texto não dá nenhuma explicação adicional e substantiva dessa posição. Os moístas simplesmente declaram que o caso dos ladrões é “isto, mas não assim”, em vez de “isto e assim”, e, portanto, apesar da óbvia semelhança formal entre “montar cavalos pretos é montar cavalos” e “matar pessoas-ladrões é matar pessoas” traçar paralelos (*móu* 侔) entre eles é enganoso. Anteriormente, é claro, o texto explicava que expressões de diferentes tipos se baseiam em fundamentos diferentes (*gù* 故, razões). Em nome dos moístas, então, podemos conjecturar que os fundamentos (*gù*) que justificam a aplicação do predicado ‘matar ladrões’ divergem daqueles para ‘matar pessoas’, de modo que quando ‘matar ladrões’ é ‘assim’, ‘matar pessoas’ é "não é assim". Matar pessoas é assassinato, a matança injustificada de inocentes; matar ladrões é a execução moralmente justificada e legalmente sancionada de criminosos culpados. Considerações semelhantes se aplicariam aos predicados “cuidar das pessoas” e “cuidar de ladrões”. Por exemplo, para os moístas, cuidar das pessoas implica preocupação com o benefício de todas as pessoas; talvez eles afirmem que, uma vez que os ladrões prejudicam os outros, cuidar deles é incompatível com a preocupação com o benefício de todas as pessoas.

Ainda assim, o que torna matar ladrões um caso de “isto, mas não assim” em vez de “isto e assim”? De fato, qual é a base para toda a taxonomia quíntupla de casos? Os moístas não respondem a nenhuma pergunta explicitamente.[36][35] Tampouco oferecem um diagnóstico sistemático ou baseado em princípios das falhas do paralelismo sintático. Eles simplesmente estipulam que matar ladrões pertence aos outros exemplos em “isto, mas não assim”. Um crítico pode responder que todo o grupo “isto, mas não assim”

[36] Os fundamentos para a categoria “isto e assim” são óbvios e inquestionáveis. Muitos dos exemplos nas categorias “isto, mas não assim”, “não isso, mas assim” e “um isso e um não isso” parecem pouco convincentes ou artificiais, embora uma discussão detalhada esteja além do escopo deste artigo. A quarta categoria, “um universal e um não universal”, baseia-se implicitamente na lógica quantificadora e provavelmente está em terreno mais firme.

parece suspeitosamente ad hoc. Por que a preocupação de Jill com seu irmão bonito não é um exemplo de preocupação com um homem bonito? Admitindo que a afeição entre irmãos seja diferente da atração sexual, ainda é cuidado, neste caso dirigido a um homem que por acaso é bonito. Da mesma forma, dado que executar criminosos é diferente de assassinato, ainda é um evento em que pessoas são mortas. Os moístas provavelmente poderiam ter encontrado uma maneira mais convincente de fazer justiça às distinções em jogo do que insistindo na alegação aparentemente paradoxal – mais tarde atacada por Xunzi – de que, embora ladrões sejam pessoas, matar ladrões não é matar pessoas. Uma alternativa promissora consistente com seu programa poderia ter sido distinguir entre diferentes tipos de assassinato. Eles poderiam ter apontado que "matar pessoas" se refere geralmente a todos os tipos de ações em que uma pessoa causa a morte de outra. Isso inclui uma série de tipos mais específicos de ações, entre elas a morte intencional e moralmente errada de inocentes (assassinato), e a morte de criminosos moralmente justificada e sancionado pela comunidade (execução). Assim, matar ladrões poderia ser uma ação do tipo *matar pessoas* sem ser do tipo *morte moralmente errada.*

Esta é aproximadamente a abordagem que Xunzi adota para lidar com um problema relacionado. Ele afirma que um termo geral, como 'honra' ou 'desgraça', pode ter dois ou mais usos distintos, fundamentados em diferentes bases ou "pontos de partida" (*duān* 端). Os diferentes usos podem ser especificados por nomes compostos (*jiān* 兼) de uma maneira que restringe sua extensão. Ele argumenta, por exemplo, que existem dois tipos de honra e desgraça, "honra e desgraça moral" e "honra e desgraça de status". Uma pessoa pode ser honrada com alto status enquanto de fato é moralmente vergonhosa, ou mantida em desgraça enquanto de fato é moralmente honrosa.[37] Os moístas também podiam distinguir dois tipos de matança de pessoas, "matar moral" e "matar imoral".

Por que não? Parte da explicação, é claro, pode ser simplesmente que essa rota não ocorreu a eles. Escrevendo depois dos moístas e provavelmente construindo em seu trabalho, Xunzi (ou seu *ghostwriter*) parece ter melhorado a teoria semântica deles a esse respeito.[38] Ao contrário dos moístas, que, como vimos, distinguem apenas três tipos de

---

[37] Ver John Knoblock, Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works, Vol. 3 (Stanford: Stanford University Press, 1994), seções 18.9 e 22.2f. A referência a Xunzi no próximo parágrafo é também à seção 22.2f.

[38] É impossível determinar a cronologia precisa da Dialética Moísta e da teoria xunziana da linguagem, bem como se o próprio Xunzi foi o responsável direto pela formulação da teoria da linguagem que aparece na antologia que leva seu nome. No entanto, como a afirmação "matar ladrões não é matar pessoas" é citada para críticas no discurso sobre linguagem no Xunzi (Livro

nomes – de alcance, tipo, e pessoal – Xunzi distingue muitos níveis possíveis de termos gerais (*gòng míng* 共名), explicando especificamente que, entre os termos gerais, um nome "composto" (como 'morte moral') e um nome "único" (como 'matar') podem se referir à mesma coisa, sendo o nome único mais geral. A abordagem de Xunzi pode ajudar a resolver algumas das preocupações dos moístas sobre a composição de nomes.

Mas também pode haver outra explicação mais profunda. Os moístas parecem nunca ter ido totalmente além da visão de um nome, uma coisa. A ideia de que cada unidade de linguagem deve denotar algum tipo discreto (*lèi* 類), ou parte da realidade, perdura no tratamento do exemplo dos ladrões. Seu estudo da composição de nomes mostrou que a extensão da maioria das frases não é determinada meramente pela soma das extensões de suas palavras componentes. Ao contrário do caso de "bois e cavalos", "cavalo branco" não denota a soma de todas as coisas brancas e todos os cavalos. A semântica de frases ou "expressões" (*cí* 辭) requer uma explicação separada própria, além de nossa explicação da semântica dos nomes (*míng* 名). No entanto, o exemplo dos ladrões mostra que os moístas tratam as frases da mesma maneira que lidam com nomes, tentando estabelecer uma relação referencial entre 'matar ladrões' ou 'se importar com homens bonitos' e tipos distintos de *shí* 實 (coisas, situações). Eles ainda parecem supor que a chave para distinguir os tipos de forma correta e confiável está em especificar o tipo discreto de *shí* denotado por cada expressão. Especificar relações de referência de um para um dessa maneira, de modo a eliminar a incerteza ou ambiguidade na distinção das coisas denotadas por cada nome, é precisamente o que textos como *Analectos*, *Xunzi* e *Os Anais de Lü Buwei* chamam de "nomes retificadores" (*zhèng míng* 正名). Assim, como observa Hansen (1992, 251), na "Seleção Menor" os moístas estão efetivamente visando retificar frases, em vez de apenas nomes. Eles estipulam, por exemplo, que 'matar pessoas' seja usado para se referir apenas a um certo tipo de *shí* (matérias, eventos, situação), distinto daquele denotado por 'matar ladrões'. A visão simples de um-nome-uma-coisa não tem espaço para ambiguidade referencial ou para termos de escopos diferentes, alguns de cujas extensões se enquadram em outras. Sustenta que as extensões de diferentes frases devem ser distintas – como, em uma interpretação de senso comum, as de "matar ladrões" e "matar pessoas" não são – ou resultarão em confusão e erro. Mas essa visão tem consequências contraintuitivas, e existem alternativas mais convincentes, como vimos. Para explorar mais plenamente os recursos fornecidos por sua abordagem semântica, os moístas precisavam romper com o modelo

---

22), a teoria xunziana é provavelmente posterior à "Seleção Menor" moísta.

um-nome-uma-coisa de forma mais decisiva.

8. Observações Finais

Na filosofia moísta posterior, vemos antigos pensadores chineses fazendo avanços notáveis em ética, filosofia da linguagem, epistemologia, e lógica informal. Em cada uma dessas áreas, os moístas desenvolvem teorias críveis, até mesmo brilhantes, e descobrem problemas filosóficos com os quais lidam vigorosamente, embora nem sempre com total sucesso. Sua teoria ética é uma tremenda conquista: a primeira forma explícita de consequencialismo indireto da história, fundamentada em uma concepção de benefício ou bem-estar como o que produz felicidade. Sua teoria e epistemologia semântica naturalista oferecem uma abordagem intrigante e não mentalista para linguagem, mente, e conhecimento, que merece mais atenção hoje. Eles são pioneiros no estudo da lógica na China e desenvolvem uma teoria interessante de argumentação analógica, embora fazendo apenas um progresso limitado na exploração da cogência na extensão analógica. E isso para não mencionar suas investigações em metafísica, mecânica, óptica, e geometria. Lamentavelmente, as perguntas multifacetadas dos moístas chegaram ao fim quando seu movimento desapareceu durante o primeiro século da antiga dinastia Han (206 AEC-8 EC). O interesse em questões inspiradas pela linguagem surgiu novamente entre alguns intelectuais durante o período Han (25–220 EC) e o período Wei-Jin (220–589 EC), mas em teoria ética, linguagem, lógica, e epistemologia, pensadores chineses posteriores nunca superaram as realizações de seus antepassados clássicos.

Anexo 1

História Textual e Questões Filológicas

É apenas por um feliz acaso que temos os textos moístas posteriores. A popularidade de uma edição abreviada do século VII inadvertidamente fez com que a maior parte do Mozi, incluindo os escritos dialéticos, desaparecesse da literatura chinesa por quase mil anos. Os principais intelectuais da dinastia Tang (618–907) e Song (960–1279), como Han Yu (768–824), Shen Gua (1031–1095) e Cheng Yi (1033–1107) parecem não ter conhecimento do conteúdo da maioria dos Mozi, incluindo os *Cânones* e *Explicações*. Felizmente, o texto completo foi preservado entre os 1476 títulos do *Dao Zang* (escrituras da Patrologia Daoísta), dos quais foi recuperado durante a dinastia Ming e publicado novamente inteiro em 1552. Os filólogos da dinastia Qing começaram a

reconstruir os textos moístas posteriores, começando com o trabalho seminal de Bi Yuan (1730–97) e Sun Xingyang (1753–1818) e culminando no comentário abrangente de Sun Yirang publicado em 1894. (Para mais informações sobre a história dos textos, veja Graham (2003: 64– 70).)

As primeiras décadas do século XX viram uma onda de interesse pelos moístas posteriores, alimentado em parte pelo contato com a filosofia e a ciência ocidentais. Impressionados com a lógica e o método científico ocidental, os intelectuais chineses estavam ansiosos para explorar o que Hu Shih chamou de "desenvolvimento do método lógico" em sua própria tradição. Os textos dialéticos moístas há muito negligenciados pareciam ser registros de um episódio crucial nesse desenvolvimento. Estudiosos como Liang Qichao, Luan Tiaofu e Tan Jiefu alcançaram muitos avanços na correção e interpretação dos textos. Um grande passo à frente veio com a publicação do estudo de A. C. Graham em 1978. Graham forneceu a análise mais sistemática e detalhada da estrutura, gramática, e terminologia dos textos até o momento, e aplicou uma metodologia filológica mais rigorosa do que os editores anteriores. Embora algumas de suas emendas e aspectos de sua interpretação sejam questionáveis, sua edição continua sendo a melhor disponível. O trabalho filológico sobre os textos continua até hoje. Estudiosos da China continental produziram várias novas edições desde a década de 1980, e pesquisadores da Universidade Chinesa de Hong Kong estão preparando uma edição comparativa detalhada.

Infelizmente, dada a sua importância para a nossa compreensão do pensamento chinês antigo, os escritos moístas posteriores estão entre os mais obscuros e não confiáveis de toda a literatura antiga. Seu conteúdo complexo, terminologia técnica, extrema concisão, e gramática difícil tornam muitas passagens vagas, ambíguas, e até mesmo impenetráveis. Essa obscuridade se deve em parte à natureza dos textos, que provavelmente eram um conjunto de notas para membros da escola familiarizados com seu conteúdo, não um tratado para ampla distribuição. As dificuldades interpretativas são agravadas por danos e corrupções. Partes dos textos foram deslocadas ou perdidas, provavelmente devido à fragilidade das tiras de bambu em que foram escritos. Os títulos que originalmente marcavam as explicações para cânones individuais foram copiados no corpo do texto, muitas vezes na posição errada, tornando difícil dizer em lugares onde uma passagem termina e a próxima começa. Outros erros dos escribas, óbvios ou não, estão espalhados por toda parte. Termos técnicos e grafias especializadas foram copiados erroneamente ao longo dos séculos, e notas marginais se infiltraram no texto aqui e ali. Mais notavelmente, depois de serem organizados no início em duas fileiras horizontais de

colunas curtas, os cânones foram posteriormente copiados incorretamente em uma única fileira de colunas longas. (Os textos chineses antigos eram escritos verticalmente e lidos de cima para baixo.) Esse erro misturou os cânones das fileiras superior e inferior como cartas de baralho, tornando o texto já obscuro ainda mais opaco. Dados todos esses fatores, muitas partes dos *Cânones* e *Explicações* são difíceis ou impossíveis de interpretar com alguma confiança razoável.

Anexo 2

Canon B73

O exemplo a seguir, Cânone B73, dá um bom gosto da argumentação moísta posterior em sua forma mais rigorosa. O cânone se preocupa se a noção de "ilimitado" – isto é, infinito – torna a preocupação moral abrangente logicamente impossível.

> **Cânone**. O ilimitado não interfere na inclusividade-total. Explicado por: Preenchimento ou não.
> **Explicação**. [Objeção:] Se o sul tem um limite, então pode ser esgotado [isto é, seu fim pode ser alcançado]. Se é ilimitado, então não pode ser esgotado. Se ele tem ou não um limite ainda não pode ser conhecido, então se ele pode ser esgotado ou não ainda não pode ser conhecido. Se as pessoas o preenchem ou não, ainda não sendo conhecido, [e assim] se as pessoas podem ou não se esgotar também não sendo conhecido, é perverso insistir que se pode se preocupar com todas as pessoas.
>
> [Resposta:] Se as pessoas não preenchem o ilimitado, então as pessoas têm um limite. Esgotar o que tem limite não apresenta dificuldade. Se as pessoas preenchem o ilimitado, então o ilimitado pode ser esgotado. [Assim] esgotar o ilimitado não apresenta dificuldade.

A explicação primeiro apresenta uma objeção: não sabemos se a massa da humanidade é infinita ou não, pois não sabemos se o sul – a direção do topo de um antigo mapa chinês – tem um limite, e não sabemos se a massa da humanidade a preenche e,

portanto, é finita ou infinita. Portanto, não é razoável insistir no padrão ético de que devemos nos preocupar de forma abrangente com toda a humanidade, uma vez que a humanidade pode se tornar infinitamente vasta. Os moístas respondem que, mesmo que o mundo seja ilimitado em tamanho, a preocupação inclusiva é possível, como mostra um dilema: ou a humanidade preenche o ilimitado ou não. Se isso não acontecer, então a massa da humanidade é limitada e pode ser "esgotada" – isto é, seu fim pode, em princípio, ser alcançado. Se isso acontecer, então o ilimitado pode ser "exausto" e, obviamente, a massa da humanidade dentro dele. De qualquer forma, não há nenhum problema lógico envolvido em sustentar que se deve se preocupar inclusivamente com toda a humanidade.

Referências

(Apenas trabalhos em inglês estão listados.)

Brindley, Erica F., 2020, "Capturing the World in Words: Later Mohist Hemeneutic Theories on Language and Disputation," *Early China*, 43: 93–121.

Chang, Chih-wei, 1998, "The Road Not Taken: The Convergence/Divergence of Logic and Rhetoric in the Mohist 'Xiaoqu'," *Tamkang Review*, 28(3): 77–94

Chong, Chaehyun, 1999, "The Neo-Mohist Conception of *Biàn* (Disputation)," *Journal of Chinese Philosophy*, 26(1): 1–19

Chong, Chaehyun, 2018, "Why is Loving a Thief not the Same as Loving All Men for the Mohists?" *Asian Philosophy*, 28(3): 215–23.

Fraser, Chris, 2003, "Introduction: *Later Mohist Logic, Ethics and Science* After Twenty-Five Years," in *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, reprint edition, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press

——, 2007a, "Language and Ontology in Early Chinese Thought," *Philosophy East and West*, 57(4): 420–56

——, 2007b, "More Mohist Marginalia: A Reply to Makeham on Later Mohist Canon and Explanation B67," *Journal of Chinese Philosophy and Culture*, 2: 227–59

——, 2011, "Knowledge and Error in Early Chinese Thought," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 10(2): 127–48

——, 2012, "Truth in Moist Dialectics," *Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 351–68

——, 2013, "Distinctions, Judgment, and Reasoning in Classical Chinese Thought," *History and Philosophy of Logic,* 34(1): 1–24

——, 2018, "Rationalism and Anti-rationalism in Later Mohism and the *Zhuangzi*," in Carine

Defoort and Roger T. Ames (eds.), *Having a Word with Angus Graham*, Albany: SUNY Press, 251–274.
——, forthcoming, "Realism about Kinds in Later Mohism," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 20(1). (Pagination not yet available.)
Fung, Yiu-Ming, 2012, "A Logical Perspective on the Parallelism in Later Moism,"*Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 333–350
Garrett, Mary, 1993, "Classical Chinese Conceptions of Argumentation and Persuasion," *Argumentation and Advocacy*, 29(3): 105–15
Geaney, Jane, 1999, "A Critique of A. C. Graham's Reconstruction of the 'Neo-Mohist Canons,'" *Journal of the American Oriental Society*, 119(1): 1–11
——, 2002, *On the Epistemology of the Senses in Early Chinese Thought* (Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy 19), Honolulu: University of Hawai'i Press
Graham, A. C., 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court
——, 2003, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, reprint edition, Hong Kong: Chinese University Press (original edition 1978)
Hansen, Chad, 1983, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor: University of Michigan
——, 1987, Review of Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, *Philosophy East and West*, 37(2): 241–44
——, 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford: Oxford University Press
Harbsmeier, Christoph, 1980, Review of Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43(3): 617–19
——, 1993, "Conceptions of Knowledge in Ancient China," in H. Lenk and G. Paul (eds.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, NY: SUNY Press
——, 1998, *Science and Civilisation in China, Vol. 7, Part 1: Language and Logic*, Cambridge: Cambridge University Press
Hu Shih, 1922, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai: Commercial Press
Johnston, Ian, 2000, "Choosing the Greater and Choosing the Lesser: A Translation and Analysis of the *Daqu* and *Xiaoqu* Chapters of the *Mozi*," *Journal of Chinese Philosophy*, 27(4): 375–407
Lau, D. C., 1952/3, "Some Logical Problems in Ancient China," *Proceedings of the Aristotelian Society* (New Series), 53: 189–204
Leslie, Donald, 1964, *Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning*,

Canberra: Australian National University
Liu, Fenrong, and Jialong Zhang, 2010, “New Perspectives on Moist Logic,”*Journal of Chinese Philosophy*, 37(4): 605–21
Lucas, Thierry, 2005, “Later Mohist Logic, Lei, Classes, and Sorts”*Journal of Chinese Philosophy*, 32(3): 349–65
——, 2012, “Definitions in the Upper Part of the Moist Canons,”*Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 386–403
Makeham, John, 1989, “Mohist Marginalia: A New Interpretation and Translation of Canon and Explanation B 67 in the New-Mohist *Summa*,” *Papers on Far Eastern History*, 39: 167–76
——, 1994, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany: SUNY Press
Paul, Gregor, 1993, “Equivalent Axioms of Aristotelian, or Traditional European, and Later Mohist Logic,” in Hans Lenk and Gregor Paul, eds., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany: SUNY Press, 119–136
Reding, Jean-Paul, 1986, “Analogical Reasoning in Early Chinese Philosophy,” *Asiatische Studien*, 40(1): 40–56
——, 1986, “Greek and Chinese Categories: A Reexamination of the Problem of Linguistic Relativism,” *Philosophy East and West*, 36(4): 349–374
Robins, Dan, 2010, “The Later Mohists and Logic,” *History and Philosophy of Logic*, 31(3): 247–285
——, 2012, “Names, Cranes, and the Later Mohists and Logic,” *Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 369–385
Saunders, Frank, Jr., 2014, “Semantics without Truth in Later Mohist Philosophy of Language,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 13(2): 215–229
Stephens, Daniel J., 2017, “Realism and Conventionalism in Later Mohist Semantics,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 16(4): 521–542
Sturgeon, Donald, 2013, *Knowledge in Early Chinese Thought*, Ph.D. dissertation, University of Hong Kong
Willman, Marshall, 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
Zhang, Chunpo, and Jialong Zhang, 1997, “Logic and Language in Chinese Philosophy,” in *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Brian Carr (ed.), London: Routledge.

Zhang, Jialong, and 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 and 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

Escola dos Nomes[94]

Autor: Chris Fraser
Tradução: Eduardo Vichi Antunes
Revisor: Pedro Regis Cabral

A "Escola dos Nomes" (*ming jia*) é o termo chinês tradicional para um grupo diverso de pensadores do período dos Estados Combatentes (479-221 A.E.C.) que compartilhavam um interesse na linguagem, discussão e metafísica. Eles eram conhecidos pelos quebra-cabeças conceituais aparentemente inúteis que desafiavam a lógica e por paradoxos como por exemplo "Hoje vou para Yue, mas chego lá ontem" e "Um cavalo branco não é um cavalo". Em razão da reflexão sobre a linguagem na China antiga estar centrada nos "nomes" (*ming*, palavras) e em sua relação com as "coisas" (*shi*, objetos, eventos, situações), os arquivistas do século II A.E.C. da dinastia Han batizaram tais pensadores como "Escola dos Nomes", um dos seis movimentos filosóficos reconhecidos. A "escola" é, contudo, uma ficção taxonômica. As diversas figuras a ela associadas – Deng Xi, Yin Wen, Hui Shi e Gongsun Long, dentre outros – nunca formaram um círculo ou movimento distinto dedicado a qualquer doutrina ou modo de vida particular, e os seus interesses filosóficos se sobrepunham extensivamente àqueles dos últimos moístas, de Zhuangzi e de Xunzi. Vários destes homens eram ativos politicamente: Hui Shi foi um ministro de governo, Yin Wen e Gongsun Long foram conselheiros políticos e ativistas pela paz. Ainda assim, aos olhos dos historiadores do período Han, eles não teriam se dedicado a nenhuma doutrina ética ou política

---

[94] FRASER, Chris. School of Names. In: ZALTA, E.N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**.
Winter Edition, 2020. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020. Disponível em: https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=school-names. Acesso em: 15 jun. 2022.
The following is the translation of the entry on School of Names, by Chris Fraser, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=school-names. This translated version may differ from the current version of the entry, The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/school-names/. 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.

reconhecida. Desta forma, eles vieram a ser conhecidos principalmente por seu interesse na linguagem e na discussão e, com base nisso, foram considerados como membros de uma mesma "escola".

Antes da dinastia Han, o grupo social ao qual pertenciam tais intelectuais era conhecido como *bian zhe* – "contendores", "debatedores" ou "dialéticos" – dado que eles gastavam parte considerável de seu tempo em "disputas" (*bian* também significa "discriminação" ou "estabelecimento de distinções"), uma forma de persuasão dialética e investigação dirigida fundamentalmente a "distinguir" as relações semânticas adequadas entre os nomes e as coisas ou tipos de coisas às quais eles se referiam. Sendo assim, "contendores"/"debatedores" é provavelmente um rótulo mais apropriado em português para Hui Shi, Gongsun Long e os demais do que "Escola dos Nomes", ainda que ele não se refira especificamente a tais figuras, mas à classe mais ampla de estudiosos a qual pertenciam. ("Diferenciadores de nomes" ou "disputantes da distinção" seriam ainda mais precisos, ainda que tais termos sejam muito desajeitados para se adotar na condição de equivalentes em língua portuguesa). Os contendores floresceram por cerca de um século e meio como conselheiros políticos itinerantes, aconselhando governantes no período anterior à unificação chinesa. Eles desapareceram com o surgimento da dinastia Qin (221 A.E.C.), em parte porque o clima político e intelectual do novo império era hostil às investigações puramente teóricas e ocasionalmente impertinentes por eles realizadas, e em parte porque com a unificação os seus serviços políticos se tornaram obsoletos.

1. Contexto e visão geral
2. Temas centrais
    2.1 Igual e diferente
    2.2 Duro e branco
    2.3 Isto e não-isto
    2.4 O sem dimensão
3. Deng Xi
4. Yin Wen
5. Hui Shi
    5.1 As dez teses
6. Gongsun Long
    6.1 "Cavalo branco não é cavalo"
7. Uma crítica taoísta
Referências

1. Contexto e visão geral

Os arquivistas da dinastia Han associavam sete figuras à "Escola dos Nomes": Deng Xi, Yin Wen, Hui Shi, Gongsun Long, Cheng-gong Sheng, Huang Gong e Mao Gong (*História dos Han* 30, "Tratado Bibliográfico"). A estas podemos adicionar ainda uma outra figura, Huan Tuan, a quem a primeira história do pensamento da China, "Sob o céu", no livro 33 do *Zhuangzi*, emparelha com Gongsun Long. Sobre os últimos quatro homens desta lista virtualmente nada se sabe.[95] Sobre os quatro primeiros sabemos mais, mas não muito. Existe pouca evidência de primeira mão sobre o que eles pensavam, dado que quase nenhum dos escritos a eles atribuídos pelos bibliógrafos Han chegou aos nossos dias. Com exceção de alguns textos curtos creditados a Gongsun Long, tudo o que conhecemos é oriundo de citações ou anedotas presentes em outros textos, incluindo o *Zhuangzi*, o *Xunzi*, os *Anais de Lü Buwei*, o *Hanfeizi* e diversas antologias da dinastia Han. Estes relatos de segunda mão tipicamente datam de muito tempo após o período em que as figuras por eles descritas viveram, podendo ter sido embelezados ou dramatizados, além de distorcidos para se adequarem às agendas dos autores. Podem ainda ser ficcionais.

Os estudos contemporâneos por vezes agrupam os debatedores com os moístas posteriores [*later mohists*]. Tópicos a eles associados são abordados em textos moístas, e "Sob o céu" retrata seitas moístas engajadas em "disputas sobre o duro e o branco e sobre o igual e o diferente", dois dos seus temas centrais. Os moístas posteriores provavelmente respeitavam os indivíduos identificados com a Escola dos Nomes ainda que lhes dirigissem críticas. Diversas passagens nos *Capítulos Dialéticos* do *Mozi* parecem ser ou refutações de suas ideias ou defesas de doutrinas moístas contra os seus argumentos. Por outro lado, na medida em que a 'Escola dos Nomes' é simplesmente um rótulo para designar pensadores antigos interessados na linguagem e na dialética, os próprios moístas posteriores em grande parte se encaixariam nele.

---

[95] De acordo com o *História dos Han*, Cheng-gong Sheng foi o autor de cinco rolos (*pian*) de escritos, presumivelmente focados na questão dos nomes. Liu Xiang (79-8 AEC) acreditava que ele teria vivido ao mesmo tempo em que o filho de Li Si, primeiro-ministro do imperador Qin. O seu contemporâneo Huang Gong, autor de quatro rolos, foi um estudioso na época dos Qin conhecido por compor músicas. Mao Gong, autor de nove rolos era do Estado de Zhao e serviu com Gongsun Long como partidário do lorde de Pingyuan. De Huan Tuan nada se sabe. Nenhum dos escritos destes homens sobreviveu.

Hui Shi, Gongsun Long e os demais foram descritos como "sofistas" chineses, e realmente existem semelhanças, ainda que superficiais, entre eles e os sofistas gregos, ao menos no que concerne ao fato de como os dois grupos foram caracterizados pelos seus respectivos inimigos. O seu papel social e o tema de suas investigações eram geralmente bem diferentes[96], mas ambos estavam interessados em questões linguísticas e filosóficas inspiradas pela reflexão sobre a linguagem. Ambos ensinavam retórica e debatiam processos judiciais. Ambos foram atacados por argumentarem puramente para vencer, por estarem dispostos a defender qualquer lado de qualquer questão e por proporem paradoxos, tudo isso sem se importarem com os fatos. As suas investigações conduziram alguns pensadores em cada tradição rumo ao relativismo. Ao menos alguns membros de ambos os grupos eram itinerantes, os gregos se mudando de um lugar a outro, dando exibições públicas e oferecendo instruções, os chineses tipicamente buscando conquistar os ouvidos de governantes e influenciar as políticas públicas.

A atividade central dos contendores parece ter sido uma forma de debate público ou persuasão denominada "disputa" ou "estabelecimento de distinção" (*bian*), que frequentemente ocorria na corte de um senhor regional ou de um soberano de estado. A disputa parece ter sido baseada em parte na prática do litígio, em parte na retórica empregada pelos conselheiros da corte nas "explicações" (*shuo*, também "persuasões") pelas quais eles tentavam influenciar o rumo das políticas. Essencialmente um tipo de argumentação analógica, a disputa, como grande parte da retórica legal, geralmente assumia a forma da citação de um precedente, analogia ou modelo (*fa*, também "lei") e da explicação da razão que fazia o caso em mãos ser tratado de maneira semelhante ou não.[97]

A disputa poderia ser almejada para uma variedade de fins, alguns exaltados por autores antigos, outros condenados. De modo construtivo, poderia ser um meio de esclarecer e defender o caminho correto (*dao*). Por meio dela, poder-se-ia conduzir os demais a distinguirem *shi/fei* (isto/não-isto, certo/errado) corretamente e, por conseguinte, a obterem conhecimento. Acerca da disputa neste sentido, Xunzi dizia que "a pessoa exemplar deve se envolver em disputas" e os *Anais de Lü Buwei* observam que ao longo do estudo seria preciso ocasionalmente se envolver em "disputas e persuasões" (*bian*

---

[96] A respeito das semelhanças e diferenças entre a Escola dos Nomes e os sofistas, cf. Reding (1985) e Graham (1989).

[97] Antonio Cua (1985) foi um dos primeiros a apontar as semelhanças entre a disputa chinesa e a discussão legal. Ver também Garrett (1993) e Harbsmeier (1998: 286-87).

shuo) a título de expor o caminho (*dao*).[98] Este também seria o sentido no qual Mêncio explicava não ter ele escolha senão se envolver em disputas, dado que na condição de seguidor dos sábios ele deveria tentar retificar os corações das pessoas e refutar os dizeres perniciosos de Yang Zhu e Mo Di (*Mêncio*, 3B:9).[99]

Mas a disputa também poderia degenerar em um jogo superficial no qual tentar-se-ia superar a posição adversária na conversa, uma competição inútil de astúcia voltada para a defesa de sofismas, ou mesmo uma simples querela. Este lado da disputa explica a resposta desgostosa de Mêncio quando questionado sobre ter a reputação de alguém "apreciador de disputas" (3B:9). Textos antigos são uniformemente depreciativos a respeito de tais disputas vazias ou impertinentes. Os *Anais de Lü Buwei* reclamam que "Aqueles no mundo que estudam se envolvem em muitas disputas. As suas palavras são fáceis e suas expressões são distorcidas. Eles não procuram os fatos (*shi*, as coisas reais, o que é real). Eles se esforçam em demolir uns aos outros, tendo a vitória como o seu [único] propósito" (15.8/368). "Sob o céu" diz que os contendores "exageram os corações alheios e mudam as intenções dos outros. Eles podem derrotar as bocas dos demais, mas não podem persuadir os seus corações". A respeito de Hui Shi, "Ele fez da oposição aos outros a substância da sua atividade e desejou tornar-se reconhecido derrotando os demais; é por esta razão que ele não conseguia se dar bem com as pessoas" (cf. Graham 1981: 284-85). Sima Qian, o historiador Han que pode ter sido o responsável por cunhar o termo "Escola dos Nomes", diz em seu relato sobre as seis escolas que os debatedores "determinam as coisas apenas pelos nomes e negligenciam os sentimentos das pessoas". Eles distorcem as palavras, pois assim "as pessoas não

---

[98] Todas as citações do *Xunzi* serão feitas de acordo com os números de seção da tradução de três volumes de Knoblock (1988, 1990 e 1994). Citações dos *Anais de Lü Buwei* serão por número de seção, incluindo número da página, em Knoblock e Riegel (2000). Todas as traduções destes e de outros textos são de minha autoria e em geral são ligeiramente diferentes daquelas das edições em inglês citadas para comparação. As passagens aqui referidas são *Xunzi* 5.6 e 5.9 e os *Anais de Lü Buwei* 4.3/123.

[99] Yang Zhu representava uma forma de egoísmo ético. A respeito de Yang Zhu em si se sabe muito pouco. Ele não teria produzido registros escritos, ainda que seu nome seja mencionado em uma variedade de fontes e que seja dito que ele obteve uma audiência com o rei Hui de Liang (370-319 AEC). Mêncio o identifica com a doutrina do agir "em prol de si mesmo", de modo que mesmo que fosse para beneficiar o mundo ele não sacrificaria nem um pelo de seu corpo (7A:26). O *Huainanzi*, uma antologia da dinastia Han, resume as doutrinas de Yang como "Manter íntegras as disposições naturais, proteger o genuíno e não se deixar enredar pelas coisas" (Livro 13, "Fa Lun Xun").

conseguem voltar ao pensamento" que estavam tentando expressar (*Shi Ji*, Livro 130). Os praticantes deste tipo de disputa antagônica e frívola se importariam somente com a vitória, mesmo que ao custo de deturparem o ponto do oponente, defendendo ainda afirmações bizarras sem nenhum cuidado com os fatos.

Para maiores discussões acerca da disputa no contexto da filosofia chinesa antiga, conferir o documento suplementar.

A disputa em contexto (Anexo 1)

A próxima seção irá explorar brevemente os temas gerais que os primeiros textos associavam aos contendores. Investigaremos com maior proximidade as doutrinas das quatro figuras conhecidas que o *História dos Han* atribuía à Escola dos Nomes.

2. Temas centrais

Os primeiro registros regularmente vinculam os expoentes desta escola a quatro temas. "O igual e o diferente" (*tong yi*) e "o duro e o branco" (*jian bai*) são quase sempre mencionados. "Considerar o isto como o não-isto, o admissível como o inadmissível" (*ran bu ran*, *ke bu ke*) e "o sem dimensão" (*wu hou*) são temas que aparecem com frequência ligeiramente menor. Um bom exemplo se encontra neste trecho das "Águas de outono", Livro 17 da antologia taoísta *Zhuangzi*, no qual o próprio Gongsun Long é retratado mencionando três destes temas:

> Quando jovem, eu estudava o caminho dos reis de outrora. Quando me tornei adulto, eu entendi a prática da benevolência e da retidão. Eu uni o igual e o diferente, separei o duro do branco, fiz do isto o não-isto e do admissível o inadmissível. Eu confundi o espírito das cem escolas e exauri a eloquência de inúmeros oradores. Eu considero ter alcançado o máximo (Graham, 1981, p. 154).

O que seriam "unir o igual e o diferente", "separar o duro do branco" e "fazer do isto o não-isto e do admissível o inadmissível"? Em razão das evidências escassas não podemos saber com total certeza ao que tais frases – juntamente com "o sem dimensão" – fazem alusão. Mas muito provavelmente elas denotam *tipos* de sofismas ou paradoxos,

não afirmações ou doutrinas específicas.[100] Textos antigos, especialmente os *Capítulos Dialéticos* moístas, de fato nos fornecem informações suficientes para realizar conjecturas razoáveis sobre os tópicos gerais que elas envolvem. (Conferir a entrada a respeito dos Cânones Moístas).

2.1 Igual e diferente

Como vimos acima, "igual" (*tong*) e "diferente" (*yi*) são conceitos centrais nas antigas teorias chinesas da linguagem, do conhecimento e da disputa, como representado pelos moístas e por Xunzi. De acordo com os primeiros, "igualdade" pode se referir a pelo menos quatro tipos de relações: identidade; relações parte-todo; agrupamento ou conjunto; possuir alguma semelhança intrínseca e, por conseguinte, ser parte de um mesmo "tipo" ou "espécie". Esta última variedade de "igualdade" é provavelmente a mais importante para os nossos propósitos aqui. Nomes para "tipos" (*lei*) – um tipo de termo geral – são vistos como indicadores de todas as coisas (*shi*) que sejam "iguais" em um ou mais aspectos, como todos os cavalos, que compartilham a mesma forma (*xing*) e aparência (*mao*). Os falantes podem usar a língua para se comunicarem porque eles estão familiarizados com os tipos de coisas semelhantes às quais aquelas palavras fazem referência e, portanto, ao ouvirem uma palavra sabem como "é" a coisa a que se faz referência. As relações de "igual" e "diferente" determinam o que conta como a correta equiparação de nomes e coisas e, logo, o que é o conhecimento. A disputa é fundamentalmente um processo de debate sobre se a coisa em questão é "isto" (*shi*) ou "não-isto" (*fei*), o mesmo que ou diferente de algum modelo, paradigma ou analogia. A questão de como distinguir "igual" de "diferente" é, consequentemente, fundamental para a filosofia chinesa da linguagem, da epistemologia e da disputa.

Algumas referências ao interesse dos debatedores no tópico do "igual e diferente" podem, então, fazer alusão a investigações legítimas, ainda que amplamente mal compreendidas, a respeito das fundações da linguagem e do conhecimento. O ato de "unir o igual e o diferente" de Gongsun Long, por outro lado, provavelmente se refere à manipulação de padrões para distinguir diferentes tipos a fim de produzir sofismas. O debatedor poderia citar características de diferentes tipos de coisas pelas quais elas poderiam ser tratadas como iguais ou características de coisas do mesmo tipo pelas quais elas poderiam ser tratadas como distintas. (Esta estratégia é sugerida pela quinta tese de

[100] Graham parece ter sido o primeiro a defender explicitamente esta explicação (2003/1978: 172-173).

Hui Shi, a ser discutida mais adiante). Tal manipulação de critério para distinguir igualdade ou diferença é ilustrada por muitos dos sofismas dos debatedores. Entre outros exemplos, temos Hui Shi dizendo que "o céu é tão baixo quanto a terra, as montanhas estão niveladas com os pântanos", considerando assim coisas diferentes como semelhantes; alguns dos argumentos para a frase "cavalo branco não é cavalo", de Gongsun Long, tratam as coisas do mesmo tipo – cavalos e cavalos brancos – como distintas, em grande parte jogando com a ambiguidade entre "igual" no sentido de ser do mesmo tipo e "igual" no sentido de identidade.

A manipulação de iguais e diferentes altera as distinções que fundamentam nosso uso das palavras e, por conseguinte, nossos padrões de conhecimento. (No caso mais extremo, unir tudo em um "Grande Uno" nos tornaria incapazes de nos comunicarmos linguisticamente e eliminaria todo o conhecimento conceitual ou proposicional). A noção de que podemos realinhar as fronteiras de igual e diferente sem limites sinaliza um ceticismo radical a respeito da existência de tipos naturais. De fato, ameaçaria nos deixar sem qualquer conhecimento, dado que os padrões pelos quais julgamos se alguém sabe ou não algo nunca seriam fixados. Também forneceria uma abordagem para vencer qualquer disputa: ao invés de buscar critérios objetivos que fixariam as distinções corretas entre as coisas, os debatedores apenas redesenhariam as distinções entre as coisas ou entre os tipos ao seu bel-prazer a título de basear a sua argumentação.

2.2 Duro e branco

No pensamento moísta tardio, "duro-branco" ou "duro como branco" (*jian bai*) é um termo técnico para a relação entre duas coisas ou dois aspectos de algo que são inseparáveis e "mutuamente pervasivos" – ou seja, eles coincidem completamente ao longo da mesma localização espacial.[101] O paradigma de tais aspectos é a dureza e a brancura de um pedra completamente branca. Outro exemplo é o comprimento e a largura de um objeto (B4). Aspectos que são "duros como brancos" "preenchem" ou "penetram" uns aos outros (B15). Sendo assim, de certa forma, eles são "dois", mas ao contrário de um par de sapatos, um não pode ser retirado do outro (B4). A relação de "duro como

[101] Cf. Graham, Cânones A66-67, B15. A explicação de *jian bai* aqui apresentada é baseada em Graham (2003: 170-76). O relato de Graham sobre o papel teórico de *jian bai* é um dos muitos avanços significativos em seu trabalho acerca dos moístas tardios. Para um relato alternativo sobre o sofisma *jian bai*, ver Makeham (1989), mas comparar com Graham (2003: 176).

branco" contrasta com aquela de dois comprimentos mensurados, que não conseguem coincidir em todo lugar sem se fundirem e formarem um único comprimento, ao invés dos dois originais, e com aquela entre quaisquer duas características mutuamente excludentes, como ser um touro ou ser um cavalo. Nenhum objeto pode ser ambos (touro e cavalo) ao mesmo tempo, mas um objeto pode ser tanto duro quanto branco.

"Separar duro e branco", então, é tratar aspectos mutuamente pervasivos como se fossem separáveis e destacáveis, como dois objetos espacialmente distintos ou duas partes físicas removíveis de um todo. (Como Graham afirma (2003: 173), em contextos nos quais "duro e branco" é mencionado sozinho, sem referências à "separação" dos dois, a frase pode simplesmente ser uma metáfora para um debate que no geral desafia a lógica ou que se atém a pormenores). Um exemplo plausível de "separar duro e branco" é o tratamento dado por Gongsun Long para a cor do cavalo branco como algo separável da forma, como quando se lê no texto, "Cavalo branco não é cavalo. Um cavalo branco é um cavalo junto com o branco" ("Discurso do Cavalo Branco").

2.3 Isto e não-isto

"Isto" ou "assim" (*ran*) são frequentemente usados para indicar que um predicado é a verdade de algo. Também podem significar "o caso" ou "como são as coisas". De acordo com o Cânone Moísta A71, algo é "isto" quando suas características são semelhantes a um modelo de algum tipo de coisa. "Admissível" (*ke*) se refere a afirmações que são semântica ou logicamente "possíveis" – ou seja, livres de contradições lógicas ou pragmáticas. Em contextos que concernem à ação, "admissível" se refere ao que é permitido pelos padrões morais, sociais, prudenciais e outros. Sendo assim, "fazer do isto o não-isto, do admissível o inadmissível" se refere a colapsar ou a inverter distinções convencionais que governam o uso da linguagem, o julgamento, a moralidade e a cortesia. O resultado prático é em vias gerais idêntico ao de "unir igual e diferente", mas este último se refere a relações de espécie entre objetos, "fazendo do isto o não-isto" na fala e na ação. "Tornar o admissível inadmissível" era a marca registrada de Deng Xi, a primeira figura a ser associada com a Escola dos Nomes, e alguém que se tornou famoso por sua doutrina da "admissibilidade dos dois lados" (*liang ke*).

Prevenir o "não-isto" de ser tratado como "isto" era precisamente o propósito da "correção dos nomes":

> Se os nomes estão corretos, se obtém a ordem; se os nomes estão mal alocados, há a desordem. O que causa os nomes serem mal

> alocados são explicações dissolutas (*shuo*, também "persuasões" ou "argumentos"). Se as explicações são dissolutas, então o inadmissível é considerado admissível e o não-isto, isto, o não correto é considerado correto e o não errado, errado (*Anais de Lü Buwei*, 16.8/400).

Colapsar as distinções entre isto e não-isto, admissível e inadmissível é um tema proeminente no famoso "Discurso sobre a equalização das coisas", Livro 2 do *Zhuangzi*. Mesmo que geralmente crítico aos contendores (ainda que o seu autor possa ter sido um deles), o texto concorda que tais distinções podem ser colapsadas ou invertidas a depender de quais padrões de julgamento escolhemos adotar. É, portanto, firmemente oposto à ortodoxia representada pelos Analectos (ver a entrada sobre Confúcio), pelos moístas, por Xunzi e por Lü Buwei, segundo a qual padrões públicos fixos e claros devem ser estabelecidos para o emprego dos nomes, pois sem eles, os padrões de uso variariam e o caos social provavelmente se seguiria. O *Zhuangzi* sugere que a desordem não se seguiria inevitavelmente de um "liberalismo linguístico" e que na verdade padrões fixos são inalcançáveis e desnecessários para a comunicação.

2.4 O sem dimensão

O quarto tema, o sem dimensão (*wu hou*, literalmente "desprovido de densidade"), é mais obscuro, sendo mencionado apenas uma vez no *Xunzi* e uma nos *Anais de Lü Buwei*. O sem dimensão provavelmente se refere a um ponto geométrico. De acordo com os moístas, ele não "preenche" nada (A65). Um ponto de partida (*duan*) é a ponta sem dimensão de um objeto sólido (A61). Alusões aos debatedores algumas vezes contrastam o sem dimensão com o "dimensionado" (*you hou*, "possuidor de densidade"), que os moístas explicam como tendo algo em relação ao qual se é maior (A55). O termo é provavelmente associado com os debatedores em razão do paradoxo de Hui Shi segundo o qual "o sem dimensão não consegue ser acumulado, ainda assim o seu tamanho é de mil milhas". (Pontos não podem ser acumulados, ainda assim um grande perímetro ou um grande comprimento é a soma dos pontos que os constituem). Em passagens se referindo aos contendores e aos seus sofismas, o termo em questão provavelmente alude a qualquer paradoxo que surja do conceito de um ponto geométrico ou de um infinitesimal.

3. Deng Xi

Deng Xi (m. 501 AEC) foi o primeiro advogado e retórico renomado da China. Ele é chamado de "o pai fundador da tradição lógica chinesa" (Harbsmeier, 1998: 286), ainda que isto seja provavelmente um exagero, pois carece-se de evidências de que ele tenha conduzido qualquer estudo explícito de argumentação ou que ele tenha influenciado as teorias dos moístas ou de Xunzi. Como Harbsmeier (287) corretamente pontua, todavia, Deng Xi resume as raízes da disputa chinesa na retórica legal. Ele estabeleceu um vínculo entre disputa e litígio que continuou no período clássico. De fato, a sua reputação como um contestador legal e político pode ter contribuído para a atitude hostil de pensadores autoritários posteriores em relação aos litigantes, os associando à perturbação da ordem social e defendendo o seu banimento.

Todas as nossas informações muito limitadas acerca de Deng Xi são de segunda mão e consistem em uma entrada de uma linha nos *Comentários de Zuo*, ataques rudes a ele no *Xunzi*, três anedotas nos *Anais de Lü Buwei* e algumas poucas histórias em textos posteriores.[102] De acordo com a *História dos Han*, ele foi o autor de dois rolos (*pian*) de escritos, nenhum dos quais sobreviveu. Os *Comentários de Zuo* (Duke Ding, Ano 9), a mais antiga e confiável de nossas fontes, relata que ele compôs um código penal em tiras de bambu, talvez elaborado como uma alternativa ao código oficial de seu Estado natal de Zheng. Pela época da dinastia Han, todavia, o código já teria se perdido.

Xunzi faz referência a Deng Xi em três ocasiões, cada vez o associando com Hui Shi, ainda que ambos fossem de estados diferentes e tenham vivido separados por 200 anos. Esta incongruência sugere que o par estava sendo usado de forma icônica para representar certo estilo ou orientação intelectual geral. Logo, os sofismas que Xunzi atribui a eles podem não ter sido invenções suas, ou ao menos não de Deng Xi. Xunzi os

---

[102] Há um texto existente chamado *Dengxizi* constituído por dois livros muito pequenos. Contudo, tal como os eruditos chineses reconheceram já na dinastia Ming (1368-1644 E.C.), trata-se de uma falsificação tardia composta por um emaranhado incoerente de ideias e frases retiradas de diversas fontes. Ele aborda principalmente temas políticos e sociais, guardando pouca relação com as preocupações associadas aos contendores ou aos temas ligados a Deng Xi em textos genuínos do período dos Estados Combatentes. A respeito das primeiras fontes sobre esta figura, provavelmente apenas os *Comentários de Zuo* possam ser tidos como confiáveis, visto que o texto o trata como alguém menor em relação ao qual não haveria motivos de recriminação. Entretanto, o verbete de uma linha a seu respeito foi provavelmente escrito muito tempo depois de sua morte.

descreve como “apreciadores de doutrinas estranhas e usuários de expressões bizarras” (6.6), das quais ele fornece os seguintes exemplos (3.1):

1. Montanhas e abismos são planos.
2. Céu e terra estão ao lado um do outro.
3. Qi [na costa leste] e Qin [no oeste distante] são adjacentes.
4. Entre pelo ouvido.
5. Saía pela boca.
6. Ganchos possuem bigodes.
7. Ovos têm penas.

As duas primeiras são semelhantes a paradoxos atribuídos a Hui Shi em “Sob o céu” (*Zhuangzi*, Livro 33); as discutiremos na seção sobre Hui Shi. A sétima também está listada em “Sob o céu”, mas não é atribuída a Hui Shi. Isto sugere que a lista de paradoxos associados a ele ainda era fluida quando Xunzi escrevia. A terceira é similar aos paradoxos espaciais de Hui Shi, também a serem discutidos mais a frente. A sexta é obscura; alguns comentaristas emendam “ganchos” com um caractere semelhante traduzido como “mulher idosa”. A quarta e quinta frases são enigmáticas, dado que não são paradoxos ou sofismas óbvios. Os comentaristas frequentemente as combinam em uma única sentença, mas no texto todas as sete parecem ser frases independentes de três caracteres cada.

A reclamação fundamental de Xunzi a respeito de Hui Shi e Deng Xi era a de que as “investigações frívolas” por eles realizadas não se adequavam à propriedade ritual tradicional e à retidão (3.1), uma crítica longe de ser surpreendente dado o compromisso confuciano com o treinamento ritual – e, consequentemente, com padrões convencionais para o correto uso dos nomes – em conjunto com o desdém generalizado do autor para com a ciência e a curiosidade intelectual (12.3). Eles seriam “incisivos” e “espertos”, mas suas ideias seriam “inúteis”, resultariam em pouca coisa de concreto e não possuiriam nenhuma aplicação no governo (6.6). Eles “não possuem nenhuma preocupação com os fatos relacionados ao certo e ao errado, ao isto e ao não-isto” (8.3). Aos olhos de um tradicionalista confuciano do século III A.E.C., Deng Xi, que viveu no século VI A.E.C., era a figura emblemática de uma pessoa brilhante e talentosa que havia desperdiçado as suas energias em jogos intelectuais e sofismas inúteis, talvez com um desapreço deliberado pela verdade, ao invés de sinceramente se dedicar ao treinamento moral e à administração política.

Para um relato sobre a carreira legal e política de Deng Xi, ver este documento suplementar: As façanhas de Deng Xi (Anexo 2).

4. Yin Wen

Pouco se sabe sobre Yin Wen (cujo período de atuação se deu no final do século IV A.E.C.), e não é claro porque a *História dos Han* o classifica como pertencente à "Escola dos Nomes". Talvez o único rolo escrito por ele mencionado no "Tratado Bibliográfico" fosse a respeito da linguagem. A pouca informação que se tem sobre ele vem principalmente de duas fontes, o ensaio "Sob o céu" e os *Anais de Lü Buwei*, ambos os quais são consideravelmente posteriores ao seu período de vida e, portanto, devem ser considerados como relatos de lendas. Nenhum deles lhe atribui opiniões sobre a linguagem ou a disputa. O "Sob o céu" o vincula a Song Xing, seu professor ou colega, e o par estaria entre os muitos estudiosos que convergiram para a Academia Jixia, no Estado de Qi, sob o patronato do rei Xuan (que reinou de 319 a 301 A.E.C.).[103] Xunzi refuta várias doutrinas de Song Xing em detalhes, mas não menciona Yin Wen.

"Sob o céu" retrata Yin Wen e Song Xing como defensores incansáveis dedicados a salvarem o mundo advogando a não-agressão, uma vida de desejos limitados e facilmente satisfeitos, e uma mentalidade tolerante e não enviesada. Para promoverem tais doutrinas, eles "viajaram o mundo, persuadindo os superiores e instruindo os inferiores". Em relações com os outros, para salvarem as pessoas de lutas, eles ensinarem que "ser insultado não é nenhuma desgraça", e para salvar o mundo da guerra, eles ensinaram a "perdoar a agressão e colocar as tropas em descanso". (Como o nome sugere, a era dos Estados Combatentes foi marcada por guerras frequentes e catastróficas). No que concerne ao ego, eles defendiam que os desejos inerentes são poucos e rasos, uma doutrina que, se verdadeira, removeria muitas razões potenciais para conflitos. "O seu ponto de partida ao lidarem com as coisas era evitar fechamentos", ou barreiras psicológicas devidas ao preconceito ou ao comprometimento dogmático que tendem a resultar em julgamentos enviesados e unilaterais. Tais "fechamentos" são também frequentemente uma fonte de conflito, dado que podem impedir a apreciação de todos os aspectos relevantes de uma situação ou frustrar a compreensão do ponto de vista dos outros. Yin Wen e Song Xing enfatizavam que o coração em si possui um tipo de

[103] O pequeno texto sobrevivente dividido em dois livros atribuído a Yin Wen é uma falsificação posterior, provavelmente do século III A.E.C. Cf. o estudo detalhado feito por Daor (1974) e a discussão em Harbsmeier (1998).

“conduta”, independente de condutas externas. Em sua postura antibélica e ênfase no benefício, eles demonstravam afinidades com o pensamento moísta: “Se algo não era vantajoso para o mundo, compreendê-lo não era tão bom quanto abandoná-lo”. Mas as doutrinas da tolerância e da fuga do viés eram genuinamente novas, sendo provavelmente a razão de Song Xing ter sido escolhido para receber elogios no *Zhuangzi* (Livro 1).

Os *Anais de Lü Buwei* retratam Yin Wen em uma audiência com o rei Min de Qi (cujo reinado se deu de 300 a 284 A.E.C.), defendendo a doutrina de que ser insultado não seria motivo de desgraça. (Novamente, deve-se ter em mente que os detalhes desta história podem em sua grande parte ser invenções posteriores). A anedota ilustra vividamente diversas das técnicas principais por meio das quais os debatedores conduziam o seu ofício. Yin Wen identifica características distintivas para chamar coisas por um certo nome e emprega modelos e analogias a fim de persuadir o rei. O contexto da passagem é uma discussão sobre a “correção dos nomes”. Por ter falhado em corrigir o seu próprio uso dos nomes, o rei Min sabia o suficiente para ser apreciador dos “oficiais”, mas não sabia como distinguir o tipo de pessoa ao qual alguém poderia se referir apropriadamente como “oficial”. (*Shi*, “oficial”, era uma classificação social semelhante a “cavaleiro”, mas a esta altura já teria perdido grande parte de sua conotação marcial). Yin Wen propõe que “oficiais” seriam distinguidos por quatro tipos de condutas: seriam filiais ao servirem os seus pais, leais ao servirem o seu governante, confiáveis com os amigos e fraternais com os vizinhos. O rei concorda, indicando também que esse seria o tipo de pessoa que ele nomearia como um oficial do governo. Yin Wen pergunta se o rei ainda assim nomearia este tipo de pessoa supondo que, ao ser insultado em público, ela não reagisse. O rei responde que ser insultado corresponde a uma desgraça; ele não nomearia uma pessoa que tivesse caído em desgraça.

> Yin Wen disse: “Embora ao ser insultado ele não tenha lutado, ele não se distanciou dos quatro tipos de conduta. Ao não se desviar dos quatro tipos de conduta, isto não corresponde a perder aquilo que o capacitaria para ser um oficial. Se mesmo não perdendo aquilo que o torna um oficial, o rei, em um caso, o nomearia seu oficial, e no outro, não, então aquilo que anteriormente chamamos de ‘oficial’ seria de fato um ‘oficial’?
> O rei não soube responder.

> Yin Wen disse, “Suponha que haja um homem aqui que, ao governar o seu Estado, se as pessoas cometem erros, ele as condena, se as pessoas não cometem erros, ele também as condena; se as pessoas cometem um crime, ele as pune, se elas não cometem, ele também as pune. Seria admissível então para ele desprezar as pessoas por serem difíceis de governar?”
> O rei disse, “Não seria admissível”.
> Yin Wen disse, “... O rei ao comandar diz: ‘Alguém ao matar, outro será morto, alguém ao ferir, outro será mutilado’. As pessoas, temendo o comando real, não ousam lutar nem mesmo quando profundamente insultadas; isto é realizar o comando do rei. Ainda assim o rei diz, ‘Não ousar lutar quando insultado, isto é uma desgraça’. Denominar isto de desgraça, é isto que é chamado de “condenação”. Em um caso se nomeia uma pessoa como um oficial, no outro isto é considerado um crime. Esta é a punição do rei a alguém que não tenha cometido nenhum crime”.
> O rei não soube responder (16.8/402).

O rei Min é apresentado como um exemplo de alguém cujo uso dos nomes, a exemplo do ‘oficial’, é incorreto: nome e forma não se “encaixam”. Como resultado, “aqueles que ele chama de dignos são indignos, o que ele chama de bom é depravado e o que ele chama de admissível é perverso”. O interessante aqui é que o texto emprega uma terminologia que se encaixa perfeitamente com a teoria semântica e a epistemologia dos moístas tardios. Ele explica que o rei não sabia a “razão” ou “base” para considerar alguém um “oficial”, empregando o mesmo termo que os moístas – *gu* – e aludindo à pouca habilidade real em classificar ou “separar” (*lun*) as coisas em tipos, atividade esta que na epistemologia do moísmo tardio é a marca da compreensão. Embora a história nos *Anais* não torne este ponto explícito, podemos ligar a “diferenciação” equivocada do rei à doutrina de Yin Wen de “evitar fechamentos”. Os juízos do rei sobre os oficiais são “fechados” por sua convicção dogmática de que ser insultado consistiria em uma desgraça e que um oficial deveria responder aos desafios a sua honra com violência.

5. Hui Shi

Hui Shi (ativo em torno de 313 A.E.C.) é uma figura complexa, alternadamente familiar e indistinto. Ele é mencionado em ao menos oito textos antigos. Apenas dois, o *Xunzi* e o ensaio "Sob o céu" presente no *Zhuangzi*, apresentam informações sobre suas perspectivas filosóficas, meramente lhe atribuindo uma série de teses sem registrar os seus argumentos. Para uma revisão acerca da informação biográfica sobre este pensador, ver o documento suplementar: A vida de Hui Shi (Anexo 3).

Não possuímos evidências diretas das opiniões de Hui Shi sobre a linguagem e o sentido. Mas como pontuado por Graham (1998: 81), uma história preservada em um texto da dinastia Han sugere que ele talvez tenha tido uma perspectiva semelhante àquela dos moístas (Cânone B70) (ver as entradas sobre Moísmo e sobre os Cânones Moístas). A linguagem permite que nos comuniquemos indicando que os objetos aos quais nos referimos são similares às coisas que já conhecemos, bem como os tipos de objetos convencionalmente indicados por tais palavras.

> Um cliente disse ao rei de Liang, "Ao falar sobre as coisas, Hui Shi aprecia o uso de analogias. Se o senhor não o deixar usar analogias, ele não será capaz de falar". O rei disse, "Concordo". No dia seguinte ele viu Hui Shi e disse, "Eu desejo que ao falar sobre coisas você fale diretamente, sem empregar analogias". Hui Shi disse, "Suponha que há aqui um homem que não sabe o que é um *dan*. Se ele diz, 'Como são as características de um *dan*?' e nós lhe respondemos, dizendo, 'As características de um *dan* são como um *dan'*, então isso seria de alguma ajuda?" O rei disse, "Não seria". "Se, ao invés, respondêssemos, 'As características de um *dan* são como um arco, mas com uma corda de bambu', ele então entenderia?" O rei disse, "Ele seria capaz de compreender". Hui Shi então disse, "Explicações são inerentemente uma questão de usar o que uma pessoa sabe para comunicar o que ela não sabe, permitindo-lhe assim que passe a saber. Se o senhor me diz, 'Não use de analogias', isto é inadmissível". O rei disse, "Bom!" (*Shuo Yuan*, Cap. 11; cf. Graham, 1989, p. 81).

Como seria de se esperar das principais teorias chinesas da linguagem e da disputa, Hui Shi estava acostumado a explicar as coisas pelo recurso a analogias. De fato, a sua resposta ao rei é em si uma analogia, ou ao menos um exemplo ilustrativo (a palavra chinesa para "analogia", *pi*, pode se referir a ambos os casos). Pode-se notar também a partir da história que ao buscar aprender sobre algo desconhecido, uma pessoa não pergunta sobre uma *definição* do objeto, mas por uma descrição de "como" são as suas características. A resposta padrão é citar uma analogia familiar e então apontar as diferenças entre o objeto desconhecido e o familiar. A comunicação procede não pelo conhecimento dos "significados", mas pelo saber como distinguir tipos de coisas semelhantes daqueles que são diferentes.[104]

"Sob o céu" é em grande parte crítico a Hui Shi:

> Hui Shi diariamente aplicava a sua perspicácia em disputas com os outros, mas apenas em comparação com os demais debatedores do mundo era ele excepcional, nada mais... Fraco em virtude, forte em coisas externas, o seu caminho era torto. Visto da perspectiva do Caminho (*dao*) do Céu e da Terra, as habilidades de Hui Shi eram como os trabalhos de um pernilongo ou um mosquito. Mesmo com respeito às coisas externas, qual seria o seu uso? (cf. Graham, 1981, p. 285).

O texto conclui que ele desperdiçou os seus talentos "perseguindo as dez mil coisas" em muitas linhas de inquérito, ao invés de se concentrar em um único caminho. Como resultado, lhe restou apenas "terminar com a reputação de ser bom em disputas". Esta rejeição é menos uma avaliação objetiva das investigações de Hui Shi do que uma expressão da orientação intelectual do autor deste ensaio da dinastia Han, para quem haveria valor apenas no cultivo moral e no compromisso com um *dao* (caminho) ético e

---

[104] Graham corretamente destaca que Hui Shi explica o que é um *dan* citando analogias e diferenciações e não gêneros e diferenciações (1989: 81). Mas ele caracteriza o exemplo de Hui Shi como uma "definição" quando de fato um aspecto fascinante da história é como o esquema teórico chinês não emprega nenhuma noção (intencional) de definição. (Aos olhos atuais a resposta de Hui Shi pode é claro ser considerada uma definição nominal ou por extensão). Quem pergunta demanda apenas quais são as características de *X* e o informante oferece uma analogia para mostrar "como é *X*".

político, e não na investigação pela investigação. É provável que nós considerássemos as explicações de Hui Shi sobre as "dez mil coisas" como sendo de grande interesse.

5.1 As dez teses

As únicas informações detalhadas sobre as doutrinas de Hui Shi de que dispomos são oriundas de duas fontes: as sete afirmações atribuídas em conjunto a ele e a Deng Xi no *Xunzi* (3.1), já analisadas de forma breve anteriormente, e o ensaio "Sob o céu", que lhe atribui dez teses, algumas delas paradoxais. "Sob o céu" foi provavelmente escrito muito tempo após a morte de Hui Shi, e apenas uma de suas dez teses aparece na lista muito anterior do *Xunzi*. Deste modo, não se pode saber com certeza se tais teses foram de fato obra de Hui Shi; algumas ou todas podem ter sido o trabalho de seguidores anônimos que o adotaram como figura de proa. Felizmente, esta questão histórica é irrelevante ao interesse filosófico por elas suscitado. Seja como for, as teses são ideias intrigantes formuladas por um ou mais pensadores chineses provavelmente durante o final do século IV ou durante o século III A.E.C. Os argumentos em defesa delas se perderam e, como resultado, algumas são extremamente obscuras. Mas outras são razoavelmente claras ou ao menos abertas a conjecturas instruídas.

As dez teses giram em torno do tema de que as distinções não são inerentemente fixas, mas relativas a uma perspectiva, e, portanto, podem ser redesenhadas ou colapsadas da maneira que quisermos simplesmente ao mudar as perspectivas. Vários dos paradoxos focam em negar distinções de senso comum, em particular as espaciais e as temporais, em parte recorrendo à relatividade das comparações e em parte pelo apelo a indexicais (Hansen, 1992: 262). (Uma montanha alta não é alta quando vista do espaço; se andarmos na direção do sul, um ponto que está ao meu sul em segundos estará ao meu norte). A quinta tese, a respeito do "igual" e do "diferente", parece fornecer uma chave para várias, senão para todas as outras. Ela indica que em uma escala ou em outra, qualquer coisa pode ser considerada "igual" ou "diferente".

As teses são apresentadas em "Sob o céu" como se segue:

> Hui Shi possuiu muitas direções (*fang*, também "métodos"). Os seus livros preencheram cinco carros; o seu *dao* (caminho) era contrário; os seus ditos não atingiram o cerne. Intencionando tabular as coisas, ele disse:

1. O supremamente grande não possui exterior, chame-o de Grande Uno. O supremamente pequeno não possui interior, chame-o de Pequeno Uno.
2. O sem dimensão não pode ser acumulado, o seu tamanho é de mil milhas.
3. O céu é tão baixo quanto a terra, as montanhas estão no nível dos pântanos.
4. Quando o sol está ao meio-dia, ele está declinando. Quando as coisas estão vivas, elas estão morrendo.
5. O igual em uma escala grande, mas diferente daquilo que é o igual em uma escala pequena, isto é chamado "igual e diferente em uma escala pequena". As dez mil coisas todas sendo iguais ou todas sendo diferentes, isto é chamado "igual e diferente em uma escala grande".
6. O sul não possui limite e ainda assim possui limite.
7. Hoje vou para Yue, mas chego lá ontem.
8. Anéis vinculados podem ser desconectados.
9. Eu conheço o centro do mundo. É ao norte de Yan [o estado mais ao norte] e ao sul de Yue [o mais ao sul].
10. Cuide universalmente das dez mil coisas. Céu e terra são uma unidade.
Hui Shi acreditava que estas teses eram muito significativas. Ele as mostrou ao mundo para que os debatedores as conhecessem, e eles em todo o mundo as apreciaram juntamente com Hui Shi.

Não é claro se a ordem da sequência é deliberada, mas parece improvável, dado que os paradoxos temporais não foram colocados juntos, e é difícil ver como a tese 8, sobre os anéis, se encaixaria em uma sequência deliberada e argumentativa. Por outro lado, a última tese, a única com um conteúdo ético, pode ser lida como uma grande conclusão e, desta forma, provavelmente pertence à posição final. A primeira forma uma abertura natural, com o "Grande Uno" prenunciando a "uma unidade" da décima, e a segunda pode ser sobre uma das noções introduzidas na primeira, o "Pequeno Uno" ou infinitesimal. A quinta está entre as mais claras e é provavelmente a base para várias das outras. Alguns estudiosos sugeriram que a lista contém duas partes, com a quinta tese resumindo a primeira metade, mas esta interpretação parece forçada. A primeira, quinta e décima teses não são, é claro, nem paradoxos e nem sofismas, mas teses filosóficas relativamente diretas. A tese 3 é uma variante dos dois primeiros paradoxos atribuídos a

Hui Shi e Deng Xi no *Xunzi* (3.1), listados previamente na seção sobre Deng Xi. Com estas duas exceções, os paradoxos atribuídos a Hui Shi aqui são consideravelmente mais interessantes filosoficamente do que as menções presentes no *Xunzi*.

As teses são obscuras ao ponto de qualquer interpretação próxima, especialmente sem se conhecer os argumentos originais de Hui Shi, ser parcialmente especulativa. Leitores diferentes estarão sujeitos a chegar a conclusões distintas. Com a possível exceção das teses 1, 5 e 10, simplesmente não há informações contextuais suficientes para oferecer um argumento sólido para qualquer interpretação, ainda que ao menos algumas leituras possam ser desconsideradas por não serem coerentes com quaisquer temas ou teorias reconhecidos no discurso filosófico chinês antigo. Aqui ofereceremos uma tentativa de explicação para cada tese fundamentada no contexto filosófico esboçado na seção "Contexto e visão geral"[105] acima. As teses podem ser divididas com certa naturalidade em quatro grupos, que serão discutidos a seguir um a um.

Grupo 1: Princípios básicos

O primeiro grupo compreende as teses 1, 5 e 10, que externam doutrinas filosóficas sobre ontologia e ética, não paradoxos, e que são relativamente fáceis de entender. As três lidam com a pluralidade de caminhos possíveis de discernir as coisas, seja como "igual" ou "diferente" ou como partes de um todo, indo da menor parte possível – o infinitesimal – ao maior todo possível, o "Grande Uno", que inclui tudo no cosmos. Como distinguimos as coisas é relativo à escala ou perspectiva que adotamos. A tese 5 é ligeiramente obscura, mas parece descrever a natureza relativa ou perspectiva das relações de semelhança e diferença. Duas coisas podem ser iguais em uma grande escala, ou em algum aspecto geral, enquanto ao mesmo tempo são diferentes em uma escala menor ou em algum aspecto mais específico. Por exemplo, dois animais podem ser iguais ao pertencerem à espécie *cavalo* e ainda assim serem diferentes na cor.

---

[105] Esta narrativa está inevitavelmente em débito com Hansen (1992), Graham (1989) e com uma gama de comentaristas chineses citados no *Zhuangzi Jishi* da dinastia Qing, de autoria de Guo Qingfan, e nas edições modernas editadas por Chen Guying, *Zhuangzi Jinzhu Jinyi*, ed. rev. (Taipé: Commercial Press, 2000), e Wang Shumin, *Zhuangzi Jiaoquan* (Taipé: Academia Sinica, 1988). Eu não tentei dar crédito individual a estas fontes exceto nos lugares em que a minha própria visão foi influenciada muito diretamente pela de outro autor. A interpretação monista das dez teses defendidas a seguir foi primeiro proposta por Hu Shih (1922).

Qualquer coisa pode ser semelhante ou diferente em alguma escala ou em outra. Se distinguirmos pormenorizadamente, cada cavalo individual é diferente, ao passo que se distinguirmos de modo grosseiro, cavalos não são diferentes de outros animais, ou mesmo de todas as outras coisas. Parece haver uma gama ilimitada de níveis com base nos quais é possível discernir relações de igualdade e diferença, inclusive considerando cada indivíduo diferente ou a miríade de tipos de coisas como sendo a mesma coisa.

Em razão da relação igual/diferente abranger tanto relações de tipo quanto relações parte-todo, a tese 5 pode também ser vista como incluindo relações parte-todo. Considerar todas as coisas "iguais" é considerá-las partes do mesmo todo. Considerá-las "diferentes" pode ser entendido como separá-las em partes individuais deste todo. Na medida em que as outras teses são baseadas em relações de igualdade versus diferença e parte versus todo, a tese 5 pode servir de explicação para todas elas.

A tese 1 é quase autoexplicativa. Como discernimos as coisas – neste caso, até como contamos "1" – é relativo a algum padrão de divisão. A tese diz respeito à soma e à divisão. O cosmos inteiro pode ser somado em um todo para formar o Grande Uno, ou pode ser dividido até a mínima unidade possível, o Pequeno Uno, provavelmente um ponto geométrico.

A tese 10 apresenta um princípio ético ligado a um princípio ontológico, este presumivelmente justificando aquele. Visto que tudo pode ser somado em um todo – o Grande Uno – o céu, a terra e as dez mil coisas contidas entre eles podem ser considerados um único "corpo" ou "unidade".[106] (Em textos clássicos, a expressão 'céu e terra' se refere ao cosmos, incluindo não somente o céu e a terra, mas todo o mundo natural). O princípio ético se segue intuitivamente. Se tudo é uma unidade, então qualquer cuidado (*ai*, também "amor") que tenhamos por nós mesmos deveria ser também direcionado a todas as outras dez mil coisas (*wu*, "coisas", ou talvez mais especificamente, "criaturas"), dado que fundamentalmente todos somos partes de algum "corpo" ou "unidade" vastos. Esta posição ética leva o ideal de imparcialidade ainda mais longe do que os moístas. A posição deles é a de que devemos cuidar inclusivamente de todas as pessoas no mundo. A tese 10 advoga que cuidemos de todas as *coisas* também.

---

[106] A palavra aqui traduzida como "unidade", *ti*, também é o termo técnico moísta para uma parte de um todo (Cânone A2). "Unidades" podem, por sua vez, ser tratadas como todos a partir dos quais outras partes podem ser separadas.

Grupo 2: Infinitesimais e parte-todo

O segundo grupo diz respeito aos infinitesimais e às relações parte-todo. Como todas as outras sete teses restantes, estas são paradoxos. A tese 2 é razoavelmente clara. Pontos geométricos não possuem dimensão. A soma de dois pontos ainda é um ponto; logo, pontos não podem ser adicionados uns aos outros para formarem um objeto com espessura ou comprimento. Ainda assim, qualquer coisa com dimensões é de certo modo constituída por pontos e neles divisível.[107]

Neste grupo também é possível incluir a tese 8, ainda que com muito menos confiança, dado que é a mais obscura dentre as dez. Iremos supor cautelosamente – seguindo Harbsmeier (1998: 296) e Graham (1989: 79) – que esta tese também seja baseada em infinitesimais. O paradoxo pode então ser explicado de duas formas. Primeiramente, se os anéis vinculados são pensados como círculos formados por pontos em um plano, então não possuem espessura. Eles aparentam estar vinculados quando vistos de cima, mas na superfície do plano nada os impede de serem separados uns dos outros. A segunda explicação estende a mesma ideia para as três dimensões. Se, como sugerido pela tese 2, dois anéis tridimensionais são constituídos por pontos sem dimensão, então eles podem ser desconectados: dado que cada ponto não ocupa espaço algum, não há nada impedindo os anéis de passarem uns pelos outros. Estas interpretações são, contudo, altamente especulativas. Sem maiores informações contextuais, mesmo que este tipo de explicação traga algum sentido ao paradoxo, não possuímos nenhuma razão em especial para acreditar que esteja correta.

Grupo 3: Relações espaciais

O terceiro grupo é baseado em relações espaciais, incluindo comparações de tamanho. A tese 3, a única também atribuída a Hui Shi no *Xunzi*, pode ser empregada para ilustrar a ideia de que coisas consideradas distintas em uma escala podem ser vistas como iguais em outra. Através de uma dada perspectiva ou de um dado padrão, tal como o do infinitamente vasto Grande Uno, a diferença entre a altura do céu e da terra ou entre

---

[107] O paradoxo é distinto de um paradoxo sorites, que é baseado na reiteração de mudanças mínimas e insignificantes, e não em infinitesimais. Mas há uma semelhança aproximada entre eles. Em ambos os casos, uma soma de unidades básicas, não importam quantas, é insuficiente para produzir uma diferença significativa. Ainda assim, uma diferença significativa existe e de alguma forma deve ser constituída pelas unidades básicas.

as montanhas e os pântanos pode ser insignificante. A partir desta perspectiva, as diferenças entre montanhas e pântanos podem ser apenas o que a tese 5 chama de "diferenças em uma escala pequena", ao passo que ambos podem ser considerados como "iguais" em uma escala grande. A tese 6 é especialmente obscura. Tematicamente, pode-se apontar que assim como em várias das demais teses ela tenta colapsar uma distinção, neste caso entre o finito e o infinito. Como salientado por Hansen (1992: 262), a tese 6, juntamente com a 7 e a 9, se foca em indexicais. Dado que os referenciais dos indexicais mudam de contexto para contexto, eles são um exemplo vívido da fluidez da relação linguagem-mundo e da distinção entre "isto" (*shi*) e "não-isto" (*fei*). Isto sugere ao menos dois caminhos para compreender a tese, ambos muito especulativos para serem considerados justificáveis, mas talvez ao menos aproximadamente indicativos do seu argumento. Um é que se uma direção específica é o *sul*, deve haver um limite, caso contrário as quatro direções se fundiriam em uma e o sul não seria mais o sul, pois não mais poderia ser distinguido das outras três. Outra possibilidade é que em razão das direções do compasso serem todas indexicais, relativas ao nosso ponto de referência, o sul sempre possui um limite: o ponto no qual nos encontramos.

A tese 9 é outra que envolve indexicais, neste caso, o "centro", sendo também demasiado obscura. A tese afirma que o centro do mundo está ao norte do estado mais ao norte e ao sul do estado mais sulista de todos. É possível que a tese seja uma variante da tese 3, na qual se diz que o céu é tão baixo quanto a terra. O argumento aqui é o de que da perspectiva do todo infinitamente vasto, a diferença entre a altura do céu e da terra pode ser negligenciável. A tese 9 poderia estar construindo um ponto análogo de que a distância entre Yan e Yue seria insignificante. Outra possibilidade é a de que se o espaço é infinitamente amplo, então cada ponta de vista poderia contar como o centro (Graham, 1989: 79, citando o historiador do século III E.C., Sima Biao). Possivelmente esta tese é uma variante da mesma ideia presente na terceira tese da lista no *Xunzi*, que defendia que o extremo ocidente e o extremo oriente seriam "adjacentes".

Grupo 4: Relações temporais

O quarto grupo lida com relações temporais. A tese 4 é paradoxal, mas facilmente inteligível. Assim como de uma dada perspectiva o sol está no seu máximo, de outra perspectiva ele estaria começando a se pôr. Assim como as coisas estão vivas e crescendo, elas estão também se aproximando da morte. Novamente, a pluralidade de perspectivas ameaça colapsar a distinção entre dois opostos aparentes, vida e morte. Em

comparação com a tese 4, a tese 7 é extremamente obscura. Ela claramente almeja colapsar a diferença entre hoje e ontem, ou entre presente e passado. Curiosamente, este paradoxo combina relações espaciais e temporais, dado que em adição à distinção entre hoje e ontem, há também o movimento espacial do ponto em que se está até Yue (um Estado ao sul). Desta forma, tanto Harbsmeier (298) quanto Graham (79) propõem interpretar o paradoxo em termos de uma divisibilidade infinita do espaço e do tempo, sugerindo que se cruzássemos a fronteira com Yue exatamente no instante em que hoje se torna amanhã o resultado seria que simultaneamente se deixaria um lugar hoje e se chegaria em outro amanhã. Outra possiblidade seria salientar que *xi*, a palavra traduzida como "ontem" era também comumente empregada para significar simplesmente "o passado" ou "previamente". Sendo assim, a tese 7 pode ser reinterpretada como "Hoje eu vou a Yue, mas chego lá no passado". O significado do paradoxo pode ser que toda "chegada" é sempre no passado: sempre que chegamos em algum lugar, nossa jornada já está completa, ficou no "passado".

Tema geral

Seriam as dez teses meramente uma coleção solta ou o seu propósito era fundamentar uma conclusão específica? Várias delas podem ser claramente interpretadas como despontando a partir da tese 5, sobre a relatividade da igualdade e da diferença. Tal tese pode, por conseguinte, ser tratada como uma premissa ou princípio-guia, podendo até ser o tema principal. Outra possibilidade é a de que as dez se dirigiriam para culminar na tese final, a única com um conteúdo moral, não relativista. Ela afirma que céu e terra – todo o mundo natural – formam uma unidade monista e que, portanto, nosso zelo moral deveria se estender a todas as coisas.

A questão acerca do significado do conjunto de teses se resume na verdade à questão da tese 10 possuir ou não um status privilegiado sobre a tese 5 e as demais dado o contexto geral. De Hu Shih (1922) em diante muitos intérpretes sugeriram que sim.[108] É claro que a evidência textual é tão esparsa que nenhuma intepretação pode se afirmar como conclusiva. Não obstante, existem pelo menos três boas razões para apoiar a interpretação monista. Em primeiro lugar, a colocação da tese 10 no final faz com que seja natural lê-la como uma conclusão ou como indicadora do tema principal. Em segundo, não apenas a tese 10 está alocada no final, como é também a única com um

[108] Hansen (1992: 262-63) e Graham (1989: 79) seguem Hu neste entendimento. Reding (1985) defende uma interpretação distinta.

significado ético. Uma explicação plausível é que quem quer que tenha sido responsável pelo arranjo das dez teses considerou a visão ética como emergindo das demais. Por fim e mais importante, ao contrário das teses 1 e 5, a tese 10 parece fazer uma afirmação absoluta. Se fosse paralela às teses 1 e 5, seria possível esperar dela uma afirmação perspectivista, a exemplo do céu e da terra serem, em um aspecto, um corpo, e em outro, muitos. Mas na décima há apenas a assertiva de que eles são um só.

Adotando com certa cautela a interpretação monista podemos, então, reconstruir a "visão de Hui Shi" básica aproximadamente como se segue:

1. As relações de igualdade e diferença que subjazem a todo o uso da linguagem podem ser redesenhadas de incontáveis maneiras, todas elas podendo ser justificadas como relativas a um padrão ou a outro.

2. Assim sendo, nenhuma forma de estabelecer distinções é fixa pela própria natureza.

3. Logo, o mundo em si não estabelece quaisquer distinções. As distinções são estabelecidas pela convenção humana, no âmbito da qual fixamos normas para discernir igual e diferente de uma forma ou de outra. Além destas normas não existem distinções ou tipos naturais absolutos ou privilegiados.

4. Portanto, toda a natureza em si forma um único todo. (E enquanto partes deste todo, deveríamos cuidar de todas as coisas).

Vários comentários sobre esta visão cabem aqui. Primeiramente, o seu ímpeto não está em que as distinções são "irreais", no sentido de serem ilusórias, falsas ou meramente um aspecto da aparência, não subjacente à realidade. É justamente o contrário: inúmeros esquemas diferentes de distinções são, *todos eles*, reais, resultando que nenhum deles é privilegiado sobre os outros. Dado que não há privilégios, a visão "neutra" ou "básica" – a do mundo em si – é monista, não estabelecendo quaisquer distinções. Por outro lado, um outro modo de entender o "real" é como significando "fixado pela própria natureza". Se considerarmos "real" desta maneira, podemos concordar com Hansen (262) que a posição de Hui Shi adota uma atitude "não-realista" no que concerne às distinções: ela defende que nenhum esquema singular de distinções é fixado pelo mundo. Todavia, se a interpretação monista estiver correta, então a posição de Hui Shi *é* realista neste sentido com respeito à "unidade única" ou "Grande Uno", o "esquema nulo" consistindo na ausência de quaisquer distinções. Este esquema *é* fixado pela própria natureza.

Em segundo lugar, a visão de Hui Shi não defende que, como proposto por Graham, "Em razão da divisão conduzir à contradição que não se faça nenhuma divisão" (1989: 79). Longe de enxergar as contradições como um problema, ela as abarca, explicando-as pelo recurso a perspectivas ou padrões para distinguir igual e diferente que estão em constante mutação.

Dado que o monismo de Hui Shi pode relembrar aquele dos eleáticos (cf. Hu, 1922; Graham, 1989), é importante esclarecer as semelhanças e diferenças entre ambos. As similaridades são superficiais: ambos desenvolvem uma forma de monismo absoluto fundamentado na reflexão sobre a linguagem ou sobre o pensamento e sua relação com a realidade. Mas os argumentos de cada visão e suas respectivas consequências são fundamentalmente diferentes. O ponto de partida para o monismo de Parmênides é a reflexão acerca do conceito de "ser" ou do "real", argumentando especificamente que o real deve necessariamente existir, ser. A partir disso ele conclui que o que é real deve ser não-gerável, imperecível, indivisível e imutável. Por conseguinte, em contraste com o mundo imutável e eterno, inteligível através da razão, o mundo inconstante e mutável da experiência sensorial cotidiana é, em certo sentido, "não-real". Por contraste, a visão de Hui Shi começa a partir de um tipo radical de perspectivismo sobre as distinções, argumentando que em razão de nenhum padrão para o estabelecimento de distinções ter um status privilegiado, absoluto, o único modo de fazer distinções dado pela realidade em si é não fazer distinção nenhuma. A realidade aqui não é vista como indivisível e imutável, nem é o mundo em constante transformação da experiência sensorial em qualquer sentido "irreal". Ao invés disso, a realidade é indefinidamente divisível. Todas as distinções resultantes são "reais" no sentido em que as características das coisas nas quais elas se baseiam existem de fato. As distinções não são ilusórias. O problema é que elas não são nem privilegiadas ou fixas: elas podem ser substituídas por esquemas alternativos de distinções. O único esquema privilegiado é o monismo, não estabelecendo quaisquer distinções.[109]

---

[109] O monismo de "uma unidade única" de Hui Shi não implica nem que o mundo diferenciado da percepção sensorial seja ilusório e nem que as existências individuais sejam bolhas amorfas de protoplasma capazes de se fundirem. Ele surge do pensamento sobre o cosmos de acordo com o modelo de um todo e suas partes. Dado que as distinções entre as partes podem ser desenhadas de inumeráveis maneiras, parece que a convenção humana arbitrária é a única base para distingui-las de uma forma ao invés da outra – por exemplo, para discernir diferentes tipos (*lei*) de coisas (*shi*) de um modo e não do outro. Sem a nossa atividade cognitiva, as coisas individuais em si não pertencem nem a um tipo e nem a outro, não sendo nem sequer "coisas" (*wu*). Elas são, ao invés

Este movimento do perspectivismo a respeito das distinções para um tipo de monismo é justificado? Hansen afirma que não. A sua interpretação do argumento é a de que ele se move da afirmação de que não podemos saber quais distinções são, em última instância, reais, para a conclusão de que nenhuma distinção é real (262). O movimento se dá por meio da premissa oculta e verificacionista de que uma distinção existe somente se pudermos saber que ela existe. Deste modo, Hansen sugere que a visão de Hui Shi é baseada em uma forma de "falácia da verificação", que confunde o que podemos conhecer com o que é real (263).

Hansen provavelmente está correto em defender que o monismo não necessariamente se segue à premissa de Hui Shi. Tudo o que vem dela é que nenhum esquema para estabelecer distinções pode ser absolutamente justificado: a justificativa deve ser sempre contextual. Mas parece improvável que o texto cometa a falácia por ele descrita. As dez teses não mencionam questões epistêmicas. Certamente não há nenhuma afirmação cética explícita sobre a impossibilidade de se conhecer quais distinções são, em última análise, reais. Em vez disso, há apenas a sugestão, na tese 5,

---

disso, simplesmente partes de um todo compreendido pelo cosmos e tudo o que nele se encontra.
À guisa de analogia, consideremos como concebemos o corpo humano. Podemos reconhecer distinções entre as suas várias partes, como os braços, as pernas e o torso, ou podemos tratar o corpo como um todo único, momentaneamente esquecendo quaisquer distinções entre as suas partes. Pode-se argumentar que braços, pernas e assim por diante são distintos uns dos outros e do corpo apenas no sentido em que os isolamos conceitualmente para determinados propósitos. Na realidade, todos eles são apenas (partes de) o corpo. A ideia do "Grande Uno" ou da "unidade única" é que, de maneira análoga, o cosmos inteiro é um todo constituído por uma infinidade de partes, e as partes existem como diversos indivíduos e tipos somente porque nossa atividade cognitiva as divide e separa do todo.
É claro que podemos distinguir diferentes tipos de critérios para a identificação das partes. Consideremos, por exemplo, as diferenças entre estes tipos de partes: (a) uma parte individual separada que não é vinculada a outra coisa, tal como o meu corpo, que não está conectado a outros corpos; (b) uma parte intuitivamente distinta do meu corpo, como o meu dedo indicador direito; (c) um pedaço aleatório do meu corpo, tal como um centímetro quadrado de carne perto do centro da minha panturrilha esquerda; (d) a parte do meu corpo consistindo na fusão do meu dedo anelar esquerdo, do meu olho direito e do meu baço. Os princípios pelos quais podemos classificar tipos de partes tão diferentes são matéria de discussão e controvérsia na metafísica contemporânea (ver a entrada sobre merologia). Eles obviamente possuem um peso importante na fundamentação do monismo de Hui Shi, dado que pode ser muito bem o caso de a convenção humana arbitrária *não* ser a única base para estabelecer distinções entre coisas e tipos de coisas.

de que possa haver incontáveis formas de se fazer distinções, juntamente com uma série de exemplos que colapsam distinções convencionais. Sendo assim, ao invés de cometer uma falácia verificacionista, pode ser que a visão de Hui Shi fosse simplesmente inconsistente. Com base na tese 5, Hui Shi deveria afirmar que nenhum esquema de distinções poderia ser considerado "admissível" ou "inadmissível" apenas por referência a um ou a outro padrão, logo, nenhum esquema é privilegiado, *inclusive* o esquema que consiste em não estabelecer nenhuma distinção. Ao invés disso, se a interpretação monista estiver correta, ele toma equivocadamente a visão do "Grande Uno" ou da "unidade única" como uma exceção a esta regra.[110] O erro é compreensível, pois não criar quaisquer distinções parece ser um modo de driblar a natureza perspectivista das distinções. Todavia, não é, pois, falando estritamente, ela permanece com uma forma dentre outras de estabelecer distinções.

"Sob o Céu" lista mais 21 paradoxos que "os debatedores empregavam para responder a Hui Shi em um debate sem fim ao longo de suas vidas". Todos carecem de explicações, tornando alguns obscuros ao ponto de serem impenetráveis. Para interpretações acerca de um punhado dentre eles que são relativamente mais fáceis, juntamente com especulações a respeito de alguns outros, conferir o seguinte documento suplementar: Paradoxos diversos (Anexo 4)

A despeito de sua obscuridade, é provável que ao menos algumas das teses atribuídas a Hui Shi e alguns dos demais paradoxos e sofismas recolhidos em "Sob o Céu" venham de questões teóricas legítimas e são, portanto, de interesse filosófico genuíno. Contrariamente, quando nos voltamos para Gongsun Long, encontramos um debatedor que pode ter se dedicado aos sofismas como um fim em si mesmo. É lógico que não se pode ter certeza disso, mas o que podemos dizer é que Gongsun Long ganhou fama por advogar uma afirmação que qualquer orador competente em sua língua teria considerado obviamente falsa, a saber, a de que "um cavalo branco não é um cavalo".

6. Gongsun Long

Gongsun Long (c. 320-250 A.E.C.) foi um partidário do lorde de Pingyuan (m. 252 A.E.C.) no Estado nortista de Zhao. Algumas anedotas a seu respeito são encontradas no

[110] Uma interpretação alternativa do texto que evita tal inconsistência seria a de que a tese 10 não faria uma asserção sobre a visão da "unidade única" ser exclusiva ou absolutamente correta, mas meramente a recomendaria como um posicionamento ético.

Zhuangzi e nos *Anais de Lü Buwei*, nas quais ele é retratado aconselhando o rei Hui de Zhao (reinado de 298 a 266 A.E.C.) contra a guerra (18.1, 18.7) e em disputa com Kong Chuan, um descendente de Confúcio, na residência do lorde de Pingyuan (18.5). Ele é mencionado em "Sob o Céu" como um dos debatedores principais e nos *Registros do Grande Historiador* da dinastia Han (Livro 74) como empreendendo uma disputa acerca do duro e do branco e do igual e do diferente. É intrigante que os *Anais* o retratem citando o princípio moísta do "cuidado todo-inclusivo" (*jian ai*) ao rei Hui. Isto sugere, em conjunto com a sua posição antiguerra, que ele foi influenciado por e talvez tenha pertencido à escola moísta. O *Xunzi* não o critica nominalmente, mas cita uma versão de seu sofisma do cavalo branco em uma lista de usos incorretos dos nomes (22.3).

Em uma anedota, Gongsun Long é mostrado aplicando a sua astúcia para auxiliar um Estado em vias de ser atacado. Zhao, o seu Estado, havia formado um tratado de assistência mútua com Qin que abrangia qualquer assunto que fosse do desejo de cada um. Qin prosseguiu para atacar Wei, vizinho de Zhao. Zhao desejava resgatar Wei, mas Qin enviou um representante ao rei de Zhao para reclamar.

> O rei de Qin estava insatisfeito e enviou um representante para repreender o rei de Zhao, dizendo, "O tratado diz, 'O que Qin desejar fazer, Zhao auxiliará; o que Zhao desejar fazer, Qin irá auxiliar'. Agora Qin deseja atacar Wei, contudo Zhao deseja resgatá-lo. Isto não é o que foi acordado". O rei de Zhao contou a respeito disso ao lorde de Pingyuan. O lorde, por sua vez, contou a Gongsun Long. Gongsun Long disse, "Nós também podemos enviar um representante para repreender o rei de Qin, dizendo, 'Zhao deseja resgatar Wei, mas agora o rei de Qin sozinho não assiste Zhao. Isto não é o que foi acordado'" (*Anais de Lü Buwei*, 18.5/457).

Outra anedota é válida pelo que sugere sobre a natureza das disputas nas quais Gongsun Long se envolvia. Gongsun Long debate com um oponente, Kong Chuan, na residência do lorde de Pingyuan. Com grande sagacidade ele argumenta em favor da afirmação de que "Um desconhecido possui três orelhas". (No mandarim o plural não é marcado, de modo que o sofista pode afirmar que qualquer pessoa normal de duas orelhas, como o desconhecido, possui orelha(s) e ainda uma orelha esquerda e outra

orelha direita. Deste modo, ele tem "três orelhas"). Kong Chuan eventualmente ficou sem resposta para dar.[111]

> No dia seguinte, Kong Chuan veio à corte. O lorde de Pingyuan disse a ele, "Ontem, o discurso de Gongsun Long foi extremamente astuto". Kong Chuan disse, "De fato. Ele foi quase capaz de fazer um desconhecido ter três orelhas. Embora ele possa falar isso, trata-se de uma afirmação de difícil aceitação. Posso lhe fazer uma pergunta, vossa Senhoria? Afirmar que um desconhecido possui três orelhas é extremamente difícil e na realidade está errado. Afirmar que um desconhecido possui duas orelhas é extremamente fácil e na realidade é o correto. Eu me pergunto se vossa Senhoria seguirá o que é fácil e correto, ou o que é difícil e errado?" (*Anais*, 18.5/457).

A disputa travada por Gongsun Long é percebida como claramente não condizente com a "realidade" (*shi*, também a "coisa" falada). Trata-se de um exercício de astúcia, um tipo de truque performático no qual o debatedor tenta defender uma afirmação que todos sabem não se encaixar com o seu objeto. Harbsmeier enfatizou corretamente este ponto ao argumentar que maior atenção ao contexto histórico e social de Gongsun Long é necessária se desejarmos entender adequadamente o sofisma do cavalo branco (1998: 300-301). Ele sugere que Gongsun Long provavelmente pertencia a uma classe de animadores das cortes chinesas que possuíam diversas habilidades ou realizavam vários truques. O seu maior truque era provar, acima de quaisquer objeções, que um cavalo branco não seria um cavalo. Os seus sofismas podem inicialmente ter tido a intenção de oferecer um entretenimento divertido, e não como expressões de uma posição filosófica dotada de princípios. Eles tocam em questões filosóficas, como a discriminação do igual e do diferente, mas não há razão para esperar deles que demonstrem um raciocínio convincente baseado em uma teoria semântica ou lógica coerente. A verdade pode ser o oposto: a sua intenção pode ter sido a de ser caprichoso, divertido e até mesmo cômico.

---

[111] N. do T.: no original em inglês, "John Doe". Uma das expressões para "desconhecido" ou "John Doe" em mandarim é 张三, ou seja, Zhang San, "Zhang Três" se vertermos para o português. Alguém cuja ausência de nome próprio é preenchida por um número. A astúcia de Gongsun Long pode ter relação hipotética com este fato, caso fosse este um nome aplicado já naquela época. Alguém com o número três como nome poderia, a depender do raciocínio, ter três de tudo em si.

O diálogo do “cavalo branco” pode ser um registro do tipo de argumentos que Gongsun Long oferecia em suas apresentações.

A *História dos Han* lista Gongsun Long como o autor de quatorze rolos de escritos. O texto existente denominado *Gongsun Longzi* é constituído por cinco diálogos curtos e uma introdução, que obviamente é de uma data relativamente posterior. A. C. Graham argumentou persuasivamente que três destes diálogos não seriam textos do período dos Estados Combatentes, mas falsificações muito posteriores montadas parcialmente a partir de pedaços mal compreendidos dos *Capítulos Dialéticos* do *Mozi*. Provavelmente apenas o “Cavalo branco”, o ensaio “Indicando coisas” e uma parte de outro diálogo são textos genuínos anteriores à dinastia Han.[112] Investigaremos o primeiro destes três logo adiante (o segundo é tratado em um suplemento ao final desta seção).

O *Gongsun Longzi* tem inspirado uma vasta literatura exegética tanto nas línguas asiáticas quanto nas europeias, sem nenhum consenso à vista no que concerne ao sentido e à base teórica de seus argumentos. A interpretação proposta aqui deve ser considerada como apenas uma de várias abordagens potencialmente defensáveis (outras se seguirão abaixo). No caso do diálogo do “Cavalo branco”, o texto é geralmente claro o suficiente. (“Indicando coisas”, por outro lado, aparenta ser intencionalmente obscuro). A controvérsia acadêmica diz respeito a qual teoria e quais premissas implícitas devem ser atribuídas ao texto de modo que os argumentos resultantes sejam convincentes enquanto defesas de uma posição racional. Como diz Graham, o obstáculo interpretativo é “a dificuldade de encontrar um ângulo de abordagem a partir do qual os argumentos farão sentido... Os argumentos são claros, ainda assim, o primeiro parece ser um óbvio *non*

---

[112] As conclusões de Graham, primeiro publicadas em 1957 e reimpressas em 1990, têm sido amplamente aceitas por acadêmicos europeus e americanos, mas quase que completamente ignoradas pelos intelectuais que escrevem em mandarim. Os seus argumentos não são invulneráveis. No campo da filologia argumentos decisivos são raros e ele talvez exagere a força de algumas de suas evidências. Mas os paralelos entre as partes duvidosas do *Gongsun Longzi* e os *Cânones* e *Explicações* moístas são profundos. Eles incorporam até mesmo frases com erros de escrita que presumivelmente ainda não teriam ocorrido durante o período de vida de Gongsun Long, visto que os textos moístas tardios devem ser aproximadamente seus contemporâneos. Dados os paralelos, seria uma coincidência milagrosa se estas partes do *Gongsun Longzi não* tivessem sido reunidas a partir de pedaços dos Cânones. Quando consideramos o conteúdo ilógico e banal dos três diálogos questionáveis, a melhor explicação de longe dada pelas observações de Graham é a de que estes seriam falsificações. Para uma gama de outras visões sobre o texto, cf. os ensaios reunidos em Suter, Indraccolo e Behr, eds. (2020). Para um desenvolvimento intrigante da visão de Graham, juntamente com aquela do intelectual chinês Shen Youding, cf. Suter (2020).

sequitur... e o resto parece presumir uma confusão elementar entre identidade e o pertencer a uma classe" (1989: 82). Introduzindo a sua própria interpretação, ele diz, "Ninguém propôs ainda uma leitura do diálogo como uma demonstração consecutiva que não resulte em uma mistura improvável de falácias grosseiras e sutilezas lógicas" (1990: 193). Desenvolvendo a percepção de Harbsmeier de que o contexto histórico das disputas de Gongsun Long não foi suficientemente contemplado, pode-se suspeitar que as observações de Graham sinalizam que a caridade interpretativa foi longe demais. Com base nas informações disponíveis acerca de Gongsun Long – as considerações de Harbsmeier, a reputação geral dos debatedores de brincarem com as palavras de forma irreverente, a denúncia contra Gongsun Long em "Sob o Céu" e, mais importante, o fato de que seus contemporâneos tomaram a sua afirmação mais importante como sendo patentemente falsa – deve-se *esperar* que o texto seja uma "mistura improvável de falácias grosseiras e sutilezas lógicas", algo como um análogo chinês para os argumentos sutis, falaciosos e extremamente divertidos de Lewis Carroll.

Nada disso significa que interpretar o "Cavalo branco" seja uma tarefa sem sentido. Pode-se aprender sobre a prática séria da disputa ao estudar o que é na verdade uma paródia da disputa, assim como um antropólogo pode aprender sobre a cultura ao estudar o seu humor. Mas não se deve esperar que o *Gongsun Longzi* apresente argumentos rigorosos ou defenda teses de substância filosófica bem desenvolvidas. Neste caso, a caridade interpretativa pode nos direcionar à procura não de afirmações verdadeiras fundamentadas pela razão sólida, mas de afirmações caprichosas defendidas por argumentos desconcertantes e até mesmo ensandecidos.

6.1 "Cavalo branco não é cavalo"

O "Discurso do cavalo branco" gerou quase tantas interpretações quanto há intérpretes. Uma das primeiras interpretações influentes tomava o seu tema como sendo a negação da identidade dos universais 'cavalo' e 'cavalo branco' (Fung, 1958; Cheng, 1983). Há na atualidade um consenso razoavelmente amplo, ao menos entre acadêmicos europeus e americanos, de que o texto provavelmente não diz respeito a universais, dado que nenhum filósofo chinês antigo defendia uma doutrina realista dos universais. Outras interpretações afirmam que ele lida com relações de tipo e identidade (Cikoski, 1975; Harbsmeier, 1998), relações parte-todo (Hansen, 1983; Graham, 1989), como as extensões das frases variam em relação à extensão dos termos constituintes (Hansen, 1992) e até mesmo com a distinção entre uso e menção (Thompson, 1995). Para

exemplos de outras abordagens recentes, ver Indraccolo (2017), Fung (2020b), Jiang (2020) e Zhou (2020).

Uma interpretação satisfatória deve se encaixar no contexto discursivo estabelecido pelos moístas, por Xunzi e pelos *Anais de Lü Buwei*, deve ser coerente com as preocupações que identificamos ao discutir o contexto (seção 1) e os temas principais (seção 2) das investigações dos debatedores, e deve levar em conta o que outros textos antigos nos dizem sobre Gongsun Long. Em razão de sabermos que ele era um piadista intelectual, não podemos presumir que os seus textos irão apresentar argumentos convincentes para uma posição filosófica bem fundamentada. Se descobrirmos neles argumentos claramente inteligíveis, mas ilusórios, devemos entendê-los conforme o seu sentido mais óbvio, ao invés de procurarmos explicações esotéricas. Dado o contexto do pensamento pré-Han, deve-se esperar que o texto brinque com o problema da distinção entre "igual" e "diferente", envolvendo potencialmente as relações de identidade, de parte-todo e de tipo. E em razão da associação dos contendores com o tema do "duro e branco", deve-se esperar que o diálogo tente tratar características inseparáveis das coisas como se fossem partes destacáveis. Diversas interpretações têm o potencial para atender tais requisitos, incluindo interpretações envolvendo relações parte-todo, ambiguidade de escopo, relações de tipo e relações de identidade. Para decidir entre elas, então, precisamos observar os detalhes do texto. O "Cavalo branco" possui cinco argumentos para a sua tese de que "um cavalo branco não é um cavalo". Pode-se descobrir que algumas abordagens interpretativas funcionam melhor para alguns dos cinco argumentos, e outras para os demais.

Uma outra anedota a respeito de Gongsun Long – encontrada em dois textos de eras posteriores, o capítulo introdutório do *Gongsun Longzi* e o *Kong Congzi* – fornece um contexto útil para o diálogo. Em resposta a um pedido de Kong Chuan para que ele abandonasse a sua tese de que um cavalo branco não é um cavalo, Gongsun Long a defende afirmando que o próprio Confúcio aceitava a mesma tese. Ele cita uma versão de uma história também encontrada nos *Anais de Lü Buwei* (1.4), na qual o rei de Chu perde o seu arco.

> Os assistentes do rei pediram para que procurassem por ele, mas o rei disse, "Parem. O rei de Chu perdeu o seu arco. Uma pessoa de Chu o encontrará. Por que se dar ao trabalho de procurar"? Confúcio ouviu esta história e disse: "O rei de Chu é benevolente e correto, mas ainda não atingiu o potencial máximo. Ele deveria apenas dizer, 'Uma

> pessoa perdeu um arco, uma pessoa o encontrará', e só. Por que deve ser de Chu"? Desta forma, Confúcio entendia as pessoas de Chu como sendo diferentes do que é chamado de "pessoa". Aprovar que Confúcio entenda que as pessoas de Chu são diferentes do que é chamado de "pessoas", mas desaprovar a minha interpretação de que um cavalo branco é diferente do que é chamado de "cavalo" é contraditório (*Gongsun Longzi*, Livro 1).[113]

Em uma versão da história, Kong Chuan responde que quando Confúcio omite 'Chu' ele está ampliando o escopo do referencial, e não afirmando que as pessoas de Chu não são pessoas.

> Sempre que dizemos "pessoa" nos referimos às pessoas em geral, assim como quando dizemos "cavalo", nos referimos aos cavalos em geral. 'Chu' é por si o Estado; 'branco' é por si a cor. Desejando ampliar o escopo do referencial de 'pessoa' é apropriado que se omita o 'Chu'; desejando fixar o nome da cor, não é apropriado que se omita o 'branco' (*Kong Congzi*, Livro 11; cf. Graham, 1989: 84).

Tal como salientado por Harbsmeier (302), uma vez que esta história aparece na introdução ao *Gongsun Longzi*, ela sugere que os próprios antigos editores do livro interpretavam o tema pelo prisma de como o escopo da extensão de um substantivo a exemplo de 'pessoa' ou 'cavalo' varia quando modificado por um adjetivo tal qual 'Chu' ou 'branco'. É improvável que o tema principal seja o de relações parte-todo, pois é improvável que a frase nominal 'pessoa de Chu' fosse interpretada como se referindo a um todo compreendendo duas partes, o Estado de Chu e uma pessoa.

Com esta discussão preparatória em mãos, vamos dar uma olhada nos argumentos presentes no "Discurso do cavalo branco". O texto consiste em conversas entre um sofista e um objetor, que defende a visão do senso comum de que cavalos

---

[113] Na versão da história encontrada nos *Anais* (1.4), Confúcio é superado por Laozi, que sozinho demonstra o mais alto nível de imparcialidade. Uma homem de Chu perde o seu arco e diz, "Uma pessoa de Chu o perdeu, uma pessoa de Chu o encontrará. Por que se dar ao trabalho de procurá-lo"? Confúcio comenta, "Omita o 'Chu' e será admissível". Laozi responde, "Omita a 'pessoa' e será admissível".

brancos são cavalos. A título de sermos breves, traduziremos e discutiremos somente os argumentos do sofista, não os do objetor. Para capturar o espírito do mandarim algumas frases serão traduzidas no esquema da língua de contato [*pidgin*], omitindo artigos e plurais. Sendo assim, traduziremos a tese central como "cavalo branco não é cavalo", interpretada de maneira variada como "um cavalo branco não é um cavalo", "cavalos brancos não são cavalos", "um cavalo branco não é um exemplar de um tipo de cavalo", ou "o tipo *cavalo branco* não é idêntico ao tipo *cavalo*".[114]

Argumento 1

> 'Cavalo' é aquilo pelo qual nomeamos a forma. 'Branco' é aquilo pelo qual denominamos a cor. Nomear a cor não é nomear a forma. Assim sendo, cavalo branco não é cavalo.

À primeira vista não fica totalmente claro como as premissas devem basear a conclusão. Aqui devemos relembrar que o argumento intenciona provavelmente causar perplexidade e abrir várias interpretações, desta forma, quanto mais confusa e mistificada a plateia, melhor. Com esta advertência em mente, uma leitura plausível é a de que 'cavalo branco' nomeia algo diferente do que 'cavalo'. Logo, cavalo branco, a extensão de 'cavalo branco', não é (idêntica a) cavalo, a extensão de 'cavalo'.

Este argumento também pode ser compreendido como "separando o duro do branco", em que a forma e a cor dos cavalos brancos, que de fato são inseparáveis, são tratadas como duas coisas separáveis. Se concordarmos com o sofista que nomear a cor não é nomear a forma, já lhe demos autorização para separar a forma da cor. Se referir à cor é logicamente diferente de se referir à forma. Mas nomear o objeto com a cor é apenas nomear o objeto dotado de forma. Portanto, dever-se-ia rejeitar a terceira premissa e insistir que nomear a cor *é* nomear a forma.[115]

---

[114] Seguiremos a ordem tradicional do texto. Muitos intérpretes transpõem e reconstroem partes do diálogo em resposta à suspeita de corrupção do texto. A tradução que se segue está em débito com Graham (1989) e Harbsmeier (1998).

[115] Este argumento também pode ser lido como tratando branco e cavalo como duas partes de um todo, como sugerido por Graham (1989). Mas fazendo isso não se amplia de fato o valor explicativo de nossa interpretação, nem o argumento se torna mais convincente. Se dissermos que um cavalo branco é um todo com duas partes, uma chamada 'branco' e outra 'cavalo', não fica claro como isso nos ajudaria a ir de 'nomear a cor não é nomear a forma' para 'cavalo branco não é

Argumento 2

> Se alguém procura um cavalo, então é admissível lhe entregar um cavalo marrom ou preto. Se alguém busca um cavalo branco, não é admissível lhe entregar um cavalo marrom ou preto. Suponhamos que um cavalo branco fosse de fato um cavalo. Sendo assim, o que a pessoa procura nestes dois casos seria a mesma coisa. O que ele busca sendo apenas uma única coisa é o cavalo branco não sendo diferente de um cavalo. Se o que ele procura não é diferente, então como podem o marrom e o preto serem admissíveis em um caso e inadmissíveis no outro? Admissível e inadmissível, que eles se contradizem isto está claro. Cavalos marrons e pretos são então idênticos no que diz respeito a poder afirmar que "se tem um cavalo", mas não sobre afirmar que "se tem um cavalo branco". Isto confirma que cavalo branco não é cavalo.

É razoavelmente claro afirmar que este argumento não se trata de relações parte-todo, e nem de separar o duro do branco. O sofista claramente interpreta "cavalo branco é cavalo" como "cavalo branco é idêntico a cavalo". Em mandarim, assim como em português, a sentença 'Cavalos brancos são cavalos' pode ser interpretada como tendo 'cavalo' por predicado dos cavalos brancos, realizando a afirmação verdadeira de que coisas selecionadas como 'cavalos brancos' estão todas elas entre aquelas selecionadas pela palavra 'cavalos', ou pode ser interpretada como expressando uma identidade, fazendo a afirmação falsa de que exatamente as mesmas coisas são selecionadas tanto por 'cavalo branco' quanto por 'cavalo'. O argumento se nutre desta ambiguidade. Como sabemos que modificar um substantivo estreita o escopo de sua extensão, quando ouvimos "cavalos brancos são cavalos" naturalmente aplicamos o princípio da caridade, assumindo que o orador não está dizendo algo obviamente falso, e tomamos a relação em questão como sendo de predicação, não de identidade. Mas o sofista insiste em interpretar a sentença como uma questão de identidade. Notemos que ele aplica implicitamente um princípio que se aproxima da lei da indiscernibilidade dos idênticos de Leibniz. Ele presume que se duas coisas são idênticas, elas compartilharão todas as suas características, e uma poderá ser substituída pela outra em qualquer contexto. Dado que

---

cavalo'. O natural para o texto dizer, em uma leitura parte-todo, seria que 'branco' não é 'cavalo'.

o que pode ser “entregue” em resposta ao pedido por um “cavalo branco” é diferente daquilo que pode ser “entregue” como “cavalo”, cavalo branco não é cavalo.[116]

Argumento 3

> Cavalos de fato têm cor; consequentemente, existem cavalos brancos. Suponhamos que cavalos não tivessem cor, e que apenas existissem cavalos e nada mais, como poderíamos escolher cavalos brancos? Logo, branco não é cavalo. Cavalo branco é cavalo combinado com branco. Cavalo combinado com branco é o mesmo que cavalo?[117] Assim sendo eu digo: Cavalo branco não é cavalo.

“Branco” não é “cavalo” porque ‘cavalo’ sozinho não capta os espécimes brancos; somente ‘branco’ logra fazer isso. O sofista toma como óbvio que “cavalo” combinado com “branco” não é simplesmente “cavalo”. Aqui ele se encontra “separando duro e branco” por tratar explicitamente “branco” e “cavalo” (ou seja, a forma do animal) como duas coisas que estão combinadas a fim de formarem algo além e diferente de um cavalo. O argumento novamente se volta para interpretar “Cavalo branco é cavalo” como a afirmação de que o tipo *cavalo branco* é idêntico ao tipo *cavalo*.

Argumento 4

> Dado que você considera ter cavalo branco como ter cavalo, podemos dizer que ter cavalo é ter cavalo marrom, isto é admissível? Não, não é. Ter cavalo é diferente de ter cavalo marrom, isto é tomar cavalo marrom como diferente de cavalo. Tomar cavalo marrom como sendo diferente de cavalo, isto é tomar cavalo marrom como sendo não-cavalo. Tomar cavalo marrom como não-cavalo enquanto se toma cavalo branco como sendo cavalo, isso é como objetos voadores entrando em uma lagoa, como os caixões internos

---

[116] Harbsmeier também salienta que ao usar o exemplo da busca por um cavalo ao invés do de ter um cavalo, o sofista intencionalmente criou um contexto, tornando muito mais fácil demonstrar que “cavalo branco” e “cavalo” não são intercambiáveis e, portanto, não são idênticos (1998: 306).
[117] Seguindo Wu Feibai e Harbsmeier (1998: 307, n.2).

> e externos estando em lugares diferentes. Estes são os dizeres mais contraditórios e as expressões mais confusas do mundo.

Aqui novamente o argumento se baseia na construção "Cavalo branco/marrom é cavalo" enquanto uma afirmação de identidade. Deve-se relembrar que no pensamento chinês antigo a relação igual/diferente poderia se referir tanto a relações de identidade quanto a relações de tipo. Ademais, no mandarim clássico, ambas as relações são expressas da mesma forma sintática, o análogo chinês de '*A* (não) é *B*'. Deste modo, quando o contexto não é ambíguo, é perfeitamente legítimo expressar o fato de que *A* é diferente de *B* dizendo "*A* não é *B*". Tirando vantagem deste aspecto gramatical, o sofista pode se mover com legitimidade da afirmação incontroversa de que ter um cavalo é diferente de (ou seja, não idêntico a) ter um cavalo marrom para a afirmação intermediária de que um cavalo marrom é diferente de (não idêntico a) um cavalo e então, já sem tanta legitimidade, para a conclusão de que cavalo marrom não é cavalo. A conclusão se sustenta, mas apenas se permitirmos que o sofista considere "não é" como "não é idêntico a". Notemos que tal argumento não parece envolver nem relações de parte-todo e nem a separação entre duro e branco (ou seja, entre forma e cor). Todavia, a analogia desempenha papel central na medida em que o argumento está baseado na analogia entre cavalos marrons e brancos.

O floreio retórico ao final do argumento é típico das disputas dos Estados Combatentes. Para enfatizar que uma afirmação é inconsistente ou contraditória, os debatedores habitualmente citariam coisas contraditórias ou impossíveis como analogia (Leslie, 1964).

Argumento 5

> "Branco" não fixa o que é branco... No que concerne ao "cavalo branco", dizê-lo fixa o que é branco. O que fixa o que é branco não é branco. "Cavalo" não seleciona ou exclui nenhuma das cores, então cavalos marrons ou pretos podem todos responder. "Cavalo branco" seleciona uma cor e exclui as demais; cavalos marrons e pretos são todos excluídos com base na cor, de modo que apenas cavalo branco pode responder. Excluir nenhum não é excluir alguns. Portanto, cavalo branco não é cavalo.

O sofista primeiro “separa duro e branco”, estabelecendo que a forma “cavalo” não é a mesma coisa que a cor “branca”. A cor sozinha não especifica a área que é branca; dizer “cavalo branco”, sim. Portanto, cavalo, a forma, não é branco, a cor. De fato, cavalo não especifica cor nenhuma. O cavalo branco, por outro lado, especifica uma cor. Novamente o sofista demonstrou que cavalo branco e cavalo possuem aspectos distintos. Por conseguinte, cavalo branco não é (idêntico a) cavalo.

Para resumir, a forma mais natural de se ler o texto é entendê-lo como se equivocando repetidamente entre uma afirmação de identidade e outra que predique um termo mais geral dos objetos indicados por um termo menos geral. O sofista se recusa a discernir a verdadeira afirmação de que “[o tipo] cavalo branco não é [idêntico ao tipo] cavalo” da falsa afirmação de que “cavalo branco não é [do tipo] cavalo”. A forma natural de interpretar “Cavalo branco é cavalo” é a última, mas o sofista insiste em interpretá-la como a primeira. Em alguns lugares, ele distingue a forma do cavalo da cor de uma maneira que provavelmente corresponde a “separar duro e branco”.

Uma explicação relativa à visão do sofista é a de que ele confunde termos que se referem a diferentes níveis de generalidade, ou, de modo equivalente, simplesmente se recusa a reconhecer que termos podem se referir a diferentes níveis de generalidade. Xunzi, cuja carreira em grande parte coincidiu com a de Gongsun Long, introduziu o conceito de um “nome comum” (*gong ming*), ou termo geral, que pode se referir a coisas em níveis diferentes de generalidade (22.2f). Xunzi apontava que às vezes nos referimos a coisas por um nome único, como ‘cavalo’, e às vezes, para comunicar mais precisamente, usamos um nome “composto” (o que entenderíamos como uma frase nominal), tal qual ‘cavalo branco’. Dado que um destes dois tipos de nomes é mais geral, podemos usar ambos sem que interfiram um no outro. Este é aproximadamente o mesmo argumento defendido por Kong Chuan ao insistir que ‘cavalo’ sempre se refere a todos os cavalos e que adicionar o ‘branco’ a ele meramente estreita a sua referência ao especificar a cor do cavalo. Em cada caso, os animais indicados pelo ‘cavalo’ ainda são cavalos. “Cavalo branco” deliberadamente ignora este ponto.

Hansen (1983, 1992) propôs uma explicação interessante do significado filosófico do diálogo do “Cavalo branco”. O modelo chinês antigo mais simples da relação linguagem-mundo era “um nome, uma coisa”, de acordo com o qual todos os nomes se referem ao mesmo nível de generalidade. Considerando-se a preocupação chinesa em “corrigir nomes” de modo que a comunicação possa prosseguir efetivamente e a linguagem possa guiar a ação de maneira confiável, uma visão natural seria aquela em que cada nome ou frase deveria idealmente indicar um tipo de coisa apenas. Mas, como

perceberam os moístas, quando os nomes são colocados juntos para formarem frases, a sua referência pode variar de formas inesperadas. No mandarim, as frases 'bois-e-cavalos' (*niu ma*) e 'cavalo branco' (*bai ma*) parecem ter a mesma sintaxe. Mas em compostos do primeiro tipo, a extensão dos nomes componentes permanece exatamente a mesma de quando os nomes são empregados individualmente: a extensão de 'bois-e-cavalos' é simplesmente a soma das extensões de 'bois' e 'cavalos'. Em compostos do segundo tipo – o tipo "duro como branco" – por outro lado, a extensão das palavras componentes varia. A extensão de "cavalo branco" é a intersecção, e não a soma, das coisas brancas e cavalos. A extensão das palavras 'branco' e 'cavalo' tal como utilizadas no composto é, por esta razão, diferente de quando estas são empregadas sozinhas. Isto levanta um sério problema para a visão do um-nome-uma-coisa. Os moístas descobriram o problema e progrediram rumo a uma solução. Xunzi finalmente o resolveu ao rejeitar explicitamente o princípio do um-nome-uma-coisa e ao reconhecer que termos podem se referir a diferentes níveis de generalidade. A abordagem implicada pelo "Cavalo branco", sugere Hansen, lidaria com o problema pela manutenção do princípio do um-nome-uma-coisa e pela reforma do uso da linguagem, de modo que todos os nomes selecionassem exatamente a mesma porção da realidade em todos os contextos, não importa se usados individualmente ou se agrupados em frases. Dado que a extensão dos nomes muda quando estes são combinados a fim de formarem compostos do tipo "duro como branco", um proponente desta visão deve insistir que o objeto indicado por tais compostos seja tratado como distinto dos objetos indicados por cada um de seus nomes constituintes: cavalos brancos não são nem brancos e nem cavalos, mas um outro tipo de coisa. Esta "solução", logicamente, é absurda. Mas ir além do modelo do um-nome-uma-coisa e explicar exatamente por que isto é absurdo foi um quebra-cabeças filosófico legítimo à época.[118]

O outro ensaio completo e genuíno atribuído a Gongsun Long é o quase impenetrável "Discurso sobre indicar as coisas". Para uma discussão acerca deste texto, ver o documento suplementar: O indicar e as coisas (Anexo 5).

---

[118] Notando que Gongsun Long cita Confúcio na anedota sobre o rei de Chu, Hansen (1992) sugere que ele estaria propondo uma reforma da linguagem como uma defesa da teoria confuciana da "correção dos nomes". Isso me soa como exagerado, dado que Gongsun era conhecido por torcer as palavras das pessoas e que suas simpatias éticas parecem ter residido mais com os moístas do que com os confucianos. Ele provavelmente cita Confúcio como uma autoridade na anedota porque Kong Chuan era um descendente de Confúcio.

7. Uma crítica taoísta

Dentre os textos do período dos Estados Combatentes, apenas dois demonstram ter alguma familiaridade com os detalhes das teses de Hui Shi e Gongsun Long. (O "Sob o céu" no *Zhuangzi*, a fonte principal para nossa discussão sobre Hui Shi, data provavelmente das primeiras décadas da dinastia Han). Um é o *Xunzi*, que como vimos, atribui uma lista de sete paradoxos a Hui Shi e Deng Xi, assim como faz alusão em outra parte (22.3) ao sofisma do cavalo branco. O outro é o famoso "Discurso sobre equalizar as coisas", Livro 2 do *Zhuangzi*, ainda que o texto não atribua as teses a Hui Shi ou a Gongsun Long pelo nome. "Equalizar as coisas" é crítico às ideias dos debatedores e em uma passagem critica Hui Shi explicitamente.[119] Mas ele também elogia a sua inteligência e não é tão flagrante em sua hostilidade a ele como o é, por exemplo, Xunzi.

"Equalizar as coisas" faz alusão a versões de ao menos quatro das teses de Hui Shi e a ambos os sofismas do cavalo branco e da "indicação". "Hoje vou a Yue, chego lá ontem" é citado como uma analogia para algo impossível ou contraditório. "Assim como está vivo, está morrendo" é empregado para efeito retórico a fim de apoiar o ponto de que julgamentos sobre o que é "isto" (*shi*) e "não-isto" (*fei*) surgem juntos, são relativos um ao outro e podem ser invertidos ou mudados de lugar. Após argumentar que tudo pode ser considerado "isto" ou "não-isto", o texto critica Gongsun Long:

> Usar indicação para demonstrar que indicar é não-indicar não é tão bom quanto usar não-indicação para demonstrar que indicar é não-indicar. Usar um cavalo para demonstrar que um cavalo não é um cavalo não é tão bom quanto usar o que não é um cavalo para demonstrar que um cavalo não é um cavalo. O céu e a terra são um "indicado"; as dez mil coisas são um cavalo (cf. Graham, 1981: 53).

---

[119] Ainda que o texto mencione Hui Shi, ele não o associa com os paradoxos, deixando incerto se o autor os atribui a ele especificamente. Outro ponto a se notar é que o fato de o texto ter ciência dos sofismas de Gongsun Long sugere que ambos eram contemporâneos. Não há certeza quanto ao período exato de vida de Gongsun Long, então esta observação não oferece base para conclusões sólidas a respeito da cronologia. Mas parece provável que Gongsun Long estivesse ativo principalmente na primeira metade do século III A.E.C, caso no qual "Equalizar as coisas" pode não ter sido obra de Zhuang Zhou [Zhuangzi], que supostamente viveu durante o século IV. Graham nota a dificuldade cronológica, mas não considera a possibilidade de o texto não ter sido produzido por Zhuang Zhou (1989: 179).

Ao invés de usar um cavalo branco como um exemplo para mostrar que é possível tratar alguns cavalos como não pertencentes ao tipo *cavalo*, seria mais simples e claro usar algo de outro tipo, como um boi, e mostrar que alguns cavalos podem ser tratados como "iguais" àquela coisa e diferentes dos demais cavalos. Por exemplo, cavalos de tração podem ser considerados "iguais" a bois, agrupados juntos como animais de tração, e diferenciados como distintos de cavalos de passeio ou de corrida. A este respeito, toda e qualquer coisa pode ser somada em um todo e considerada um "indicado" ou um "cavalo" individuais. O objetivo do texto é trivializar as teses de Gongsun Long. Considerando-se propósitos e padrões diversos, um cavalo branco pode de fato ser considerado diferente de cavalo. Mas à luz do posicionamento pragmático adotado pelo "Equalizar as coisas", não há nada de intrigante ou de notável nisso.

Tais alusões colocam este texto firmemente dentro do meio intelectual dos debatedores. Na verdade, o texto argumenta explicitamente em prol de uma visão proximamente relacionada a um de seus temas mais clássicos – "considerar isto o não-isto, admissível o inadmissível".

> Admissível? Admissível. Inadmissível? Inadmissível. Um *dao* (caminho) é formado ao se caminhar nele, as coisas são como são por serem denominadas assim. Como elas são assim? Elas são assim em relação ao lugar onde são assim. Como elas não são assim? Elas não são assim em relação aos lugares em que elas não são assim. As coisas inerentemente são assim em certo sentido; as coisas inerentemente são admissíveis em certo sentido. Nada é não-isto; nada é não admissível (cf. Graham, 1981: 53).

Ainda assim a posição do texto é fundamentalmente crítica a Hui Shi e Gongsun Long. Em uma crítica incisiva, o autor zomba de muitas teses dotadas do estilo de Hui Shi, incluindo os paradoxos espaciais e temporais e uma versão da visão da "unidade única":

> No mundo, nada é maior do que a ponta de um cabelo de outono, ainda assim o monte Tai é pequeno; nada vive mais do que uma criança morta, ainda assim Pengzu [o Matusalém chinês] morreu jovem. O céu e a terra nasceram juntos comigo, e as dez mil coisas e eu somos um só.

> Já tendo se tornado um, é possível ainda falar algo? Já tendo denominado isto de "um", pode-se ter sucesso em *não* dizer nada? Um e o dizer dão dois; dois e o um dão três. Partindo daqui mesmo um calculador experiente não consegue chegar ao fim, que dirá uma pessoa comum! Então ao se mover do nada para o algo, chegamos em três; tanto pior ao se mover de algo para algo! Melhor não se mover de forma nenhuma, mas simplesmente adaptar o que consideramos *shi* (certo) a uma situação particular (cf. Graham, 1981: 56).

O texto questiona a coerência da visão do "tudo é um". Tratar as dez mil coisas e o si mesmo como "um" já é distingui-los, por um lado, em relação ao nada, e por outro, daquilo que não é um. De fato, o proponente da visão da "unidade única" não consegue nem ao menos afirmar a sua posição de maneira consistente. Dizer meramente que tudo é "um" é reconhecer algo além do um, a saber, a própria afirmação que destaca isso. O um e o nome que lhe damos ou o que dizemos a seu respeito já totalizam dois. E assim que notamos que temos dois, já temos na verdade três – o um, o que dissemos a seu respeito e o "dois" abrangendo o um e o que dissemos. A zombaria lúdica possui um raciocínio subjacente. A visão do "todo é um" não é mais "real" ou mais justificada do que outros esquemas de distinções, e é inútil enquanto solução para o problema de qual esquema de distinções adotar para guiar a vida e a ação. Ela não produz nenhuma orientação normativa – nem mesmo o "cuidado abrangente de todas as coisas" de Hui Shi. Ao invés de tentar encontrar o esquema "absoluto" ou "real" das distinções que guiam a ação, nossa energia seria melhor gasta simplesmente em guiar e justificar nossas ações contextualmente, respondendo às demandas de cada situação particular que surgir.

Tal como Hui Shi, o autor de "Equalizar as coisas" concorda que distinções podem ser estabelecidas indefinidamente. Também é verdade que, se nenhuma distinção for desenhada, as coisas em si vão se "conectar em uma unidade". Não obstante, focar a atenção no estabelecimento de algum esquema particular de distinções ou no "um" demonstra uma igual falta de inspiração. A disputa – se em defesa do ritual confuciano, do cuidado inclusivo moísta, do Grande Uno, ou de paradoxos sofistas – é irrelevante. As questões abordadas na disputa não podem e não precisam ser resolvidas para que se viva uma boa vida. De fato, elas podem até mesmo interferir com a conduta de uma boa vida. Quando desempenhamos atividades nas quais genuinamente somos excelentes – aquelas cujos desempenhos criam a experiência profundamente satisfatória de se sentir

plenamente em casa no mundo – o que nos guia não é o conhecimento de padrões fixos e explícitos de *shi/fei*, nem a identificação com o "um", mas uma combinação de habilidade e um tipo de destreza indecodificável para se adaptar a uma situação particular.

> Deste modo, ao considerar coisas como "isto" (*shi*), não importando se se trata de um pequeno talo ou de um pilar, uma bruxa ou uma donzela, o estranho ou o bizarro, o *Dao* (caminho) os conecta como um... Apenas alguém que tenha chegado lá sabe como conectar as coisas como um. Considerando as coisas como "isto" ele não usa; ao invés ele acomoda as coisas no comum. Ele adapta o seu "isto" à situação, e só. Adaptar sem saber que as coisas são assim é chamado de "*Dao*" (cf. Graham, 53).

Em contrapartida, exaurir a inteligência deliberadamente considerando as coisas como uma unidade, como faz Hui Shi, no lugar de simplesmente ver e fazer uso das incontáveis maneiras pelas quais elas podem ser consideradas como "iguais" é como afirmar forçosamente que sete é igual a quatro mais três sem permitir também que ele seja igual a três mais quatro (cf. Graham, 54). É uma forma de compreender parte da visão correta, mas de modo obscuro, sem discernimento.

No que diz respeito a Hui Shi, o "Equalizar as coisas" conclui:

> O seu saber-fazer quase alcançou o topo, de modo que sua reputação continuou por muitos anos. [A disputa] era a única coisa na qual ele era bom, na qual ele era diferente das outras pessoas. Por ser bom nisso, ele desejou esclarecê-la. Não era o tipo de coisa que pode ser esclarecida, e ainda assim ele tentou. Como consequência ele gastou toda a sua vida na obscuridade do duro e do branco.[120]

---

[120] O autor agradece a Chad Hansen pelos comentários inspiradores no rascunho inicial deste artigo, muitos dos quais foram incorporados na versão atual.

Referências

Bao Zhiming, 1987, "Abstraction, *Ming-Shi*, and Problems of Translation", Journal of Chinese Philosophy, 14: 419-44.

Bao Zhiming, 1990, "Language and World View in Ancient China", *Philosophy East and West*, 40(2): 195-219.

Brooks, E. Bruce, 1996, "Hwei Shr", Warring States Working Group, Nota 112.

Chen Bo, 2009, "Xunzi's politicized and moralized philosophy of language", *Journal of Chinese Philosophy*, 36(1): 107-139.

Cheng Chung-Ying, e Richard H. Swain, 1970, "Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung-Tzu", *Philosophy East and West*, 20(2): 137-54.

___, 1983, "Kung-sun Lung: White Horse and Other Issues", *Philosophy East and West*, 33(4): 341-54.

___, 1987, "Logic and Language in Chinese Language", *Journal of Chinese Philosophy*, 14(3): 285-307.

___, 1997, "Philosophical Significance of Gongsun Long: A New Interpretation of Theory of 'Zhi' as Meaning and Reference", *Journal of Chinese Philosophy*, 24(2): 139-77.

___, 2007, "Reinterpreting Gongsun Longzi and Critical Comments on Other Interpretations", *Journal of Chinese Philosophy*, 34(4): 537-60.

Cikoski, John, 1975, "On Standards of Analogical Reasoning in the Late Chou", *Journal of Chinese Philosophy*, 2(3): 325-57.

Cua, Antonio, 1985, *Ethical Argumentation: A Study in Hsun Tzu's Moral Epistemology*, Honolulu: University of Hawaii's Press.

Daor, Dan, 1974, *The Yin Wenzi and the Renaissance of Philosophy in Wei-Jin China*, Tese de Doutorado, University of London.

Fraser, Chris, 2012, "Truth in Mohist Dialectics," *Journal of Chinese Philosophy*, 39.3, 351–368.

——, 2013, "Distinctions, Judgment, and Reasoning in Classical Chinese Thought," *History and Philosophy of Logic*, 34.1, 1–24.

——, 2015, "Language and Logic in the Xunzi," *Dao Companion to Xunzi*, Eric Hutton (ed.), Dordrecht: Springer, 291–321.

——, 2020, "Paradoxes in the School of Names," em Yiu-ming Fung (ed.) 2020a, 285–307.

Fung, Yiu-Ming, 2007, “A Logical Perspective on ‘Discourse on White-Horse’,” *Journal of Chinese Philosophy*, 34(4): 515–36.
—— (ed.), 2020a, *Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic*, Dordrecht: Springer.
——, 2020b, “Logical Thinking in the Gongsun Longzi,” Yiu-ming Fung (ed.) 2020a, 309–327.
Fung Yu-lan, 1958, *A Short History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde (trad.), Nova York: Macmillan.
Garrett, Mary, 1993, “Classical Chinese Conceptions of Argumentation and Persuasion,” *Argumentation and Advocacy*, 29(3): 105–15.
Geaney, Jane, 2010, “Grounding ‘language’ in the senses: What the eyes and ears reveal about Ming (names) in early Chinese texts,” *Philosophy East and West*, 60.2: 251–293.
Graham, A. C., 1981, *Chuang tzu: The Inner Chapters*, Londres: George Allen & Unwin.
——, 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court.
——, 1990, “Three Studies of Kung-sun Lung,” em Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany: SUNY Press, pp. 125–215.
——, 2003, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, edição reimpressa, Hong Kong: Chinese University Press (edição original 1978).
Hansen, Chad, 1983, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor: University of Michigan.
——, 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford: Oxford University Press.
——, 2007, “Prolegomena to Future Solutions to ‘White-Horse Not Horse’,” *Journal of Chinese Philosophy*, 34(4): 473–91.
Harbsmeier, Christoph, 1998, *Science and Civilisation in China, Vol. 7, Part 1: Language and Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
Hearne, James, 1976, “A Critical Note on the Cheng-Swain Interpretation of the Chih Wu Lun,” *Philosophy East and West*, 26(2): 225–28.
——, 1985, “Formal Treatments of the Chih Wu Lun,” *Journal of Chinese Philosophy*, 12(4): 419–29.
Hu Shih, 1922, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Xangai: Commercial Press.

Indraccolo, Lisa, 2016, “The ‘White Horse’, the ‘Three-Legged Chicken’, and Other Paradoxes in Classical Chinese Literature,” *Antiquoriumn Philosophia*, 10: 67–90.

Indraccolo, Lisa, 2017, “The ‘White Horse is Not Horse’ Debate,” *Philosophy Compass*, 12(10).

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): 167–86.

Jiang, Xiangdong, 2020, “A New Interpretation of ‘Baimalun’ (Discourse on White and Horse),” em Suter, et al. (eds.) 2020, 289–308.

Johnston, Ian, 2004, “The *Gongsun Longzi*: A Translation and an Analysis of Its Relationship to Later Mohist Writings,” *Journal of Chinese Philosophy*, 31(2): 271–95.

Kao, Kung-yi, e D. B. Obenchain, 1975, “Kung-sun Lung’s *Chih Wu Lun* and Semantics of Reference and Predication,” *Journal of Chinese Philosophy*, 2(3): 285–324.

Knoblock, John, 1988/1990/1994, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 3 volumes, Stanford: Stanford University Press.

Knoblock, John, e Jeffrey Riegel, 2000, *The Annals of Lü Buwei*, Stanford: Stanford University Press.

Lai, Whalen, 1995, “White Horse not Horse: Making Sense of a Negative Logic,” *Asian Philosophy*, 5(1): 59–74.

——, 1997, “Kung-sun Lung on the Point of Pointing: The Moral Rhetoric of Names,” *Asian Philosophy*, 7(1): 47–58.

Lange, Marc, 1988–89, “Hui Shih’s Logical Theory of Descriptions: A Philosophical Reconstruction of Hui Shih’s Ten Enigmatic Arguments,” *Monumenta Serica*, 38: 95–114.

Lenk, Hans, e Gregor Paul, eds., 1993, *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany: SUNY Press.

Leslie, Donald, 1964, *Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning*, Canberra: Australian National University.

Liu Tisheng, 2020, “A New Interpretation of the Gongsun Longzi’s ‘Zhiwu lun’ (Discourse on Pointings and Things) and ‘Mingshi lun’ (Discourse on Names and Actualities),” em Suter, et al. (eds.), 2020, 241–288.

Loy, Hui-Chieh, 2020, “Correcting Names in Early Confucianism,” em Yiu-ming Fung (ed.) 2020a, 329–349.
Lucas, Thierry, 1993, “Hui Shih and Kung Sun Lung: an Approach from Contemporary Logic,” *Journal of Chinese Philosophy*, 20(2): 211–55.
——, 2012, “Why white horses are not horses and other Chinese puzzles,” *Logique Et Analyse*, 56: 185–203.
Makeham, John, 1989, “The *Chien-pai* Sophism—Alive and Well,” *Philosophy East and West*, 39(1): 75–81.
——, 1994, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany: SUNY Press.
Mei, Yi-Pao, 1953, “The Work of Kung-sun Lung Tzu, with a Translation into English,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 16: 404–37.
Mou, Bo, 2007, “A Double-Reference Account: Gongsun Long’s ‘White-Horse-Not-Horse’ Thesis,” *Journal of Chinese Philosophy*, 34(4): 493–513.
Moritz, Ralf, 1974, *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*, Berlim: Akademieverlag.
Perleberg, Max, 1952, *The Work of Kung-sun Lung-tzu*, Westport: Hyperion Press (1973).
Raphals, Lisa, 1998, “On Hui Shi,” em Roger Ames, (ed.), *Wandering at Ease in the* Zhuangzi, Albany: SUNY Press, pp. 143–61.
Reding, Jean-Paul, 1985, *Les fondements philosophiques de la rhetorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Berna: Lang.
——, 2002, “Gongsun Long on What is Not: Steps Toward the Deciphering of the *Zhiwulun*,” *Philosophy East and West*, 52(2): 190–206.
Rieman, Fred, 1977, “On Linguistic Skepticism in Wittgenstein and Kung-sun Lung,” *Philosophy East and West*, 27: 183–93.
——, 1980, “Kung-sun Lung, Designated Things, and Logic,” *Philosophy East and West*, 30(3): 305–19.
——, 1981, “Kung-sun Lung, White Horses, and Logic,” *Philosophy East and West*, 31(4): 417–48.
Schleichert, Hubert, 1993, “Gong-sun Long on the Semantics of ‘World’,” em Lenk e Paul, eds., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany: SUNY, pp. 113–17.
Solomon, Bernard, 1969, “The Assumptions of Hui-tzu,” *Monumenta Serica*, 28: 1–40.
——, 1981–83, “Kung-sun Lung-tzu IV and VI,” *Monumenta Serica* 35: 235–73.

Stevenson, Frank, 1991, “Meaning is not Meaning: World, Thing, and Difference in Kung-sun Lung’s Chih Wu Lun,” *Tamkang Review*, 21(3): 297–322.

——, 1991, “South Has (No) Limits: Relative and Absolute Meaning in Hui Shi’s Ten Points,” *Tamkang Review*, 21(4): 325–46.

Suter, Rafael, Lisa Indraccolo, e Wolfgang Behr (eds.), 2020, *The Gongsun Longzi and Other Neglected Texts*, Berlim: De Gruyter.

Suter, Rafael, 2020, “Buddhist Murmurs? – Another Look at the Composition of the Gongsun Longzi,” em Suter, et al. (eds.) 2020, 429–558.

Thompson, Kirill Ole, 1995, “When a ‘White Horse’ is not a ‘Horse’,” *Philosophy East and West*, 45(3): 481–99.

Trauzettel, Rolf, 1999, “A Sophism by the Ancient Philosopher Gongsun Long: Jest, Satire, Irony—or Is There a Deeper Significance?” *Journal of Chinese Philosophy*, 26(1): 21–36.

Vierheller, Ernst Joachim, 1993, “Object Language and Meta-Language in the Gongsun-long-zi,” *Journal of Chinese Philosophy*, 20(2): 181–210.

——, 2020, “Gongsun Long and the Zhuangzi: On Classifying (Declassifying) Things Zhi (Qi) Wu Lun,” em Suter, et al. (eds.) 2020, 399–428.

Xu Keqian, 1997, “The Unique Features of Hui Shi’s Thought: A Comparative Study Between Hui Shi and Other Pre-Qin Philosophers,” *Journal of Chinese Philosophy*, 24(2): 231–53.

Zhang, Chunpo, e Jialong Zhang, 1997, “Logic and Language in Chinese Philosophy,” e Brian Carr, (ed.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Londres: Routledge.

Zhou, Changzhong, 2020, “The ‘Discourse on the White Horse’: A Concrete Analytical Philosophy of Language – with a Coda on the Authenticity of the Received Gongsun Longzi” em Suter, et al. (eds.) 2020, 87–114.

Anexo 1

A disputa em contexto

Os aspectos construtivos e negativos da disputa são proveitosamente contrastados neste excerto de um texto do século III A.E.C. preservado em várias fontes posteriores.

> Os contendores separam tipos distintos para não interferirem uns com os outros e organizam diferentes pontos de partida para não confundirem uns aos outros. Eles expressam intenções, comunicam aquilo a que estão se referindo e esclarecem sobre o que estão falando. Eles assim o fazem para que outros compartilhem o seu conhecimento e não se esforçam para desconcertar uns aos outros. Deste modo, o vencedor não perde o que defende, e o perdedor não ganha aquilo que busca. Se feita desta forma, a disputa é admissível.
> Quando se trata de complicar frases para falsificar as palavras uns dos outros, embelezar expressões a fim de perverter o que o outro diz e oferecer analogias enganosas para distorcer o ponto do oponente, eles alongam as palavras alheias para que não haja maneira de entender o pensamento que ali havia. Se realizada desta forma, a disputa interfere com o Grande Caminho. Tomar parte em debates confusos e competir para ver quem é o último a desistir não pode ser senão algo prejudicial para uma pessoa exemplar.[121]

---

[121] De acordo com o *Bie Lu*, de Liu Xiang, este seria um comentário feito por Zou Yan (ca. 250 A.E.C.) em reação à frivolidade da disputa de Gongsun Long acerca da frase "um cavalo branco não é um cavalo" (ver *Shi Ji*, Livro 76). Versões desta passagem também são encontradas no *Hanshi Waizhuan*, um texto do século II A.E.C., bem como no *Dengxizi*, uma obra posterior, de data incerta, que contém uma miscelânea de materiais de várias fontes. Os paralelos próximos entre as três versões sugerem que todas bebem de uma fonte anterior de ampla circulação, provavelmente do século III A.E.C. Para uma versão alternativa desta passagem, cf. Graham (2003), 20-21.

De interesse particular são os detalhes da descrição positiva na primeira metade do trecho. Os contendores deveriam idealmente buscar distinguir claramente tipos (*lei*) diferentes de coisas e bases distintas ou "pontos de partida" para empregarem um termo.[122] Ao manterem tais distinções com clareza, eles esclareceriam as afirmações que estivessem fazendo e as coisas às quais estivessem se referindo e, por meio deste processo, lograriam obter conhecimento. A chave para este processo de busca pelo conhecimento seria a manutenção rigorosa das distinções. Em contrapartida, no estilo danoso da disputa, o contendor distorceria e reviraria as palavras de seu oponente, fazendo-as soar como falsas, inconsistentes ou ainda estendendo-as de maneiras originalmente não intencionadas. O contendor ofuscaria as diferenças entre os tipos de coisas e os usos das palavras, oferecendo argumentos irreverentes para afirmações bizarras de modo a alcançar a vitória a todo custo. (O "Discurso do Cavalo Branco", de Gongsun Long, é provavelmente um exemplo deste estilo de disputa).

Enquanto explica as razões para a notoriedade dos contendores, a passagem vincula, ao mesmo tempo, as atividades destes ao cerne da filosofia chinesa da linguagem, da epistemologia e da lógica. As antigas teorias semânticas chinesas explicavam o uso de termos gerais (ver a seção 4 dos Cânones Moístas) e, por conseguinte, da comunicação, por meio da habilidade dos falantes da língua de distinguirem (*bian*) as coisas (*shi*) como sendo de tipos (*lei*) idênticos ou distintos e de aplicarem o mesmo nome (*ming*) a todas as coisas de um tipo. A cognição ou julgamento era a atitude de distinguir um objeto como sendo do tipo indicado por algum termo. O conhecimento era a habilidade confiável em estabelecer distinções corretamente, expressada por uma capacidade de aplicar termos corretamente (ver a seção 5 dos Cânones Moístas). O raciocínio seria um processo de extensão analógica, tomando distinções já estabelecidas como base para discernir outras coisas como "idênticas" ou "diferentes" (*tong/yi*), "isto" ou "não-isto" (*shi/fei*), "assim" ou "não-assim" (*ran/bu ran*). (Ver a seção 7 dos Cânones Moístas). Logo, a semântica, o conhecimento e o raciocínio eram todos vistos como fundamentados em um processo de distinção entre tipos de coisas semelhantes e diferentes – o mesmo processo que é a atividade central constituinte da

---

[122] Um "ponto de partida" (*duan*) é a base para um modo distinto de utilizar um termo geral. Tal como explicado por Xunzi, a 'honra' possui dois "pontos de partida", a honra em relação à estatura moral e a honra em relação ao status social. Desta forma, uma pessoa pode ser moralmente honorável mesmo tendo uma baixa posição social ou ser socialmente honrada mesmo sendo moralmente vergonhosa. Ver John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Vol. 3 (Stanford: Stanford University Press, 1994), seção 18.9.

disputa. De fato, os caracteres chineses usualmente traduzidos como “distinto” e “disputa” são pronunciados da mesma forma (*bian*), possuem o mesmo componente fonético e são empregados de modo intercambiável nos textos antigos. É possível que eles expressem dois sentidos de uma única palavra. A disputa dizia respeito a como discernir tipos distintos de coisas, assim identificando as coisas que eram do “mesmo tipo”. Deste modo, no contexto filosófico da China antiga, a disputa, por sua própria natureza, aproximou os participantes de questões fundamentais concernindo a como a língua se relaciona com o mundo, como sabemos se uma afirmação está correta ou não, quais os critérios para o conhecimento e o que torna algumas inferências analógicas corretas e outras não.

Tais questões não eram meramente acadêmicas. Distinguir adequadamente os referenciais dos nomes era visto como um elemento essencial para um governo bem-sucedido em ao menos duas formas. Primeiramente, se entendia a linguagem como uma ferramenta indispensável para a administração pública, especialmente para controlar e direcionar o comportamento da população. Os antigos filósofos chineses enfatizavam as funções de condução da ação da linguagem de uma maneira não vista na tradição ocidental. Tal como os seus homólogos gregos, a exemplo de Aristóteles, os pensadores chineses viam a língua como um meio para expressar o pensamento (ver a seção 4 dos Cânones Moístas). Mas os pensamentos que dominavam a sua atenção eram instruções e comandos, não afirmações e relatos. Esta é a razão pela qual muitos filósofos se preocupavam especialmente com a questão da “retificação dos nomes” (*zheng ming*), ou retificação e unificação das normas pelas quais todos na comunidade linguística distinguiam as extensões dos termos gerais. Se os falantes empregassem os termos diferentemente, tomar a mesma palavra para selecionar tipos de coisas distintos engendraria uma incapacidade de seguir comandos da forma esperada pelos superiores. O resultado, de acordo com alguns autores da antiguidade, seria inevitavelmente a anarquia ou a desordem.

> Retificar os nomes e examinar as divisões, estas são as rédeas do governo... Suponhamos que tenha havido um homem que, quando buscasse bois usasse para tal o nome ‘cavalo’ e que quando buscasse por cavalos usasse o nome ‘boi’. Ele certamente não obteria o que procurava. Se por conta disso ele recorresse a ameaças e à raiva, o seu funcionário certamente reclamaria e os bois e cavalos estariam, com toda certeza, em desordem. Os cem oficiais são uma multidão de funcionários, as dez mil coisas, um

> rebanho de bois e cavalos. Não retificar os seus nomes ou não dividir claramente os deveres de cada trabalhador e ainda assim lançar mão com frequência de punições e multas – nenhuma desordem é maior do que esta (*Os Anais de Lü Buwei*, 17.1/408).

Desta forma, como explica uma célebre passagem dos *Analectos* de Confúcio, "retificar os nomes" é uma parte essencial do ato de governar (para maiores discussões, ver Loy, 2020):

> "Se o governante de Wei lhe esperasse para administrar o seu governo, o que o mestre faria em primeiro lugar?" Confúcio disse: "Certamente seria a retificação dos nomes! Se os nomes não estão corretos, o discurso não se conforma [aos fatos]. Se o discurso não se adequa, os assuntos ficam incompletos, (...) punições e multas não são aplicadas corretamente (...), e as pessoas não têm ideia de como se portarem. Os nomes que a pessoa exemplar emprega podem certamente ser falados [apropriadamente em um contexto particular] e o seu discurso certamente pode ser praticado. A pessoa exemplar, no que concerne à sua fala, simplesmente não permite nada que seja impensado" (*Analectos*, 13.3).

Em segundo lugar, se o uso das palavras por parte do governante é incompatível com a realidade – com as reais "formas" (*xing*) das coisas, que servem como critérios para o emprego correto dos nomes de acordo com as normas recebidas – isto levará a julgamentos equivocados, planos fracassados e, em última instância, à desordem social (*luan*).

> Toda desordem é uma questão de forma e nome não se encaixarem. Um governante, ainda que ele próprio indigno, pode empregar os dignos, ouvir os bons e fazer o que é admissível. O problema é aqueles que ele chama de dignos serem indignos, o que ele chama de bom ser depravado e o que ele denomina de admissível ser perverso. Isto é a forma e o nome sendo diferentes na realidade, a palavra e o objeto se referindo a coisas distintas. Quando o indigno é

> tomado como digno, o depravado como bom e o perverso como admissível, como pode o Estado se ver livre da desordem e a pessoa do governante escapar do perigo? (*Anais*, 16.8/401).

Para alguns pensadores, a forma como fazemos distinções de termos é uma das chaves para garantir a ordem sociopolítica. Se a linguagem deve guiar a ação eficaz e confiavelmente, todos na comunidade do discurso devem discernir os referenciais dos termos empregados nas instruções, nos códigos rituais e legais, nos títulos dos empregos e nos títulos políticos de forma igual e consistente. Do caso contrário, as pessoas não compreenderão o conteúdo de suas funções e deveres, nem serão capazes de seguir comandos ou leis. A anarquia linguística conduz à anarquia política. É por esta razão que Xunzi, por exemplo, considera a perturbação dos nomes e das distinções – a exemplo do que os contendores faziam em seus sofismas e paradoxos – um crime comparável à manipulação de registros e medidas (22.1c). O conteúdo das controvérsias dos contendores pode por vezes ter sido frívolo, mas os temas subjacentes a elas eram vitais.

Neste contexto intelectual e político, muitas questões interrelacionadas surgem concernindo às normas para utilizar os nomes e distinguir os seus referenciais. Quais deveriam ser os critérios para discernir e nomear as coisas de uma forma ou de outra? Há alguma base objetiva para as distinções – existem tipos naturais? Ou as distinções entre tipos são puramente convencionais? Por qual razão coisas em particular pertencem a um tipo ou a outro? Como os nomes devem corresponder às coisas – um nome para cada tipo de coisa identificável, ou alguns nomes podem se referir mais geralmente a diversos tipos de coisas? Sobre qual base aplicamos os critérios de denominação na prática? Precisamos de critérios fixos ou seria possível nos conduzirmos perfeitamente bem sem a "retificação dos nomes", meramente adotando padrões temporários e convenientes para estabelecermos distinções em situações particulares?[123]

---

[123] Grupos distintos de pensadores desenvolveram respostas diferentes para estas questões. Os moístas advogavam uma forma de realismo. As coisas já seriam divididas em diferentes "tipos" (*lei*) pelo próprio mundo natural, independentemente da ação humana. Objetos (*shi*) diferentes serem semelhantes ou distintos seria algo determinado por serem (ou não) inerentemente semelhantes e, portanto, "do mesmo tipo". Xunzi desenvolveu uma visão pragmática diversificada. Alguns tipos de distinções seriam determinados pela maneira como aspectos do mundo natural interagem de modo causal com os órgãos sensoriais humanos. Por termos todos órgãos sensoriais semelhantes, tenderíamos naturalmente a discernir as coisas de modo similar, o que nos permitiria concordar a respeito de maneiras consistentes de usar os nomes. Outras distinções seriam determinadas por

Estes são os tipos de questões que motivavam os aspectos intelectualmente envolventes das teses e paradoxos dos contendores. Alguns deles, em particular aqueles identificados com a Escola dos Nomes, parecem ter defendido que as distinções entre os tipos de coisas existem somente em relação a padrões artificiais ou convencionais, o que pode ser inteiramente arbitrário. Dado que tais padrões não são fixos por natureza, nenhuma maneira de estabelecer distinções seria única ou absolutamente correta. Este ponto os levou a explorar como as distinções podem ser deslocadas, revertidas ou rejeitadas. Desenvolvendo esta ideia ainda mais, alguns dos contendores talvez tenham argumentado que, por princípio, as distinções poderiam ser inteiramente abandonadas, levando todos a enxergarem o mundo como um todo indivisível, o "Grande Uno". (Esta ideia é trabalhada na seção sobre Hui Shi). Este questionamento das distinções e de suas bases ontológicas, combinado com uma visão de mundo mereológica compartilhada pela maioria dos primeiros pensadores chineses, foi provavelmente a motivação central para os sofismas e paradoxos dos contendores, muitos dos quais se baseiam em relações de igualdade versus diferença e de parte versus todo. Outros dizem respeito a relações espaço-temporais, ainda que estes possam ser muito facilmente vistos como tendo evoluído a partir do fascínio com formas distintas de estabelecer distinções.

Anexo 2

As façanhas de Deng Xi

O relato mais concreto de que dispomos sobre as atividades realizadas por Deng Xi vem do Livro 18 dos *Anais de Lü Buwei*. Contudo, em razão do texto datar de mais de 260 anos após a sua morte, ele não pode ser considerado historicamente preciso. Devemos enxergá-lo não como um relato factual, mas como algo que apresenta a imagem de Deng Xi como vista em aproximadamente 235 A.E.C. aos olhos dos oficiais-eruditos e escrito para um público composto de governantes. Deng Xi não é aqui um

---

convenções sociais estabelecidas por líderes políticos. Estas seriam justificadas pela sua utilidade em criar uma sociedade estável e florescente. Algumas passagens no *Zhuangzi* se aprofundam no pragmatismo, deixando implícito que não seria nem sequer necessário retificar os nomes e que tentar fazê-lo seria algo sem sentido, visto se tratar de uma tarefa de qualquer modo impraticável. Tentativas de implementar uma padronização tão rígida conduziriam apenas a discussões inúteis e interfeririam em nossa capacidade de lidar com a mudança, realizar tarefas práticas com sucesso e viver uma vida despreocupada e feliz.

portador de doutrinas inúteis e sofismas, mas um advogado loquaz cuja habilidade retórica apaga a diferença entre certo e errado. Ele é retratado perturbando o governo de Zi Chan, ministro chefe do Estado de Zheng entre 543 e 522 A.E.C., ao repetidamente reinterpretar os seus éditos até que não houvesse diferença entre "admissível" (*ke*) e "inadmissível".

> Em Zheng muitas pessoas afixaram escritos [de protestos políticos] para as demais lerem. Zi Chan decretou a proibição desta prática. Deng Xi os entregou [nas casas dos leitores ao invés de afixá-los publicamente]. Zi Chan decretou então que tais entregas [de materiais de leitura] estariam proibidas. Deng Xi as incluiu [junto a outros tipos de entregas]. Se os decretos eram intermináveis, as respostas de Deng Xi a eles também o eram. Isto é não ter distinção entre admissível e inadmissível (*Anais*, 18.4/453).

O capítulo que apresenta esta anedota argumenta que deve haver respeito pelas intenções de um retórico, independentemente de quais sejam suas palavras. O propósito de usar da linguagem é tornar compreensível o que se está tentando dizer.

> As expressões são os indicadores do pensamento. Examinar os indicadores e abandonar o pensamento é perverso. Deste modo, os antigos, assim que entendiam o pensamento, abandonavam o discurso. Ao ouvir o discurso, empregue-o para observar o pensamento (18.4/455).

De acordo com os *Anais*, o importante é a intenção ou espírito da lei ao invés da letra desta. Deng Xi se dedicava a perverter a intenção que Zi Chan almejava expressar – ele interpretava os decretos para que as ações que Zi Chan intencionava julgar proibidas ou inadmissíveis fossem classificadas como admissíveis. Este tema vincula a história em questão às reclamações citadas anteriormente sobre como os contendores distorciam as intenções das pessoas, tornando-as incapazes de expressarem o seu ponto original. Contrariamente ao princípio advogado pelos *Anais*, Deng Xi ignorava a intenção e se focava apenas nas palavras (e ao fazer isso tocava em temas ligados à interpretação legal que permanecem relevantes ainda hoje). Tal como os autores dos *Anais* viam as coisas, ele usava as suas habilidades retóricas para eliminar a distinção entre admissível

e inadmissível, de modo que o correto (*shi*) e o errado (*fei*) se tornassem simplesmente o que ele escolhesse para argumentar a favor ou contra.

> Zi Chan governava Zheng. Deng Xi se esforçava para lhe causar dificuldades. Ele fazia acordos com aqueles do povo que possuíam processos legais. Para um caso grande, um casaco; para um caso pequeno, uma camisa e calças. As pessoas que apresentavam casacos, camisas e calças e estudavam os litígios com ele eram muito numerosas para serem contadas. Ele tornou o errado, correto, e o correto, errado. Não havia mais padrão de certo ou errado e o que era admissível e inadmissível mudava todo dia. Aqueles que ele desejasse que vencessem iriam, deste modo, vencer; aqueles que ele desejasse que fossem considerados culpados seriam, desta forma, considerados culpados (18.4/454).

Deng Xi poderia ir ao extremo de aconselhar ambos os lados de um mesmo caso, por vezes demonstrando um certo senso de humor enquanto fazia isso.

> O rio Wei era extremamente profundo. Uma pessoa da casa de um homem rico de Zheng se afogou. Alguém encontrou o corpo. O homem rico pediu para comprá-lo de volta. O homem demandou muito dinheiro. O homem rico contou isso a Deng Xi. Este disse, "Se acalme. Certamente não há mais ninguém a quem ele possa vendê-lo". Aquele que encontrou o corpo também estava incomodado e falou com Deng Xi a respeito. Este lhe respondeu igualmente dizendo, "Se acalme. Certamente não há nenhum outro lugar de onde eles possam comprá-lo" (18.4/453).

A defesa de duas contendas inconsistentes se tornou posteriormente conhecida como a doutrina de tratar "ambos os lados como admissíveis" (*liang ke*). Deng Xi é retratado como assumindo ambos os lados da disputa, um após o outro, imperturbável por qualquer contradição pragmática em seu posicionamento. (É lógico que, estritamente falando, na anedota não há contradição alguma e ambas as suas observações são verdadeiras). Tal conduta lhe fez ganhar a reputação de ser alguém sem princípios entre os autores chineses antigos dotados de simpatias autoritárias. Ainda assim, mesmo

leitores preocupados com litígios excessivos ou frívolos devem ficar consternados com o relato que os *Anais* oferecem sobre o eventual destino de Deng Xi:

> O Estado de Zheng caiu em desordem e a pessoas clamavam. Zi Chan ficou em posição delicada por conta disso e então executou Deng Xi, posteriormente deixando o seu corpo à mostra. Os corações das pessoas então se aquietaram, certo e errado foram reestabelecidos, e as leis e regulações foram colocadas em prática (18.4/454).

O *Comentário de Zuo*, texto mais confiável, informa que Deng Xi foi executado em 501 A.E.C., 21 anos após a morte de Zi Chan, por Si Chuan, um outro governante de Zheng. Si Chuan então adotou o código penal de Deng Xi. A autoria deste código penal sugere que Deng Xi, na condição de figura histórica, teria sido na verdade um reformador legal de boas intenções, ao invés de um mero advogado inescrupuloso.

Anexo 3

A vida de Hui Shi

Fontes antigas nos apresentam três tradições distintas sobre Hui Shi, as quais nenhuma delas logram juntar totalmente. Em um conjunto de relatos ele seria um estadista e um persuasor político de nível e eficiência variados. As partes mais confiáveis da antologia Han, *Intrigas dos Estados Combatentes* (*Zhanguoce*), o descrevem como um oficial governamental de segundo escalão.[124] De forma oposta, o Livro 18 dos *Anais de Lü Buwei* (ca. 235 A.E.C.) o retrata como uma figura política da maior importância, viajando acompanhado de uma ampla comitiva e servindo como ministro chefe do rei Hui de Wei (370-319 A.E.C.), que por ele teria tamanho respeito a ponto de intitulá-lo "Tio do rei" (*Anais*, 18.6). Ainda que reconhecendo a perspicácia de Hui Shi, esta parte dos *Anais* o vilipendiam. Uma história (18.5) credita a ele a composição de um código de leis amplamente elogiado, apenas para em seguida dar voz a um rival que o desmerece como sendo excessivamente elaborado e impraticável. Outro capítulo (18.6) o cita como um modelo de arrogância intelectual e o condena por incompetência, culpando-o pelo declínio

[124] Ver Brooks (1996). O estudo histórico realizado por Brooks é provavelmente o mais informativo sobre Hui Shi e pude me beneficiar de muitas de suas observações.

de Wei e argumentando que suas políticas “estúpidas” eram “motivo de riso em todo o mundo”. Os retratos dele no *Zhuangzi* (Livro 17) e no *Hanfeizi* (Livro 9) são, no entanto, mais neutros, e o *Hanfeizi* e um livro posterior dos *Anais* (21) o descrevem como um brilhante persuasor político. De fato, mesmo nas passagens pensadas para diminuí-lo, pedaços de uma genialidade retórica logram transparecer:

> O rei Hui de Wei disse para Hui Shi, “Para governar um Estado em épocas passadas era preciso ser alguém digno de valor. Agora, vejo que realmente não estou no seu nível, senhor. Eu desejo deixar o Estado a seu encargo”. Hui Shi recusou. O rei novamente o pressionou com este pedido, dizendo, “Se eu não mantiver o Estado para mim, mas o entregar a alguém de valor, a mentalidade gananciosa e hostil das pessoas poderá ser refreada”. Hui Shi disse, “Se for como diz Vossa Majestade, então eu não posso obedecer. Vossa Majestade é o senhor de dez mil carruagens e a sua ação de oferecer o Estado a outro pode trazer isto à tona. Alguém comum como eu, que tenha a chance de possuir um Estado de dez mil carruagens e ainda assim a *recuse*, é algo que refreará ainda mais tal mentalidade gananciosa e hostil” (18.6/461).

Um segundo conjunto de relatos, limitados ao *Zhuangzi*, o retrata notoriamente como um amigo e companheiro intelectual do despreocupado e não conformista Zhuang Zhou. Uma história a respeito desta amizade liga Hui Shi ao seu papel político (Livro 17) e duas ao seu papel como um contendor (Livros 5 e 24), mas nenhuma une todos os três papeis. Uma menção separada, exclusivamente sobre Hui Shi (Livro 2), também o relaciona à prática da disputa. Nenhuma passagem nos fornece qualquer informação específica sobre suas perspectivas filosóficas ou sua habilidade enquanto homem público. Na verdade, longe de ser um contendor incisivo ou um estadista astuto, o Hui Shi do *Zhuangzi* é quase que totalmente incolor, um tolo pedestre e opaco que serve de contraponto para realçar a engenhosidade e a perspicácia de Zhuangzi. O argumento mais afiado que ele consegue oferecer se encontra em seu famoso diálogo acerca da felicidade dos peixes, no qual Zhuangzi o supera trocando os sentidos da expressão ‘de onde’ (*an*):

> Zhuangzi e Hui Shi estavam caminhando na ponte acima do rio Hao. Zhuangzi diz, "O nado livre e fácil dos peixinhos, esta é a felicidade dos peixes". Hui Shi então pergunta, "Você não é um peixe. De onde você conhece a felicidade dos peixes?" Zhuangzi responde, "Você não sou eu. De onde você sabe que eu não sei acerca da felicidade dos peixes?" Hui Shi diz, "Dado que eu não sou você, eu não sei sobre você. Dado então que você não é um peixe, o caso para o seu não saber sobre a felicidade dos peixes está completo". Zhuangzi responde, "Vamos voltar à raiz da questão. Quando você disse, 'De onde você conhece a felicidade dos peixes?', você me perguntou já sabendo que eu sabia. Eu a conheço daqui de cima do Hao" (Graham, 1981: 123).

Virtualmente nada sobre a pessoa de Hui Shi retratada no *Zhuangzi* se conecta com a sua reputação de ser um estadista ou contendor talentoso. De fato, o texto nos oferece poucas razões para que acreditemos que a amizade entre Zhuangzi e Hui Shi seja algo mais do que uma ferramenta narrativa. A tradição das histórias sobre o par pode sugerir que as duas figuras históricas se conheciam, mas nada além disso.

A terceira tradição sobre Hui Shi é a de que ele era um contendor que propunha sofismas e paradoxos. Entre os textos pré-Han que chegaram até os nossos dias, a base para esta tradição é surpreendentemente estreita: passagens no *Xunzi* discutidas anteriormente em relação a Deng Xi, a observação feita por mestre Xun de que Hui Shi era "obscurecido por expressões e não conhecia a realidade" (*shi*, também "substância" ou "coisas") (21.4), e um par de passagens no *Zhuangzi* (Livros 2 e 5) que o vinculam ao tema do "duro e branco", embora sem relatar nada sobre o seu pensamento. Na realidade, dado que a *História dos Han* lhe credita apenas um único rolo de escritos, já perdido, "Sob o Céu" fornece a única evidência clara de que ele não era somente um orador habilidoso, mas também um pensador importante. Infelizmente, este texto data provavelmente de meados do século II A.E.C., 150 anos ou mais após a sua morte, de modo que não é possível afirmar que seja historicamente confiável. Ele poderia meramente apresentar o último estágio na evolução da lenda de Hui Shi, o mais incisivo dos contendores.

Se por um acaso ambas as tradições sobre Hui Shi como um estadista e como um contendor forem totalmente, ou ao menos em grande parte, verdadeiras, então ele terá sido um polímata talentoso dotado de um vivo intelecto, ainda que tenha deixado

quase nada escrito. ("Sob o Céu" afirma que ele teria livros para preencher cinco carros, mas estes podem ter sido parte de sua biblioteca pessoal, e não trabalhos de sua autoria). Ele pode ter sido um orador de rápida astúcia, um estadista criterioso, um pensador que abordava questões ontológicas fundamentais e, talvez, um protocientista:

> No sul havia um homem estranho de nome Huang Liao, que perguntou por que o céu não caía, a terra não cedia e quais eram as razões para o vento, a chuva e o trovão. Hui Shi respondeu sem hesitação, sem pensar e explicou todas as dez mil coisas. Ele explicou sem descanso, continuando sem parar e, tendo considerado ainda pouco, adicionou então alguma beleza a tudo isso (Graham, 1989: 77).

Infelizmente, em razão de carecermos de quaisquer registros sobre os argumentos de Hui Shi ou sobre os seus relatos acerca das dez mil coisas, este capítulo potencialmente fascinante da história intelectual chinesa parece estar fechado para nós para sempre.

Anexo 4

Paradoxos diversos

Um dos paradoxos listados em "Sob o Céu" é autoexplicativo, uma versão do paradoxo da pista de corrida de Zenão:

- De um pedaço de pau de um pé tire metade todo dia, após diversas eras ele não terá se exaurido.

Se removermos metade todo dia, o pedaço de pau nunca será totalmente usado, pois a cada dia metade de seu comprimento permanece. O cânone moísta B60 parece apresentar uma solução para este paradoxo. Se tentarmos nos mover dentro de uma certa distância retirando metade do percurso a cada vez, tal como explica o texto, será impossível alcançar o fim, pois a cada estágio metade da porção original permanecerá. A solução implicada é a de que ao nos deslocarmos por uma distância determinada, não

cobrimos primeiro uma fração e depois outra, mas, ao invés, nos movemos pelo percurso inteiro de uma só vez.

Vários dos demais paradoxos podem ser explicados à luz de passagens nos *Capítulos Dialéticos* moístas, ainda que qualquer interpretação permaneça provisória.

- Cachorros não são cães.

Nos *Capítulos Dialéticos* moístas, 'cachorro' e 'cão' (ou 'cachorrinho' e 'cachorro') são exemplos de um estoque de termos coextensivos, dos quais um falante pode conhecer um sem conhecer o outro. Logo, um falante desavisado de que os termos são coextensivos poderia saber o que são cachorros e ainda assim afirmar sem erro não saber o que são cães (B40), e em alguns contextos seria admissível dizer "matar cachorros não é matar cães" (B54). O paradoxo pode estar distorcendo ou estendendo este tema.

- O fogo não é quente.

O sentido pode ser que, quando sentimos o calor do fogo, o calor está em nós, não no fogo. O cânone moísta B47 pode ser uma refutação deste paradoxo. Nele se lê: "Fogo é quente". "Chamamos o fogo de quente, mas não consideramos que o calor do fogo nos pertença". O proponente do paradoxo pode estar defendendo que quando sentimos o calor do fogo, o calor se encontra em nós, não no fogo. O argumento dos moístas não é totalmente claro, mas pode ser que o calor esteja entre os critérios que distinguem o tipo *fogo*, de modo que simplesmente chamar algo de "fogo" é considerá-lo "quente". Como uma questão de uso linguístico, é o fogo que é quente (cf. Graham, 2003: 417). Alternativamente, o paradoxo pode estar baseado em uma confusão deliberada da predicação com a identidade, tal como encontramos no "Discurso do Cavalo Branco" de Gongsun Long. Dado que a extensão de "fogo" é diferente daquela de "quente", "fogo não é [idêntico a] quente", pois algumas coisas quentes não são fogo.

- Os olhos não veem.

É interessante que os moístas *concordem* com este aparente paradoxo. "O conhecedor vê pelos olhos e os olhos veem em razão do fogo, mas o fogo não vê... Ver pelos olhos é como ver em razão do fogo" (B46). Assim como o fogo, os olhos em si não

veem, mas, ao invés disso, são os meios pelos quais conseguimos enxergar. (Esta visão é coerente com a teoria da percepção sensorial apresentada no *Xunzi*, Livro 22, de acordo com a qual o coração-mente emprega os olhos para registrar as diferenças entre as características das formas e das superfícies, por meio das quais ele consegue então reconhecer as coisas).

- A sombra de um pássaro em voo nunca se moveu.

No cânone B17 se lê: "A sombra não se move. Explicado por: ser feita de novo". "Explicação. Quando a luz chega, a sombra desaparece". Ou seja, a sombra em si não se move ao longo do chão. Ao invés disso, o pássaro se move e a área que ele bloqueia do contato com a luz muda, fazendo com que a sombra desapareça e uma nova se forme de novo e novamente.

A interpretação do resto desta lista é em grande parte um trabalho de especulação, com pouca base para justificar que um relato seja melhor do que o outro. Algumas leituras podem ser excluídas como implausíveis, pois invocam conceitos ou tópicos que não tinham papel algum no contexto da antiga filosofia chinesa da linguagem, epistemologia ou ontologia, tais como a dicotomia entre aparência e realidade ou as relações entre universais e particulares. Para além disso, contudo, pode ser difícil oferecer argumentos convincentes de que uma ou outra interpretação explique melhor o paradoxo. As interpretações fornecidas entre colchetes são especulativas.

- Ovos possuem penas. [As futuras e potenciais penas do pintinho já são possuídas pelo ovo (?).]

- Uma galinha possui três pés. [Ela "tem pés" e tem "dois pés", o esquerdo e o direito, totalizando "três pés" (?).]

- A cidade de Ying possui o mundo. [Porque cada parte do todo "possui" o todo?]

- Cães podem ser considerados ovelhas. [As distinções pelas quais nomeamos as coisas podem ser alteradas arbitrariamente (?).]

- Cavalos têm ovos.

- Sapos têm caudas. [Um sapo foi um dia um girino e, como tal, possuía uma cauda (?).]

- As montanhas emergem das bocas.

- Uma roda não toca o solo. [Porque a roda como um todo não o toca, mas apenas um único ponto a cada instante? Porque o ponto de contato é sem dimensão?]

- Apontar (fazer referência) não alcança, alcançar não destaca. [Se referir a algo usando um nome ou apontar fisicamente nunca é o suficiente para garantir que o público entenda corretamente a referência (?). Para realmente alcançar algo, deve-se tocá-lo e não soltar mais (?).]

- Uma tartaruga é mais longa do que uma cobra. [O corpo de uma cobra possui um maior comprimento, mas uma tartaruga possui uma vida muito maior (?).]

- O esquadro não é quadrado, o compasso não consegue fazer um círculo. [O esquadro e o compasso em si não são quadrado ou circular (?). Eles não produzem figuras geométricas perfeitas (?).]

- O cinzel não contorna o cabo.

- Há um instante em que a flecha farpada, em seu momento de maior velocidade, nem sem move e nem está parada. [No instante em que a corda do arco é solta, antes da flecha se mover? Nota-se que este paradoxo é distinto do paradoxo da flecha de Zenão, que sustenta que a flecha em voo está em descanso a todo instante do tempo e, portanto, não se move. Aqui o paradoxo é que a flecha não está nem em movimento e nem em descanso.]

- Um cavalo marrom e um boi preto são três. [Os três são o cavalo, o boi e as “cores”, que são um componente tanto do cavalo marrom quanto do boi preto (?).]

- Um cachorro branco é preto. [Porque possui olhos pretos e, talvez, patas pretas?]

- Um potro órfão nunca teve uma mãe. [Órfãos não possuem mãe; nunca houve o caso de que um potro considerado um "órfão" tivesse uma mãe (?).]

(Para outros tratamentos recentes dos paradoxos, ver Lucas, 2012; Indraccolo, 2016 e Fraser, 2020).

Anexo 5

O indicar e as coisas

Com menos de 300 caracteres em sua composição, o "Discurso sobre indicar as coisas", tem sido o foco de intensa atenção interpretativa e, no entanto, permanece profundamente obscuro. Uma conjuntura razoável é a de que o seu autor intencionava exatamente este resultado. Aqueles que se debruçam sobre ele aplicaram uma variedade de abordagens no intuito de tentarem decifrar este texto enigmático. Alguns importam instrumentos filosóficos exóticos; outros recorrem a emendas textuais. Apesar de seus esforços, contudo, a maioria das interpretações do texto não são claramente superiores à hipótese de que o "Discurso" nunca fez pleno sentido. O texto pode muito bem ser uma antiga pegadinha, uma que ainda hoje ludibria suas vítimas, mais de 2000 anos após Gongsun Long tê-la usado para desnortear o seu público.

"Indicar as coisas" discute a tese aparentemente autocontraditória de que "Quando nada é indicado, indicar é não indicar". Os problemas interpretativos começam com a própria estrutura do texto. Não fica claro se "indicar" compreende vários argumentos para esta tese, um diálogo entre um sofista e um objetor, ou um argumento para a tese seguido por uma refutação. A afirmação inicial, a tese paradoxal, aparenta ser uma contradição sintática. A análise de diversas linhas perto do começo é incerta. A motivação para muitos dos passos no argumento é difícil de ser observada. O termo chave, *zhi*, aproximadamente "apontar" ou "indicar", pode ser traduzido por "dedo", "apontar", "referir" ou "referente", cada um destes sentidos funcionando bem como um

equivalente de língua portuguesa[125] em alguns contextos, mas não em todos. O texto desliza para trás e para frente entre os usos verbal e nominal de *zhi*, ao mesmo tempo em que os integra em uma complexa rede de quantificadores e negações cujo escopo é, com frequência, vago. Para coroar tais dificuldades, tendo em mente a reputação associada a Gongsun Long, deve-se esperar que o texto empregue da ambiguidade semântica e escorregue em um ou dois erros de categorias, pensados mais para desconcertar e entreter o público.

A amostra a seguir oferece um gosto do original, deixando o termo central, *zhi* (indicar, o que é indicado), sem tradução:

> O mundo ao carecer de *zhi*, as coisas não podem ser chamadas de *zhi*.
> Não ser capaz de ser chamado de *zhi* é não *zhi*.
> Não *zhi* é coisa nenhuma que seja não *zhi*.
> O mundo ao carecer de *zhi* e as coisas não poderem ser chamadas de *zhi* é não ter nada que seja não *zhi*.
> Não haver nada que seja não-*zhi* é nada ser não-*zhi*.
> [Logo], nada ser não-*zhi* é *zhi* não ser *zhi*.

O texto inicia com a afirmação de que "Nada é não-*zhi*, e ainda assim *zhi* é não-*zhi*". Alguns intérpretes identificam *zhi* com uma noção filosófica ocidental, frequentemente platônica, como significado, classe, propriedade ou universal. A afirmação de abertura, por exemplo, pode ser apresentada como "Todo particular instancia um universal, mas universais não instanciam universais". Tais interpretações, contudo, não convencem, pois tentam fazer sentido do texto ao cortá-lo do contexto intelectual que oferece o conteúdo de seus termos. As antigas teorias chinesas da linguagem como apresentadas pelos moístas, por Xunzi, pelos *Analectos* e pelos *Anais de Lü Buwei* não empregam nenhum conceito correspondente a significado, propriedade ou universal. Ademais, elas claramente utilizam *zhi* para significar simplesmente "indicar" ou "referir", como verbo, e "o que é indicado" ou "referente", como substantivo (cf. Graham, 1989: 91; Hansen, 1992: 259-61).

Uma interpretação da tese consistente com o antigo contexto intelectual chinês é que ela diz respeito a um aspecto paradoxal dos termos gerais "que a tudo incluem" como 'coisas' ou 'o mundo'. A extensão de tais termos inclui tudo o que existe, de modo que

[125] N. do T.: "língua inglesa", no original.

quando os usamos, “nada é não apontado”. Mas precisamente porque o seu escopo abrange a tudo, eles não distinguem os seus referentes de todo o resto. Sendo assim, “indicar é não indicar” dado que ao se referir a tudo tais termos falham em apontar algo em separado de todo o resto. Graham desenvolve uma interpretação mais ou menos ao longo destas linhas (1989: 91ff.). Ele propõe, em parte com base em pistas presentes no *Zhuangzi* e no *Liezi*, que o “Discurso sobre indicar as coisas” diz respeito a como a palavra ‘mundo’ funciona como um nome. De acordo com as teorias chinesas da linguagem, os nomes designam coisas ao distingui-las das demais. Mas dado que ‘mundo’ se refere ao todo que compreende tudo, ele não distingue nada das outras coisas. Ler a passagem de exemplo citada acima de acordo com estas linhas resulta em uma interpretação aproximadamente como a que segue:

> Havendo nenhuma indicação no mundo, as coisas não podem ser chamadas de indicadas.
> Não ser capaz de ser chamado de indicado é não ser indicado.
> O não-indicado é coisa nenhuma que é não-indicada.
> Não haver não-indicados no mundo e coisas que não são capazes de serem chamadas de indicadas é não ter nada que seja não-indicado.
> Não haver nada que seja não-indicado é coisa nenhuma ser não-indicada.
> [Logo], coisa nenhuma ser não-indicada é o indicar ser não-indicado.
> (Tradução modificada a partir de Graham, 1989: 92).

Podemos, com certa cautela, entender esta passagem da seguinte maneira. O trecho presume a afirmação, estabelecida previamente, de que o mundo não pode ser apontado de modo a destacá-lo das outras coisas, pois ele não é uma coisa em si distinta das demais que o constituem. O texto argumenta que se o mundo não pode ser indicado desta forma, então as coisas também não o podem. Em seguida, ele se move, em passos obscuros, indo desta afirmação à conclusão paradoxal da última linha. Talvez o ponto seja que quando nos referimos ao mundo, nos referimos a tudo: nada é não-indicado. E ainda assim, ao nos referirmos ao mundo, não o distinguimos de nada, de modo que indicar é não indicar nada. Os passos do raciocínio são, contudo, confusos, e a sua justificativa, turva. Na terceira frase, por exemplo, por que o “não-indicado” é considerado equivalente

a “coisa nenhuma que é não-indicada”? Poderíamos pensar que ele deveria ser equivalente a “*todas as coisas* serem não-indicadas”.

O tema central da interpretação de Graham é plausível, fundamentado que está no contexto da antiga filosofia chinesa da linguagem. Em sua abordagem, o texto concerne a um erro de categoria: o de demandar que, em adição a indicar coletivamente todas as partes que constituem um todo, sejamos também capazes de indicar o todo em si, tal como se fosse uma coisa da mesma ordem que as suas partes. O erro seria paralelo àquele presente no exemplo bem conhecido de Gilbert Ryle no qual alguém que ganhou um tour pelo campus e ao qual lhe foram mostradas dependências como as salas de aula, a biblioteca, o prédio da administração e os dormitórios, pediu então que lhe mostrassem também a universidade. Esta abordagem interpretativa explica particularmente bem a passagem a seguir:

> Não haver indicação nenhuma do mundo surge a partir de cada uma das coisas possuírem um nome e não serem consideradas indicadas.
> Ainda que não sejam consideradas indicadas, dizemos que elas o são; isto é colocar junto os não considerados indicados.
> É inadmissível se mover do haver o não considerado indicado ao não haver o não considerado indicado...
> Ademais, os indicados são os que o mundo coloca juntos.
> Havendo não indicação do mundo, não podemos afirmar que há não indicação das coisas.

Em uma interpretação ao estilo da de Graham, esta passagem refuta o paradoxo com o qual o texto se iniciou. Cada tipo de coisa possui o seu próprio nome, tal como ‘boi’ ou ‘cavalo’. Nenhuma coisa distinta ou tipo de coisa é considerada ‘o mundo’. Deste modo, não se pode indicar o mundo como distinto das outras coisas. Mas embora coisa alguma no mundo seja considerada ou denominada de ‘o mundo’ – não há uma coisa ou um tipo de coisa especificamente indicado pelo nome ‘o mundo’ – ainda assim dizemos que ‘o mundo’ se refere a todas as coisas. Ao fazermos isso, colocamos juntas todas as coisas do mundo e as “indicamos” conjuntamente. Desta forma, existem coisas às quais nos referimos como ‘o mundo’, mas não são entendidas como ‘o mundo’; ‘o mundo’ não é o seu nome e elas não são especificamente consideradas como aquilo que ‘o mundo’ indica. Contudo, é ilegítimo afirmar com base nisso que não haja nada que não seja

entendido como indicado pela expressão ‘o mundo’. Ao invés disso, ‘o mundo’ é o nome da soma de tudo. Além disso, embora ‘o mundo’ não indique algo distinto das demais coisas, não podemos dizer que não haja indicação das coisas. Neste caso, o paradoxo está errado em afirmar que “indicar é não indicar”.

Mesmo com esta abordagem, o texto permanece repleto de contradições, argumentos circulares e lacunas lógicas a ponto de ser praticamente impossível interpretar o seu argumento com segurança. Uma interpretação satisfatória deve oferecer uma explicação do texto comprovadamente superior àquelas das leituras rivais. Enquanto algumas interpretações do “Discurso sobre indicar as coisas” podem ser desconsideradas como sendo inferiores às alternativas, muitas incertezas cercam o texto a ponto de ser difícil enxergar como qualquer outra leitura poderia se mostrar melhor e mais clara do que suas rivais plausíveis. (Para outras discussões recentes acerca do “Indicar as coisas”, ver Liu, 2020 e Vierheller, 2020).

Laozi[1]

Autor: Alan Chan
Tradução: Erasto Santos Cruz
Revisão: Antonio José Bezerra de Menezes Jr

O confucionismo, o daoísmo (taoísmo) e o budismo geralmente nomeiam as três principais correntes do pensamento chinês, embora deva ser óbvio que, como qualquer "ismo", são abstrações - o que nomeiam não são tradições monolíticas, mas multifacetadas com limites confusos. No caso do "daoísmo", designa tanto uma tradição filosófica quanto uma religião organizada, que no chinês moderno são identificados separadamente como *daojia* e *daojiao* respectivamente. Com suas próprias histórias ricas e diferenças internas, os dois estão profundamente interligados. Laozi (ou Lao-tzu, no sistema "Wade-Giles" de transliteração favorecido por gerações anteriores de estudiosos ocidentais) figura centralmente em ambos.

O daoísmo filosófico tem suas origens em Laozi, um pensador extraordinário que floresceu durante o século VI AEC, de acordo com fontes chinesas. Segundo alguns estudiosos modernos, entretanto, Laozi é inteiramente lendário; nunca houve um Laozi histórico. No daoísmo religioso, Laozi é reverenciado como uma divindade suprema.

O nome "Laozi" é melhor entendido como "Velho (*lao*) Mestre (*zi*)", e Laozi, o antigo filósofo, é dito ter escrito um pequeno livro, que passou a ser chamado simplesmente de *Laozi*, em homenagem ao seu suposto autor, uma prática comum na China antiga.

Quando o *Laozi* foi reconhecido como um "clássico" (*jing*) - isto é, concedido status canônico na classificação da literatura chinesa, devido ao seu profundo insight e

---

1 Tradução de: CHAN, Alan. Laozi. In: ZALTA, E. N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2018 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2018. Acesso em: 09 ago 2022, disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/laozi/.

The following is the translation of the entry on Laozi, by Alan Chan, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at Laozi (Stanford Encyclopedia of Philosophy/Winter 2018 Edition). This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. 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.

significado - ele adquiriu um título mais exaltado e hermeneuticamente instrutivo, *Dao De Jing* (*Tao-te ching*), comumente traduzido como o "Clássico do Caminho e da Virtude". Sua influência na cultura chinesa é generalizada e vai além da China. Preocupa-se com o Dao ou "Caminho" e como ele encontra expressão na "Virtude" (*De*), especialmente por meio do que o texto chama de "naturalidade" (*ziran*) e "não-ação" (*wuwei*). Esses conceitos, no entanto, estão abertos à interpretação. Enquanto alguns intérpretes os veem como evidências de que o *Laozi* é uma obra profundamente espiritual, outros enfatizam sua contribuição para a ética e/ou filosofia política. Interpretar o *Laozi* exige uma reconstrução hermenêutica cuidadosa, que requer tanto rigor analítico quanto uma imaginação histórica informada.

1. A história de Laozi
2. Data e Autoria de Laozi
3. Tradições Textuais
4. Comentários
5. Aproximações ao Laozi
6. Dao e Virtude
7. Naturalidade e não-ação
Referências

1. A História de Laozi

O *Shiji* (Registros do Historiador), escrito por Sima Qian (cerca de 145–86 AEC), escriba e historiador da dinastia Han (206 AEC – 220 EC), oferece uma "biografia" de Laozi. Sua confiabilidade é questionada, mas fornece um ponto de partida para reconstruir a história de Laozi.

Laozi era natural de Chu, de acordo com o *Shiji*, um estado do sul da dinastia Zhou (ver mapa e discussão em Loewe e Shaughnessy 1999, 594 e 597). Seu sobrenome era Li; seu nome de batismo era Er, e ele também era chamado de Dan.

Laozi serviu como guardião dos registros de arquivos da corte de Zhou. Confúcio (551–479 AEC) o consultou sobre certos assuntos rituais, segundo nos dizem, tendo o elogiado abundantemente depois (*Shiji* 63). Isso estabelece a afirmação tradicional de que Laozi foi um contemporâneo sênior de Confúcio. Um encontro, ou encontros, entre Confúcio e Laozi, identificado como "Lao Dan", é relatado também no *Zhuangzi* e em outras fontes chinesas antigas.

“Laozi cultivou o Dao e a Virtude”, como Sima Qian continua a relatar, e “seu aprendizado foi dedicado à auto-anulação e a não ter fama. Ele viveu em Zhou por muito tempo; testemunhando o declínio de Zhou, partiu.” Quando alcançou a fronteira noroeste que separava a China do mundo exterior, conheceu Yin Xi, o oficial encarregado da travessia da fronteira, que lhe pediu para colocar seus ensinamentos por escrito. O resultado foi um livro composto por cerca de cinco mil caracteres chineses, dividido em duas partes, que discute “o significado do Dao e da Virtude”. Depois disso, Laozi partiu; ninguém soube para onde ele foi. Isso completa a parte principal do que conta Sima Qian. O restante registra tentativas de identificar o lendário Laozi com certos indivíduos históricos conhecidos e conclui com uma lista de seus supostos descendentes (ver W. T. Chan 1963, Lau 1963 ou Henricks 2000 para uma tradução em inglês).

Poucos estudiosos hoje subscreveriam totalmente os relatos do *Shiji*. Na verdade, de acordo com William Boltz, “não contém virtualmente nada que seja comprovadamente factual; não nos resta escolha a não ser reconhecer a provável natureza ficcional da figura tradicional de Lao tzu [Laozi]” (1993, 270). As divergências abundam em toda a parte, incluindo o próprio nome Laozi. Embora a maioria considere “Laozi” como “Velho Mestre”, alguns estudiosos acreditam que “Lao” é um sobrenome. O *Zhuangzi* e outros textos antigos referem-se a “Lao Dan” de forma consistente, mas não a “Li Er”. O nome “Dan” é geralmente entendido como uma representação das “orelhas compridas” do portador, uma marca de longevidade na fisionomia chinesa. De acordo com Fung Yu-lan, Sima Qian teria “confundido” o lendário Lao Dan com Li Er, que apareceu mais tarde durante o período dos “Estados Combatentes” (480–221 AEC) e foi o fundador “real” da escola daoísta (*daojia*) (1983, 171).

Em um influente ensaio, A. C. Graham (1986) argumenta que a história de Laozi reflete uma fusão de diferentes lendas. A primeira vertente girava em torno do encontro de Confúcio com Lao Dan e era corrente no século IV AEC. Durante a primeira metade do século III, Lao Dan foi reconhecido como um grande pensador por seus próprios méritos e como o fundador de uma distinta escola de pensamento “laoísta”. Foi a partir da dinastia Han que os ensinamentos de Laozi, Zhuangzi e outros compartilharam certos insights centrados no conceito de Dao e foram classificados juntos sob a rúbrica de “daoísmo” filosófico.

Cito esses pontos de vista aqui apenas para dar uma ideia da diversidade e do volume da pesquisa sobre a história de Laozi. É claro que por volta de 100 AEC se não antes, Laozi já estava envolto em lendas e que Sima Qian só poderia exercer seu

julgamento como historiador para montar um relato que fizesse sentido para ele, com base em fontes diferentes e às vezes concorrentes à sua disposição.

O fato de Laozi aparecer favoravelmente em fontes confucianas e daoístas parece argumentar contra a probabilidade de que a figura tenha sido fabricada para fins polêmicos. É concebível que um filósofo conhecido como Lao Dan tenha atraído seguidores com base em sua leitura do romance do Caminho e da Virtude. Em consideração, seus seguidores se refeririam a ele como "Laozi".

Confúcio havia procurado seu conselho, presumivelmente sobre os ritos de luto e funeral, visto que a obra confuciana *Liji* (Registro dos Ritos) mostra Confúcio citando Lao Dan quatro vezes especificamente nesses ritos. De fato, várias datas foram propostas para o encontro - por exemplo, 501 AEC, seguindo o relato no *Zhuangzi* (cap. 14). Em qualquer caso, testemunhando seu apelo, diferentes relatos do encontro circularam entre a elite educada durante o período dos Estados Combatentes. Outros detalhes passaram a ser associados a Lao Dan, os quais formaram a base da reconstrução de Sima Qian.

Reconhecidamente, isso é conjectura. Embora eu encontre poucos motivos para não aceitar a afirmação tradicional de que Laozi foi um contemporâneo sênior de Confúcio, a identidade do "Velho Mestre" sem dúvida continuará atraindo e dividindo a opinião acadêmica. Em muitos relatos populares, Laozi é descrito como o "fundador" ou "pai" do "daoísmo". Isso levanta uma série de questões e, portanto, não deve ser tomado como algo incriticável, e é por essa razão que uma discussão bastante extensa da história de Laozi no *Shiji* é oferecida aqui.

A história de Laozi ocupa um lugar apreciado na tradição daoísta. É importante também porque levanta certas expectativas hermenêuticas e afeta a maneira como o *Laozi* é lido. Se a obra foi escrita por um único autor, pode-se esperar, por exemplo, um alto grau de consistência no estilo e no conteúdo. Se o *Laozi* foi uma obra do século VI ou V AEC, pode-se interpretar certos ditos à luz do que sabemos sobre o período. Há pouco consenso entre os estudiosos, entretanto, sobre a data ou autoria do *Laozi*, como veremos a seguir.

Com a chegada do "Caminho dos Mestres Celestiais" (*Tianshi Dao*), o primeiro estabelecimento religioso daoísta organizado (*daojiao*) no século II EC, a história de Laozi ganhou uma importante dimensão hagiográfica.

A fundação do daoísmo "Mestre Celestial" ou "Mestre Celeste" foi baseada em uma nova revelação do Dao por Laozi (ver Kohn 1998a e 1998b, Kleeman 2016, e a entrada sobre daoísmo religioso). Aos olhos dos fiéis, o Dao é uma realidade divina e Laozi é visto como a personificação do Dao. Lao Dan é apenas uma manifestação do

Laozi divino, embora fundamental por causa da escrita do *Dao De Jing*, que no daoísmo religioso comanda a devoção como uma escritura fundamental que promete não apenas sabedoria, mas também imortalidade e salvação para aqueles que se submetem ao seu poder. Durante a dinastia Tang (618–907 EC), a família imperial Li traçou sua ascendência até Laozi. Hoje, o "aniversário" de Laozi é comemorado em muitas partes da Ásia no décimo quinto dia do segundo mês lunar.

A influência do *Laozi* na cultura chinesa é profunda e de longo alcance. Uma indicação de seu apelo duradouro e abertura hermenêutica é o grande número de comentários dedicados a ele ao longo da história chinesa - cerca de setecentos, de acordo com uma contagem (W. T. Chan 1963, 77). O *Laozi* inspirou um movimento intelectual conhecido como *xuanxue*, "Aprendizagem no Profundo" - ou "neo-daoísmo", como alguns estudiosos preferem, enfatizando suas raízes no daoísmo clássico - que dominou a elite chinesa ou a alta cultura do século III ao VI EC. (Ver entrada sobre "neo-daoísmo" nesta Enciclopédia.) O *Laozi* desempenhou um papel significativo em informar não apenas o pensamento filosófico, mas também o desenvolvimento da literatura, caligrafia, pintura, música, artes marciais e outras tradições culturais.

O patrocínio imperial aumentou o prestígio do *Laozi* e ampliou seu âmbito de influência. Em 733 EC, o imperador Xuanzong decretou que todos os funcionários deveriam manter uma cópia do *Dao De Jing* em casa e colocou o clássico na lista de textos a serem examinados para os exames do serviço público (ver, por exemplo, o realtório da história oficial de Tang, *Jiu Tang shu* 8). No daoísmo religioso, a recitação do *Dao De Jing* é uma prática devocional prescrita e tem um papel central na execução do ritual. O *Dao De Jing* foi musicado desde muito cedo. O termo "aprendizagem *Laozi*" (*Laoxue*) passou a designar um importante campo de estudo. Uma obra útil em chinês que delineia os principais marcos desse desenvolvimento é o *Zhongguo Laoxue Shi* (Uma História do Aprendizado *Laozi* na China) (Xiong Tieji, et al. 1995); um esforço de acompanhamento com foco na sabedoria *Laozi* no século XX foi publicado em 2002 pelo mesmo autor principal.

A influência do *Laozi* se estende além da China à medida que o daoísmo atinge a Ásia e, no período moderno, o mundo ocidental. Em Hong Kong, Taiwan e entre os chineses no sudeste da Ásia e além, o daoísmo é uma tradição viva. As crenças e práticas daoístas também contribuíram para a formação da cultura coreana e japonesa, embora aqui o processo de transmissão, assimilação e transformação cultural seja complexo, especialmente dada a estreita interação entre daoísmo, budismo e tradições indígenas, como Shintō (ver Fukui , et al. 1983, vol. 3).

Durante o século VII, o *Laozi* foi traduzido para o sânscrito; no século XVIII, uma tradução latina foi trazida para a Inglaterra, depois houve um fornecimento constante de traduções para línguas ocidentais, rendendo uma bela colheita de cerca de 250 (LaFargue e Pas 1998, 277), com novas traduções ainda chegando às livrarias e sites da internet quase todos os anos. Algumas das traduções recentes mais notáveis em inglês são Roberts 2001, Ivanhoe 2002, Ames e Hall 2003, Wagner 2003, Moeller 2007, Ryden e Penny 2008 e Kim 2012. Uma tradução que está para vir é Minford 2018.

Laozi é um filósofo "axial" cujo insight ajuda a moldar o curso do desenvolvimento humano, de acordo com Karl Jaspers (1974). A influência do *Laozi* sobre os pensadores ocidentais é o assunto de Clarke 2000. Frases memoráveis do *Laozi* como "governar um grande país é como cozinhar um peixinho" (cap. 60) encontraram seu caminho na retórica política global. No nível popular, várias versões ilustradas ou "cômicas" do *Laozi* alcançam um público mais jovem e mais amplo (por exemplo, Tsai Chih Chung, et al. 1995, agora disponível também no YouTube). Alguns podem ter aprendido sobre o *Laozi* por meio de best-sellers como *O Tao da Física* (Capra 1975) ou *O Tao do Pooh* (Hoff 1982); e também há um livro de receitas daoísta (Saso 1994), que vem com "meditações" do *Dao De Jing*. De amantes da natureza a gurus da administração, um público crescente está descobrindo que o *Laozi* tem algo a oferecer a eles. A recepção do *Laozi* na Ásia moderna e no Ocidente está fora do escopo deste artigo; no entanto, é importante notar que o *Laozi* deve ser considerado não apenas como uma obra da filosofia chinesa inicial, mas também, em um contexto mais amplo, como um clássico da literatura mundial com grande relevância contemporânea.

As próximas três seções são destinadas a leitores interessados na história textual e na tradição de comentários do *Laozi*, incluindo os principais manuscritos recuperados por meio de escavações arqueológicas ou do mercado de antiguidades. Eles são importantes para a compreensão do *Laozi*, mas pode-se ir diretamente para a seção 5 sobre as principais abordagens interpretativas do texto, caso se deseje contorná-las.

2. Data e Autoria do Laozi

A data de composição refere-se à hora em que o *Laozi* atingiu mais ou menos a sua forma final; não exclui interpolações posteriores ou corrupções. A visão tradicional, claro, é que o *Laozi* tenha sido escrito por Lao Dan no século VI ou início do século V AEC. Isto parece improvável, contudo, se se assumir que o *Laozi* foi escrito por um único autor. Como as provas arqueológicas a serem apresentadas abaixo indicarão, as partes

principais de ditos atribuídos a Laozi foram escritas provavelmente a partir da segunda metade do século V AEC, resultando em diferentes coleções com conteúdos sobrepostos. Estas coleções cresceram, competiram por atenção, e gradualmente foram se consolidando durante o quarto século AEC. Em meados do século III AEC, o *Laozi* provavelmente atingiu uma forma relativamente estável.

É possível, como sugere A. C. Graham, que o *Laozi* tenha sido atribuído a Lao Dan por volta de 250 AEC. pelo autor do texto ou "publicista", capitalizando sobre a reputação de Lao Dan (1986, 119; ver também Graham 1989). Também é possível que o *Laozi* tenha "preservado" as ideias de Lao Dan. W. T. Chan, por exemplo, acredita que o texto "incorporou" os ensinamentos de Laozi, embora não tenha sido escrito até o século IV (1963, 74).

Parece razoável supor que Laozi, quer seu nome verdadeiro fosse Li Er ou não, atraiu seguidores e que alguns de seus ditos entraram no mundo do discurso filosófico chinês durante o século V AEC. Um processo de transmissão oral pode ter precedido o aparecimento desses ditos na forma escrita.

É concebível que uma sucessão de editores ou compiladores reuniu diversos corpos de ditos do *Laozi*, resultando no *Laozi* maduro. D. C. Lau, por exemplo, é da opinião de que o *Laozi* é uma "antologia" (1963, 14). De acordo com Bruce Brooks e Taeko Brooks, o *Laozi* contém diferentes camadas de material abrangendo o período entre 340 e 249 AEC - "seu longo período de tempo impede um único autor" (1998, 151). Na verdade, Chad Hansen descreve a "teoria textual atual dominante" do *Dao De Jing* como aquela que "trata o texto como uma acumulação editada de fragmentos e pedaços extraídos de uma ampla variedade de fontes... não houve um único autor, nenhum Laozi" (1992, 201).

Embora, neste sentido, o *Laozi* possa ser considerado uma obra composta, o produto de muitas mãos durante um longo período de tempo, não se deve presumir que os ditados que agora habitam o *Laozi* tenham sido reunidos ao acaso. Mais provavelmente, o produto final reflete um processo de destilação intelectual por parte dos compiladores, que organizaram e/ou alteraram o material à sua disposição (ver também LaFargue 1992 e Mair 1990 sobre a composição do *Laozi*).

A linguagem do *Laozi* fornece algumas pistas sobre sua data de composição. Muito do texto é rimado. Concentrando-se nos padrões de rima, Liu Xiaogan (1994 e 1997) conclui que a estrutura poética do *Laozi* é mais próxima da do *Shijing* (Clássico da Poesia) do que do posterior *Chuci* (Canções de Chu).

A datação do *Shijing* e do *Chuci* não é precisa, embora geralmente os poemas coletados no primeiro não devam ser posteriores ao início do século V AEC, enquanto os coletados no último não podem ser rastreados antes do meio do Período dos Estados Combatentes, por volta de 300 AEC. Por essa razão, Liu Xiaogan argumenta que a visão tradicional articulada pela primeira vez por Sima Qian deve ser mantida. Examinando uma gama mais ampla de evidências linguísticas, William Baxter concorda que o *Laozi* deve ser datado antes do *Zhuangzi* e do *Chuci*, mas ele traça "a maior parte do *Lao-tzu* até meados ou início do século IV" (1998, 249). Tanto Liu quanto Baxter fornecem uma análise concisa das diferentes teorias da data do *Laozi*.

Por que tudo isso é importante? Pode-se argumentar que a data e a autoria são irrelevantes e podem prejudicar a interpretação. A "verdade" do *Laozi* é "atemporal", segundo essa visão, transcendendo as especificidades históricas e culturais. No entanto, questões de proveniência são importantes se o contexto tiver algum papel a desempenhar na produção de significado.

Polêmicas entre diferentes escolas de pensamento, por exemplo, foram muito mais pronunciadas durante o período dos Estados Combatentes do que no período anterior de "Primavera e Outono" (770-481 AEC). (Existem diferentes maneiras de datar os períodos de Primavera e Outono e dos Estados Combatentes, mas elas não afetam a discussão aqui.) O governo Zhou estava em declínio; a guerra entre os estados "feudais" intensificou-se tanto em escala quanto em frequência a partir do século IV AEC em diante. À medida que as condições políticas se deterioravam, filósofos e estrategistas, que cresceram em número e popularidade como grupo social ou profissão durante esse tempo, competíam para convencer os governantes dos vários estados de seu intuito de trazer ordem à terra. Ao mesmo tempo, talvez com o aumento do deslocamento e desilusão da elite privilegiada, uma tradição eremítica mais forte também emergiu. Se a maior parte do *Laozi* tivesse se originado no século IV, isso poderia refletir algumas dessas preocupações. Nessa perspectiva, a origem do *Laozi* é tanto uma questão hermenêutica quanto histórica.

3. Tradições Textuais

A descoberta de dois manuscritos de seda do *Laozi* em Mawangdui, perto de Changsha, na província de Hunan, em 1973, é um marco importante na pesquisa moderna sobre o *Laozi*. Os manuscritos, identificados simplesmente como "A" (*jia*) e "B" (*yi*), foram encontrados em uma tumba selada em 168 AEC. Os próprios textos podem ser

datados mais cedo, sendo o manuscrito "A" o mais antigo dos dois, copiado com toda a probabilidade antes de 195 AEC. (ver Lau 1982, Boltz 1984 e Henricks 1989). Um documentário sobre a descoberta de Mawangdui foi ao ar no CCTV-10 chinês em junho de 2010, que pode ser assitido em seu site. O site do Museu Provincial de Hunan também fornece informações úteis.

Antes dessa descoberta, o acesso ao *Laozi* se deu principalmente por meio do texto recebido de Wang Bi (226–249 C.E.) e Heshanggong, uma figura lendária retratada como professor do imperador Wen (r. 179–157 AEC) da dinastia Han. Existem outras versões do manuscrito, mas em geral elas desempenham um papel secundário na história do clássico.

Um achado arqueológico mais recente em Guodian, o chamado "*Laozi* de tiras de bambu", que antecede os manuscritos de Mawangdui, reacendeu os debates sobre a origem e composição do *Laozi*. Mas primeiro, uma nota sobre o título e a estrutura do *Dao De Jing*.

O *Laozi* não adquiriu seu status "clássico" até a dinastia Han. De acordo com o *Shiji* (49.5b), a imperatriz viúva Dou - esposa do imperador Wen e mãe do imperador Jing (r. 156–141 AEC) - era uma estudiosa dedicada do *Laozi*. Fontes posteriores acrescentaram que foi o imperador Jing que estabeleceu o texto oficialmente como um clássico. No entanto, o título *Dao De Jing* parece não ter sido amplamente usado até mais tarde, no final da era Han.

O *Dao De Jing* também é conhecido como *Dao De Zhenjing* (Verdadeiro Clássico do Caminho e da Virtude), *Taishang Xuanyuan Dao De Jing* (Clássico do Caminho e da Virtude das Origens Profundas Extremas) e, menos formalmente, como o texto de "cinco mil caracteres", devido ao seu comprimento aproximado. A maioria das versões excede cinco mil caracteres em cerca de cinco a dez por cento, mas é interessante notar que as considerações numerológicas mais tarde se tornaram parte integrante da história da obra. De acordo com o mestre daoísta do século 7, Cheng Xuanying, foi Ge Xuan (fl. 200 EC), um adepto daoísta reverenciado, que encurtou o texto do *Laozi* que acompanhava o comentário de Heshanggong para caber no número mágico de cinco mil. Esta afirmação não pode ser verificada, mas vários manuscritos do *Laozi* descobertos em Dunhuang contêm 4.999 caracteres.

O *Dao De Jing* atual é dividido em duas partes (*pian*) e 81 capítulos ou seções (*zhang*). A parte um, compreendendo os capítulos 1–37, ficou conhecida como *Dao Jing* (Clássico do Dao), enquanto os capítulos 38–81 compõem o *De Jing* (Clássico da Virtude).

Isso é entendido como uma divisão temática - o capítulo 1 começa com a palavra Dao, enquanto o capítulo 38 começa com a frase "Virtude superior" - embora os conceitos de Dao e Virtude (*De*) sejam apresentados em ambas as partes. Como um guia heurístico aproximado, alguns comentaristas sugeriram que o *Dao Jing* é mais "metafísico", enquanto o *De Jing* se concentra mais em questões sociopolíticas.

Nesse contexto, é fácil apreciar o enorme interesse ocasionado pela descoberta dos manuscritos de *Laozi* de Mawangdui. Os dois manuscritos contêm todos os capítulos encontrados no *Laozi* atual, embora sigam uma ordem diferente em alguns lugares. Por exemplo, em ambos os manuscritos, as seções que aparecem como capítulos 80 e 81 no *Laozi* atual vêm imediatamente após uma seção que corresponde ao capítulo 66 do presente texto.

Ambos os manuscritos Mawangdui "A" e "B" são igualmente divididos em duas partes, mas em contraste com a versão atual, na ordem inversa; ou seja, ambos começam com o *De Jing*, correspondendo ao capítulo 38 do texto recebido. A "Parte um" do manuscrito "B" termina com a notação editorial, "Virtude, 3.041 [caracteres]," enquanto a última linha da "Parte dois" diz: "Dao, 2.426." Isso significa que o clássico deveria ser renomeado de *Dao De Jing* para "*De Dao Jing*" (Clássico da Virtude e do Caminho)? Na verdade, um estudioso adotou o título *De Dao Jing* (*Te-Tao ching*) para sua tradução do *Laozi* de Mawangdui (Henricks 1989).

Parece improvável que o arranjo de Mawangdui se origine simplesmente da idiossincrasia ou acaso do escriba - por exemplo, que o copista, ao escrever o *Laozi* na seda, fez uso de um texto original em tiras de bambu e por acaso começou com um feixe de tiras contendo o *De Jing* (Yan 1976, 12, explica como isso é possível). Se a ordem é deliberada, isso implica que o *Laozi* "original" dá prioridade às questões sociopolíticas? Isso levanta questões importantes para interpretação.

A divisão em 81 capítulos reflete o interesse numerológico e está associada particularmente à versão Heshanggong, que também carrega títulos de capítulos. Não foi universalmente aceito até muito mais tarde, talvez no período Tang, quando o texto foi padronizado sob o patrocínio do imperador Xuanzong (r. 712-756). Fontes tradicionais relatam que algumas versões foram divididas em 64, 68 ou 72 capítulos; e alguns não tinham divisões de capítulo (Henricks 1982).

O manuscrito "A" de Mawangdui contém em alguns lugares um ponto ou "período" que parece indicar o início de um capítulo. Os textos de Guodian anteriores (veja abaixo) não estão divididos em duas partes, mas em muitos lugares eles empregam uma marca quadrada preta para indicar o final de uma seção. As seções ou capítulos

assim marcados geralmente concordam com a divisão no presente *Laozi*. Assim, embora a formação de 81 capítulos possa ser relativamente tardia, alguma tentativa de divisão de capítulos parece evidente desde um estágio inicial da história textual do *Dao De Jing*.

Até cerca de duas décadas atrás, os manuscritos de Mawangdui ocupavam o lugar de honra como os manuscritos mais antigos existentes do *Laozi*. No final de 1993, a escavação de uma tumba (identificada como M1) em Guodian, cidade de Jingmen, província de Hubei, rendeu, entre outras coisas, cerca de 800 tiras de bambu, das quais 730 estão inscritas, contendo mais de 13.000 caracteres chineses. Alguns deles, totalizando cerca de 2.000 caracteres, combinam com o *Laozi* (ver Allan e Williams 2000 e Henricks 2000). A tumba está localizada perto da antiga capital do estado de Chu e data por volta de 300 AEC. Ladrões entraram na tumba antes de ser escavada, entretanto, a extensão dos danos é incerta.

Os textos de bambu, escritos em uma escrita Chu, foram transcritos para o chinês padrão e publicados sob o título de *Guodian Chumu Zhujian* (Pequim: Wenwu, 1998), que com base no tamanho e forma das cunhas, caligrafia e outros fatores, divide o material de *Laozi* em três grupos. O Grupo A contém trinta e nove tiras de bambu, que correspondem no todo ou em parte aos seguintes capítulos do presente texto: 19, 66, 46, 30, 15, 64, 37, 63, 2, 32, 25, 5, 16 , 64, 56, 57, 55, 44, 40 e 9. Os grupos B e C são menores, com dezoito (caps. 59, 48, 20, 13, 41, 52, 45, 54) e quatorze tiras (caps. 17 , 18, 35, 31, 64), respectivamente.

De modo geral, o Guodian "*Laozi* de tiras de bambu" é consistente com o texto recebido, embora a colocação ou sequência dos capítulos seja diferente e haja numerosas variantes e/ou caracteres arcaicos. Particularmente, enquanto o capítulo 19 do *Laozi* atual contém o que parece ser um forte ataque aos ideais confucianos - "Largue a benevolência (*ren*), descarte a correção (*yi*)" - o texto "A" de Guodian direciona seus leitores a "Largue a artificialidade, descarte o engano." Isso sugere que, no curso de sua transmissão, o *Laozi* assumiu uma postura mais "polêmica". No entanto, o texto "C" de Guodian indica que *ren* e *yi* surgiram somente depois que o "Grande Dao" entrou em declínio, o que está de acordo com o capítulo 18 do atual *Laozi*. Em outras palavras, seria uma suposição precipitada considerar que os textos de Guodian não se engajem em uma crítica de algumas das ideias-chave centrais para o "*Ru*" ou tradição confuciana.

Não está claro se os manuscritos de bambu de Guodian foram copiados de uma fonte e deveriam ser lidos como um texto dividido em três partes, se eram "seleções" de um original mais longo ou se eram três textos diferentes copiados de fontes diferentes em tempos diferentes (para uma discussão matizada, consulte Boltz 1999). Porém, há uma

pista importante. Os textos “A” e “C” dão duas versões diferentes do que agora faz parte do capítulo 64 do *Laozi*, o que sugere que eles vieram de fontes distintas. Um estudioso pelo menos sugeriu uma cronologia para a confecção das tiras de bambu do *Laozi* de Guodian, com o grupo “A” sendo o mais antigo dos três, copiado por volta de 400 AEC. (Ding 2000, 7-9).

Levando em consideração todas as evidências disponíveis, parece provável que diferentes coleções de ditos atribuídos a Laozi se expandiram e ganharam popularidade durante o século IV AEC. Eles teriam sido derivados de fontes anteriores, orais ou escritas. Durante o século III AEC, o *Laozi* se estabeleceu mais ou menos em sua forma final. Foi então citado extensivamente em obras como *Hanfeizi* e os capítulos “externos” e “diversos” do *Zhuangzi*, e começou a atrair a atenção dos comentaristas.

Ainda mais recentemente, a crescente família de textos do *Laozi* deu as boas-vindas a outro recém-chegado. Em janeiro de 2009, a Universidade de Beijing aceitou como presente uma coleção considerável de tiras de bambu com inscrições, que dizem ter sido recuperadas do exterior. Entre elas, encontramos uma versão quase completa do *Laozi*.

Embora o material publicado até agora não tenha mencionado nenhuma datação por carbono das tiras, o consenso entre os estudiosos que trabalharam com elas é que datam da dinastia Han Ocidental. Mais precisamente, com base especialmente na forma caligráfica da escrita - uma forma relativamente madura da escrita “clerical” estabelecida durante o período Han - elas foram datados da segunda metade do reinado do imperador Wu dos Han (141-87 AEC.).

Como os manuscritos de seda de Mawangdui, o texto da Universidade de Beijing, agora conhecido como “Beida *Laozi*”, é dividido em duas partes, intituladas “Laozi Clássico, Parte 1” (*Laozi Shang Jing*) e “Laozi Clássico, Parte 2” (*Laozi Xia Jing*). Isso indica que não apenas o *Laozi* foi dividido em duas partes durante o período Han Ocidental, mas também que lhe foi concedido o status de “clássico” (*jing*), o que pode dar algum crédito à alegação tradicional de que o *Laozi* alcançou o status de cânone durante o reinado anterior do imperador Jing (156–141 AEC.).

O Beida *Laozi* concorda com os manuscritos de Mawangdui em outro aspecto importante; ou seja, a Parte 1 também corresponde aos capítulos 38–81 da versão atual de 81 capítulos, ou o *De Jing*, e a Parte 2, capítulos 1–37 ou *Dao Jing*. Embora isso não possa significar que o *Laozi* foi “originalmente” escrito nessa ordem, pode ser que esta tenha sido a tradição textual dominante durante o período Han. Como os manuscritos de

Mawangdui, o Beida *Laozi* também registra o número de caracteres no final de cada parte.

Em termos de redação, o Beida *Laozi* concorda com os manuscritos de Mawangdui em muitos casos, embora em alguns lugares ele concorde com o texto recebido. Por exemplo, enquanto o Capítulo 22 do texto recebido descreve o sábio como um "modelo" (*shì*) para o mundo, o Beida *Laozi* concorda com as versões do Mawangdui ao comparar o sábio mais concretamente a um "pastor" (*mu*). No entanto, o texto Beida concorda com a versão padrão no início do Capítulo 2, em oposição à formulação mais curta encontrada nas versões de Guodian e Mawangdui.

O que é igualmente significativo é que a sequência ou ordem dos capítulos é exatamente a mesma do *Laozi* recebido. A diferença está na divisão de alguns capítulos. Os capítulos 17–19 do texto recebido formam um capítulo no Beida *Laozi*. O mesmo é verdade para os capítulos 6–7, 32–33 e 78–79. No entanto, o capítulo atual 64 aparece como dois capítulos nos documentos da Beida. Ao todo, são 77 capítulos, cada um claramente marcado, com um ponto redondo no início e começando em uma tira de bambu separada.

O Beida *Laozi* está quase intacto em sua totalidade, faltando apenas cerca de 60 caracteres quando comparado ao texto recebido. Embora ofereça novos vislumbres do desenvolvimento do texto, não fornece nenhum novo insight significativo sobre o significado do *Laozi*. Uma série de artigos sobre as tiras de bambu da Universidade de Beijing foi publicada na revista Wenwu (2011, no. 6). O Beida *Laozi* foi publicado em dezembro de 2012 e lançado em fevereiro de 2013. Embora a maioria dos estudiosos aceite a autenticidade do achado, um crítico notável é Xing Wen, que argumenta veementemente que é uma falsificação (Xing 2016; para uma discussão crítica em Inglês, consulte Foster 2017).

Em resumo, duas abordagens para a elaboração do *Laozi* merecem consideração, pois têm relação direta com a interpretação.

Um modelo linear "evolucionário" de formação textual sugeriria que os primeiros ditos atribuídos ao *Laozi* tratam principalmente de questões de governança, refletindo uma profunda preocupação com o declínio do governo Zhou. Algumas dessas palavras foram preservadas nos textos de bambu de Guodian.

Nessa visão, o *Laozi* passou por mudanças substanciais e se tornou uma obra mais longa e complexa durante o século III AEC, tornando-se nesse processo mais polêmico contra o confucionismo e outras escolas de pensamento e adquirindo novo material de maior interesse metafísico ou cosmológico. Os manuscritos de Mawangdui

foram baseados nesta versão madura do *Laozi*; a ênfase original na política, no entanto, ainda pode ser detectada na colocação do *De Jing* antes do *Dao Jing*. Versões posteriores inverteram essa ordem e, ao fazê-lo, incluíram a política sob uma visão filosófica mais ampla do Dao como o início e o fim de todos os seres.

Diferente de um modelo evolucionário linear, o que é sugerido aqui é que havia diferentes coleções de ditos atribuídos a Laozi, sobrepondo-se até certo ponto, mas cada um com suas próprias ênfases e predileções, habitando um contexto interpretativo particular.

Embora alguns capítulos-chave do *Laozi* atual que tratam da natureza do Dao (por exemplo, caps. 1, 14) não sejam encontrados no corpus do Guodian, a ideia de que o Dao "nasceu antes do céu e da terra", por exemplo, que é encontrado no capítulo 25 do texto recebido está presente. A afirmação crítica de que o "ser [*you*] nasce do não ser [*wu*]" no capítulo 40 também figura no texto "A" de Guodian. Isso parece argumentar contra a sugestão de que o *Laozi*, e nesse sentido as antigas obras filosóficas chinesas em geral, não estava interessado ou não tinha a capacidade de se envolver no pensamento filosófico abstrato, uma suposição que às vezes parece estar subjacente às abordagens evolucionárias do desenvolvimento da filosofia chinesa.

Outro documento do Guodian, denominado "Taiyi shengshui" ("O Grande dá à luz às águas", traduzido em Ames e Hall 2003; ver também Boltz 1999 e Allan 2003) e que pode ter feito parte integrante do texto "C" do *Laozi* de Guodian certamente reflete um forte interesse em cosmogonia e cosmologia. O texto conhecido como "Heng Xian", um dos documentos encontrados no corpus de tiras de bambu recuperado pelo Museu de Shanghai em 1994 e o qual interpreto no sentido do que vem antes e determina a ordem criada, atesta ainda mais o ativo engajamento com questões cosmológicas e metafísicas no início da China (Ma Chengyuan 2003; uma edição especial da revista Dao 12.2, 2013 é dedicada a este trabalho).

Os achados de Guodian e Mawangdui são extremamente valiosos. Eles são sintaticamente mais claros do que o texto recebido em alguns casos, graças ao maior número de partículas gramaticais que empregam. No entanto, eles não podem resolver todas as controvérsias e incertezas que cercam o *Laozi*. Em minha opinião, a natureza do Dao e a aplicação do insight daoísta à ética e governança provavelmente formaram os focos gêmeos nas coleções de ditos do *Laozi* desde o início. Eles foram então desenvolvidos de várias maneiras - por exemplo, algumas coleções foram combinadas; novos ditos foram adicionados; e comentários explicativos, ilustrações e elaboração de ditos individuais foram integrados ao texto. A demanda por uniformidade textual aumentou

quando o *Laozi* ganhou reconhecimento e, conseqüentemente, as diferentes tradições textuais eventualmente deram lugar ao texto recebido do *Laozi*.

Como mencionado, o *Laozi* atual no qual a maioria das reimpressões, estudos e traduções se baseia é a versão que chega até nós junto com os comentários de Wang Bi e Heshanggong. Três pontos precisam ser feitos a esse respeito.

Em primeiro lugar, tecnicamente, existem várias versões do *Laozi* de Wang Bi e Heshanggong - mais de trinta versões de Heshanggong - mas as diferenças são menores. Em segundo lugar, apesar das versões de Wang Bi e Heshanggong não serem iguais, são suficientemente semelhantes para serem classificadas como pertencentes à mesma linha de transmissão textual. Terceiro, as versões de Wang Bi e Heshanggong que vemos hoje sofreram mudanças. Antes da invenção da impressão, quando cada manuscrito precisava ser copiado à mão, eram esperadas alterações editoriais e erros de escrita. Em particular, o texto do *Laozi* que agora acompanha o comentário de Wang Bi carrega a marca de alteração posterior, principalmente sob a influência da versão de Heshanggong, e não pode ser considerado o *Laozi* que o próprio Wang Bi viu e comentou. Boltz (1985) e Wagner (1989) examinaram esta questão com algum detalhe.

A versão "atual" refere-se às edições *Sibu beiyao* e *Sibu congkan* do *Dao De Jing*. (O *Sibu beiyao* e o *Sibu congkan* são reproduções em grande escala de textos tradicionais chineses publicados no início do século XX.) O primeiro contém a versão Wang Bi e comentários, junto com um colofão do estudioso Song Chao Yuezhi (1059-1129), uma segunda nota de Xiong Ke (ca. 1111–1184), e do estudioso Tang Lu Deming (556–627) *Laozi yinyi* (Glosas sobre o significado e pronúncia do *Laozi*). É uma reprodução da edição do "Wuying Palace" da dinastia Qing, que por sua vez é baseada em uma edição Ming (ver especialmente Hatano 1979).

A versão de Heshanggong preservada na série *Sibu congkan* foi retirada da biblioteca do famoso bibliófilo Qu Yong (fl. 1850). De acordo com o próprio catálogo de Qu, esta é uma versão da dinastia Song, publicada provavelmente após o reinado do imperador Xiaozong (r. 1163-1189). As versões de Heshanggong existentes mais antigas incluem duas versões Tang incompletas e fragmentos encontrados em Dunhuang.

Além dos textos de bambu de Guodian, dos manuscritos de seda de Mawangdui, do Beida *Laozi* e do texto recebido de Wang Bi e Heshanggong, há uma "versão antiga" (*guben*) editada pelo antigo estudioso Tang Fu Yi (fl. 600). Alegadamente, esta versão foi recuperada de uma tumba em 574 EC, cujo ocupante era consorte do general Chu Xiang Yu (falecido em 202 AEC), rival de Liu Bang antes que este último emergisse vitorioso e fundasse a dinastia Han. Uma redação posterior da "versão antiga" foi feita por Fan

Yingyuan na dinastia Song. Existem algumas diferenças, mas essas duas podem ser consideradas como tendo origem na mesma tradição textual.

Fragmentos de manuscritos descobertos nas cavernas de Dunhuang constituem outra fonte importante na pesquisa do *Laozi*. Entre eles estão vários fragmentos de Heshanggong (especialmente S. 477 e S. 3926 na coleção Stein e P. 2639 na coleção Pelliot) e o importante *Xiang'er Laozi* com comentários. Outro manuscrito de Dunhuang que merece atenção é o fragmento "Suo Dan", agora no Museu Universitário de Arte da Universidade de Princeton, que contém os últimos trinta e um capítulos do *Dao De Jing* começando com o capítulo 51 do texto moderno. É assinado e datado no final, levando o nome do estudioso e adivinho do século III Suo Dan, que dizem ter feito a cópia, escrita em tinta no papel, em 270 EC. De acordo com Rao Zongyi (1955), a versão de Suo Dan pertence à linha Heshanggong do texto do *Laozi*. William Boltz (1996), no entanto, questiona sua data do século III e argumenta que o fragmento em muitos casos também concorda com a "versão antiga" de Fu Yi.

Enquanto as versões do manuscrito informam a crítica textual do *Laozi*, as inscrições em pedra fornecem mais apoio colaborativo. Mais de vinte táboas de pedra, principalmente de origens Tang e Song, estão disponíveis para os críticos textuais, embora algumas estejam em más condições (Yan 1957). Os estudiosos do *Laozi* hoje podem trabalhar com vários estudos chineses e japoneses que fazem uso de um grande número de versões de manuscritos e inscrições de pedra (notavelmente Ma 1965, Jiang 1980, Zhu 1980 e Shima 1973). Boltz (1993) oferece uma excelente introdução às tradições manuscritas do *Laozi*. Wagner (2003) tenta reconstruir a face original do *Laozi* de Wang Bi (cf. Lou 1980 e Lynn 1999). Uma contribuição importante para os estudos do *Laozi* em chinês é Liu Xiaogan 2006, que compara as versões de Guodian, Mawangdui, Fu Yi, Wang Bi e Heshanggong do *Laozi* e fornece uma análise textual e interpretativa detalhada para cada capítulo. Em um artigo em inglês, Liu (2003) expõe alguns de seus principais achados.

4. Comentários

Os comentários do *Laozi* oferecem um guia inestimável para a interpretação e são importantes também por suas próprias contribuições à filosofia e religião chinesas.

Dois capítulos do *Hanfeizi* atual (caps. 21 e 22) são intitulados "Explicando (os ditos do) *Laozi*" (*Jie Lao*) e "Ilustrando (os ditos do) *Laozi*" (*Yu Lao*), que podem ser considerados os primeiros comentário existente ao clássico (para um estudo detalhado e

tradução, ver Sarah A. Queen 2013). A seção "bibliográfica" do *Hanshu* (História da Formação ou Dinastia Han do Oeste) lista quatro comentários do *Laozi*, mas eles não sobreviveram. No entanto, o aprendizado do *Laozi* começou a florescer a partir do período Han. Os comentários de Heshanggong, Yan Zun, Wang Bi e o comentário de *Xiang'er* serão introduzidos a seguir. Alguma menção também será feita de desenvolvimentos posteriores na história do *Dao De Jing*. Isabelle Robinet contribuiu com um importante estudo pioneiro dos primeiros comentários do *Laozi* (1977; ver também Robinet 1998).

Tradicionalmente, o comentário de Heshanggong é considerado um produto do início da dinastia Han. O nome Heshanggong significa um velho que mora à beira de um rio, e alguns identificaram o rio em questão como o Rio Amarelo. Especialista em *Laozi*, chamou a atenção do imperador Wen, que foi consultá-lo pessoalmente. Heshanggong revelou ao imperador sua verdadeira identidade como emissário divino enviado pelo "Senhor Supremo do Dao" - ou seja, o divino *Laozi* - para ensiná-lo. O imperador provou ser um estudioso humilde, como conclui a lenda, digno de receber o *Dao De Jing* com o comentário de Heshanggong (A. Chan 1991).

Estudos chineses recentes geralmente colocam o comentário no final do período Han, embora alguns estudiosos japoneses o datem apenas no século VI EC. É provavelmente uma obra do século II EC e reflete a influência da tradição "Huang-Lao" (Imperador Amarelo e Laozi), que floresceu durante o início da dinastia Han (A. Chan 1991a). Chamado nas primeiras fontes de *Laozi Zhangju*, ele pertence ao gênero da literatura *zhangju*, predominante na época Han, que pode ser parafraseado como comentário por "capítulo e frase". Sua linguagem é simples; sua imaginação, pé no chão. O comentário de Heshanggong compartilha com outras obras Han a crença cosmológica de que o universo é constituído por *qi*, blocos de construção semelhantes à energia da vida e o constituinte vital do cosmos, traduzido de várias maneiras como "energia vital", "força vital" ou "Pneuma". Com base nisso, interpretando o texto em termos da teoria do yin-yang, o *Laozi* é visto como revelando não apenas o mistério das origens do universo, mas também o segredo do bem-estar pessoal e da ordem sociopolítica.

O que o *Laozi* chama de "Um", de acordo com Heshanggong, refere-se à forma mais pura e potente de energia *qi* que produz e continua a nutrir todos os seres. Este é o significado de *De*, a "Virtude" ou poder com o qual as "dez mil coisas" - ou seja, todos os seres - foram dotados e sem o qual a vida cessaria.

A manutenção da "virtude", que o comentário também descreve como "guardando o Um", é, portanto, crucial para o autocultivo. Uma dieta cuidadosa, exercícios e alguma forma de meditação estão implícitos, mas geralmente o comentário enfoca a

diminuição dos desejos egoístas. O governo do "sábio" - um termo comum a todas as escolas de pensamento chinês, mas que recebe um significado daoísta distinto no comentário - baseia-se na mesma premissa. Políticas que são prejudiciais ao povo, como impostos pesados e punições severas, devem ser evitadas, mas o ponto mais fundamental continua sendo que o próprio governante deve valorizar o que *Laozi* chama de "vazio" e "não-ação". A desordem decorre do domínio do desejo, que reflete a presença indisciplinada de energia *qi* confusa e agitada. Desta forma, o autocultivo e o governo são mostrados como um todo integral.

Um segundo comentário importante é o *Laozi Zhigui* (O Significado Essencial do *Laozi*) atribuído ao estudioso da dinastia Han, Yan Zun (fl. 83 AEC – 10 EC). Intitulado como Junping, o sobrenome de Yan era originalmente Zhuang; foi alterado em registros escritos posteriores para Yan semanticamente semelhante para cumprir a restrição legal de não usar o nome Zhuang, que era o nome pessoal do imperador Ming (r. 57–75) da dinastia Han Posterior ou do Leste. Yan Zun é bem lembrado em fontes tradicionais como um recluso de grande erudição e integridade, um adivinho de habilidade lendária e um autor de talento excepcional. O famoso poeta e filósofo Han Yang Xiong (53 AEC – 18 EC) estudou com Yan e falou dele com entusiasmo.

O *Laozi Zhigui* (doravante abreviado como *Zhigui*), como está agora, é incompleto; apenas o comentário ao *De Jing*, capítulos 38-81 do *Laozi* atual, permanece. A melhor edição do *Zhigui* é aquela contida no *Daozang* (Cânon Daoista, nº 693 no *Daozang Zimu Yinde*, Harvard-Yenching Sinological Index Series, nº 25), o que indica claramente que a obra tinha originalmente treze *juan* ou livros, nos quais os seis primeiros foram perdidos. A julgar pelas evidências disponíveis, pode ser aceito como um produto Han (A. Chan, 1998a). O texto do *Laozi* que acompanha o comentário de Yan Zun concorda em muitos casos com a redação dos manuscritos de Mawangdui.

Como Heshanggong, Yan Zun também subscreve a teoria cosmológica do yin-yang característica do pensamento Han. Ao contrário do comentário de Heshanggong, no entanto, o *Zhigui* não prescreve um programa para nutrir a dotação de *qi* de alguém ou cultivar ativamente "vida longa". Isso não significa que rejeite o ideal de longevidade. Pelo contrário, reconhece que o Dao "vive para sempre e não morre" (8.9b), e que o homem que segue o Dao, correspondentemente, "goza de longa vida" (7.2a). Valorizar o espírito e a energia vital de uma pessoa é importante, mas o *Zhigui* está preocupado com o fato de que o autocultivo não deve violar o princípio da "não-ação". Qualquer esforço contrário ao que o *Laozi* chamou de "naturalidade" (*ziran*) é contraproducente e está fadado ao fracasso.

O conceito de *ziran* ocupa uma posição central nos comentários de Yan Zun. Ele descreve a natureza do Dao e sua manifestação no mundo. Também aponta para um ideal ético. A maneira como os fenômenos naturais operam reflete o funcionamento do Dao. O "sábio" segue o Dao no sentido de que ele, também, segue a naturalidade. Na prática, isso significa atender ao "coração-mente" (*xin*) de uma pessoa para que ela não seja escravizada pelo desejo. Significativamente, o *Zhigui* sugere que, assim como o sábio "responde" ao Dao sendo simples e vazio de desejo, as pessoas comuns, por sua vez, responderiam ao sábio e confiariam o império a ele. Desta forma, o *Laozi* é visto como um guia completo para ordem e harmonia em todos os níveis.

Um dos primeiros comentários que maximiza a importância religiosa do *Laozi* é o *Comentário de Xiang'er*. Embora seja mencionado em catálogos de obras daoístas, não havia conhecimento real dele até que uma cópia foi descoberta entre os manuscritos de Dunhuang (S. 6825 na coleção Stein). A cópia do manuscrito, agora abrigada na Biblioteca Britânica, foi provavelmente feita por volta de 500 EC. O texto original, apesar das divergências entre os estudiosos, é geralmente rastreado por volta de 200 EC. Está intimamente ligado ao "Caminho dos Mestres Celestiais" e foi atribuído a Zhang Daoling, o fundador da seita, ou seu neto Zhang Lu, que foi fundamental para garantir a sobrevivência do grupo após o colapso da dinastia Han. Um estudo detalhado e uma tradução da obra em inglês estão agora disponíveis (Bokenkamp 1997).

O manuscrito de *Xiang'er* infelizmente está incompleto; apenas a primeira parte sobreviveu, começando com o meio do capítulo 3 e terminando com o capítulo 37 na divisão do capítulo atual do *Laozi*. Não está claro o que o título, *Xiang'er*, significa. Seguindo Rao Zongyi e Ōfuchi Ninji, Stephen Bokenkamp sugere que é melhor entendido no sentido literal que o Dao "pensa (*xiang*) em você (*er*)" (1997, 61). Isso ressalta a tese central do comentário, que a devoção ao Dao em termos de auto-cultivo e conformidade com seus preceitos asseguraria bênçãos ilimitadas nesta vida e além.

O comentário de *Xiang'er* aceita sem dúvida o status divino de Laozi. Enquanto Yan Zun e Heshanggong dirigem seus comentários principalmente para aqueles em posição de efetuar mudanças políticas, o *Xiang'er* convida um público maior a participar da busca pelo Dao, para alcançar a união com o Dao por meio da disciplina espiritual e moral. É possível atingir o "tempo de vida de um ser sem mácula e semelhante a um deus" (*xianshou*). Nutrir a energia vital do *qi* por meio da meditação e outras práticas continua sendo a chave para alcançar "vida longa" e, finalmente, formar um corpo espiritual livre das manchas da existência mundana (Rao 1991; ver também Puett 2004).

A disciplina espiritual, entretanto, é insuficiente; igualmente importante é o acúmulo de mérito moral. As fontes daoístas posteriores referem-se aos "nove preceitos" do *Xiang'er*. Há também um conjunto mais longo conhecido como "vinte e sete preceitos" do *Xiang'er*. Isso inclui medidas gerais positivas, como ficar tranquilo e submisso, bem como injunções específicas contra a inveja, matar e outros atos moralmente repreensíveis. Comparando o corpo humano com as paredes de um lago, a energia *qi* essencial com a água dentro dele, e as boas ações com a fonte da água, o comentário de *Xiang'er* deixa claro que a deficiência em qualquer um levaria a consequências desastrosas (ver Bokenkamp 1993).

Comparado com o *Xiang'er*, o comentário de Wang Bi sobre *Laozi* não poderia ser mais diferente. Não há referência a "imortais"; nenhum Laozi deificado. O *Dao De Jing*, como Wang Bi o vê, não está fundamentalmente preocupado com a arte da "vida longa", mas oferece uma visão profunda da alteridade radical do Dao como a fonte do ser, e as implicações práticas que daí decorrem.

Intitulado como Fusi, Wang Bi (226-249) foi um dos líderes reconhecidos do movimento de "Aprendizagem no Profundo" (*xuanxue*) que se tornou proeminente durante o período Wei (220-265) e dominou a cena intelectual chinesa até o século VI. A palavra *xuan* denota literalmente um tom de vermelho escuro e é usada no *Laozi* (esp. Cap. 1) para sugerir o mistério ou a profundidade do Dao. O movimento foi denominado, talvez não sem ambiguidade, como "neo-daoísmo" nos estudos ocidentais. Trata-se de uma ampla frente filosófica unida em sua tentativa de discernir o "verdadeiro" significado do Dao, e não uma escola homogênea ou partidária. Alarmados com o que consideravam o declínio do Dao, intelectuais influentes da época iniciaram uma ampla reinterpretação da herança clássica. Eles não negligenciaram os clássicos confucianos, mas se inspiraram especialmente no *Yijing*, no *Laozi* e no *Zhuangzi*, que eram então referidos como os "Três (Clássicos no) Profundo" (*sanxuan*); isto é, os três principais tratados que revelam o mistério do Dao. Wang Bi, apesar de sua curta vida, distinguiu-se como um intérprete brilhante do *Laozi* e do *Yijing* (ver A. Chan 1991a, Wagner 2000, Lynn 2015 e "neo-daoism" nesta Enciclopédia).

De acordo com Wang Bi, Dao é de fato o "começo" das "dez mil coisas". Ao contrário de Heshanggong ou do *Xiang'er*, no entanto, ele não buscou uma interpretação cosmológica ou religiosa do processo de criação. Em vez disso, Wang parece mais preocupado com o que pode ser chamado de lógica da criação.

Dao constitui o "começo" absoluto em que todos os seres têm causas e condições que derivam logicamente de um fundamento necessário. A base do ser,

entretanto, não pode ser ela mesma um ser; do contrário, a regressão infinita tornaria a lógica do *Laozi* suspeita. Por esta razão, o *Laozi* falaria apenas do Dao como "não-ser" (*wu*). Voltaremos a este ponto mais tarde.

A transcendência do Dao não deve ser comprometida. Para fazer justiça ao *Laozi*, também é importante mostrar como a função do Dao se traduz em "princípios" básicos (*li*) que governam o universo. A regularidade das estações, a plenitude da natureza e outras expressões de "céu e terra" atestam a presença do Dao. Os seres humanos também se conformam a esses princípios e, portanto, são "modelados", em última instância, depois do Dao.

Wang Bi é frequentemente elogiado em fontes posteriores por ter dado o conceito de *li*, "princípio", seu primeiro tratamento filosófico extenso. No reino do Dao, os princípios são caracterizados pela "naturalidade" (*ziran*) e "não-ação" (*wuwei*). Wang Bi define *ziran* como "uma expressão do que há de melhor". A este respeito, chamou a atenção a influência de Yan Zun. A não-ação ajuda a explicar o significado prático da naturalidade. Em termos éticos, Wang Bi considera a não-ação como significando liberdade dos ditames do desejo. Isso define não apenas o objetivo do autocultivo, mas também o do governo. Os conceitos de naturalidade e não-ação serão discutidos mais adiante. O comentário do *Laozi* de Wang Bi exerceu uma forte influência nas interpretações modernas do livro na Ásia e no Ocidente. Existem quatro traduções em inglês disponíveis (Lin 1977, Rump 1979, Lynn 1999 e Wagner 2003).

Entre esses quatro comentários, *Laozi Zhangju* de Heshanggong ocupou a posição de proeminência na China tradicional, pelo menos até a dinastia Song. Por um longo período, o trabalho de Wang Bi foi relativamente negligenciado. A autoridade do comentário de Heshanggong pode ser rastreada até seu lugar na religião daoísta, onde ocupa o segundo lugar apenas atrás do próprio *Dao De Jing*. Além do trabalho de Heshanggong e do *Xiang'er*, há dois outros comentários, o *Laozi Jiejie* (Explicação em seções) e o *Laozi Neijie* (Explicação interna), que estão intimamente associados ao daoísmo religioso. Ambos foram atribuídos a Yin Xi, o guardião da passagem que "persuadiu" Laozi a escrever o *Dao De Jing* e que, de acordo com registros hagiográficos daoístas, mais tarde estudou com o divino Laozi e se tornou um "imortal". Esses textos, no entanto, só sobrevivem em citações (ver Kusuyama 1979).

A partir do período Tang, começa-se a encontrar tentativas sérias de coletar e classificar o número crescente de comentários do *Laozi*. Um dos primeiros pioneiros é o mestre daoísta do século VIII, Zhang Junxiang, que citou cerca de trinta comentários em seu estudo do *Dao De Jing* (Wang 1981). Du Guangting (850–933) forneceu uma coleção

maior, envolvendo cerca de sessenta comentários (*Dao De Zhenjing Guangshengyi*, Daozang no. 725). De acordo com Du, havia aqueles que viam o *Laozi* como um texto político, enquanto outros se concentravam no autocultivo espiritual. Havia intérpretes budistas (por exemplo, Kumārajīva e Sengzhao), e havia aqueles que explicaram o "Duplo Mistério" (*chongxuan*). Este último representa um importante desenvolvimento na história da interpretação do *Dao De Jing* (Assandri 2009).

O termo "Duplo Mistério" vem do capítulo 1 do *Laozi*, onde Dao é dito ser o mistério de todos os mistérios, no sentido de uma realidade incomparavelmente profunda além da compreensão comum (*xuan zhi you xuan*). Como uma escola de aprendizagem daoísta, o "Duplo Mistério" entende isso como a chave para a compreensão do *Laozi*. Fontes daoístas relatam que a escola remonta ao mestre do século IV, Sun Deng. Através de Gu Huan (século V) e outros, a escola atingiu seu apogeu durante o período Tang, representado por pensadores como Cheng Xuanying e Li Rong no século VII. A escola reflete a crescente interação entre o pensamento daoísta e budista, particularmente a filosofia Mādhyamika. Ao contrário de Wang Bi, ele vê o "não-ser" tão igualmente unilateral quanto o "ser" quando aplicado à transcendência do Dao. O não-ser pode destacar a profundidade ou o mistério do Dao, mas ainda não atingiu a verdade mais elevada, que de acordo com Cheng Xuanying pode ser chamada de "Dao da Unidade Média" (Kohn 1992, 144; Assandri 2009, caps. 4 e 6). Como outros opostos polares, a distinção entre ser e não ser também deve ser "esquecida" antes que se possa alcançar a união com o Dao.

O *Laozi* ainda é visto de outras maneiras. Por exemplo, um comentário Tang de Wang Zhen, o *Dao De Jing Lunbing Yaoyishu* (Daozang no. 713), apresentado ao Imperador Xianzong (r. 806–820) em 809, vê o texto como um tratado sobre estratégia militar (Rand 1979–80; ver também Wang Ming 1984 e Mukai 1994). A diversidade de interpretação é verdadeiramente notável (ver Robinet 1998 para uma análise tipológica). O *Dao De Jing* recebeu considerável atenção imperial, com nada menos do que oito imperadores tendo composto ou pelo menos encomendado um comentário sobre a obra. Estes incluem o imperador Wu e o imperador Jianwen da dinastia Liang, Xuanzong da dinastia Tang, Huizong da Song e Taizu da dinastia Ming (ver Liu Cunren 1969 para uma discussão dos últimos três).

No século XIII, os estudiosos do *Dao De Jing* já eram abençoados, por assim dizer, com um constrangimento de riquezas, tanto que Du Daojian (1237-1318) não pôde deixar de observar que a vinda do Dao ao mundo assume uma forma diferente a cada vez. Ou seja, diferentes comentaristas foram moldados pelo espírito de sua época em sua

abordagem do clássico, de modo que seria apropriado falar de um “Han Laozi”, “Tang Laozi” ou “Song Laozi”, cada um com sua própria agenda (*Xuanjing Yuanzhi Fahui*, Daozang nº 703).

5. Propostas sobre Laozi

Seria o *Laozi* um manual de autocultivo e governo? Um tratado metafísico ou que abriga profundos insights místicos?

O capítulo 1 do atual *Laozi* começa com as famosas palavras: “O Caminho que pode ser falado não é o Caminho constante”. O capítulo 10 fala de nutrir a “alma” de uma pessoa e abraçar o “Um”. O capítulo 80 descreve a política ideal como um pequeno país com poucos habitantes.

O *Laozi* é um texto difícil. Sua linguagem costuma ser enigmática; o sentido ou referência dos muitos símbolos que emprega permanece obscuro e parece haver inconsistências conceituais. Por exemplo, enquanto o capítulo 2 se refere à “produção mútua de ser e não-ser”, o capítulo 40 declara: “O ser se origina do não-ser” (Henricks, trad. 1989). Seria mais significativo falar das “visões de mundo” do *Dao De Jing*, em vez de uma visão unificada?

Se o *Laozi* fosse uma “antologia” montada aleatoriamente por diferentes compiladores durante um longo período de tempo, as inconsistências ocasionais não precisariam ser um problema. Tradicionalmente, no entanto, essa nunca foi uma opção séria. A maioria dos estudos modernos está igualmente preocupada em revelar a unidade e o significado “mais profundo” do clássico. Enquanto alguns buscam recuperar o significado “original” do *Laozi*, outros celebram sua relevância contemporânea. Considere, em primeiro lugar, algumas das principais abordagens modernas do *Dao De Jing* (cf. Hardy 1998).

Uma visão é que o *Laozi* reflete uma profunda consciência mitológica em seu núcleo. O mito do “caos”, em particular, ajuda a moldar a compreensão daoísta do cosmos e do lugar dos seres humanos nele (Girardot 1983). O capítulo 25, por exemplo, compara o Dao a uma unidade indiferenciada. O mito de uma grande deusa mãe terra também pode ter influenciado a visão de mundo do *Laozi* (Erkes 1935; Chen 1969), o que explica sua ênfase na natureza e no feminino (Chen 1989). O capítulo 6, por exemplo, refere-se ao “espírito do vale”, que também é chamado de “fêmea misteriosa”.

Uma segunda visão é que o *Laozi* dá voz a um profundo misticismo. De acordo com Victor Mair (1990), é debitado ao misticismo indiano (ver também Waley 1958).

Segundo Benjamin Schwartz (1985), o misticismo do *Dao De Jing* é sui generis, exclusivamente chinês e nada tem a ver com a Índia. Na verdade, como sugere um estudioso, é diferente de outros escritos místicos, pois a visão extática não desempenha um papel na ascensão do sábio daoísta (Welch 1965, 60). De acordo com outra interpretação, entretanto, há todos os indícios de que o êxtase faz parte do mundo do *Laozi*, embora seja difícil avaliar o "grau" de suas inclinações místicas (Kaltenmark 1969, 65). Um campeão mais recente da visão mística é Harold Roth, que argumenta que o "cultivo interior" daoísta e a ioga indiana podem ser semelhantes, mas "são desenvolvimentos paralelos em diferentes culturas e em diferentes épocas". (Roth 1999, 137).

É possível combinar as abordagens mística e mitológica. Embora a presença de antigas crenças religiosas ainda possa ser detectada, elas foram elevadas a um plano místico "superior" no *Laozi* (por exemplo, Ching 1997). Em termos gerais, pode-se estabelecer uma terceira categoria de interpretações que destaca o significado religioso do *Laozi*, seja em termos gerais ou alinhado com os princípios do daoísmo religioso.

Uma quarta visão vê o *Laozi* principalmente como uma obra de filosofia, que dá um relato metafísico da realidade e uma visão do autocultivo e governo daoísta; mas fundamentalmente não é uma obra de misticismo (W. T. Chan 1963). O forte interesse prático do *Laozi* o distingue de qualquer doutrina mística que evita o envolvimento mundano. Nas palavras de H. G. Creel (1977), é "proposital" e não puramente "contemplativo".

Quinto, para muitos leitores, o *Laozi* oferece essencialmente uma filosofia de vida. Resquícios de um pensamento religioso mais antigo podem ter encontrado seu caminho para o texto, mas foram transformados em uma filosofia naturalista. A ênfase na naturalidade se traduz em um modo de vida caracterizado pela simplicidade, calma e liberdade da tirania do desejo (por exemplo, Liu Xiaogan 1997). Para Roger Ames e David Hall (2003), de fato, a essência do *Laozi* é "tornar esta vida significativa". Ao contrário da afirmação de que o *Laozi* defende um ensino místico ou esotérico dirigido a um público restrito, essa visão tende a destacar seu apelo universal e relevância contemporânea.

Sexto, o *Laozi* está acima de tudo preocupado em realizar a paz e a ordem sócio-política. É uma obra-prima ética e política destinada à classe dominante, com sugestões estratégicas concretas destinadas a remediar a turbulência moral e política que envolveu o final do período Zhou na China. O autocultivo é importante, mas o objetivo final se estende além da realização pessoal (Lau 1963, LaFargue 1992, Moeller 2006). O *Laozi* critica a escola confuciana não apenas por ser ineficaz em restaurar a ordem, mas ainda

mais prejudicialmente como culpada em agravar os males da sociedade naquela época. O ideal parece ser uma espécie de sociedade "primitiva", no sentido não pejorativo, onde as pessoas viveriam em simplicidade, harmonia e contentamento, não acorrentadas pela ambição ou desejo (por exemplo, Needham 1956).

Esta lista está longe de ser exaustiva; existem outras visões do *Laozi*. Chad Hansen (1992), por exemplo, enfoca a filosofia "anti-linguagem" do texto. Diferentes combinações também são possíveis. A. C. Graham, por exemplo, enfatiza os elementos místicos e políticos, argumentando que o *Laozi* provavelmente visava o governante de um pequeno estado (1989, 234). Para Hans-Georg Moeller (2006), embora seja uma obra de filosofia política em seu contexto original, o *Laozi* oferece uma crítica poderosa do "humanismo" que é eticamente tão relevante quanto agora. O *Laozi* pode ser visto como englobando todos os itens acima - categorias como metafísica, ética, política, mística e religiosa formam um todo unificado no pensamento daoísta e são considerados separados e distintos apenas no pensamento ocidental moderno. Alternativamente, voltando à questão da autoria múltipla e coerência, pode-se argumentar que o *Laozi* contém "camadas" de material reunidas por pessoas diferentes em momentos diferentes (Emerson 1995).

É justo dizer que o *Laozi* é inerentemente "polissêmico" (Robinet 1998), aberto a diversas interpretações? Isso diz respeito não apenas à dificuldade do *Laozi*, mas também à interação entre o leitor e o texto em qualquer ato de interpretação.

Polissemia desafia a afirmação de que o significado "pretendido" do *Laozi* pode ser recuperado totalmente. Mas, é importante enfatizar, isso não significa que o contexto não seja importante, que os parâmetros não existam, ou que não haja verificação contra interpretações particulares. Embora a reconstrução hermenêutica permaneça um processo aberto, ela não pode desconsiderar as regras de evidência. Questões de proveniência, variantes textuais, bem como toda a tradição de comentários e estudos modernos são importantes por esta razão. E é por essa mesma razão que o presente artigo deixa para o final a discussão do próprio *Laozi*. A seguir, apresentamos alguns dos principais conceitos e símbolos do *Laozi* com base no texto atual, focalizando o agrupamento conceitual chave do Dao, *De* (Virtude), *ziran* (naturalidade) e *wuwei* (não-ação). Proponho que as duas leituras representadas pelos comentários de Heshanggong e Wang Bi trazem informações importantes do Laozi.

6. Dao e Virtude

Para começar com o Dao, a etimologia da gravura ou caractere chinês sugere um caminho, ou seguir em uma certa direção ao longo de um caminho. A maioria dos comentaristas concorda em traduzir *Dao* como "caminho". Na literatura chinesa antiga, *Dao* geralmente representa uma via relativamente ampla ou via de transporte e, em alguns contextos, vias navegáveis, mas também é usado para transmitir o que é considerado o curso certo ou adequado e, por extensão, as doutrinas ou ensinamentos que estabelecem tal curso, ou os meios e métodos que o produziriam. O capítulo 53 do *Laozi*, por exemplo, afirma: "O grande Dao é muito regular (plano, fácil de viajar), mas as pessoas gostam de (tomar) atalhos (*jing*)." O sentido literal de *Dao* como um caminho, contrastado neste caso com *jing*, uma pequena trilha fora da estrada principal, é claramente preservado aqui, mas também é fácil ver como pode ser usado como uma metáfora e como a extensão ética e senso espiritual do *Dao* entra em cena.

Como verbo, talvez devido à direcionalidade envolvida, *Dao* também transmite o sentido de "falar". Assim, a frase de abertura do capítulo 1, *Dao ke Dao*, literalmente "O Dao que pode ser Dao...", é frequentemente traduzida como "O Caminho que pode ser falado". Como *Dao* está emparelhado com "nome" (*ming*) na próxima linha - "Ming ke ming", "O nome que pode ser nomeado" - formando uma construção em dístico paralelo, há, portanto, razão para interpretar o uso verbal no sentido de algo verbalizado, em oposição a um caminho que é percorrido, andado ou seguido. É também assim que a maioria dos comentaristas na China tradicional entendeu isso: os muitos discursos normativos que clamam por representar a maneira certa são vistos como inconstantes, parciais e enganosos. Na maioria das traduções inglesas, a forma maiúscula - "Caminho" ou "Dao" (ou "Tao") - é usada para distingui-la de outros usos do termo.

O conceito de *Dao* não é exclusivo do *Laozi*. Trata-se de um termo-chave no vocabulário filosófico que informa a filosofia chinesa inicial como um todo. É interpretado de forma diferente, significando um meio para um fim superior em alguns escritos e um fim em si mesmo em outros. O *Laozi* ressalta tanto a inefabilidade quanto o poder criativo do Dao. Isso é distinto e, se aceitarmos a proveniência inicial do texto, podemos traçar um novo curso no desenvolvimento da filosofia chinesa.

A inefabilidade do Dao é destacada no capítulo 1: o "constante" (chang, também traduzido como "eterno" - por exemplo, W. T. Chan 1963) Dao não pode ser definido ou descrito; é "sem nome". O Capítulo 14 mostra claramente que o Dao transcende a percepção sensorial; não tem modelo nem formato. Sem nome e sem forma, o Dao só

pode ser descrito como totalmente profundo e, neste sentido, “escuro” ou “misterioso” (*xuan*), ou como *wu*, literalmente “não tendo” qualquer nome, forma ou outras características das coisas (ver também caps. 21 e 32). De fato, embora sugestivo, o termo “Dao” em si não é mais do que um símbolo - como o *Laozi* deixa claro, “Eu não sei seu nome; Eu o chamo de Dao” (cap. 25; veja também cap. 34). Isso sugere um senso de transcendência radical, o que explica por que o *Laozi* tem sido abordado com tanta frequência como um texto místico.

O conceito de *wu* é difícil e foi traduzido de várias maneiras como “nada”, “vacuidade” ou “não-ser”. Ele marca não apenas o mistério do Dao, mas também sua ilimitação ou inesgotabilidade (por exemplo, cap. 4). Os nomes servem para delimitar, para definir limites; em contraste, o Dao não tem limites e, portanto, não pode ser totalmente capturado pela linguagem. Isso sugere uma dimensão positiva para a transcendência, que traz à vista o poder criativo do Dao: “Todas as coisas sob o céu nascem do ser (*you*); o ser nasce do *wu*” (cap. 40). O que isso significa?

Em outra parte do *Laozi*, o Dao é dito ser o “começo” de todas as coisas (caps. 1, 25). A criação daoísta envolve um processo de diferenciação da unidade à multiplicidade: “Dao dá à luz Um; Um dá à luz dois; Dois dá à luz três; Três dá origem às dez mil coisas” (cap. 42). O texto não indica o tempo verbal ou especifica a que os números se referem - está dizendo que algo chamado “Um” produziu ou produz o “Dois” no sentido de duas outras coisas?

A “vacuidade” do Dao ajuda a impor certas restrições à interpretação. Especificamente, a ideia de um deus criador com atributos, como o “Senhor nas Alturas” (Shangdi) na antiga religião chinesa, não parece se encaixar com a ênfase na transcendência.

A interpretação dominante na China tradicional é que o Dao representa a fonte da energia *qi* essencial, indiferenciada e original, o “Um”, que por sua vez produz as forças cósmicas yin e yang. Enquanto a energia yang “mais leve” e mais rarefeita sobe para formar o céu, o yin “mais pesado” se solidifica para se tornar a terra. Uma “fusão” adicional dos dois gera uma energia *qi* “harmoniosa” que anima os seres humanos.

Esta é essencialmente a leitura do comentário de Heshanggong. Embora o *Laozi* possa não ter nutrido uma teoria cosmológica yin-yang totalmente desenvolvida, que tomou forma durante o período Han, sugere em um ponto que os fenômenos naturais são constituídos por yin e yang: as “dez mil coisas” ou miríades de criaturas, como diz liricamente, “carregam o yin nas costas e abraçam o yang com os braços” (cap. 42). Aquilo que deu origem à energia *qi* original, entretanto, é indescritível. O *Laozi* chama de

Dao, ou talvez mais apropriadamente neste contexto, “o Dao”, com artigo definido, para sinalizar sua presença como a fonte da ordem criada.

Em termos modernos, sem a linguagem da cosmologia yin-yang, isso se traduz em uma compreensão do Dao como “uma entidade absoluta que é a fonte do universo”, como define o Oxford English Dictionary (edição online, em “Dao”). Não sendo nada em particular, o Dao pode ser descrito como “nada” (*wu*). No entanto, nesta leitura, *wu* não significa “vacuidade”, “negatividade” ou ausência no sentido niilista, em vista do poder criativo do Dao.

Alternativamente, pode-se argumentar que Dao significa uma base ontológica conceitualmente necessária; não se refere a nenhuma substância ou energia original indescritível. “Início” não é um termo de referência temporal, mas sugere uma prioridade ontológica no *Laozi*.

O processo de criação prossegue da unidade para a multiplicidade, mas o *Laozi* está apenas preocupado em mostrar que “dois” seria impossível sem a ideia de “um”. A afirmação no capítulo 42 do *Laozi*, “Um dá à luz Dois”, afirma que dualidade pressupõe unidade; interpretá-lo como “O Um deu à luz ao Dois” é transformar o que é essencialmente uma relação lógica em um evento cosmológico.

Como a fonte do ser, Dao não pode ser ele mesmo um ser, não importa quão poderoso ou perfeito; caso contrário, o problema da regressão infinita não pode ser superado. Por isso, o *Laozi* se vale do conceito de *wu*, “não-ser”, não para sugerir uma substância ou algo do qual nada se possa dizer, mas para significar a “alteridade” conceitual e a transcendência radical do fundamento do ser.

Isso está de acordo com a interpretação de Wang Bi. Se *wu* aponta para uma base ontológica necessária, a distinção entre “Dao” e “Um” parece redundante. Comentando o capítulo 42 do *Laozi*, Wang Bi escreve: “Pode-se dizer que é *wu*”; “Um é o começo dos números e o fim das coisas” (comentário no capítulo 39; veja também o comentário de Wang sobre o *Yijing*, tradução em Lynn 1994, 60). O conceito de “Um” e o conceito de *wu*, portanto, complementam-se na revelação de diferentes aspectos da lógica da criação - tanto a unidade quanto o não-ser são necessários para a compreensão da geração dos seres.

Comparando as duas interpretações, enquanto a primeira leitura “cosmológica” deve explicar o sentido em que o Dao pode ser dito como sendo “nada”, a segunda enfatiza a centralidade do *wu*, “não-ser”, para o qual “Dao” é apenas uma designação. Para o último, o Dao é inteiramente conceitual, enquanto o primeiro vê o Dao como se referindo a uma substância ou energia misteriosa que cria o cosmos e continua a

sustentá-lo e regulá-lo. Dependendo da interpretação, *wu* pode ser traduzido em conformidade como "nada" ou "não-ser". O último pode ser estranho, mas serve para alertar o leitor de que a vacuidade ou o vazio do Dao pode não ser entendido referencialmente ou reduzido simplesmente à plenitude do *qi*.

À luz do interesse pela cosmologia durante o período dos Estados Combatentes, a leitura cosmológica pode ser privilegiada, mas o *Laozi* também está aberto a uma interpretação ontológica. Ambos são filosoficamente potentes. Em um nível, a leitura ontológica pode acomodar a cosmologia do yin-yang baseada no *qi*, embora haja divergência significativa na interpretação da ética do *Laozi*, como veremos na próxima seção. Em ambos os casos, a metáfora do "Dao" é adequada. Mostra que todas as coisas são derivadas, em última análise, de um "começo" absoluto, em qualquer dos sentidos da palavra, como o início de um caminho. Também sugere uma direção a ser seguida, o que traz à tona o interesse ético do *Laozi*.

O *Dao De Jing* está preocupado com Dao e *De*. O caractere *De* também faz parte do Oxford English Dictionary: "No daoísmo, a essência do Dao é inerente a todos os seres"; "No confucionismo e no uso extensivo, é a virtude moral." O *De* tem sido traduzido de diversas maneiras como virtude, potência, eficácia, integridade ou poder (para um estudo etimológico, ver Nivison 1978-79 e Hall e Ames 1987, 216).

Assim como Dao, *De* é um conceito geral aberto a diversas interpretações. O entendimento confucionista de *De* não é de forma uniforme (A. Chan 2011). Enquanto alguns dos primeiros estudiosos do Ru enfatizam em sua interpretação da "virtude" os papéis e responsabilidades embutidos na rede de laços de parentesco e relações sociopolíticas que constituem o reino ético, outros enfocam a formação do caráter moral individual por meio do autocultivo. Confúcio pode ter enfatizado este último, mas há ampla evidência nos *Analectos* e em outras obras confucianas que atestam a importância do primeiro também. O *Laozi* parece estar sugerindo um *De* "superior" contra qualquer conquista moral alcançada por meio de esforços repetidos (por exemplo, cap. 38). As diferentes traduções mencionadas acima visam trazer à tona o entendimento percebido exclusivamente daoísta de *De*.

Reconhecidamente, "virtude" é ambígua e, em latim, como muitos estudiosos observaram, "virtus" tem mais a ver com força e capacidade do que virtudes morais. No entanto, há vantagens em traduzir *De* como "virtude", pois mantém em primeiro plano que o *Laozi* está dando um novo sentido a um conceito estabelecido, em oposição a introduzir um novo conceito não encontrado em outras escolas da filosofia chinesa. Dessa perspectiva, tanto Laozi quanto Confúcio são intérpretes da virtude.

O casamento de Dao e *De* efetivamente preenche a lacuna entre transcendência e imanência. Comentários tradicionais começando com o *Hanfeizi* frequentemente jogam com a relação homonômica entre *De* (Virtude) e outro caractere também pronunciado *de*, que significa "adquirir" ou "obter" algo. *De* é, portanto, o que se "obteve" do Dao, um "poder latente" pela "Virtude" do qual qualquer ser se torna o que é (Waley 1958, 32). Nesse sentido, o *Laozi* fala de *De* como aquilo que nutre todos os seres (por exemplo, cap. 51).

Dentro desses parâmetros, as interpretações de *De* seguem a compreensão de Dao e *wu*. Por um lado, para Heshanggong e outros proponentes da visão cosmológica, o que se obteve do Dao refere-se especificamente à dotação de *qi*, que determina sua capacidade física, intelectual, afetiva, moral e espiritual. Lido desta forma, o título *Dao De Jing* deve ser traduzido como o "Clássico do Caminho e *Sua* Virtude", visto que *De* é entendido como tendo emanado do Dao.

Por outro lado, para Wang Bi e outros que não subscrevem uma visão substantiva de Dao, *De* representa o que é "genuíno" ou "autêntico" (*zhen*) nos seres humanos (por exemplo, ver o comentário de Wang Bi sobre *Laozi* chs. 3 , 5, 16, 51). Como *wu* não se refere a nenhuma substância ou poder cosmológico, o que o *Laozi* entende por *De*, a "Virtude" que alguém "obteve" de Dao, só pode ser entendida como o que está originalmente, naturalmente presente nos seres humanos.

Em qualquer dos casos, o conceito de *De* emerge como uma resposta daoísta à questão da natureza humana, que foi uma das questões mais contestadas no início da filosofia chinesa. As duas leituras do *Laozi*, apesar de suas diferenças, concordam que é um *De* inerente que permite a uma pessoa se conformar à maneira como o Dao opera. "Virtude" pode ser corrompida facilmente, mas quando realizada, irradia a personificação completa do Dao compreendido em termos de *qi* na visão de Heshanggong, ou o florescimento da autenticidade na interpretação de Wang Bi. Como tal, Dao aponta não apenas para o "começo", mas também através do "fim" de todas as coisas.

7. Naturalidade e Não-Ação

O *Laozi* faz uso do conceito de *ziran*, literalmente o que é "si mesmo (*zi*) desta forma (*ran*)", para descrever o funcionamento do Dao. Como um conceito abstrato, *ziran* não dá nenhuma informação específica, exceto para dizer que o Dao não é derivado ou "modelado" (*fa*) depois de qualquer coisa (cap. 25). No entanto, uma vez que "céu e terra" - interpretados como natureza na maioria dos estudos modernos - dizem que nasceram

do Dao e vieram a ser em virtude de seu *De*, o *Laozi* está na verdade dizendo que os caminhos da natureza refletem a função do Dao .

Em uma leitura cosmológica, isso sugere uma compreensão da natureza como governada pela operação das energias *qi* em um sistema yin-yang ideal caracterizado pela harmonia e fecundidade. Conforme interpretado por Wang Bi, o *Laozi* significa mais geralmente que existem "princípios" (*li*) inerentes à natureza.

Os seres humanos, por sua vez, nascem do céu e da terra e, portanto, são "modelados" segundo eles, seja em termos de sua constituição de *qi* ou no sentido de que são governados também pelos mesmos princípios básicos. Normalmente traduzido como "naturalidade" ou "espontaneidade", *ziran*, portanto, baseia-se no conceito de *De*, sugerindo não apenas que o poder do Dao encontra expressão na natureza, mas também no nível prático um modo de ser e uma forma de ação de acordo com os caminhos da natureza.

A natureza no sentido daoísta, é importante notar, não precisa excluir o espiritual e o social. A existência de deuses e espíritos, que também podem ser entendidos como constituídos por energias *qi*, dificilmente foi questionada no início da China. O *Laozi* deixa claro que eles também derivam do Dao e fazem parte da ordem de *ziran* (por exemplo, caps. 39, 60).

Além disso, a natureza abrange não apenas fenômenos naturais, mas também instituições sociopolíticas. O rei claramente ocupa um lugar central no reino do Dao (caps. 16, 25); a família também deve ser considerada uma instituição "natural" (caps. 18, 54). Como um conceito ético, *ziran* vai além do nível pessoal para o nível sociopolítico. Vale a pena mencionar que *ziran* continua sendo uma ideia influente hoje, especialmente nas concepções de amor, beleza e atitude em relação à vida e à morte no pensamento chinês.

O conceito de wuwei, "não-ação", serve para explicar a naturalidade na prática. Como "não-ser", "não-ação" é estranho, e alguns tradutores preferem "ação não assertiva", "ação não coerciva" ou "ação sem esforço"; mas wuwei é identificado como um termo técnico. Por esta razão, prefiro "não-ação", ou melhor ainda, reter wuwei em sua forma transliterada e explicar o que significa no Laozi.

Wuwei não significa inação total. Os daoístas posteriores muitas vezes enfatizam a estreita conexão entre *wuwei* e as técnicas de cultivo espiritual - a prática de "sentar em esquecimento" (*zuowang*) e "jejum da mente" (*xinzhai*) discutidos no *Zhuangzi* são apontados como exemplos principais a este respeito. No *Laozi*, embora a meditação e outras formas de prática espiritual possam ser imaginadas, o conceito de *wuwei* parece

ser usado mais amplamente como um contraste contra qualquer forma de ação caracterizada pelo desejo de auto-serviço (por exemplo, caps. 3, 37).

É útil lembrar o contexto Zhou tardio, onde a desordem se manifestou em todas as frentes. O *Laozi*, presume-se, não é indiferente às forças da desintegração que dilaceram o país, embora o remédio que propõe seja passível de interpretação. Os problemas do declínio político são atribuídos ao desejo excessivo, uma violação do *ziran*. Naturalidade engloba necessidades humanas básicas, é claro, mas estas devem ser distinguidas do desejo que alimenta e infla a auto-satisfação, que não conhece fim. A não-ação acarreta, no nível pessoal, simplicidade e quietude, que naturalmente resultam de ter poucos desejos. No nível político, o *Laozi* condena medidas agressivas como a guerra (cap. 30), punição cruel (cap. 74) e impostos pesados (cap. 75), que refletem apenas o desejo do próprio governante por riqueza e poder. Se o governante pudesse livrar-se do desejo, declara corajosamente o *Laozi*, o mundo estaria em paz por si mesmo (caps. 37, 57).

Nesse sentido, o *Laozi* descreve o sábio-governante ideal como alguém que entende e segue o *ziran* (por exemplo, caps. 2, 17, 64). Nesse mesmo sentido, também se opõe ao programa confuciano de intervenção benevolente, que, como o entende *Laozi*, aborda, no máximo, os sintomas, mas não a raiz do problema. O projeto confuciano é de fato sintomático do declínio do governo do Dao. Esforços conscientes para cultivar virtudes morais apenas acentuam a perda da bondade natural, que em seu estado original teria sido inteiramente lugar-comum e não garantido distinção ou atenção especial (caps. 18, 38). Pior, a ética confuciana pressupõe que o aprendizado e o autocultivo moral podem trazer melhorias pessoais e sociais. Da perspectiva daoísta, o esforço artificial para "mudar" as pessoas, "melhorar" as coisas ou "corrigir" a ordem do *ziran* apenas perpetua um falso senso de identidade que afasta os seres humanos de sua "virtude" inerente.

O conceito de não-ação é extremamente rico. Traz em jogo um discernimento cortante de que as distinções de valor são ideológicas, que o esforço humano e a luta competitiva brotam da mesma fonte. A não-ação implica também uma crítica da linguagem e do conhecimento convencionais, que para o sábio daoísta se tornou impregnado de contaminantes ideológicos.

O uso de paradoxos no *Laozi* aumenta especialmente esse ponto. Por exemplo, a pessoa que segue o Dao é descrita como "estúpida" ou "burra", enquanto as pessoas movidas pelo desejo parecem inteligentes e podem tramar com astúcia (cap. 20). A forma de aprender, como normalmente se entende, "aumenta" o estoque de conhecimento e

agrega valor a bens e serviços; em contraste, questionando o próprio significado de tal conhecimento e valor, o *Laozi* descreve a busca do Dao como constantemente "diminuindo" ou destruindo o artifício construído pelo desejo (cap. 48).

Indo para o mesmo ponto, para citar apenas mais um exemplo, o *Laozi* declara: "A virtude mais elevada não é virtuosa; portanto, tem virtude" (cap. 38). Em outras palavras, aqueles que realizam plenamente a "virtude" no sentido daoísta não agem da maneira que homens e mulheres de moralidade convencional normalmente agem ou se espera que ajam. Paradoxos desse tipo funcionam como um poderoso dispositivo retórico, que força os leitores, por assim dizer, a sair de sua "zona de conforto", a acordar de seu sono dogmático e a tomar nota da proposta de verdade superior do Dao (veja também, por exemplo, caps. 41, 45, 56). Nesse contexto, também se pode entender algumas das declarações provocativas do *Laozi* dizendo ao governante, por exemplo, para manter o povo em um estado de "ignorância" (cap. 65).

Alguns estudiosos objetariam que esta interpretação ignora a importância religiosa do *Dao De Jing*, enquanto outros questionariam se não é ávida demais para defender a coerência filosófica do clássico. Talvez o *Laozi* no capítulo 65 do texto atual quisesse dizer ao governante literalmente para manter o povo ignorante ou estúpido para um melhor controle, o que como um conselho político não é exatamente extraordinário. As observações feitas aqui consideram a não-ação central para a visão daoísta da vida, reconhecendo que o conceito de *wuwei* não apenas inicia uma crítica de valor, mas também aponta para um modo superior de conhecimento, ação e ser.

No nível crítico, o *Laozi* enfatiza a relatividade do conhecimento e do valor. As coisas parecem grandes ou pequenas, por exemplo, apenas em relação a outras coisas; o conhecimento e a ignorância são significativos apenas em relação um ao outro. Bom e mau, ser e não ser e outros opostos devem ser entendidos à mesma luz (cap. 2).

As distinções como tais não são necessariamente problemáticas; por exemplo, um objeto pode ser descrito como raro ou difícil de encontrar em comparação com outros objetos. No entanto, surgem problemas quando objetos raros são considerados mais valiosos do que objetos comuns, quando "grande" é considerado superior a "pequeno" ou, em termos gerais, quando as distinções se tornam uma base para a discriminação de valor. Quando certas coisas ou características (por exemplo, pedras preciosas, reputação, ser esbelto, cor da pele) são consideradas "bonitas" ou "dignas", ou seja, desejáveis, outras coisas serão inevitavelmente consideradas "feias" e "indignas", com consequências sociais, econômicas e políticas (cap. 3).

O reconhecimento da relatividade do valor não termina em uma espécie de relativismo moral ou paralisia ética. A desconstrução de crenças e valores convencionais abre a porta para uma reflexão mais profunda sobre a ordem do *ziran*. O *Laozi* também não parece estar defendendo a obliteração de todas as distinções e, por extensão, a civilização como um todo, em um estado de unidade mística. Por exemplo, embora haja alguma preocupação de que a tecnologia possa trazer uma falsa sensação de progresso, o antídoto não reside em uma rejeição deliberada da tecnologia, mas sim em uma vida de simplicidade natural e contentamento que decorre de ter poucos desejos (cap. 80).

Dessa forma, a aparente inconsistência conceitual no *Laozi* pode ser resolvida. Por um lado, há poucos motivos para igualar, por exemplo, "dureza" com resistência e atribuir um valor mais alto a ela em vez de "suavidade". No entanto, uma vez que tal discriminação de valor é mostrada como arbitrária, o *Laozi* pode fazer uso de qualidades como suavidade, fraqueza ou submissão (por exemplo, cap. 78) para intimar o modo de vida daoísta como baseado na não-ação. Da mesma forma, o *Laozi* também pode falar da virtude daoísta como o "maior bem" (cap. 8) e "maior virtude" (cap. 38). Em última análise, *wuwei* deriva seu significado de *wu*, que, como orientação ética, privilegia "não-ter" sobre as constantes lutas mundanas. Isso constitui uma crítica radical de um mundo dado à busca de riqueza e poder. Mais importante, por estar "vazia", a pessoa que segue o Dao é mostrada como "cheia"; sem desejo, ele ou ela é capaz de redescobrir as riquezas do *ziran* e encontra a realização.

A crítica do valor demonstra a maneira pela qual o desejo (*yu*) perverte a mente - *xin*, literalmente, "coração", mas entendido como a sede tanto da cognição quanto da afetividade - e dá cor ao nosso julgamento e experiência da realidade. O desejo é um conceito complexo. Fundamentalmente, ele retrata o movimento da mente conforme ela é atraída para coisas que acha agradáveis (por exemplo, prazer) ou longe de coisas de que não gosta (por exemplo, dor). Fenomenologicamente, a mente está sempre em movimento. Calma ou tranquilidade mental não significa a cessação de todos os movimentos cognitivos ou afetivos. Em vez disso, a partir dessa perspectiva, é o ato de desejar que transgride a ordem da natureza, resultando em uma infinidade de desejos puxando a mente em diferentes direções, que é visto como o cerne do problema. A falta de ação contrasta agudamente, de acordo com o *Laozi*, com a maneira como as pessoas normalmente agem em um mundo no qual a regra do Dao não prevalece mais, com motivos de lucro, passos calculados, expectativas, anseios, arrependimentos e outras expressões de desejo. Em outras palavras, a não-ação seria uma ação "normal" na ordem

primitiva da natureza, na qual a mente está em paz, livre da agitação incessante do desejo.

Como um conceito filosófico, *wuwei* sugere um modo de ser que governa o envolvimento existencial em todos os níveis, transformando a maneira como pensamos, sentimos e vivenciamos o mundo. Não estipula o que se deve ou não fazer em casos particulares. Termos como quietude, vazio e simplicidade preferidos pelo *Laozi* descrevem uma orientação ética geral em vez de práticas específicas. Embora ao seguir o *wuwei* haja coisas que uma pessoa que segue o Dao naturalmente não faria (por exemplo, travar uma guerra de agressão), e há um sentido em que fazer menos pode ser mais produtivo do que o esforço excessivo autoconsciente, filosoficamente *wuwei* não é sobre não fazer certas coisas (assim, o envolvimento militar não está totalmente descartado - por exemplo, ver caps. 67, 68, 69), mas sugere uma reorientação da percepção e do valor que idealmente traria um fim ao domínio do desejo e um retorno à ordem do *ziran*.

Novamente, a não-ação não precisa excluir a prática espiritual - a ética e a espiritualidade geralmente formam um todo integral na estrutura daoísta - ao contrário, o ponto é que, uma vez realizado, o poder transformador da não-ação garantiria não apenas a realização pessoal, mas também a ordem sociopolítica. Isso parece pesar contra uma leitura estritamente mística do *Laozi*, se o misticismo for entendido como uma espécie de união pessoal com o Dao, transcendendo todos os interesses políticos. O conceito de "virtude", seja interpretado em termos de autenticidade ou pureza e plenitude da energia *qi*, representa uma ordem natural e sociopolítica primitiva na qual a naturalidade e a não-ação são a norma. A ética do *wuwei* baseia-se neste insight.

Para elaborar, *wuwei* como um ideal ético-espiritual implica que o homem que segue o Dao, o sábio, estaria livre do inquietante movimento do desejo. Isso naturalmente encontraria expressão em um modo de ser e ação caracterizados por não fazer certas coisas (por exemplo, beber em excesso) ou fazer menos de certas coisas (por exemplo, consumo de álcool). Isso é diferente do argumento de que *wuwei* prescreve não fazer ou fazer menos certas coisas, se tal prescrição exigir um esforço deliberado. Como um guia para recuperar ou alcançar esse ideal, pode haver espaço para o governante impor condições que levariam a uma diminuição da ação movida pelo desejo; mas isso não é o *wuwei* ideal. Da mesma forma, embora possa ser dito que a não-ação aponta para um estado de espírito em que se faz tudo o que se faz, é no entendimento de que, nesse estado ideal, certas ações simplesmente não ocorreriam naturalmente, pois a mente não seria incitada e se moveria em suas direções. Por exemplo, argumentar que existe uma

maneira *wuwei* qualitativamente diferente de roubar ou apostar não seria significativo no mundo do *Laozi*, porque tal ação não surgiria no reino ideal da naturalidade.

Para elaborar mais, considere a situação ética ideal na leitura cosmológica do *Laozi*, conforme representada pelo comentário de Heshanggong. A dispensação de *qi* dá origem a uma ordem hierárquica primitiva na qual aqueles que são abençoados com uma dotação perfeita de *qi*, os raros sábios, governariam a maioria. Pode-se presumir que os sábios são naturalmente predispostos à quietude, ao passo que as pessoas comuns são movidas pelo desejo em vários graus. De fato, a certa altura, o *Laozi* parece distinguir três graus diferentes de seres humanos (cap. 41), que, segundo esse ponto de vista, seriam o resultado de sua dotação desigual de *qi*. O papel do governante sábio, então, seria guiar o povo a respeitar a simplicidade por meio do carisma pessoal e do exemplo, e também por meio de políticas destinadas a cultivar um ambiente no qual o desejo não se tornasse desenfreado. Na ausência de um verdadeiro governante sábio, o *Laozi* está dizendo, de acordo com esta interpretação, que aqueles no poder devem imitar o sábio daoísta, cultivar suas energias internas de *qi* e trazer paz e harmonia por meio da naturalidade e da não-ação.

Uma leitura ontológica pode acomodar a teoria de que céu e terra e as "dez mil coisas" são todos constituídos de *qi*. A diferença decisiva é que, por conta disso, todos os seres humanos compartilham a mesma natureza essencial, distinta de suas capacidades constituídas de *qi*. Por exemplo, algumas pessoas podem ser mais bem dotadas e, portanto, podem viver até uma idade avançada, enquanto outras com menos dotações podem morrer prematuramente; mas isso não diminui a afirmação fundamental de que compartilham o mesmo *De* inerente, que define sua natureza.

Os sábios não são um tipo diferente de ser, semelhante a um deus, com uma natureza radicalmente diferente; ao contrário, são indivíduos que conseguem realizar plenamente seu autêntico *De*. Indo ao oposto da interpretação cosmológica que essencialmente atribui a "condição de sábio" a uma natureza sábia inata especial, a ideia de um núcleo ontológico autêntico assegura a possibilidade de atingir a condição de sábio. Ser um com o Dao não descreve qualquer união mística com uma fonte divina ou poder sagrado, mas reflete um modo de ser que está de acordo com a natureza original assumida, marcada pela bondade natural e pela ausência de desejo excessivo. Como o mundo está em declínio, o *Laozi* fala de um "retorno" ao Dao, à naturalidade e à não-ação.

Independentemente da posição que se tome, nesta estrutura interpretativa geral podem ser destacados vários símbolos que encantam e intrigam os leitores do *Laozi*.

Sugestivo de sua criatividade e nutrição, Dao é comparado a uma mãe (por exemplo, caps. 1, 25). Isso complementa o paradigma do feminino (por exemplo, caps. 6, 28), cuja "virtude" é vista para produzir fecundidade e encontrar expressão em submissão e não contenção. O bebê (por exemplo, caps. 52, 55) serve como um símbolo adequado em dois aspectos. Primeiro, traz à tona a relação entre Dao e o mundo; em segundo lugar, o tipo de inocência e espontaneidade saudável representado pelo bebê exemplifica a plenitude imaculada do *De* no mundo daoita ideal.

Símbolos naturais como água (por exemplo, caps. 8, 78) reforçam ainda mais a sensação de elasticidade e força profunda que caracteriza a não-ação. O vale baixo e fértil (por exemplo, caps. 28, 39) acentua tanto a fecundidade criativa do Dao quanto a gentil nutrição de seu poder. Objetos cuidadosamente elaborados e ricamente decorados são apreciados pelo mundo e, como tal, podem ser usados como um símbolo poderoso para isso. Em contraste, o *pu* totalmente simples, não afetado e aparentemente sem valor, um bloco de madeira simples não esculpido, traz em relevo a integridade da virtude daoísta e da pessoa que a incorpora (por exemplo, caps. 28, 32). Finalmente, pode-se mencionar a noção de reversão (por exemplo, caps. 40, 65), que sugere não apenas a necessidade de "retornar" ao Dao, mas também que o modo de vida daoísta inevitavelmente pareceria o oposto da existência "normal", e que envolve uma reavaliação completa dos valores.

Em suma, qualquer interpretação do atual *Laozi* como um todo deve levar em consideração (a) a "vacuidade" do Dao e (b) a maneira como *wuwei* e *ziran* fornecem um guia para uma vida boa.

Com relação a este último, é verdade que em muitos capítulos o texto parece estar se dirigindo ao governante ou à elite governante, explicando-lhes o governo ideal do sábio daoísta. Isso não é surpreendente, dado o contexto Zhou e dado que a produção de documentos escritos e o acesso a eles eram geralmente privilégios da classe dominante na China antiga. No entanto, isso não precisa restringir a interpretação à política no sentido estrito de estadismo ou estratégias políticas. À luz da ênfase em *ziran* e *wuwei*, há evidências suficientes de que o *Laozi* vê a política em um contexto ético-espiritual mais amplo, no qual o florescimento da ordem sociopolítica está enraizado no autocultivo.

Na análise final, a naturalidade e a não-ação são vistas como refletindo a função do Dao sem nome e sem forma. Como tal, os ideais éticos daoístas são ancorados em uma visão não empírica e idealizada da natureza. Especificamente, a ética do Laozi se baseia no entendimento de que *De* é inerente à natureza, ou melhor, ao mundo daoísta. É com base nisso que o conceito de *De* é elevado a um nível mais alto do que "virtudes" no

sentido de realizações morais. Talvez por essa razão, o *Laozi* não recorreu à linguagem da "natureza humana" (*xing*) comumente empregada na filosofia chinesa inicial.

A compreensão de *De*, entretanto, depende da de Dao, que por sua vez depende da interpretação de *wu* como substância original ou não-ser. Ambas as leituras são plausíveis e estão dentro da faixa semântica do *Laozi*. Enquanto o primeiro subscreve a teoria prevalecente do *qi* que fundamenta grande parte da filosofia chinesa e, com base nisso, fornece uma visão integrada do cosmos, autocultivo e governo, o último se concentra na unidade fundamental de ser caracterizado pela simplicidade natural e quietude que idealmente deve definir o curso ético para o indivíduo e para a sociedade.

O *Laozi* deve ser reconhecido como uma obra seminal. É profundamente perspicaz; mas é tarefa do intérprete descobrir todas as implicações de seu insight frequentemente provocativo. Parece razoável supor que, embora o *Laozi* tenha algo novo a oferecer, ele, no entanto, compartilha certas ideias e suposições de fundo com outros textos filosóficos chineses antigos. Como tal, a interpretação cosmológica deve ser dada a devida consideração. No entanto, ao trazer à vista a vacuidade do Dao e a ordem do *ziran*, o *Laozi* convida à reflexão sobre o âmago do ser além de quaisquer suposições cosmológicas. Embora a produção de significado dependa do contexto, novos horizontes emergem de grandes obras de filosofia. As duas linhas de interpretação delineadas aqui têm implicações éticas diferentes em relação à natureza do sábio ideal, mas nenhuma delas pode ter transgredido os limites hermenêuticos do *Dao De Jing*. A sugestão de que ambos surjam do *Laozi* não é uma questão de equívoco, mas um reconhecimento de sua profundidade hermenêutica (para um bom conjunto de ensaios incorporando a mais recente bolsa de estudos sobre o *Laozi*, ver Liu 2015).

O poder do *Dao De Jing* não reside em um conjunto de doutrinas claramente definidas, mas em seus insights seminais. O conceito de *qi* pode ser específico de uma cultura e as perspectivas de realizar a ordem daoísta universal podem parecer remotas, mas o reconhecimento do problema fundamental do desejo ainda deve nos fazer pensar. Os males da discriminação, exploração e arrogância intelectual, tão profundamente enraizados na linguagem e nos sistemas de valores, permanecem tão sérios hoje quanto eram na China primitiva. O poder de cura da não-ação ainda atinge um ponto forte e comanda a reflexão e o envolvimento contínuos. Embora ao trabalhar essas percepções diferenças surjam, sem dúvida, elas unem todos os intérpretes do *Laozi* e atraem novas gerações de leitores para o mistério do Dao e (sua) virtude.

Referências

Allan, Sarah, 2003. "The Great One, Water, and the *Laozi*: New Light from Guodian," *T'oung Pao*, 89: 237–285.

Allan, Sarah, and Crispin Williams, 2000. *The Guodian Laozi*, Berkeley: Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California.

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

Assandri, Friederike, 2009. *Beyond the Daode Jing: Twofold Mystery in Tang Daoism*, Dunedin, FL: Three Pines Press.

Baxter, William H., 1998. "Situating the Language of the *Lao-tzu*: The Probable Date of the *Tao-te-ching*," in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, edited by Livia Kohn and Michael LaFargue, Albany: State University of New York Press, 231–253.

Bokenkamp, Stephen, 1993. "Traces of Early Celestial Master Physiological Practice in the *Xiang'er* Commentary," *Taoist Resources*, 4(2): 37–52.

——, 1997. *Early Taoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press.

Boltz, William G., 1984. "Textual Criticism and the Ma Wang Tui *Lao-tzu*," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 44: 185–224.

——, 1985. "The *Laozi* Text that Wang Pi and Ho-shang Kung Never Saw," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 48: 493–501.

——, 1993. "Lao tzu Tao te ching," in *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, edited by Michael Loewe, Berkeley: University of California, Institute of East Asian Studies, 269–292.

——, 1996. "Notes on the Authenticity of the So Tan Manuscript of the *Lao-tzu*," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 59: 508–515.

——, 1999. "The Fourth-Century B.C. Guodiann Manuscripts From Chuu and the Composition of the *Laotzyy*," *Journal of the American Oriental Society*, 119(4): 590–608.

——, 2005. "Reading the Early *Laotzyy*," *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 59(1): 209–232.

Brooks, E. Bruce, and A. Taeko Brooks, 1998. *The Original Analects*, New York: Columbia University Press.

Capra, Fritjof, 1975. *The Tao of Physics*, London: Wildwood House.

Chan, Alan K. L., 1991. “The Formation of the Heshang gong Legend,” in *Sages and Filial Sons: Mythology and Archaeology in Ancient China*, edited by Julia Ching and R. Guisso, Hong Kong: Chinese University Press, 101–134.
——, 1991a. *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu*, Albany: State University of New York Press.
——, 1998. “A Tale of Two Commentaries: Ho-shang-kung and Wang Pi on the *Lao-tzu*,” in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, edited by Livia Kohn and Michael LaFargue, Albany: State University of New York Press, 89–117.
——, 1998a. “The Essential Meaning of the Way and Virtue: Yan Zun and ‘*Laozi* Learning’ in Early Han China,” *Monumenta Serica*, 46: 105–127.
——, 1999. “The *Daodejing* and Its Tradition,” in *Daoism Handbook*, Livia Kohn (ed.), Leiden: E. J. Brill, 1–29.
——, 2010a. “Affectivity and the Nature of the Sage: Gleanings from a Tang Daoist Master” *Journal of Daoist Studies*, 3: 1–27.
——, 2011. “Interpretations of Virtue (*De*) in Early China,” *Journal of Chinese Philosophy*, 38: 158–174.
Chan, Wing-tsit, 1963. *The Way of Lao Tzu*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.
Chen, Ellen M., 1969. “Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism,” *International Philosophical Quarterly*, 9(3): 391–405.
——, 1974. “Tao as the Great Mother and the Influence of Motherly Love in the Shaping of Chinese Philosophy,” *History of Religions*, 14(1): 51–64.
——, 1989. *The Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*, New York: Paragon House.
Ching, Julia, 1997. *Mysticism and Kingship in China*, Cambridge: Cambridge University Press.
Clarke, J. J., 2000. *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought*, London: Routledge.
Creel, Herlee G., 1970. *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago: University of Chicago Press.
Csikszentmihalyi, Mark, and Philip J. Ivanhoe (eds.), 1999. *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, Albany: State University of New York Press.
Ding Sixin, 2000. *Guodian Chumu zhujian sixiang yanjiu*, Beijing: Dongfang chubanshe.
Emerson, John, 1995. “A Stratification of *Lao Tzu*,” *Journal of Chinese Religions*, 23: 1–28.
Erkes, Eduard, 1935. “Arthur Waley’s Laotse-Übersetzung,” *Artibus Asiae*, 5: 285–307.
—— (trans.), 1958. *Ho-shang Kung’s Commentary on Lao-tse*, Ascona: Artibus Asiae.

Fukui Kōjun, et al., 1983. *Dōkyō*, 3 vols., Tokyo: Hirakawa shuppansha.
Fung Yu-lan, 1983. *A History of Chinese Philosophy*, translated by Derk Bodde, 2 vols., Princeton: Princeton University Press.
Gao Heng, 1981 [1940]. *Chongding Laozi zhenggu*, Taipei: Xinwenfeng; original publication date 1940.
Girardot, Norman J., 1983. *Myth and Meaning in Early Taoism*, Berkeley: University of California Press.
Graham, A. C., 1986. *The Origins of the Legend of Lao Tan*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies. Reprinted in A. C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany: State University of New York Press, 1990, 111–124.
——, 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, IL: Open Court.
Guodian Chu mu zhujian, 1998. Edited by the Jingmen City Museum, Beijing: Wenwu chubanshe.
Hall, David, and Roger Ames, 1989. *Thinking Through Confucius*, Albany: State University of New York Press.
Hansen, Chad, 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought*, New York: Oxford University Press.
Han, Wei (ed.), 2012. *Laozi-Beijing Daoxue cang Xi Han zhushu* (Laozi: Peking University Collection of Western Han Bamboo Texts, Volume 2; series edited by Beijing Daxue chutu wenxian yanjiusuo), Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
Hardy, Julia, 1998. "Influential Western Interpretations of the *Tao-te-ching*," in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Livia Kohn and Michael LaFargue (eds.), Albany: State University of New York Press, 165–188.
Hatano Tarō, 1979. *Rōshi dōtokukyō kenkyū*, Tokyo: Kokusho kankōkai.
Hawkes, David (trans.), 1985. *The Songs of the South: An Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and Other Poets*, Harmondsworth: Penguin Books.
Henricks, Robert G., 1982. "On the Chapter Divisions in the *Lao-tzu*," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 45: 501–24.
——, 1989. *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*, New York: Ballantine Books.
——, 2000. *Lao Tzu's Tao Te Ching: A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York: Columbia University Press.
Hoff, Benjamin, 1982. *The Tao of Pooh*, New York: E.P. Dutton.

Ikeda, Tomohisa, 2004. “The Evolution of the Concept of Filial Piety (*xiao*) in the *Laozi*, the *Zhuangzi*, and the Guodian Bamboo Text Yucong,” in *Filial Piety in Chinese Thought and History*, Alan K. L. Chan and Sor-hoon Tan (eds.), London and New York: Routledge-Curzon, 12-28.

Ivanhoe, Philip J., 1999. “The Concept of *De* (‘Virtue’) in the *Laozi*,” in *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, Mark Csikszentmihalyi and P. J. Ivanhoe (eds.), Albany: State University of New York Press, 239–257.

—— (trans.), 2002. *The Daodejing of Laozi*, Indianapolis: Hackett.

Jaspers, Karl, 1974. *Anaximander, Heraclitus, Parmenides, Plotinus, Lao-tzu, Nagarjuna* (*The Great Philosophers*, Volume 2: *The Original Thinkers*), Hannah Arendt (ed.), Ralph Manheim (trans.), New York and London: Harcourt Brace Jovanovich/A Harvest Book, 1974.

Jiang Xichang, 1937. *Laozi jiaogu*, Taipei: Dongsheng.

Kaltenmark, Max, 1969. *Lao Tzu and Taoism*, translated by Roger Greaves, Stanford: Stanford University Press.

Kim, Hongkyung, 2012. *The Old Master: A Syncretic Reading of the Laozi from the Mawangdui Text A Onward*, Albany: State University of New York Press.

Kimura Eiichi, 1959. *Rōshi no shin kenkyū*, Tokyo: Sōbunsha.

Kohn, Livia, 1992. *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton: Princeton University Press.

——, 1998a. “The Lao-tzu Myth,” in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, edited by Livia Kohn and Michael LaFargue, Albany: State University of New York Press, 41–62.

——, 1998b. *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.

——, 2001. *Daoism and Chinese Culture*, Dunedin, Fl: Three Pines Press.

—— (ed.), 2000. *Daoism Handbook*, Leiden and Boston: Brill.

Kohn, Livia, and Michael LaFargue (eds.), 1998. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany: State University of New York Press.

Kusuyama Haruki, 1979. *Rōshi densetsu no kenkyū*, Tokyo: Sōbunsha.

LaFargue, Michael, 1992. *The Tao of the Tao Te Ching*, Albany: State University of New York Press.

——, 1994. *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*, Albany: State University of New York Press.

——, and Julian Pas, 1998. “On Translating the *Tao-te-ching*,” in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Livia Kohn and Michael LaFargue (eds.), Albany: State University of New York Press, 277–301.
Lai, Karyn, 2007. “*Ziran* and *Wuwei* in the *Daodejing*: An Ethical Assessment,” *Dao*, 6: 325–337.
Lau, D. C., 1963. *Lao Tzu Tao Te Ching*, Harmondsworth: Penguin Books.
——, 1982. *Chinese Classics: Tao Te Ching*, Hong Kong: Chinese University Press.
Legge, James, 1962 [1891]. *The Texts of Taoism*, Part 1 (The Sacred Books of the East, volume 39), New York: Dover; original publication date 1891.
Lin, Paul J., 1977. *A Translation of Lao Tzu’s Tao Te Ching and Wang Pi’s Commentary*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
Liu Cunren, 1969. “Daozangben sansheng zhu Daodejing zhi deshi,” *Chongji xuebao*, 9(1): 1–9.
——, 1971–73. “Daozangben sansheng zhu Daodejing huijian,” Parts 1–3, *Zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao*, 4: 287–343; 5: 9–75; 6: 1–43.
Liu, Xiaogan, 1991. “*Wuwei* (Non-Action): From *Laozi* to *Huainanzi*,” *Taoist Resources* 3(1): 41–56.
——, 1994. *Classifying the Zhuangzi Chapters*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
——, 1997. *Laozi*, Taipei: Dongda; second, revised edition, 2005.
——, 1998. “Naturalness (*Tzu-jan*), the Core Value in Taoism: Its Ancient Meaning and Its Significance Today,” in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Livia Kohn and Michael LaFargue (eds.), Albany: State University of New York Press, 211–228.
——, 2003. “From Bamboo Slips to Received Versions: Common Features in the Transformation of the *Laozi*.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63: 337–382.
——, 2006. *Laozi gujin*, 2 vols., Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
—— (ed.), 2015. *Dao Companion to Daoist Philosophy*, Dordrecht: Springer.
Loewe, Michael, and Edward L. Shaughnessy (eds.), 1999. *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lou, Yulie, 1980. *Wang Bi ji jiaoshi*, Beijing: Zhonghua shuju.
Lynn, Richard John (trans.), 1994. *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*, New York: Columbia University Press.
——, 1999. *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi*, New York: Columbia University Press.

——, 2015. “Wang Bi and *Xuanxue*,” in *Dao Companion to Daoist Philosophy*, Xiaogan Liu (ed.), Dordrecht: Springer, 369–395.
Ma Chengyuan (ed.), 2003. *Shanghai Bowuguan zang Zhanguo Chu zhushu* (Volume 3), Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
Ma Xulun, 1965. *Laozi jiaogu*, Hong Kong: Taiping shuju.
Mair, Victor, 1990. *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way*, New York: Bantam Books.
Moeller, Hans-Georg, 2006. *The Philosophy of the Daodejing*, New York: Columbia University Press.
—— (trans.), 2007. *Daodejing (Laozi): A Complete Translation and Commentary*, Chicago: Open Court.
Mukai Tetsuo, 1994. “Rokuto no kisoteki kenkyū,” *Tōhō shūkyō*, 83: 32–51.
Needham, Joseph, 1956. *Science and Civilisation in China*, Volume 2, *History of Scientific Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
Nivison, David S., 1978–79. “Royal ‘Virtue’ in Shang Oracle Inscriptions,” *Early China*, 4: 52–55.
——, 1996. *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, edited with an introduction by Bryan Van Norden, Chicago and LaSalle: Open Court.
Pelliot, Paul, 1912. “Autour d’une traduction sanscrite du Tao To King,” *T’oung-pao*, 13: 351–430.
Puett, Michael, 2004. “Forming Spirits for the Way: The Cosmology of the *Xiang’er* Commentary,” *Journal of Chinese Religions*, 32: 1–27.
Queen, Sarah A, 2013. “*Han Feizi* and the Old Master: A Comparative Analysis and Translation of *Han Feizi* Chapter 20, ‘Jie Lao’, and Chapter 21, ‘Yu Lao’,” in *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, Paul R. Goldin (ed.), Dordrecht: Springer, 197–256.
Rand, Christopher, 1979–80. “Chinese Military Thought and Philosophical Taoism,” *Monumenta Serica*, 34: 171–218.
Rao Zongyi, 1955. “Wu Jianheng er’nian Suo Dan xieben Daodejing canjuan kaozheng,” *Journal of Oriental Studies*, 2: 1–71.
——, 1991. *Laozi Xiang’er zhu jiaozheng*, Shanghai: Shanghai Guji.
Roberts, Moss (trans.), 2001. *Dao De Jing: The Book of the Way*, Berkeley: University of California Press.
Robinet, Isabelle, 1977. *Les commentaires du Tao to king jusqu’au VIIe siècle*, Paris: Presses Universitaires de France.

——, 1998. “Later Commentaries: Textual Polysemy and Syncretistic Interpretations,” in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, edited by Livia Kohn and Michael LaFargue, Albany: State University of New York Press, 119–142.

Roth, Harold D., 1991. “Psychology and Self-Cultivation in Early Taoistic Thought,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 51: 599–650.

——, 1999. *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York: Columbia University Press.

Rump, Ariane, 1979. *Commentary on the Lao-tzu by Wang Pi*, in Collaboration with Wing-tsit Chan, Honolulu: University of Hawai‘i Press.

Ryden, Edmund, 2008. *Daodejing*, Introduction by Benjamin Penny, Oxford World’s Classics Series, Oxford: Oxford University Press.

Saso, Michael, 1994. *A Taoist Cookbook: With Meditations Taken from the Laozi Daode Jing*, Boston: Tuttle Press.

Schwartz, Benjamin, 1985. *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Seidel, Anna, 1969. *La divinisation de Lao-tseu dans le taoïsme des Han*, Paris: Ecole Française d’Extrême-Orient.

Shima Kunio, 1973. *Rōshi kōsei*, Tokyo: Kyūkoshoin.

Sivin, Nathan, 1978. “On the Word ‘Taoist’ as a Source of Perplexity,” *History of Religions*, 17: 303–330.

Slingerland, Edward, 2003. *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, New York: Oxford University Press.

Tsai Chih Chung, et al., 1995. *The Silence of the Wise: The Sayings of Laozi*, Asiapac Comic Series, Singapore: Asiapac Books. Orig. pub. 1989.

Wagner, Rudolf G., 1980. “Interlocking Parallel Style: Laozi and Wang Bi,” *Études Asiatiques*, 34.1: 18–58.

——, 1989. “The Wang Bi Recension of the *Laozi*,” *Early China*, 14: 27–54.

——, 2000. *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, Albany: State University of New York Press.

——, 2003. *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi’s Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*, Albany: State University of New York Press.

Waley, Arthur, 1958. *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, New York: Grove Press.

Wang Ming, 1984. “Lun Laozi bingshu,” in Wang Ming, *Daojia he daojiao sixiang yanjiu*, Chongqing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 27–36.

Wang Zhongmin, 1981. *Laozi kao*, Taipei: Dongsheng. Originally published 1927.
Welch, Holmes, 1965. *Taoism: The Parting of the Way*, Boston: Beacon Press.
Xiong Tieji, et al., 1995. *Zhongguo Laoxueshi*, Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.
Xiong Tieji, et al., 2002. *Ershi shiji Zhongguo Laoxue*, Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.
Xu Kangsheng, 1985. *Boshu Laozi zhuyi yu yanjiu*, Zhejiang renmin chubanshe.
Yan Lingfeng, 1957. *Zhongwai Laozi zhushu mulu*, Taipei: Zhonghua congshu weiyuanhui.
——, 1965a. *Wuqiubeizhai Laozi jicheng, chubian*, Taipei: Yiwen yinshuguan.
——, 1965b. *Wuqiubeizhai Laozi jicheng, xubian*, Taipei: Yiwen yinshuguan.
——, 1976. *Mawangdui boshu Laozi shitan*, Taipei: Heluo tushu chubanshe.
Yu, Anthony C., 2003. "Reading the *Daodejing*: Ethics and Politics of the Rhetoric," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* (CLEAR), 25: 165–187.

Zhuangzi[1]

Autor: Chad Hansen
Tradução: Julia Garcia V. de Souza
Revisão: Erasto Santos Cruz

Zhuangzi (Chuang-tzu 莊子, "Mestre Zhuangzi", final do século IV a.C.) é uma figura central no daoísmo filosófico clássico. O *Zhuangzi* é uma compilação de seus escritos e dos textos de outras pessoas durante o auge do período filosoficamente sutil na China (século V – III a.C). O período foi marcado por reflexões humanistas e naturalistas sobre normatividade baseada pela metáfora do *dào* – um *caminho* social ou natural. A ortodoxia tradicional compreendia Zhuangzi como um seguidor crédulo e antirracional de um Laozi místico. Essa perspectiva tradicional dominou as leituras convencionais do texto. Descobertas arqueológicas recentes amplamente deixaram essa antiga ortodoxia de lado.

Depois de seis séculos, elementos do naturalismo de Zhuangzi, junto com temas encontrados em textos atribuídos a Laozi, ajudaram a moldar o budismo Chan (Zen japonês) – uma mistura distinta e naturalista chinesa do daoísmo e do budismo com ênfase no compromisso focado com nossa vida diária.

Esse amplo conjunto de perspectivas do Zhuangzi tem origem no estilo do texto. A prosa de Zhuangzi é seu tesouro literário distintivo. Sua característica central é a parábola, tipificada como uma discussão entre interlocutores reais ou imaginários. Tipicamente curtos, incisivos e divertidos, seus contos são acessíveis e filosoficamente sedutores – ambos entretêm e fazem pensar. Um descanso em relação aos secos e moralizantes confucianos, o texto sempre foi um favorito da classe de literatos e intelectuais chineses. O *Zhuangzi* também atrai os leitores modernos ocidentais com seu

---

[1] Tradução do verbete "Zhuangzi" de Chad Hansen. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição de Outono de 2021). URL = https://plato.stanford.edu/entries/zhuangzi/
The following is the translation of the entry on Zhuangzi, by Chad Hansen, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at Zhuangzi (Stanford Encyclopedia of Philosophy/Fall 2021 Edition. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. 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.

naturalismo profundo, sua sutileza filosófica e humor sofisticado – tudo apresentado em um esquema conceitual surpreendentemente diferente e seu contexto distante e exótico.

Filosoficamente, Zhuangzi nos impressiona mais como o Hume de sua tradição do que um sistema de construtores, como Platão, Aristóteles e Kant. Ele elaborou implicações céticas e relativistas de uma abordagem naturalista para uma orientação normativa. Sua abordagem de *dao*s naturais foca nas normas que governam o uso correto da linguagem. Seu relativismo ético se originou de um modelo indexical sobre como as condições naturais moldam as normas que governam o uso dos termos.

A análise linguística enfatiza contextos indexicais especialmente pelos termos avaliativos das escolhas de caminhos naturais de comportamento (*dào*s). Os oponentes de Zhuangzi eram principalmente humanistas confucianos crédulos e dogmáticos, particularmente o absolutismo intuicionista inato de um tipo familiar ao *Mêncio*. Ele também usou seus entendimentos linguísticos para enfraquecer a alternativa utilitária de Mozi ao confucionismo. Ele se direcionou seriamente a moístas tardios, realistas e teoria linguísticas, tanto reconhecendo seu desafio ao quietismo primitivo (a visão antilinguagem familiar em *O Laozi*), quanto se mantendo cético em relação à conclusão realista. Seu debatedor mais frequente no texto foi Hui Shi, um relativista linguístico rival.

O que vem a seguir enfatiza as controvérsias interpretativas centrais e desenvolve uma interpretação filosófica que coloca o *Zhuangzi* no diálogo filosófico clássico.

1. A vida e a época de Zhuangzi
2. Evolução da Teoria do Texto
3. Narrativas interpretativas concorrentes
4. Uma Interpretação Filosófica Moderna
    - 4.1. O pano de fundo das discussões sobre *dào*s sociais e normativos
    - 4.2. Os focos conceituais da teorização normativa daoísta chinesa
    - 4.3. A abordagem distinta de Zhuangzi
    - 4.4. Duvidando do Intuicionismo
    - 4.5. Relativismo: depende...
    - 4.6. O Envolvimento de Zhuangzi com a Linguagem
    - 4.7. Ceticismo
    - 4.8. Perspectivas sobre Perspectivas

Referências
Literatura primária
Leituras Adicionais
Literatura secundária

1. A vida e a época de Zhuangzi

Zhuangzi viveu durante a segunda parte do século IV a.C, sendo praticamente contemporâneo de Mêncio e do movimento conhecido como Escola dos Nomes (名家 *ming-jia*[nome escola]). Zhuangzi mostra ter familiaridade com as teorias clássicas chinesas de pragmática e semântica e apresenta sua própria contribuição teórica. Os personagens tradicionalmente reconhecidos dessa escola incluem Gongsun Long e Hui Shi – amigo próximo de Zhuangzi e seu debatedor filosófico direto mais frequente. Com a recuperação dos trabalhos dialéticos dos moístas tardios detalhando sua teoria da linguagem, encontramos evidências convincentes de que a virada linguística no pensamento clássico foi uma característica generalizada dessa fase madura do período clássico. O pensador confuciano posterior, Xunzi, segue a leitura de Zhuangzi e incorpora essa virada linguística em seu pensamento

A maior parte do que inferimos sobre a vida de Zhuangzi é retirado de evidências dentro do *Zhuangzi*, embora os biógrafos Han tenham especulado sobre seu lugar de origem (o estado de Meng), seu nome pessoal (Zhou), os postos oficiais que ele ocupou (menor em Qiyuan em seu estado natal) e o período em que ele viveu (durante o reinado do príncipe Wei em Chu – que terminou em torno de 327 A.E.C). Estudiosos descobriram ser difícil confirmar qualquer detalhe de sua vida fora de seus textos e das discussões sobre ele feitas por pensadores posteriores. O próprio texto contém histórias esparsas sobre Zhuangzi, mas dado o frequente uso de histórias fantásticas, devemos temperá-las com o sal do ceticismo. Atribuímos uma parte grande do texto existente do *Zhuangzi* a "estudantes de Zhuangzi", mas temos poucos indícios sobre quem eram seus estudantes ou mesmo se ele teve estudantes em algum sentido formal.

2. Evolução da Teoria do Texto

Um estudioso que viveu aproximadamente 600 anos depois da queda da dinastia Han, Guo Xiang (m. 312), editou e reduziu o que entendeu como um acúmulo aleatório de agrupamentos apócrifos e de textos possivelmente autênticos. Ele concluiu que muitos

foram adicionados depois da época em que Zhuangzi viveu. Guo descreve que comprimiu aquela coleção anterior dos escritos de cinquenta e dois capítulos para trinta e três. Este é o texto existente no qual nosso conhecimento é baseado. Guo dividiu os capítulos que escolheu em três sessões: os "Capítulos Internos" (1-7), os "Capítulos Externos" (8-22) e os "Capítulos Miscelâneos" (23-32). Ele atribuiu apenas a primeira seção ao período de vida de Zhuangzi – consequentemente tendo sido criados pelo próprio Zhuangzi. O segundo agrupamento pode ter incluído escritos da "Escola de Zhuangzi". Estudos modernos consideram diversas fontes de outras influências escritas tanto nos capítulos "externos" quanto nos capítulos finais "miscelâneos". Graham, considerando o trabalho do teórico chines, Kuan Feng, e seguindo algumas variações de Liu Xiaogan e Harold Roth, dividiu essas influências em mais ou menos quatro grupos variadamente nomeados:

- Aos estudantes de Zhuangzi ou à Escola de Zhuangzi foram creditados os últimos capítulos mais proximamente comprometidos com as visões expressas nos "capítulos internos".
- Autores com visões egoístas associados a Yang Zhu (século IV a.C). O *Mêncio* representa o pensamento de Yang como uma versão de um egoísmo ético que rejeitou os *dao*s sociais altruísticos convencionais.
- O terceiro grupo foi apelidado por Graham como "primitivistas". Eles compartilham da antipatia de Yang Zhu por *dao*s sociais, históricos e convencionais – tipicamente aqueles que dão suporte a normas sociais que se estendem para além da vida agrícola do vilarejo – em favor de caminhos mais naturais. Esse grupo compartilha posições com o texto do *Laozi* (*Daode Jing*) misturado com temas Yangistas.
- O último grupo, que dominou a seção "miscelânea", foi chamada por Graham de sincretistas (ecléticos) que aparentemente tentaram uma abrangência ao combinar todos os pontos de vista em um único e completo *dao*.

Mesmo que assumida de forma ampla, a autoria de Zhuangzi de qualquer um dos capítulos "internos" permanece como uma hipótese especulativa. A avaliação original de Guo Xiang de que Zhuangzi não teria escrito nenhuma das seções remanescentes continua sendo o discernimento acadêmico convencional, mas daoístas religiosos tratam o livro todo como um cânone – O *Nanhua Zhen-Jing*.

Combinar todos esses elementos em um único volume reflete um padrão familiar clássico enaltecer os ensinamentos do mestre, adaptando as adições ao estilo homônimo e expandindo sobre seus temas e entendimentos de formas distintas. As quatro escolas que contribuíram para o texto existente compartilham uma ênfase em ralação ao *dao* natural – normalmente como oposto aos *dao*s socio-culturais. O yangismo ou egoísmo rejeitam amplamente os *dao*s sociais ou morais com base na aparente afirmação de que os *dao*s naturais orientadores recomendam um comportamento de autopreservação. Seu paradigma é o eremita antissocial. Eles preservam sua pureza natural da corrupção social rejeitando os costumes da sociedade.

O primitivismo, de modo similar, rejeitou os *dao*s morais (costumes), mas tem sua própria concepção de um modo de vida natural, pré-social, tipicamente intuitivo que suporta a vida rústica, agrícola do vilarejo. Ele suporta tendências políticas populistas e anarquistas.

O sincretismo não rejeita os *dao*s sociais em si, mas rejeita qualquer *dao* paricular como tendencioso e restritivo, em contraste com um *dao* mais "redondo", idealizado ou compreensivo. Isso é frequentemente expresso na forma de um observador ideal (o sábio, o humano perfeito, ou o *dao* de *Tian natureza*; céu 天道). Essas visões tendem para o supernaturalismo epistêmico – defesa de um acesso religioso ou cognitivo superlativo a algum *dao* transcendentalmente correto. Ambos tendem a negar que seus *dao*s corretos possam ser expressos ou transmitidos pela linguagem ou por palavras.

A discussão no "Capítulos Internos", particularmente no segundo capítulo, em contraste, trata a linguagem também, bem como *dao*s naturais e socialmente convencionados, como próprios *dao*s naturais. Isso enfraquece o contraste, senão pressuposto, entre *dao* natural *versus* convencional. Os humanos são animais naturalmente sociais e executam processos causais naturais quando seu caminhar, falar, escrever e outras práticas deixam marcas na natureza (como uma trilha ou um texto), algo que se torna fisicamente acessível a *caminhantes* posteriores na história (guardados em memórias, lendas, escritos ou pegadas, etc.)

O central capítulo 2 esboça conclusões céticas ou relativistas de seu naturalismo normativo. Ele rejeita o tradicionalismo religioso do confucionismo e a hipótese-Gaia implícita no moísmo que tenta o naturalismo utilitarista. A natureza nos fornece muitas formas de seguir, mas não favorece ou *comanda* nossas escolhas entre essas formas. Julgamentos *shi-fei* 是非 (essa forma, não aquela) são feitos ao se deixar criaturas na natureza, mas não pelo próprio *Tian natureza*; céu 天. Podemos encontrar estruturas que nos orientam, *dao*s, na natureza, mas não um *dao* favorecido ou ditado da natureza.

Como nos capítulos sincretistas posteriores, os “Capítulos Internos” zhuangzistas aceitam que *dao*s sociais sejam contínuos com os naturais, mas eles não endossam qualquer julgamento compreensivo imaginado ou alegado de qualquer lugar. Os zhuangzistas não estão comprometidos com as concepções de Laozi de uma escolha exclusiva entre *dao*s naturais (天*Tian natureza*; céu) e humanos (人 *ren*humano). Eles são céticos a qualquer afirmação de acesso especial a conhecimentos orientadores sem contexto por aqueles que se dizem ou se autoproclamam sábios, “observadores ideais” ou exemplos perfeitos de virtudes epistêmicas. Eles aceitam a linguagem, mas também aceitam nossa capacidade natural e inclinações de brincar com ela, alterá-la e moldá-la de acordo com nosso uso em várias situações de escolha prática.

Os exemplos de Zhuangzi são açougueiros, músicos, pegadores de cigarras, fazedores de rodas – exemplos de ação orientadora mundana e focada. Cada um é um exemplo de um entre muitos caminhos de vida (*dao*s) que executam suas especialidades particulares de uma maneira precisa, suave, aparentemente fácil e altamente cultivada. A síntese eclética imaginada de todas essas várias maneiras de viver em um *dao* compreensivo-total não é mais do que uma reafirmação de fato de sua coexistência em um mundo natural único como modos de vida opcionais. O cosmos não julga que eles deveriam existir – embora os combine em um *dao* cósmico que é a história de tudo. O fato de o cosmos ter esse resultado não significa que ele faz uma escolha como a dos humanos de que humanos deveriam ou poderiam executar. Somos mal aconselhados a buscar por habilidades em *tudo*.

Os ecléticos foram provavelmente a última comunidade que trabalhou com o texto, fazendo adições e carregando-o durante os períodos posteriores. O *Laozi* havia se misturado com um culto de adoração ao governante de *O Imperador Amarelo*. Laozi se tornou um personagem muito mais influente durante toda a ortodoxia confuciana da dinastia Han (206 a.C – 220 d.C).

3. Narrativas interpretativas concorrentes

A ampla gama de interpretações sobre o Zhuangzi se origina do estilo do texto e pelas formas em que ele figurou na história intelectual chinesa, bem como pelas maneiras em que ele foi capturado na interação entre a China e o moderno, científico ocidente.

O estilo de Zhuangzi é a parábola filosófica, tipicamente uma breve discussão ou troca entre dois pontos de vista. Há uma pequena pluralidade de humanos entre os participantes, acompanhados por criaturas naturais e imaginárias. Seus personagens

ficcionais são normalmente nomeados habilmente, alguns são ícones confucianos (Confúcio ou seu suposto professor, Lao Daon). Alguns participantes são animais (peixes, pássaros, cobras reais ou ficcionais), uma caveira falante, o vento, músicos, debatedores, tigres, treinadores, açougueiros, borboletas, ladrões e uma infinidade de "flautas da natureza". Brevidade e sutileza expressivas de detalhes reforçam o impacto dos pontos frequentemente complexos e elusivos das parábolas – eles raramente formulam explicitamente a moral ou ponto. De maneira mais comum, os autores terminam as discussões com um tom de dúvida, uma questão retórica dupla ou alguma despedida incisiva enigmática. Eles podem apresentar seus pontos de vista fazendo com que as duas partes que estão se afastando e balançando a cabeça concordem apenas em discordar; ambas compreendendo que elas mal se entendem e, ainda assim, sentindo que algo foi aprendido com a troca.

As traduções para línguas ocidentais convidam inclinações difíceis de se evitar. O efeito principal é a perda da coesão conceitual do original, mas as parábolas ainda envolvem nossa curiosidade filosófica ocidental. Nós temos a euforia da imersão em uma tradição filosófica independente de antiguidade e riqueza comparáveis. Leitores dentro e fora da China invariavelmente suspeitam de que o estilo atraente do *Zhuangzi* seja infundido de genialidade filosófica, mesmo que discordem de suas conclusões filosóficas. De fato, muito do apelo filosófico do *Zhuangzi* se origina de sua textura de conclusões abertas que parece deliberada, bem como da maleabilidade interpretativa que seus diálogos convidam, e até requerem, levando-nos a nos juntarmos com o(s) autor(es) em sua reflexão filosófica.

Esse encanto tem origem apenas em parte na qualidade e na sofisticação de seus episódios; cada um iluminando um caminho no território filosófico que termina com uma questão para mais reflexões – um pouco como Nietzsche ou o Wittgenstein posterior. Cada troca apresenta ou ilustra fragmentos de entendimentos com conclusões de textura aberta – todas conectadas com a óbvia alegria de Zhuangzi em explorar paradoxos – particularmente linguísticas, do tipo que atraem pensadores analíticos ocidentais. Cada uma é uma expressão de alguma alternativa de vida natural, mas talvez inacessível. As conclusões enigmáticas frequentes, "a resposta é X", faz com que os interpretes continuem debatendo séculos depois, similar a Fermat, como X pode ser a resposta – ou o que é X (por exemplo, "vagar calma e livremente", "caminhar em duas trilhas", "palavras cálices", "clareza" e assim por diante). Cada uma parece encaixar facilmente em uma gama de enigmas familiares aos pensadores de ambas as tradições. É possível suspeitar que a interpretação correta seja encontrada ao encontrarmos nosso caminho, como a

mosca de Wittgenstein, saindo de uma garrafa filosófica. A filosofia correta coincide com a interpretação correta do *Zhuangzi*.

As narrativas religiosas tradicionais sobre Zhuangzi o colocam como discípulo de Laozi, a quem elas veem como um fundador quase divino de uma religião mística que adora uma entidade misteriosa. Os tradutores tendiam a interpretá-la como um termo descritivo definitivo, mas passaram a colocá-lo em e letra maiúscula, como se fosse um nome singular, "O Dao". Abordagens filosóficas compatíveis eram versões de um monismo metafísico, intuicionismo epistêmico (frequentemente antirracionalismo explícito), anarquismo político e um absolutismo normativo vago – seguir O Dao. A maior parte das abordagens populares e religiosas ainda seguem essa linha interpretativa, tratando Laozi como a primeira camada do "pensamento místico daoísta" ou do pensamento "Lao-Zhuang" e situando Zhuangzi como seu seguidor.

A história da visão religiosa de Zhuangzi começa depois do século em que Zhuangzi viveu (século I a.C). As escolas filosóficas foram fechadas, livros foram queimados e o pensamento foi reprimido durante a supersticiosa dinastia Qin (221-206 a.C.) que seguiu ao período clássico. Isso iniciou a "Idade das Trevas" filosófica da China, seguida pela mais confuciana ortodoxa dinastia Han (206 a.C – 220 d.C). Por duas décadas (109-91 a.C) os grandes historiadores hereditários da dinastia Han, Sima Tan e Sima Qian (um time composto por pai e filho), escreveram a história oficial do místico Imperador Amarelo (c. terceiro milênio a.C) para os Han. É nesta descrição que ocorreu a classificação dos pensadores em três escolas conceituais: daoísmo, confucionismo e escola dos nomes. Graham especula que a suposição de que Zhuangzi estava afiliado a Laozi pode ter se originado dos Capítulos Externos. Neles, os estudantes de Zhuangzi usam o professor mítico de Confúcio, Lao Dan ou Laozi, para ridicularizar Confúcio nos ciclos de diálogo.

Um culto Huang-Lao, de adoração ao Imperador Amarelo e a Laozi como divindades, cresceu na dinastia Qin. Os historiadores Sima Tan e Sima Qian foram alunos de mestres Huang-Lao. Com a queda da dinastia Han, a narrativa do Zhuangzi como um seguidor/elaborador de um Laozi semi-divino estava bem estabelecida. O ressurgimento pós-Han, conhecido como neo-daoísmo, começou com a edição das edições que foram recebidas, primeiro, do *Laozi* (Wang Bi 226-249) e depois do *Zhuangzi* (Guo Xiang, d. 312 – ver acima). As discussões, práticas e ideias neo-daoístas foram influentes em aproximar o budismo e o pensamento chinês em interação e o daoísmo se misturou com o budismo na visão popular (especialmente com o budismo Chan chinês). A "religião" daoísta, emprestando modelos de instituições religiosas do budismo (monastérios, monges e

freiras), influenciou o discurso sobre o daoísmo durante o período da dominação do mundo intelectual chinês pelo budismo (algo alcançado gradualmente durante o período das Seis Dinastias, 220-589 e se estendeu através da dinastia Tang 618-907). Os neo-confucianos do período medieval em diante tratavam o budismo e o daoísmo como, essencialmente, religiões similares.

Teorias textuais modernas a respeito do *Zhuangzi* se desenvolveram a partir de duas descobertas recentes:

1. A reconstrução dos trabalhos dialéticos dos moístas tardios e
2. Reconstruções arqueológicas dos textos do *Daode Jing*.

As seguintes seções discutem seu impacto duplo em nossa visão do *Zhuangzi*.

Mudanças no final do século XIX e início do XX na China levaram intelectuais chineses a adotar o conceito de filosofia (哲学) com sua implícita diferenciação da religião. Essa distinção foi vista tendo a lógica como base – a teoria da prova ou argumento. Eles iniciaram a separar seus próprios escritos que pareciam mais como argumentos, inferências e lógica daqueles fundamentados principalmente pela credulidade da tradição. Eles começaram a organizar os aspectos filosóficos de seu pensamento tradicional dos elementos mais religiosos e supersticiosos. A reconstrução dos cânones moístas de 1897 feita por Sun Yirang (1848-1908) forneceu evidência convincente de que aquele pensamento analítico e rigoroso havia se desenvolvido na China clássica. Este exemplo encorajou intelectuais do século XIX, como Yan Fu (1854-1921) e Liang Qichao (1873-1929). Eles começaram a enfatizar as escolas antigas que estavam mais claramente relacionadas aos paradigmas lógicos da filosofia ocidental e das análises moístas. Hu Shih (1891-1962) continuou essa tradição de reconceber e recentralizar o pensamento chinês para além da escolástica confuciana que foi dominante desde o declínio do budismo.

As reformas inspiradas na lógica do início do século XX começaram, recentemente, a influenciar a interpretação do *Zhuangzi* e do *Xunzi* no ocidente, amplamente influenciada por Angus Graham que observou que os dois textos chineses demonstram ter um domínio do vocabulário técnico da teoria linguística moísta.

Reconhecimento filosófico moderno do *Zhuangzi* se origina, provavelmente, da obra de 1969 de Graham, "[Zhuangzi's] Essay on Seeing Things as Equal" (Graham, 1969, anterior ao seu trabalho sobre moísmo). Respondendo ironicamente às especulações de Wang Fuzhi de que Shen Dao, não Zhuangzi, seria o autor do amado

capítulo, Graham escreveu que quem quer que tenha escrito aquele texto filosoficamente rico é a pessoa que gostaríamos de pensar ser Zhuangzi. Graham propôs olhar para os pensamentos aparentemente conflituosos do texto como análogos ao "diálogo interno" de um pensador reflexivo que formula uma visão, a considera e então a rejeita. Graham também notou o envolvimento profundo do autor e sua aparente fluência sobre linguagem técnica e questões obscuras que surgem das teorias da linguagem da China antiga que ele havia começado a estudar.

A perspectiva de Graham entrava em conflito com a narrativa chinesa tradicional de um Zhuangzi discípulo seguindo um Laozi semi-divino na adoração ao Místico Dao. Zhuangzi, Graham brincou, não sabia que era um daoísta. Mais tarde, Graham argumentou que a evidência interna sugeria que Zhuangzi nunca havia visto um texto do *Laozi* (O *Daode Jing*) e provavelmente via Lao Dan como um confuciano. A maioria das disputas interpretativas são, em maior ou menor grau, um resultado da tensão entre os argumentos textuais de Graham e a imagem tradicional dos historiadores sobre Zhuangzi como um místico religioso daoísta, seguidor do semi-divino Laozi, adorando "O Dao" de forma semelhante.

Os argumentos textuais de Graham tiveram suporte indireto das descobertas arqueológicas de diferentes textos de Laozi. As descobertas das décadas de 1970 e 1990 sugeriam, juntas, uma data relativamente posterior para o surgimento do texto do Laozi – provavelmente alguns anos depois da vida de Zhuangzi ou talvez se sobrepondo à composição da série de diálogos entre Laozi e Confúcio na seção dos "Capítulos Externos". Graham especulou que os estudantes de Zhuangzi, escritores do ciclo de diálogos entre Laozi e Confúcio, podem ter escolhido usar retoricamente o legendário Lao Dan (professor mítico de Confúcio) para lhe dar autoridade de dar lições ou ridicularizar o mestre reverenciado.

Quando abandonamos a identificação tradicional de Zhuangzi como seguidor de Laozi, abrem-se as portas para especulação sobre sua relação com o teórico linguista relativista Hui Shi, tradicionalmente visto como pertencente da Escola dos Nomes. Christoph Harbesmeier especulou que ele pode ter sido o professor de Zhuangzi, seu mentor ou um colega de estudos. Se ele era um professor, passou a aceitar seu aluno como um igual ou como um superior. Zhuangzi o retrata como alguém que teve um papel no desenvolvimento de suas habilidades filosóficas, como um interlocutor filosófico íntimo e eventualmente como um contraponto para lapidar sua análise. Entre os textos que se concentram em 名 *ming*[nomes], as dez teses de Hui Shi o colocam como uma resposta

relativista ao realismo moísta sobre a relação entre nomes e "coisas" – focando especialmente em termos indexicais e comparativos.

Podemos ler o relativismo de Zhuangzi, em consequência, como uma alternativa, possivelmente mais sutil reflexivamente, ao relativismo indexical de julgamentos 是非 *shi-fei*[isso-não isso] em relação a escolha de caminhos (*dao*s) do uso correto de nomes/conceitos/palavras como orientadores de nosso 行 *xing*[caminhar;comportamento]. Isso pode explicar a direção da análise relativista de Zhuangzi e seu reconhecimento de respostas sólidas dos moístas/realistas à versão de Hui Shi sobre a direção de pensamento relativista. Esse artigo desenvolve e expande a interpretação filosófica de Graham e enfatiza essa relação a Hui Shi, ao invés de a Laozi.

Entre a interpretação daoísta tradicional, piedosamente mística e religiosa e os vizinhos filosóficos mais próximos dessa visão, está a maior parte da literatura interpretativa histórica e religiosa. Dada a orientação filosófica deste artigo, o que segue deve ser tratado como ecumênico.

4. Uma Interpretação Filosófica Moderna

4.1 O pano de fundo das discussões sobre *dào*s sociais e normativos

Os *dao*s confucianos eram amplamente humanistas. A primeira versão (Confúcio 551-479 a.C) traçou a normatividade até as primeiras invenções humanas. Trilhas metafóricas são deixadas por caminhos de humanos do passado, isto é, as práticas sociais. A linguagem era um exemplo de tal prática social inventada que se entrelaçou com atividades rotineiras (rituais) para produzir o modo de vida *correto* inspirado pelo rei-sábio – o 道 *dao*[caminho] social. Uma versão posterior (Mêncio 372-239 a.C) focou na psicologia natural humana. O caminho correto é aquele para o qual nossa psicologia moral natural nos inclina. Os humanos têm um 心 *xin*[coração-mente] que é naturalmente *shan*[bom-em] em escolhas e práticas normativas.

Mêncio pode ter reagido ao moísmo. Mozi (470-391 a.C) havia iniciado anteriormente uma mudança de foco para um modo de basear o julgamento normativo que fosse mais natural e objetiva e menos culturalmente relativa. Sua afirmação é a de que 天 *tiān*[natureza; céu] tinha uma tendência para um curso que leva a utilidade humana ou bem estar. Assim, os humanos deveriam usar essa norma natural, a 辯 *biàn*[distinção] entre 利害 *lì-hài*[beneficio-prejuízo] para construir nosso *dao* social, incluindo as normas da linguagem.

Usar os termos corretamente é usá-los para marcar o caminho do comportamento cooperativo que leva ao benefício humano geral – um utilitarismo do 道 *dao*[caminho] social, ao invés de uma versão em lei ou regra. A natureza pretende que sigamos suas estruturas naturais de maneiras que levem a um 利 *li*[benefício] humano universal. Questões éticas, deste modo, tem uma resposta correta única em uma prática linguística idealmente projetada e compartilhada. A metaética utilitária moísta aponta para um realismo natural.

O primitivismo daoísta (simbolizado pelo Laozi mítico e pelo texto anônimo que conhecemos como o *Daode Jing*) foi, como apontado anteriormente, uma tendência adicional em direção a um naturalismo ético mais amplo, como implicações antilinguagem absolutistas. Devemos esquecer ou ignorar todas as normas e práticas sociais, incluindo as linguísticas. Utilidade (talvez a utilidade egoísta) motiva nosso comportamento tão naturalmente quanto a água segue os caminhos criados pelos contornos naturais da terra. A linguagem não deveria interferir de nenhum modo com essa interação orientadora natural entre nós e o(s) curso(s) da natureza.

4.2 Os focos conceituais da teorização normativa daoísta chinesa

É mais difícil entender o *Zhuangzi* por conta das enormes diferenças não apenas no contexto filosófico, mas também pelas diversas metáforas que estruturam e focam as discussões sobre normas de comportamento na tradição clássica chinesa *versus* a indo-europeia. Sua posição nos convida a fazer comparações com a metaética naturalista moderna, mas ele não enfatiza com conceitos conectados a sentenças gramaticais, como "leis" ou "regras" (sentenças de *todas* as formas) ou "fatos" (pedaços de realidade no tamanho de sentenças) ou "propriedades" (realidades que correspondem aos predicados das sentenças). Zhuangzi usou a metáfora tradicional do 道 *dào*[caminho] junto com terminologias técnicas desenvolvidas no moísmo como *shi-fei*[isso-não isso], *bian*[distinções] e *ke*[permitido].

A metáfora que molda a maior parte das discussões de conhecimento pragmático, escolha e comportamento era *dao* – caminho ou trilha. Questões que formularíamos em termos de proposições, leis ou princípios são questões sobre encontrar, escolher e seguir *dao*s, caminhos ou maneiras. Os *dao*s podem ser sociais ou estruturas naturais que nos orientam em responder perguntas práticas: o que fazer ou como fazer. Como o foco das concepções chinesas sobre orientação conflitam, a orientação de *dao* tem três fases. Devemos encontra-los ou nota-los, escolher uma entre

aqueles que notamos e então seguir o *dao* selecionado em 行 *xing*[andar; comportamento]. Nós os 辯 *bian*[distinguir], descobrimos e reconhecemos; os escolhemos ou aprovamos (*shì*[isso;certo]) ou os rejeitamos (*fei*[não-isso; errado]), e os tratamos como *kě*[permitido] ou não. Nossa capacidade de nos envolvermos nesses três processos governando as estruturas orientadoras naturais, *dao*s, é um *dao* interno. Nossa 德 *dé*[virtuosidade] em interagir com a rede de *dao*s lê e interpreta as marcas dos caminhos gerando, assim, nosso 行 *xing*[andar; comportamento].

A metáfora do *dao* corresponde de forma próxima com a tradução para o inglês de "a way" [uma maneira; um caminho] que, embora onipresente em um discurso filosófico, raramente é um foco central da análise filosófica de normatividade. As diferenças mais proeminentes entre a descrição de comportamento das duas tradições se referem ao fato de que a tradição chinesa não foca em itens sentenciais (ações, eventos, crenças) particularmente como conclusões de crenças e argumentos mentais de desejo. Em vez disso, ela foca na interação dos processos naturais baseados nas distribuições de 氣 *qì*[coisas físicas] que mudam temporariamente e que produzem estruturas orientadoras similares a caminho para os seres vivos.

Confucianos e moístas tinham suas próprias teorias sobre os *dao*s certos e sobre os 德 *dé*[virtuosidade] certos a serem usados juntos em comportamentos orientadores. Os *dao*s confucianos tendiam a ser consagrados pelas práticas passadas e sua versão de 德 *dé*[virtuosidade] tendia ao apelo típico e intuitivo de 仁 *rén*[humanidade].

Moístas defendiam orientar reformas dos *dao*s sociais convencionais usando um 辯 *bian*[distinção] normativo natural do 利害 *li-hai*[benefício-prejuizo]. Para os moístas, 利害 *li-hai*[benefício-prejuizo] era um modo 天 *tiān*[natural] de encontrar, escolher, reformar e interpretar *dao*s sociais. Em contraste com os confucianos, os moístas buscaram elaborar seus modos naturais de selecionar práticas sociais similares ao *dao* através de processos operacionais, objetivos e semelhantes a medições, que fossem acessíveis às pessoas comuns e não sujeitos a treinamento ou doutrinação.

A análise linguística chinesa se desenvolveu naturalmente em uma linguagem *dao* (normas) similar – que diz respeito a maneiras de usar as palavras – do comportamento linguístico focado no uso das palavras. Mais e mais as escolas filosoficamente inclinadas começaram a ver tais normas de uso das palavras como discordâncias explicitas subjacentes entre as escolas em relação a quais normas ou *dao*s seguir e como segui-las.

A discussão de normas de uso é tipicamente expressa em formulações do comportamento, como 取*qu*[escolher], 舉 *ju*[selecionar], 可 *ke*[admissível], 辯*biàn*[distinção], *zhǐ*[ponto], e

he[combinar]. A atitude psicológica central é 為 *wei*[julgar; fazer] que pode ser expressa como uma tendência (no discurso, interno e expresso) de transmitir um julgamento 是非 *shi-fei*[isso-não isso] a respeito do uso das palavras. Uma tendência fonética e semanticamente relacionada é 謂 *wei*[chamar] as coisas pelo nome. No âmbito comportamental, isso equivale a lidar com as coisas sob essa palavra-conceito. Por outro lado, podemos *shi* ou *fei* o uso do nome de um objeto contextual – chamando-o (*wei*) ou julgando-o (*wei*) propriamente associado a àquele 名 *míng*[nome].

為 *wei*[julgar; fazer] pode ser expressar a categoria designada a um comportamento – tanto discurso-comportamento quanto comportamento em relação a um objeto de acordo com o que as pessoas esperam que se faça, dado que o objeto foi atribuído a essa categoria. O comportamento para a categoria seria encontrado no *dao*[caminho] social ou natural que é seguido. Um estado 為 *wei*[julgar; fazer] não é menos uma imagem mental de um fato (uma crença) do que um dispositivo para tratar ou identificar que algum objeto merecedor do termo em questão. Ao invés da dialética ocidental realidade *vs.* aparência, a discussão chinesa gira em torno do contraste entre *dao*s naturais (天 *Tian natureza céu*) e humanos (人 *ren*[humano]) ou socialmente construídos, *dao*s. Os *dao*s humanos são construídos com ajuda dos 名 *míng*[nomes] amarrados juntos em uma 言 *yán*[linguagem].

Mozi, como notamos anteriormente, apelou ao que ele considerava como um padrão natural de utilidade para julgar o uso aceitável de uma *yan*[linguagem] e Confúcio se apoiou mais nos usos do passado, desde os míticos reis-sábios. Problemas para justificar a aprovação ou desaprovação do uso de palavras levou confucianos posteriores, como Mêncio, a se apoiarem mais em cultivar a intuição. Uma vez que as descrições sobre esse cultivo tipicamente pressupunham atividades em conformidade com a prática social que requer justificação, a ameaça da circularidade levou os tradicionalistas a eventualmente ensinar e recorrer a uma psicologia humana alegadamente inata ou pré-social.

Em contraste, os moístas inspirados pela técnica passaram a enfatizar o uso de ferramentas de medida e de operações como os padrões orientadores para o uso dos termos. Eles argumentavam que tais padrões operacionais seriam mais acessíveis para pessoas comuns que podiam confiar apenas em seus “olhos e ouvidos”. Os confucianos, por outro lado, foram forçados a alternar entre recorrer a uma autoridade culta e atribuir uma inclinação moral inata da linguagem *dao* convencional existente para as pessoas comuns.

Julgamentos 是非 *shi-fei*[isso-não isso] podem dizer respeito à escolha de um *dao* ou das performances interpretativas de um *dao* escolhido. Os escritores chineses, de

maneira similar, focaram no 可 *ke*[admissível] que pode ser dito sobre um *dao* ou sobre o caminhar admissível de algum *dao* – incluindo aqueles do uso da língua. Discordância poderia estar no nível dos *dao*s, ou em um nível interpretativo – confirmando ou rejeitando um 為 *wéi*[julgar; fazer]. A própria confirmação-rejeição 是非 *shi-fei*[isso-não isso] e os comportamentos 可 *ke*[admissível] envolvem tanto escolher quanto interpretar *dao*s. Cada vez que fazemos um desses julgamentos, contribuímos para construir adicionalmente nosso *dao* socialmente compartilhado com suas supostas práticas de uso dos 名 *míng*[nomes].

4.3 A abordagem distinta de Zhuangzi

Zhuangzi está em conformidade com o modelo geral pré-Han, usando uma metáfora de caminho para discutir normatividade em geral. Isso alimenta a visão tradicional de que ele era um daoísta. A maior parte desta discussão, além disso, também está em conformidade com a prática de focar em *dao*s sociais – enfraquecendo a abordagem de Zhuangzi como um discípulo religioso da insistência de Laozi sobre seguir apenas 天 *tiān*[natural] *dào*s. O que o conecta a um tema naturalista é sua relutância em fazer o contraste comum entre *dao*s sociais e naturais. (É a natureza? É o homen?). *Dao*s sociais humanos são comportamentos naturais de animais naturais. Isso fundamenta o padrão de Zhuangzi de falar sobre e falar com outras criaturas igualmente naturais.

Humanos são como macacos, pássaros e peixes. “Como podem os *dao*s estarem escondidos a ponto de existir autenticidade e artificialidade?” ele pergunta retoricamente? (Harvard Yenching *Zhuangzi Yinde* hereafter HY 4/2/24–5) Todas as diferentes tradições sociais expandem o número de tipos de *dao*s naturalmente existentes. O padrão de caminhar de outros animais também constrói *dao*s naturais que, de maneira similar, tornam-se disponíveis para humanos encontrarem, escolherem e caminharem.

A discussão de Zhuangzi, particularmente no mais filosoficamente sofisticado segundo capítulo, é principalmente sobre a pluralidade e a relatividade de *dao*s de segundo nível, nossos *dao*s[caminhos] internos naturalmente dotados da possibilidade de encontrar, escolher e seguir um dos muitos caminhos naturais de vida no labirinto ou na rede apresentada pela natureza. Essa posição faz a complexidade da rede natural ser apenas o primeiro nível de uma variedade de possibilidades. A recursividade de *dao*s explode a complexidade. A recursividade tripartite segue porque há muitos *dao*s para encontrar, escolher e para traduzir a pletora de primeiro nível. As muitas camadas de

*dao*s produzem a esfera da vida humana. "Os peixes interagem na água; humanos interagem nos *dao*s" (*Ibid*., HY 18/6/72).

Ele naturaliza os *dao*s menos por atenderem estruturas orientadoras físicas naturais (por exemplo, os *dao*s da água) do que por atenderem a variedade de *dao*s humanos apresentados por analogia à variedade de criaturas com *dao*s diferentes. De maneira alternativa, ele nos encoraja a não assumir que encontramos todos os modos de comportamento possíveis ou ele reflete sobre a variedade de fontes de *dao*s de escolha de capacidades diferentes de compreender e seguir que existem dentro de nós – nossos diferentes órgãos naturais e a gama de diferentes maneiras em que podemos treiná-los ou habituá-los. Essa complexidade de estruturas *dao* alimenta, por sua vez, seu ceticismo sobre absolutos, autoridade, observadores ideais, dogmas sociais e seu conselho qualificado para deixar a descoberta, a escolha e a interpretação para o trabalho de uma variedade de perspectivas que criam as unidades de comportamento em circunstâncias familiares. As escolhas *dao* são feitas melhor da perspectiva daqueles que estão caminhando (*Ibid*., HY 4/2/33).

A outra característica distintiva da abordagem de Zhuangzi está na sofisticação com a qual ele lida com as questões de linguagem ao explicar essa complexidade natural dos *dao*s. Graham interpretou um tropo famoso de Zhuangzi (as flautas de 天 *tiān*natureza; céu) como a forma de Zhuangzi em posicionar a linguagem como sons *tian* (naturais).

> As flautas da terra são os buracos que existem em todo lugar; as flautas dos homens são as fileiras de tubos. "Fale-me sobre as flautas do Céu. Quem sopra as dez mil vozes em disputa, quem em si para suas conversas selando-as e assopra delas as opiniões que escolheram para si?" (HY 3/2/4–9).

Graham elabora a partir disso:

> Esses são, aparentemente, os buracos no coração a partir dos quais o pensamento flui e as bocas o proferem, de modo que a respiração soprada pelo céu através da formação interna dos diferentes homens resulta em declarações contraditórias (Graham 1969:149).

O daoísmo de Zhuangzi, assim, começa por remover *tiān*natureza constante de seu papel como a autoridade normativa definitiva – o papel que desempenhou em

virtualmente todas as descrições rivais sobre qual *dao* deveríamos seguir. Todos os *dao*s que estão praticamente disponíveis no ponto da escolha de caminhar (*dao*s que realmente existem) são, de modo similar, *tian*. *Tian* (natureza) gera *dao*s da mesma maneira que gera 物 *wu*[coisas-tipos] (humanos e outros animais) que o encontram e o seguem. Nem ele nem o cosmos podem desempenhar o papel de uma autoridade, menos ainda de uma autoridade antropomórfica que comanda ou dita nossas escolhas entre a rede de *dao*s naturalmente existentes. Os *dao*s são escolhidos dentre aqueles encontrados na natureza, mas nenhum representa a escolha da natureza para nós – nenhum dos *dao*s na natureza é o *dao* da natureza.

Dialeticamante, a substituição de Zhuangzi para o papel de *tian* como fonte de orientação normativa seria a rede complexa inteira de estruturas *dao* que permeiam o mundo natural. Ele nos situa em pontos indexados desta rede buscando caminhos a partir do *aqui e agora*, escolhendo entre a pletora do que é acessível que, se existirem, seguiremos.

A vantagem filosófica da forma de Zhuangzi de discutir *dao*s, desta forma, não o permite sugerir que o que é natural é moral (análogo a implicar "deve ser" e "é"). A natureza nos dá uma rede complexa de estruturas orientadoras iterativas nas quais estamos prestes a *nadar*. Nas horas em que estamos acordados, continuamos construindo sistemas de contenda, resolvendo e concordando com julgamentos 是非 *shì-fēi*[isso-não isso] – os rejeitados são enterrados nos escombros de construções contínuas da linguagem normativa criando caminhos comportamentais (HY 3/2/11–13).

Nós reconhecemos modelos maiores e menores de ambos – o tipo mais reflexivo e comprometido *vs.* um tipo mais preguiçoso e prolixo. Enquanto *caminhamos* durante o dia, encontramos estados atitudinais – alegria, sofrimento, surpresa, tédio, etc. Não sabemos que papel desempenham, mas eles parecem centrais em nossa escolha de atividades – na verdade, para termos uma perspectiva, um "eu" (HY 3/2/11–14).

Quando descrevemos a estrutura inteira, por exemplo com algo que se parece com uma rede natural de conectores (*dao*s) entre pontos indexados temporal e espacialmente, podemos ver como é possível gerar conversas sobre um único *dao* cósmico. Todas as orientações estão em um ponto da rede e estão disponíveis por e para um objeto emergente – físico, vivo, animal ou humano. O processo interno de procurar, escolher e seguir *dao*s de nó para nó é em si parte de uma rede natural. Não temos certeza sobre qual é o ponto normativo de nossas reações naturais ao caminhar pelo labirinto da natureza. Cada passo ou declaração adiciona um 是非 *shì-fēi*[isso-não isso] ao edifício de discursos orientadores que fazem caminho para si e para outros. É como se

houvesse alguma autoridade natural orientando o processo de construção, embora não possamos ver marcas de sua autoridade. Podemos, de modo confiável, andar por caminhos ou *dao*s, mas não podemos ver a forma da autoridade. Nós iluminamos caminhos e reagimos com repostas do coração-mente. É isso. (*Ibid*., HY 4/2/14–16)

*Dao*s humanos de encontrar, escolher e seguir são capacidades normalmente atribuídas ao 心 *xīn*coração-mente. Zhuangzi reconhece seu envolvimento no processo de construção, mas é cético em fazer disso um tipo de autoridade natural. Afinal, é apenas um dos órgãos naturais envolvidos – nossas reações diárias incluem sermos direcionados por nossos estômagos, nossos olhos, etc. Por que, Zhuangzi pondera, devemos pensar que eles precisam de uma autoridade única? (HY 4/2/14–16)

Mesmo assim, se tomarmos o 心 *xīn*coração-mente como autoridade, não fica claro como isso pode nos ajudar com o papel dos julgamentos sobre sabedorias maiores e menores e diferentes formas de usar 是非 *shì-fēi*isso-não isso. Todos estes corações não estão envolvidos no desenvolvimento da construção igualmente natural – os sábios e os tolos? (HY 4/2/21–22)

Qualquer saída de nosso 心 *xīn*coração-mente nessa construção de um *dao* a se seguir a partir daqui é em si um produto de termos andado em um de uma gama de *dao*s possíveis neste ponto. (HY 4/2/20)

> "Pegar um 是非 *shì-fēi*isso-não isso do 心 *xīn*coração-mente sem que ele tenha sido construído é como ir para *Yue* hoje e chegar ontem, como pegar algo de nada". Até mesmo o mais sábio dos sábios míticos (Yao) não consegue saber como fazer isso! (*Ibid*., HY 4/2/22–23)

Há muitas formas naturais de encontrar e escolher caminhos. Os humanos naturalmente exibem variedade sobre como encontram ou escolhem um curso de comportamento. Esse complexo recursivo de *dao*s de escolha é parte da natureza. Nem um único precisa ser considerado *o dao da* natureza excluindo outros. Eles podem ser capacidades dos indivíduos ou de grupos sociais, incorporados em suas práticas sociais. O conjunto gestalt de compromissos passados e de inclinações adquiridas para escolher e interpretar caminhos é outro componente em nossa situação ou local em uma teia complexa de *dao*s. Os *dao*s dados de uma escolha são o que Zhuangzi chama de 成 *cheng*construído/maduro em nossos corpos conforme atravessamos os nós da rede de *dao*s. Nossos corações-mente alcançam um ponto indexado com um dado *momentum vector*

[n.t. vetor de impulso] – uma velocidade em uma trajetória existente – esse é nosso ponto de vista ou perspectiva, completos com nossos comprometimentos prévios a *dao*s[caminhos] de apreciação e seleção entre os caminhos disponíveis.

Esses *dao*s de segunda-ordem também podem ser escolhidos e percorridos correta ou incorretamente. Escolher um *dao* epistêmico, por outro lado, depende de outros *dao*s praticamente disponíveis para orientar aquela meta-escolha, e assim por diante. Zhuangzi não vê isso como uma construção lógica ou racional, mas como algo complicado, natural e com múltiplas camadas. Ele fala sobre "oito 德 *de*[virtuosidades]" envolvidas em construir *dao*s e guiar expressões, começando com os indexicais locativos, esquerda e direita, depois as relações humanas, os costumes, divisões (categorias?), distinções (disputas), competição e então conflito (HY 5/2/55–6).

Uma recursão similar diz respeito aos *dao*s de encontrar e interpretar *dao*s. Essa rede de estruturas naturais recursivas constitui a rede complexa do *dao* natural. Confiamos em meta-*dao*s, conectivos disponíveis de modo prático nessa rede, ao escolhermos e interpretarmos *dao*s de nível fundamental praticamente disponíveis. Os humanos navegam em um mar de *dao*s.

Então, quem ou o que realizam a ação de escolher? A teoria de Zhuangzi aqui é, de maneira similar, independente e natural. Ele não foca na consciência ou subjetividade de uma substância mental ou de um eu cognitivo ou de um agente, mas no *locus* gramatical do julgamento, um 我 *wǒ*[eu] dentro da estrutura linguística do *dao* – o indexical gramatical marca o ponto de escolha na estrutura conceitual e de espaço-tempo. Como o eu de Hume, sem o amontoado de atitudes que ocorrem naturalmente, ele não estaria lá para desempenhar seu papel de escolha. O 我 *wǒ*[eu] está situado em um quadro de referência como sua própria trajetória complicada de 成 *chéng*[comprometimento] nos *dao*s iterativos de escolha. O *wo*[eu] que sabe-como está situado em comprometimentos existentes integrados a um aqui-agora indexado na rede de caminhos ao qual se designará um *shì-fēi*[isso-não isso]. Cada *shì-fēi*[isso-não isso] disparado o compromete ainda mais com um caminho. (O narrador introduziu a metáfora das "flautas do céu" para descrever uma gestalt que ele descreve como tendo "dito adeus ao *wo*[eu]").

> "Suas erupções são como balestras" expressa como o eu gerencia os julgamentos *shì-fēi*[isso-não isso]. "Ele descansa como juramentos ou tratados" expressa como ele se apega a vencedores do passado; "sua morte é como outono e inverno" expressa como esse eu declina diariamente, um enfraquecimento gerado por isso (o peso de

> comprometimentos acumulados?) e ele não pode começar o processo novamente. “Suas rejeições são como fitas amarradas” coloca na linguagem o envelhecimento desses canais. Conforme o *xin*[coração-mente] se aproxima da morte, nada pode restaurar seu dinamismo (HY 3/2/11–13).
>
> Alegria, raiva, tristeza, prazer, preocupação, suspiros, descanso, apego, atração, repulsão, lançamento e comprometimento, como música dos buracos vazios, humidade que produz cogumelos, os dias e noites que substituem um ao outro diante de nós e, ainda assim, ninguém sabe de onde eles emergem. Deixe estar! Deixe estar! Eles vem de onde eles emergem – com isso, não haveria 我 *wǒ*[I:me] e seu *wo*[eu] não haveria escolha (HY 3/2/13–14).

Para Zhuangzi, a questão não é a mente ou a consciência, mas as inclinações de comportamento e a autoridade normativa dessas perspectivas indexicais móveis e espalhadas pela rede do *dao* natural. Suas escolhas sobre quais *dao*s percorrer completa a construção (成 *chéng*[estabelecido]) de nossas perspectivas para a próxima escolha.

> É como se houvesse uma autoridade natural, mas não podemos encontrar sua fonte autoritativa. Há confiança suficiente de que é percorrível, mas não podemos ver [autorizar?] sua forma – ele tem uma realidade natural, mas não tem forma visível (HY4/2/15–16).

Os caminhos de primeira ordem têm uma forma, mas os *dao*s de escolha e performance correta estão dentro daquele que performa e não são evidentemente visíveis.

A tendência do humanismo da construção social em direção ao naturalismo tem sido gradual. O argumento de Mozi para basear tal construção em uma distinção natural entre benefício e prejuízo foi um passo inicial. Graham, separadamente, teorizou que Mêncio desenvolveu sua resposta a Mozi e sua descrição do papel de 仁 *ren*[humanity] como argumento de que o comportamento ritual confuciano evoluiu dos padrões de resposta intuitiva *tian*[natural] no 心 *xin*[coração-mente]. Isso implicitamente endossa a confiança de Mozi em uma base *tian*[natural] para a construção social da moralidade.

4.4 Duvidando do Intuicionismo

O Zhuangzi de Graham então se dirige a esta resposta de Mêncio na passagem que estende o ceticismo similar ao de Hume sobre um "eu interno" possível de identificar. Isso deveria ser o que orienta as reações emocionais que ocorrem naturalmente e que são necessárias para as escolhas do *wo*[eu]. Aparentemente, ele diz, deve haver um, mas não temos evidência dele. Aprovamos comportamentos e colocamos nossa confiança em suas reações, mas não encontramos sinais do que o cria ou o autoriza.

> Centenas de partes, nove aberturas e seis vísceras incluídas e completas (成 *cheng*[estabelecido]) em nós, com qual delas devemos nos sentir mais familiarizados? Devemos estar satisfeitos com todos? Há um *wo*[eu] entre eles? Entre eles, devemos julgar algum como governante e como servo? Os governantes e servos são incapazes de governarem uns aos outros? Eles não são capazes de se revezar como governantes e servos? Há um governador genuíno entre eles? É como se tentar e falhar em compreender seu caráter geral não tivesse influência sobre ser ou não algo genuíno (*Ibid*., HY 4/2/16–18).

Mozi se preocupou que seria circular apelar a intuições sobre o uso das palavras em um *dao* social para autorizar essa prática, como o ritual confuciano. Ser um produto de treinamento ritual, intuições adquiridas poderiam não ser uma forma suficientemente neutra de justificar nossa escolha *ritual* como orientador social. Nem um praticante treinado tem autoridade sobre outro para resolver disputas interpretativas sobre como executar um ritual, por exemplo, sobre como aplicar os termos encontrados em textos rituais em comportamentos concretos em tempo real. Ele insistiu que precisamos de uma base neutral, não cultural ou natural para tal meta-escolha das práticas sociais de escolher e de interpretar práticas.

A história narrativa do pensamento clássico encontrado no final do *Zhuangzi* (*Ibid*., HY 90/33/1) se afasta dessa disputa entre confucianos e moístas. Ela acolhe a busca implícita por neutralidade, universalidade e grande objetividade de Mozi. Contudo, a escola viu o debate familiar entre uma moralidade utilitária e tradicional como interminável, pois o *dao*[orientação] de Mozi, como o de Confúcio, começa a partir de diferentes padrões, diferentes comprometimentos 成 *cheng*[construído] às práticas linguísticas. Cada um se apoia

sobre suas práticas passadas de julgar como usar os principais 名 *ming*[nomes] morais. Os confucianos rejeitaram os padrões de Mozi porque eles levavam ao que os confucianos viam como conclusões erradas (por exemplo, *a implicação* de que confucianos deveriam abandonar os ritos 義 *yi*[morais] como o enterro). Os moístas rejeitavam rituais fúnebres porque eles usam a義 *yi*[moralidade] dos costumes sociais reformados de acordo com seus padrões de utilidade geral. A afirmação central da posição de Zhuangzi é expressa como um *riff*[2] sobre a relatividade ou dependência em julgamentos 是非 *shi-fei*[isso-não isso] sobre o uso da linguagem em circunstâncias naturais, práticas passadas naturalmente existentes, comprometimentos e mudanças atitudinais de gestalt.

> Onde pode o 道 *dào*[orientar] se esconder de modo que já genuíno e artificial? Onde pode a 言 *yán*[linguagem] se esconder de modo que há 是非 *shi-fei*[isso-não isso]? Onde os *dao*s podem se esconder de modo que eles não existam? Como a 言 *yán*[linguagem] pode existir e não ser 可 *ke*[admissível]? Os *dao*s se escondem por detrás de pequenas conquistas e a linguagem se esconde por detrás de floreios e elaborações retóricas. Assim, tem-se o "isso é certo-isso é errado" dos confucianos e moístas. Em relação ao que um diz "isto está correto" o outro diz "isso é errado" e em relação ao que eles dizem "isto é errado" se diz "isso está certo". Se se quer "errar" o que o outro "acerta" e "acertar" o que o outro "erra", nada coincide 明 *ming*[discernir] (*Ibid*., HY4/2/24–7).

Embora equilibrado em julgar esse impasse, o alvo de interesse de Zhuangzi é a aspiração moísta à objetividade. Muitas histórias no texto miram na noção de que *utilidade* é um valor naturalmente constante – particularmente a utilidade *humana* que Mozi defende. Entre essa série de parábolas, a mais famosa, a árvore inútil, ilustra a relatividade da utilidade para Hui Shi (*Ibid*., HY 3/1/46–7).

Não apenas estamos implicitamente apelando a um *dao* ao escolher adotar um padrão benefício/prejuízo, estamos também apelando a um *dao* interpretativo para julgar se o seguimos corretamente ou não. Mozi havia tratado disputas morais como discordâncias sobre como 辯 *biàn*[distinguir] ao aplicar termos como義 *yì*[moralidade] e 善 *shàn*[bom-em]. Ele também se opôs à confiança confuciana em intuição adquirida, uma vez que isso

[2] N.T.: *Riff* é um trecho pequeno, normalmente instrumental, que se repete várias vezes.

tornava tais julgamentos esotéricos. Ele argumentava que os padrões que governavam tais usos de palavras avaliativas deveriam ser feitos por 法 *fǎ*padrões de medida que são acessíveis a "olhos e ouvidos" de pessoas comuns. Seu padrão de utilidade, sugere Zhuangzi, é ainda relativo à *maneira* de traduzi-lo em um comportamento.

Outros, no debate ético, notavelmente Yang Zhu e os primitivistas relacionados, também apelaram a *tian* (constância natural) como árbitro normativo. A crescente percepção de que normas de comportamento estão interconectadas com normas de uso da linguagem, produziu outra característica dessa linha pensamento considerando o mundo natural dentro de nossa orientação. Os primitivistas vieram para defender o silêncio – deixando os caminhos naturais do mundo assumirem completamente o controle.

Na maior parte da história, o *Laozi* exemplificou sua rejeição da linguagem. Ele tratou todos os 道 *dào*s caminhos sociais como rejeições implícitas ao 道 *dào*caminho natural. Graham argumentou que ecos desta forma de pensamento fazem parte do pano de fundo do pensamento de Mêncio. Essa preocupação o levou a tentar substituir a psicologia moral natural (a disposição moral natural no 心 *xīn*coração-mente humano) por costumes sociais positivos.

Um paradigma dessa anti-linguagem, a corrente silenciosa (citada na história interna do *Zhuangzi* um pouco antes de discutir o grupo do *Laozi*), foi Shen Dao. Ele postulou um "Grande *Dao*" (essencialmente o curso real da história cósmica do passado ao futuro) que "até um torrão de terra" irá seguir. Todos seguiremos o Grande *Dao*. Podemos (e devemos), portanto, abandonar o conhecimento de como fazer distinções linguísticas (julgamentos 是非 *shì-fēi*isso-não isso) para seguir o Grande *Dao*. Shen Dao, baseado em sua versão de determinismo lógico (isto é, a existência de uma história completa do tempo-espaço implica que seu comportamento está incluído), elabora uma conclusão estoica anti-normativa e quietista.

Os escritos dos moístas tardios contêm diversas críticas acentuadas a essa tendência de postura pro-silêncio. Julgar toda a 言 *yán*linguagem como não-可 *ke*admissível não é 可 *ke*admissível. A explicação, os moístas posteriores notaram, está no uso de 言 *yán*linguage feito pela própria pessoa que faz a afirmação. Rejeitar (*fei*-ar) todo julgamento *shi-fei* é *fei* (errado, algo a ser rejeitado). Similarmente, é uma auto-derrota "ensinar a não ensinar".

A metáfora das flautas da natureza de Zhuangzi indica seu afastamento dessa posição problemática similar ao *Laozi* ou primitivista. A linguagem é natural e argumentos a favor do silêncio são auto-condenatórios. Assim, o ponto das reflexões do próprio Zhuangzi sobre a ausência de apoio à normatividade natural de nossas decisões *shi-fei*isso-não isso não deveria nos orientar a parar de fazê-las. Tomar decisões é o que *nós*

naturalmente fazemos quando buscamos *nossos dao*s *na* natureza. É natural que nós façamos um julgamento, mas não que a natureza o faça. A normatividade surge da natureza, mas a natureza apenas deixa todos os seus caminhos normativos, orientadores de comportamento naturalmente *disponíveis* para nós.

4.5 Relativismo: depende...

O *Zhuangzi* enfatiza a pluralidade de posições ou pontos de vista naturais a partir dos quais se pode ver, como "naturais", caminhos para possíveis comportamentos. Um dos caminhos que esteja disponível para *mim* dependerá do lugar em que eu estiver e da minha *dada* trajetória na rede. Todos os apelos a *Tian natureza* como autoridade são certos por insistirem em seus *dao*s como naturais, mas estão enganados ao usar isso como razão para negar um *status* similar aos *dao*s de pensadores normativos rivais. *Tian* não pode servir como árbitro sobre qual norma rival está correta, uma vez que ele igualmente "assopra" todos eles. Isso permite que todos reivindiquem suas escolhas de *tian*[natural] *dao*s, mas não os permitem o corolário de que as escolhas dos rivais violem *tian*. Eles, como nós, adequam-se às constâncias de *tian* ao se comprometerem com seus *dao*s.

Qualquer julgamento *shi-fei*[isso-não isso] em relação a um *dao* pode ser tanto 因是 *yin*[dependente] *shì*, com base em compromissos anteriores ou decretados, orientações gestalt e processos internos, quanto pode ser uma suposição arbitrária (為是 *wei*[fazer; julgar] *shi*). Dependência surge de compromissos passados (*cheng*[estabelecido]) a estruturas *dao* através das quais trabalhamos para chegar ao nosso *aqui-agora*. Sempre encontramos tais escolhas, já que estamos comprometidos ao caminhar por algum *dao*. Os comprometimentos a *dao*s do passado nos levam a posições normativas dos quais surgem julgamentos sucessíveis de *shi-fei* e 可 *ke*[admissível] e não-*ke*. A ilustração central de Zhuangzi faz um par entre 是 shì[isso] e 彼 *bǐ*[aquilo], como indexicais perto e longe. Seu uso de outro indexical aqui sinaliza sua visão de que 是 *shì*[isso; certo] usado normativamente como oposto de 非 *fēi*[não isso; errado] é relativo a um indicador de comprometimento.

Justificativas locais para ter um *shi-fei*[isso-não isso] ou um *ke*[admissível] são entregues de acordo com nosso *momentum* de compromisso *cheng*[estabelecido] junto aos *dao*s que nos orientam a este lugar. Essa relatividade da dependência normativa sustenta o ceticismo levemente irônico de Zhuangzi em relação aos *status* normativos especiais ou extraordinários que damos a, por exemplo, sábios. O ceticismo deve ser aplicado até à postura quietista de que os julgamentos *shi-fei*[isso-não isso] são "ruins" ou não naturais.

Devemos duvidar de qualquer acesso epistêmico totalizante, transcendente ou supostamente perfeito para o saber-como normativo inefável da natureza. Não há naturalmente observadores ideais.

> O resultado eventual será o de que existe tanto 是 shìisso quanto 彼 *bǐ*aquilo? O resultado eventual será o de que não existe nem *shi* nem *bi*? Podemos chamar a situação de nem *shi* nem *fei* encontrarem seus opostos como "o eixo do 道 *dao*orientador". O eixo coloca o início do centro como uma esfera na qual há respostas inesgotáveis – *shi* inesgotável e *fei* inesgotável. Por isso há o ditado "nada coincide com 明 *ming*discernimento" (*Ibid*., HY 4/2/30–31).

Esse ceticismo cauteloso dá base para o afastamento de Zhuangzi dos primitivistas. Ele não pensa que devemos concluir que não deve existir um julgamento *shi-fei* nem que devemos rejeitar ou negar nossas inclinações naturais ao *shi-fei*. Devemos, contudo, adotar uma atitude de modéstia epistêmica quando fazemos nossas escolhas baseadas em perspectivas e quando recomendamos nossas interpretações para outras pessoas. Essa modéstia surge de *ming*discernir que a perspectiva alheia, como a nossa, surge de uma estrutura *dao* imensamente complexa e complicada. A modéstia epistêmica também dá base para a abertura de Zhuangzi e sua disposição em interagir com outras pessoas. Se a natureza tem um ponto de vista, é o de que todos os *dao*s de fazer *shi-fei* estão disponíveis como estruturas orientadoras. Consequentemente, a natureza não faz escolhas que impliquem em um *status* mais absoluto ou superior em qualquer perspectiva. A natureza faz com que sejam possíveis candidatos orientando *dao*s para escolhermos ou caminharmos.

Uma questão deixada implícita e repetitivamente para os leitores é o que Zhuangzi quer dizer com 明 *ming*discernir. Significa tomar o ponto de vista *da* natureza, mas de *nenhum lugar* em particular ou é uma perspectiva que ocorre naturalmente sobre perspectivas, um reconhecimento da pluralidade de perspectivas naturais? Ele normalmente recomenda para nossos entendimentos atentos ganhos a partir da realização de que nossa escolha é uma entre uma gama ampla de *dao*s naturalmente disponíveis. Ele nos provoca a perceber que podemos fazer progresso e aperfeiçoar nossas perspectivas orientadoras ao simular as perspectivas orientadoras dos outros. Alguns contos, em contraste, nos advertem a não esperar que os *dao*s dos outros se misturem com nossas capacidades e caráter – como o menino de Shouling, que vai

aprender o modo Handan de caminhar, e isso "paralisa" sua habilidade original. Há ainda um terceiro efeito da interação, como ocorre com gangsters violentos, lembrando-nos de simplesmente mantermos distância.

Contudo, em casos padrão, aprendemos ao simular perspectivas, escolhas e interpretações de outros em relação às estuturas-*dao* naturais tanto por projeção quanto por comunicação – compartilhando métodos e técnicas que nós não compreendíamos antes (novos modos de usar cabaças ou unguentos ou de encontrar modos de acomodar e interagir enquanto se "percorre dois caminhos"). Novos entendimentos acumulados sobre estruturas naturais podem melhorar nossa gama de opções, a partir de nosso próprio ponto de vista. Aprender também pode nos ajudar a ver como andar pelos caminhos naturais sem atrapalhar o *caminho* dos outros.

Ao entender a trajetória dos outros por seus *dao*s, *podemos* julgá-la como correta ou incorreta. Primeiro, fazemos isso a partir de nossas próprias perspectivas no presente. Não julgamos todas como certas nem todas como erradas. Não precisamos julgar que todas são boas escolhas para aqueles a que as seguem – apenas que as bases para suas escolhas pode ser diferente das nossas. Elas podem der dogmáticas, descuidadas, ou injustificadas apesar das situações que baseiam suas escolhas. Nada a respeito da *naturalidade* de tais escolhas surgirem faz com que estejam certas. Tudo isso é compatível com reconhecer outros como criaturas naturais guiadas por seus processos internos naturais, junto com *dao*s orientadores naturais.

Não buscamos seguir todos de uma vez nem cada um igualmente – como Hui Shi parece sugerir. E também não resolvemos seguir nenhum – como Shen Dao sugere. Nós julgamos que poderemos ter vantagens em sermos conscientes e nos envolvermos com trocas abertas – como nos diálogos do Zhuangzi. Somos mais inclinados a seguir um caminho e, dadas nossas similaridades, pensamos que podemos buscá-los com benefício quando conhecemos algum ser natural como nós que o encontrou e seguiu. Zhuangzi claramente ridiculariza os moralistas sociais (confucianos e moístas), bem como Hui Shi, pela limitação de sua gama de escolhas – eles falham em apreciar a riqueza e complexidade de modos alternativos de vida.

Nossa tendência a apreciar e compartilhar valores, espelhar seus comportamentos cooperativamente, junto com nossa percepção sobre a ampla variedade de perspectivas, muitas das quais julgamos serem imprestáveis, equivocadas ou perigosas, faz com que seja difícil qualquer ponto de vista transcendental e compreensivo ser projetado como a única resposta. O "eixo do *dao*" de Zhuangzi, sua "visão de lugar nenhum" não é um julgamento *shi-fei* final. É o ponto anterior a qualquer *shi-fei* e do qual

todos divergem. Cada compromisso nos impulsiona por um caminho diferente em um momento *cheng*[estabelecido]. Nós confiamos em compromissos *cheng*[estabelecidos] anteriores a *shi-fei* e a todo julgamento *shi-fei*. Todo *shi-fei* é indexado em uma rede. O julgamento a partir de nenhum-quando-e-lugar é não-julgamento.

Aprendemos pela abertura e pela troca porque adquirimos compromissos ao simular o comportamento de seguir o caminho dos outros. O fato de progredirmos em trocas assim é algo que nós próprios julgamos, não o cosmo. Não julgar vem de um ponto fora ou em todo lugar de nossa rede de *dao*s. Nós somos naturalmente influenciados pelas avaliações dos outros, seus julgamentos sobre nossas escolhas e seus comportamentos virtuosos – especialmente quando os outros são nossos pais, aqueles que entendemos como superiores ou modelos respeitáveis. Isso, novamente, é a 因 *yīn*[dependência] sobre a qual os julgamentos presentes dependem.

Isso dá ao relativismo indexical de Zhuangzi um contorno diferente do de Hui Shi. Este último estrutura sua analise principalmente em comparativos. Isso o leva a uma versão de "teoria normativa do erro" – a conclusão de que deveríamos abandonar as distinções semânticas normativas como se todas estivessem erradas. Uma vez que as 辯 *biàn*[distinções] em que se baseiam são relativas, elas são irreais. Portanto, não há distinções reais e o mundo é na verdade um. Qualquer distinção que faz julgamentos, qualquer *shi-fei*[isso-não isso], divide não naturalmente o que é naturalmente um. A décima tese de Hui Shi é:

> A enchente diz respeito a todas as dez mil coisas-tipos; o cosmo é um 體 *ti*[unidade] (HY 93/33/74).

Graham, com base em sua hipótese de que Zhuangzi frequentemente considerava posições que ele depois rejeitava, havia mirado na visão estereotípica de Zhuangzi sobre concordar com o moísmo de Hui Shi. A tradução de Graham revela a redução que coloca o monismo em uma categoria "considerada e rejeitada". Isso equivale à postura anti-linguagem autorrefutável visada pelos moístas tardios – o erro que o naturalismo de Zhuangzi sobre todas as perspectivas (as "flautas do céu") pretendeu evitar.

> "Céu e terra nascem juntos comigo e todas as coisas e eu somos um"
> Agora que somos um, ainda podemos falar algo? Agora que nos chamei de um, fui bem sucedido em não falar nada?

> Um e a fala formam dois, dois e um formam três. Procedendo daqui, até um especialista em cálculo não pode chegar ao final, menos ainda um homem comum (HY5/2/52–54).

4.6 O Envolvimento de Zhuangzi com a Linguagem

O relativismo de Zhuangzi expressa escolha, comprometimento e performance interpretativa em analogia aos processos naturais envolvidos em seguir um caminho. O compromisso é seguir um caminho. Temos momento e trajetória. A forma do caminho combina com isso e nos compromete a andar ou continuar em um caminho que depende da forma discernível do percurso. Andar por um caminho envolve ficar *principalmente* dentro de seus limites físicos.

Essa descrição nos permite capturar o sabor da discussão de Zhuangzi que não utiliza as metáforas ocidentais familiares e baseadas em sentenças sobre leis, regras, princípios com normas de *obediência, crença* ou desejo proposicional. Usar o idioma ocidental, junto com os silogismos práticos associados de explicação de crença-desejo daria a Zhuangzi uma base para uma distinção entre a causa e a razão – uma distinção que ele não parece tirar de sua conversa sobre 因 *yīn*dependência. Há um tipo de interferência dos *dao*s de escolha, interpretação, etc, de um caminho e um comentário interno *dao* (nossa 德 *dé* virtuosidade) "lendo" caminhos externos para orientar o comportamento.

Zhuangzi não faria esse apontamento em termos de dedução de uma premissa normativa ou princípio. Os próprios caminhos internos e externos têm uma relação causal e normativa com o nosso comportamento na caminhada. Um foco mais sentencial significaria, de modo similar, a descrever o resultado de uma ação ao invés de um *curso* estendido *de* comportamento de caminhada/seguir. Uma sentença afirmaria a ação ou a intenção – mais como a conclusão de um silogismo prático do que, como se encaixa neste espaço metafórico, como o desempenho de um papel em uma peça ou de uma parte de uma sinfonia.

O uso que Zhuangzi faz da metáfora do caminho se estendeu para o entendimento da linguagem, mas, novamente, não foca em sentenças. Ao invés de construir *dao*s de forma sentencial, Zhuangzi constrói uma linguagem em forma de *dao*. O foco da teoria chinesa antiga estava nos nomes da analogia dos marcadores de caminho: "passe pela árvore, vire à direita e depois desça até a água". Os nomes ganham importância como postes sinalizadores ao longo de estruturas físicas. As versões sociais

confucianas enfatizaram os nomes de papéis e *status* sociais mais do que de tipos naturais. A oposição dos primitivistas aos *dao*s sociais os levou a posturas anti-nomes radicais que os moístas posteriores mostraram ser autocondenantes.

A interpretação de Graham das flautas da natureza de *Zhuangzi* deram-lhe uma maneira de evitar esse abismo anti-linguagem. A linguagem humana é um som natural. O uso de premissas relativistas de Hui Shi sobre os nomes deriva de um monismo absolutista que ameaça colapsar para a anti-distinção, anti-nomeação e quietismo primitivistas. Fazer com que tudo seja um é o equivalente a negar 辯 *bian*[distinções], negando, portanto, qualquer base real de *status* implícito *shi-fei*[esse caminho-não esse] em todos os 名 *míng*[nomes] e yán[palavras; linguagem].

O naturalismo de Zhuangzi é anti-dogmático, ele não nega nem afirma qualquer conjunto particular de distinções como autênticas. Distinções surgem de pontos aqui-agora indexados na rede real de perspectivas *dao* – por viajantes em uma trajetória por um dos *dao*s escolhendo 是非 *shi-fei*[isso-não isso] a partir do conjunto de múltiplos cursos de comportamento possíveis oferecidos pelo cosmo. O cosmo não seleciona qual maneira de fazer a escolha.

A analogia da linguagem e do vento feita por Zhuangzi, contudo, têm seus próprios problemas. Graham observou que Zhuangzi retorna à metáfora próximo do meio do diálogo, e nota que nela Zhuangzi parece retomar algumas de suas insinuações. Deixando de lado o apelo de Mêncio à intuição e a tentativa de Hui Shi de fazer com que tudo seja normativamente igual, ele se dirige a uma posição mais desafiadora. Os moístas tardios defendiam a versão do realismo semântico-pragmático. Eles também argumentavam que quando uma 辯 *bian*[distinção] era formulada como um *shi-fei*, por exemplo nas disputas sobre chamar algo de "boi" e outra coisa de "não-boi", um deles deveria 勝 *sheng*[ganhar], isto é, 當 *dang*[acertar].

A versão de realismo de senso-comum dos moístas tardios incorporou convenções sociais. Essas convenções estabeleceram qual 物 *wu*[tipos-natural] cada termo deveria selecionar ou *bian*[distinguir] em relação ao resto. Então, estendemos essa distinção para escolher novos objetos com base em sua similaridade ou diferença objetivas (aqueles acessíveis a "olhos e orelhas" das pessoas comuns). Essa é a base do padrão social do uso correto das palavras inscrito em práticas passadas.

Hui Shi, contudo, abalou essa versão simples do realismo com sua observação de que, entre quaisquer dois 物 *wu*[tipos-natural], podemos encontrar *alguma* similaridade e *alguma* diferença. O mundo, na verdade, nos dá muitas formas de estabelecer distinções convencionais e designar nomes. Os moístas tardios falharam em encontrar uma

descrição adequada de quais similaridades levariam e não levariam ao que eles chamaram de 狂舉 *kuangju*[seleção feroz]. A analogia da linguagem de Zhuangzi sobre os barulhos feitos pelo vento pareceu ter ecoado a falta de normas de Hui Shi sobre linguagem. Nessa última passagem, contudo, ele revisita a analogia do vento e recua, aceitando o entendimento moísta de que a linguagem é mais do que um "som natural".

> A linguagem não é sopro; aqueles que usam a linguagem, tem linguagem (Graham traduz: "Falar não é soprar a respiração, falar fala algo). Isso o que é formado em linguagem decididamente não é fixo. É o resultado eventual de que eles têm (de que existe) linguagem? Ou nunca houve linguagem? Julgá-la como diferente dos chamados dos passarinhos: isso marca uma distinção? Ou não há distinção?" (HY4/2/23–4) (Essa passagem é seguida pela passagem na seção "Intuicionismo" anteriormente)

Essa indefinição frustrante e a indefinição típica do texto leva os interpretes a filosofarem sobre qual pode ser a resposta implícita (明 ming[discernir;esclarecer]) de Zhuangzi. No entanto, a analogia dos chamados dos passarinhos é uma sugestão fortuita. Organizamos, adaptamos e modulamos os elementos de nossa linguagem para caber em nosso ambiente, em nossas habilidades e em nossas oportunidades (por exemplo, o acasalamento). Zhuangzi teria suposto o mesmo sobre os pássaros?

A afirmação que segue a essa concorda que a "sobreidade" da linguagem existe, mas "sobreidade" não é fixa. Isso pode ser explicado com a discussão anterior sobre indexicais 是 *shi*[isso:certo] e 彼 *bi*[aquilo]. Zhuangzi carrega o caráter diética para sua abordagem ubíqua *shi-fei*[isso-não isso] que fundamenta as normas orientando o modo como usar os nomes (palavras). Apoiamos e recomendamos (*shi*[isso;certo]) nossos termos orientadores, a linguagem e os comportamentos conectados. Podemos basear isso em nossa maneira correta de seguir anterior aos comprometimentos com *dao*s de uso de palavras – confiando em um padrão confuciano tradicional, o passado e as práticas existentes de nossa comunidade linguística.

Em uma passagem, Zhuangzi permite esse apelo ao passado ou práticas comuns existentes, mas não a apoia como certo – simplesmente como útil. Convenções são úteis porque facilitam a comunicação. Ele adiciona um tom de "é só isso", sugerindo que não precisamos olhá-las como candidatos plausíveis para serem absolutamente certas – um único padrão transcendente de uso.

> Apenas aqueles que "se libertam" sabem como se comunicar com isso como um "uno". Por conta disto, não usamos aquela estratégia e, ao invés disso, colocamos as coisas no reino do convencional. O convencional é útil; o útil, comunicável; e o comunicável é possível de se realizar. Se atingirmos o que é possível de se realizar, estaremos quase lá e os *shi*s dependentes acabam (*Ibid*., HY 4/2/36–37).

Zhuangzi descreve nossos *shi*s do passado desse tipo como "um juramento ou uma ameaça" (*Ibid*., HY 3/2/11). Eles têm "força de promulgação" nos comprometendo a um *dao* que governa seus usos posteriores. Podemos nos conformar (a seguir corretamente) e construir posteriormente nosso *dao* linguístico transmitido ao se expressar ou performar (為 *wei*[julgar]) outras coisas como *shi-fei*. Nossa trajetória por nossos caminhos incorpora esses comprometimentos acumulados a práticas de uso da linguagem. Conforme nossos *dao*s nos trazem agora para novas situações, como sabemos projetar a escolha lexical correta a partir da história anterior dos comportamentos diferentemente indexados? Esse comportamento real da linguagem nos compromete com um tipo-*dao* linguístico, mas não é claro o que esse compromisso acarreta neste ponto de escolha. Os moístas e os confucianos afirmam, de suas perspectivas direcionais diferentes, estarem seguindo comprometimentos similares aos *dao*s de práticas existentes.

A recomendação de Mozi sobre *dao*s natural ou empiricamente existentes para reformar práticas linguísticas compartilhadas era em si, Mozi pensou, seguir práticas naturais existentes. Ele até notou que nossas práticas linguísticas em curso rejeitam tratar algo sendo meramente uma prática passada compartilhada como fazer automaticamente o que é correto. Nossas práticas avaliativas existentes nos lembram de que o passado compartilhado e não questionado pode estar incorreto.

Mozi apelou ao que ele também teria visto como uma prática puramente natural. Eficiência prática (*li*[benefício]) é um padrão acessível para os "olhos e ouvidos" de todas as pessoas. Cada vez que empregamos algo natural, interpretação empiricamente orientada na prática, participamos do processo de moldar práticas normativas que estão se desenvolvendo (tanto práticas linguísticas quanto comportamentais). Cada decisão dessas compromete a nós *e a outros* para um *dao* de interpretar o nosso *dao* social. Nós entendemos nosso comprometimento com um *dao* como um comprometimento de praticar e transmitir isso corretamente – no qual os padrões do "correto" em si tanto consagram

em uma prática passada ou em uma utilidade natural. Essa é a base para a afirmação de Zhuangzi de que os *dao*s sociais, incluindo os *dao*s linguísticos, são *dao*s naturais – e há muitos deles. Além disso, como o *Laozi* iria famosamente observar depois, *dao*s podem ser orientados interpretativamente. Eles são *dao*s mutáveis.

Os humanos, ao encontrarem maneiras de caminhar e caminharem por eles, iniciam a construção de percursos, natural e talvez intencionalmente, ao deixarem impressões no mundo natural. Zhuangzi conecta a metáfora do caminho às práticas linguísticas da sociedade, assim:

> "Aquilo que tratamos como 可 *ke*[admissível] é 可 *ke*[admissível]; aquilo que tratamos como não admissível não é admissível. *Dao*s são feitos ao se caminhar sobre eles; coisas-tipos são feitas 然 *rán*[assim] ao serem chamadas 'assim' (*Ibid*., HY 4/2/33)".

Esse sentido de imensa complexidade e a natureza fluida dos comprometimentos normativos ao *dao*[caminho] subjazem os temas céticos de Zhuangzi. 明 *Míng*[esclarecimento; discernimento] parecem se conectar à gestalt na qual nos aceitamos como estando incorporados, junto a outros similarmente situados, à evolução infinita e complexa das estruturas orientadoras da natureza. Como sabemos que nossas práticas passadas estavam corretas ou que estamos seguindo-as corretamente nessa nova situação, aqui e agora, como base somente em nossos olhos e ouvidos?

4.7 Ceticismo

A posição de Zhuangzi em relação ao realismo formal do moísmo (se discordarmos sobre um *shi-fei*, uma parte deve 勝 *shèng*[vencer]) se torna mais clara neste ponto. Os moístas não especificaram qualquer mecanismo objetivo para a "vitória" além de algumas sugestões vagas sobre inclinar uma balança. Contudo, o ponto de Zhuangzi ao responder parece dar pistas sobre a *função de alerta* de uma norma de verdade (mesmo quando justificada por nossos melhores padrões de julgamento disponíveis, ainda podemos estar errados). Zhuangzi considera *sheng*[vencer] como algo primitivo vago na argumentação de que não podemos definir finalmente dúvidas céticas com apelos para ganhar disputas. O mecanismo principal discutido por Zhuangzi é o apelo a um juiz ou autoridade. Nós apreciamos que todos os juízes também usaram termos como *shi-fei*[isso-não isso] indexados por seu momento de comprometimento adquirido. Seus julgamentos,

como os nossos, expressam seu momento junto a um *dao* de uso *dessas* palavras *aqui*, *agora* e projetam seu uso para *isso, lá, então*.

> Dado que você e eu fomos levados a 辯 *bian*[disputar] e você ganhar de mim e eu não ganhar de você, em qual caso sua distinção é substancialmente 是 *Shi*[isso;correta]? A minha é substancialmente 非 *fei*? Se eu ganhar de você e você não ganhar de mim, a minha é substancialmente correta? E a sua, substancialmente errada? Elas estão em parte certas em parte erradas? Ou conjuntamente certas e conjuntamente erradas? Você e eu não sabemos entre nós, então outro humano herda inerentemente nossa dúvida e falta de clareza. Para quem devemos ir para nos corrigir? Usar alguém que concorda com você, dado que ele é como você, como esse alguém poderá corrigir a situação? Usar alguém que concorda comigo, dado que ele é como eu, como esse alguém poderá corrigir a situação? Usar alguém que é diferente de você e de mim para corrigir a disputa, dado que ele é diferente de nós dois, como ele poderá corrigi-la? Usar alguém que é como nós dois para corrigir a disputa, dado que ele é igual a nós dois, como ele pode corrigi-la? Assim, você e eu e outros não conseguimos saber e, nessa condição, em quem mais podemos confiar? A mútua dependência dos sons que mudam é como sua autonomia conjunta. Harmonize-os com os olhares para a natureza e faça-os dependentes dos consensos eventuais e com isso exaure os anos (*Ibid*., HY 7/2/84–92).

Não é claro se a conclusão deve ser uma solução ao problema cético colocado ou meramente uma forma de lidar construtivamente com a complexidade e a incerteza. A passagem descarta qualquer apelo para uma autoridade especial de qualquer outro ponto de vista – enquanto dá igual autoridade na construção para todos. Mesmo nas situações em que todos compartilhamos uma "sabedoria convencional" ela não tem autoridade especial – sobre outras criaturas, por exemplo. Isso foi implicitamente na rejeição de Mozi a *dao*s acordados socialmente. A brincadeira notória de Zhuangzi com as perspectivas de animais expande isso (para os naturalistas).

> Dente-quebrado perguntou a Kingsley, "você sabe no que é que todos os tipos naturais concordam em *shi*[apoiar]?"
> Ele respondeu, "como eu poderia saber isso?"
> "Então, você sabe do que você não sabe?"
> "E como eu poderia saber isso?"
> "Então, nenhum tipo natural sabe de alguma coisa?"
> "E como eu poderia saber disso? De qualquer forma, deixe-me tentar colocar em linguagem. Como eu posso saber que o que eu chamo de 'saber' não é não-saber? E o que eu chamo de 'não-saber' é saber?"
> E deixe-me tentar te fazer uma questão. Se as pessoas dormem na humidade, elas ficam doloridas e paralisadas; as enguias também? Se em uma árvore, elas morrem de medo; os macacos também? Dos três, algum deles sabe qual o lugar correto de se viver? Do lugar que eu vejo, as origens do que é bom e da moralidade, ilustrando as coisas com "isso/certo" ou "não-isso/errado" é, como os limites, confuso e complicado; como eu poderia saber como distingui-los? (*Ibid*., HY 6/2/64–70)

Essa passagem reforça a conclusão de que as normas do uso correto das palavras é o alvo cético central de Zhuangzi. Assim, podemos, de fato, saber como agir, de acordo com as normas de uso "saber como" e não se julgados por algum outro *dao* de uso correto da distinção saber/ignorar. O ceticismo linguístico facilmente se espalha para virtualmente qualquer comprometimento. De acordo com o *dao* que projeta práticas do passado, julgamos *esse* comportamento linguístico como algo que se conforma ao nosso comprometimento ou não. O Ceticismo normativo, em uma teoria de uso, é difícil de conter – especialmente quando o modelo de todos os julgamentos é com uma tarefa 是非 *shi-fei*[isso-não isso] indexada. Ela abrange a metafísica, a epistêmica e a semântica.

Uma consequência é que o ceticismo de Zhuangzi é amplo, mas fraco. Amplo porque infecta muitos julgamentos, mas fraco, não simplesmente no sentido de negar a certeza absoluta, mas ao falhar em sugerir que devemos parar ou recusar fazer julgamentos. Ele não se apoia em nenhuma teoria da probabilidade de um erro, mas de que o conceito de um erro está sujeito às mesmas preocupações do julgamento original. Nenhum abala nem dá razão para que retiremos nosso julgamento. Apreciar que outros alcancem suas visões tão naturalmente quanto fazemos apenas retira nosso *status* de afirmar que nosso julgamento é corretamente autentico e único.

Temporalmente, o ceticismo de Zhuangzi é reforçado ao nos lembrar de nossas próprias experiências passadas de aprendizado, de adquirir novas gestalts, de perceber que o que consideramos *o* caminho estava sujeito à reconsideração e melhoria. O ceticismo não mira nenhum fracasso específico em meu processo epistêmico. Ele não me aconselha a abandonar meu curso presente. Ele me faz lembrar apenas de me manter aberto para as possibilidades adicionais de aprender mais – sobre o que? Sobre o mundo? Podemos fazer isso ao aprender mais sobre outras formas naturais de processamento e sobre como elas funcionam no mundo – outros *dao*s.

Ele conta como ceticismo porque nos lembra que normalmente erramos por superestimar, ao invés de subestimar, nossa segurança epistêmica. Nós pensamos que sabemos, sem saber, mais frequentemente do que pensamos que não sabemos, e sabemos. Isso acontece porque subestimamos a gama de *dao*s possíveis alternativos. Com isso, o resultado pragmático desse ceticismo é nos lembrar de nos comprometer mais com outros pontos de vista.

O ceticismo de Zhuangzi é fraco porque reconhece que podemos aplicar diferentes conceitos de "saber" em diferentes situações. Implicitamente, ele não nega que podemos encontrar *algum* padrão particular de conhecimento, mas que podemos saber para cada situação qual é o padrão correto. Qual padrão é o correto a ser usado para reconhecer ou negar que alguém sabe o suficiente para satisfazer, por exemplo, o *dao* correto da afirmação?

Essa característica do ceticismo de Zhuangzi está no centro do famoso debate entre Zhuangzi e Hui Shi sobre o peixe-feliz em que Zhuangzi *defende* uma afirmação de saber contra o desafio de Hui Shi. Zhuangzi faz uma afirmação e Hui Shi inicia o desafio cético. Seu desafio sugere que há um padrão favorecido ou correto de saber que se torna impossivelmente rigoroso. Todo conhecimento deve vir de dentro. É impossivelmente rigoroso porque não permite a Hui Shi emitir seu desafio nessa conversa.

> Zhuangzi e Hui Shi caminhavam sobre a ponte do Rio Hao. Zhuangzi disse, "esses mini-peixes vindo de lá e nadando ao redor, relaxados e sem pressa, são peixes em lazer". Hui Shi disse, "você não é um peixe, de onde sabe sobre o lazer dos peixes?" Zhuangzi retorquiu, "você não é eu, de qual perspectiva você sabe sobre eu não saber de peixes em lazer?" Hui Shi respondeu, "Eu não sou você, certamente eu não sei sobre você; você não é um peixe e isso é o suficiente para contar como você não saber sobre o lazer

> dos peixes". Zhuangzi conclui, "vamos retornar para onde começamos. Quando você disse 'de qual perspectiva você sabe sobre peixes em laser' você claramente sabia sobre o meu conhecimento a respeito disso conforme me perguntou. Eu soube disso aqui sobre o Hao" (*Ibid*., HY 45/17/87–91).

Graham chama nossa atenção para o papel da perspectiva nessa passagem, notando que o desafio de Hui Shi para a afirmação de Zhuangzi não usa a forma normal de questão (何 he[como] você sabe?), mas uma palavra locativa para pergunta (安 ān[de onde]?). Isso coloca o debate em alinhamento com a preocupação de Zhuangzi sobre as várias perspectivas nas quais empregar um *dao* de uso de palavra. Aqui, como anteriormente, a palavra é 知 *zhi*[saber]. A norma de afirmar, como em inglês, envolve responder o desafio "como você sabe?" Quais condições normativas me permitem, aqui e agora, corretamente usar o termo *zhi*[saber] – consequentemente fazer uma afirmação sobre esses peixes embaixo de mim? Hui Shi sabia que Zhuangzi estava confiando em um *dao* de uso de "saber" a partir do "aqui de Zhuangzi" e Hui Shi sabia sobre a situação de Zhuangzi a partir de seu próprio relevantemente similar "aqui-agora" e confiou na mesma 道 *dào*[norma] de afirmar para saber sobre uma perspectiva distinta. Hui Shi não pode consistentemente insistir que um falante só pode usar o termo 知 *zhi*[saber] quando ocupa a perspectiva da coisa conhecida.

4.8 Perspectivas sobre Perspectivas

Note, o argumento sobre o peixe implica que temos uma perspectiva sobre a perspectiva dos outros. Assim, o ceticismo baseado na dependência ou na relatividade da perspectiva não precisa ser predominantemente negativa. Zhuangzi, aqui, usa isso para justificar uma forma de afirmar saber. Em muitas outras parábolas, ele se dirige ao tipo de saber que vem com a mudança de gestalt, especialmente quando vemos nosso próprio ponto de vista e o de outra pessoa como similares – nos vemos como os outros nos veem. Essa é a perspectiva mais abrangente da relação a qual Zhuangzi nos estimula. Nós experienciamos essa mudança de gestalt especialmente quando chegamos a apreciar que estávamos errados antes e agora vemos a coisa de forma diferente. Estamos confiantes de que nosso próprio "agora" no qual fizemos progresso epistêmico – nossa nova percepção parece melhorar "relativamente" para nós agora. Podemos alcançar um estado em que julgamos que nossa perspectiva anterior era inferior a nossa

perspectiva presente. Isso inclui entender nossas situações relativas. Evidentemente, essa percepção sobre a própria perspectiva como uma em muitas, igualmente pontos de vista naturais, nos motiva a imaginar se fizemos a correção final. Essa percepção aprimorada de nós mesmos como uma de muitas perspectivas é uma leitura inteligível possível para a 明 *ming*[clareza] de Zhuangzi. É mais difícil construir uma narrativa coerente para leituras místicas e dogmáticas – aquelas que saltam de uma perspectiva melhorada para uma perfeita.

Esse tipo de mudança de gestalt nos leva a refletir sobre como nossa perspectiva passada era restrita. Isso aparece proeminentemente no capítulo 17 "Enchentes de Outono". O Conde do Rio Amarelo, pensando em si mesmo como o supremo, descobre o Mar do Norte e anuncia seu antigo erro e a recém-descoberta percepção de sua pequena significância no "caminho maior". O Senhor do Mar do Norte conta a ele que também se vê em um *status* moderado em um esquema ainda maior e rejeita as tentativas do Conde do Rio de colocar o Mar do Norte como superior. Ele lança dúvidas sobre a existência de um supremo, derradeiro grande ou pequeno.

> O senhor do rio He disse, "então posso considerar o cosmo como 'grande' e a ponta de um cabelo como 'pequeno'?"
> O Mar do Norte Ruo respondeu, "Não! Coisas-tipos tem medidas ilimitadas (modos de medidas); o tempo não tem fim; as distinções não tem constância; começo e fim não têm causa inerente. Por conta disso, o grande saber é visto dentro de uma extensão de distante e próximo. (...) Calculamos que o que os humanos sabem nunca é tão grande quanto o que eles não sabem, a extensão temporal de suas vidas não é tão grande quanto o tempo antes deles, e o muito pequeno tentar compreender o escopo do muito grande é um convite para confusão e desordem e não algo em relação ao qual podemos ganhar (*Ibid*., HY 42/17/14–20).

Podemos descrever o *ming* de Zhuangzi como "tendo uma noção sobre nossa perspectiva limitada?" Os absolutistas crédulos, dogmáticos e imperiosos não apreciam a si próprios como sendo um em uma variedade de perspectivas. Uma mente aberta e ampla e um leve ceticismo vêm juntos na *ming*[clareza] que Zhuangzi nos encoraja a ter. Ela tem uma natureza dual – uma perspectiva epistemicamente modesta sobre nós mesmos que surge do aprimoramento de nosso *status* epistêmico e nos encoraja a continuar. Isso

nos auxilia a apreciar que nós ainda somos situados no âmbito natural e que há outros com quem podemos discordar e ainda assim crescer. Mais aprimoramentos podem vir de trocas adicionais de perspectivas

Os ingênuos confucianos e moístas defendem a imposição de um único *dao* social, prejudicando, assim, o processo natural no qual dos *dao*s sociais evoluem em tempo real conforme buscamos uma harmonia guiada pelos "olhares para a natureza". Ver as coisas a partir da perspectiva de outro nos alerta sobre como podemos estar errados e nos faz sentir que agora entendemos as coisas melhor que com a nossa perspectiva anterior limitada. Ainda assim, o *Zhuangzi* repetidamente nos lembra sobre não abandonarmos a modéstia epistêmica quando fazemos progresso epistêmico. O fato de agora vermos coisas de uma perspectiva comum a de outros não faz com que estejamos certos. No entanto, quanto mais abrangente for nossa perspectiva, mais "clara" a nova gestalt parecerá.

A busca por esse tipo de perspectiva sobre nós mesmos e sobre os outros parece motivar a disposição de Zhuangzi de se comprometer e interagir com outros, buscando entender suas perspectivas como tendo um *status* e um papel natural para eles, como as nossas têm para nós. Isso é ilustrado parcialmente por exemplos do senso comum sobre nossos julgamentos a partir de nossas perspectivas atuais nos quais as deles "adicionam algo" enriquecendo nossas próprias perspectivas através de nossas próprias visões. Às vezes é perigoso tentar misturar as perspectivas dos outros com as nossas.

> E você sozinho não ouviu falarem daqueles de Shou-ling que estudavam caminhando com aqueles em Handan? Eles nunca dominaram a habilidade do país e perderam sua forma original de caminhar, e tropeçaram e quebraram suas costas (*Ibid*., HY45/17/79–80).

Além de sua frequente utilidade a partir de nosso ponto de vista, o principal benefício do auto-reconhecimento como uma criatura natural inserida como estão outros em uma perspectiva-ponto dentro de uma estrutura em rede natural é encorajar a atitude de ter uma mente aberta. Parte do valor é levar nosso orgulho epistêmico a ser humilde, desfazendo levemente o equilíbrio de nosso julgamento. Sem uma perspectiva ocasional sobre nós, facilmente caímos no exagero do nosso excepcionalismo epistêmico. O lembrete de que estamos interconectados com outros em uma teia de perspectivas

naturais nos dá uma correção realística apropriada. Uma história de Zhuangzi ilustra esse momento.

> Zhuangzi estava caminhando pelos campos Diaoling quando ele avistou uma coisa estranha parecida com o passarinho *pega*[3] voando do sul. Ela tinha uma envergadura de mais de sete pés e passou muito perto de sua testa, ele pode senti-la. Então o pássaro juntou suas asas e se instalou em um bosque de castanheiros. Zhuangzi pensou "que pássaro é esse? Grandes asas de tanto poder e olhos tão grandes, mas não me viu". Ele ergueu seu manto e apressadamente andou nas pontas dos pés para mais perto, segurando sua balestra a postos. Então ele localizou uma cigarra se instalando em um abrigo assombreado sem se preocupar consigo, mas um louva-deus abriu suas presas para agarrá-lá, também focado no que iria obter e ignorando que seu próprio corpo estava em perigo. O estranho *pega* disparou e apanhou os dois – sem perceber, de modo similar, o perigo natural que estava correndo.
> Mas Zhuangzi de repente foi tomado por esse pensamento, "nós, tipos naturais, estamos interconectados! Nossas duas espécies diferentes estão vendo as coisas de nossas próprias maneiras". Ele desfez sua balestra e fugiu, sendo ele próprio perseguido pelo guarda que gritava seus crimes (*Ibid*., HY 54/20/61–5).

Em geral, Zhuangzi claramente recomenda uma flexibilidade aberta quando repreende Hui Shi por estar atrelado ao pensamento convencional sobre como usar cabaças gigantes. Ele ilustra isso novamente com sua história sobre os usos diferentes de uma pomada que previne rachaduras. Ele modela essa franqueza em suas conversas com pessoas com deficiências (certamente evitadas pelos confucianos), esquisitos, ladrões, criaturas estranhas, o vento, a sombra, a caveira. Ele imagina muitas outras conversas ilustrando as diferentes perspectivas, capacidades e necessidades.

Embora não possamos deixar de fazer nossos próprios julgamentos e comprometimentos, ele parece ver tolerância e acolhimento como valores que seguem de se apreciar as perspectivas naturais:

---

[3] [N.T] Pássaro cujo nome científico é *Gymnorhina tibicen*.

> Um cuidador de macacos disse (para os macacos), "Vou lhes dar três [porções] pela manhã e quatro à noite". Os macacos pareceram bravos. "Tudo bem. Vou lhes dar quatro pela manhã e três à noite". Os macacos pareceram felizes. Assim, sem perdas substantivas, ele pode mudar sua raiva para alegria. Esse é um exemplo de julgamento *shi* que depende das circunstâncias. Assim, o sábio usa julgamentos *shi-fei*isso-não isso para harmonizar e descansa no equilíbrio natural. Nós chamamos isso de andar em pares (*Ibid*., HY 5/2/38–40).

Acontece que somos capazes de entender as perspectivas dos outros bem o suficiente para acolher e cooperar com eles, para emprestar entendimentos e chegar a acordos. Contudo, o *Zhuangzi* parece cético quanto à possibilidade de extrapolarmos essa capacidade comum e ampliarmos nossas perspectivas para ter algum entendimento amplo e absoluto – por assim dizer, de *todos* os pontos de vista. Nem, como vimos anteriormente, podemos assumir, porque duas pessoas em disputa chegam a uma solução ou acordo, que isso constitui um conhecimento de uma perspectiva cósmica ou absolutamente superior. O relativismo de Hui Shi, lembre-se, aponta para uma expansão infinita terminando em um ponto de vista único e universal. Aqui, contudo, somos lembrados que enquanto experienciamos uma ampliação de perspectiva gestalt como a revelação de algo real e significativo (como sair de um sonho), podemos extrapolar disso para a afirmação de sermos capazes de saber o resultado final de tais saltos de gestalt para perspectivas mais amplas.

Embora o Senhor no Mar do Norte negue que exista alguma perspectiva final ou derradeira a partir da qual podemos fazer julgamentos *shi-fei*isso-não isso, a parábola sugere um caminho progressivo em direção a perspectivas mais amplas em que aqueles que estão mais adiante tem um *status* epistêmico para orientar aqueles com perspectivas menos abrangentes. Contudo, argumentos no capítulo 2 sugerem que o progresso deve sempre ser julgado dentro de um quadro de referências em movimento por um *dao* que já está *cheng*estabelecido em nossos *xin*coração-mente que dispara o *shi-fei.*

Nossa localização e trajetória faz com que sejamos receptivos a alguns e não a outros caminhos de aprendizado. O menino não foi capaz de dominar o modo Handan de andar por conta da maneira que ele já havia aprendido a andar. O cuidador de macacos pode acomodar os macacos, mas ainda discordava deles sobre a importância das

escolhas sobre café da manhã e jantar. O fato de alguém entender e concordar conosco não faz com que seu julgamento seja correto. O ceticismo final diz respeito a se estes caminhos de progresso das perspectivas devem ou irão convergir em um resultado único.

A modéstia epistêmica implícita no ceticismo de Zhuangzi mira principalmente a atitude paternalista e de superioridade em relação ao ponto de vista dos outros exemplificada pela postura moralista dos confucianos e dos moístas. Quando chegamos a uma acomodação (você e eu chegamos a um acordo comum), você e eu podemos classificar isso como progresso. Contudo, isso não implica que nos movemos a um estado superior de entendimento generalizado em uma escala absoluta – ou de um terceiro ponto de vista arbitrário. A troca de pontos de vista pode ser valiosa para cada um (talvez de formas diferentes) e ampliar a perspectiva desta maneira pode nos tornar mais sábios – mas sempre conforme o julgamento a partir de nossos *dao*s 成 *cheng*[estabelecido] em operação. Podemos aconselhar e recomendar nossa perspectiva normativa para outros, mas o fato de eles serem capazes de apreciar e usar essa perspectiva depende de suas capacidades, opções e situações.

Neste ponto, Zhuangzi começa a esboçar uma analogia sobre estar sonhando e estar acordado para a mudança de gestalt que acontece quando pulamos para uma perspectiva mais abrangente. Ao acordar, imediatamente apreciamos a falta de realidade do sonho, ainda assim, dentro do sonho, podemos ter uma mudança de gestalt similar e sonhar sobre ter sonhado e interpretado um sonho mais profundo.

> Como sei que amar a vida não é uma forma de ignorância? Como sei se não gostar da morte não é uma despedida fraca do mesmo tipo de quando não sabemos sobre o retorno? A senhorita Li Zhi chora quando está prometida ao filho de alguém e quando vai ao estado de Jin ensopa sua roupa com suas lágrimas; mas quando chega à residência do rei, dorme na cama do rei, come a carne do rebanho que foi bem cultivado, então se arrepende de suas lágrimas. Como sei se os mortos não se arrependem de terem se apegado à vida anteriormente? Sonhamos sobre comer e beber e quando acordamos choramos amargamente; sonhamos que choramos e lamentamos, mas ao acordar estamos de bom humor e saímos para caçar. Quando sonhamos, não sabemos que é um sonho, e em nossos sonhos, julgamos que é algo diferente de um sonho. Ao despertar, sabemos que é um sonho e poderia acontecer

> outro grande despertar, no qual conhecemos um grande sonho, e sob essas condições os ignorantes pensam que eles são tão iluminados quanto se tivessem aprendido através de uma investigação. Cavalheiros e pastores inerentemente fazem isso! (*Ibid*., HY 6/2/78–83)

Assim, há tal mudança suprema ou final possível em gestalt – algum estado final em que se sabe o que fazer? O relativismo de Zhuangzi é levemente cético porque não pode saber nem que não há e nem que há um "despertar" supremo ou final.

O tema do sonho é levado memoravelmente para a história de Zhuangzi sonhar que é uma borboleta e/ou vice versa. Ela parece sugerir que o senso gestalt de liberação de um erro pode até ser recíproco. Talvez nossa perspectiva subsequente é uma em que a maioria iria se mover para nossa perspectiva anterior. A conversão do jovem pode ser para ou de uma religião.

> Uma vez antes, Zhuangzi sonhou ser uma borboleta, borboletando alegremente e ele próprio incorporado em um senso de propósito! Ele não sabia nada sobre Zhuangzi. Repentinamente acordou, ele então está enraizado em Zhuangzi. Ele não sabe se Zhuangzi sonhou ser uma borboleta ou se uma borboleta está sonhando sobre ser Zhuangzi – embora deva existir uma diferença. Isso é chamado "as coisas mudam". (*Ibid*., HY7/2/94).

Elaborar a complexidade dessa forma faz as propostas de Zhuangzi parecerem desapontadoras como solução. Elas equivalem a sugerir levemente que permitimos que a troca de pontos de vista aconteça sem a dominação de qualquer dogma e com algumas vagas "olhadas para as constâncias naturais" e ver o que surge "ao longo do tempo".

A concepção de *dao*s de Zhuangzi na natureza, de um aqui-agora para um lá-então, difere de um naturalismo (amplamente utilitário) moísta. O utilitarismo é uma restrição natural, uma suposta forma naturalmente correta para todos nós escolhermos nosso curso. Com efeito, Zhuangzi é mais um pluralista natural, sendo o resultado natural da moralidade o produto da construção social e individual contínua.

Os *dao*s estão na natureza, mas não as escolhas da natureza para nós. Assim, as discussões, competições e até os conflitos entre *dao*s e seus defensores são fatores de um 道 *dao*processo orientador natural contínuo. Nós e nossas circunstâncias mudamos

conforme encontramos, escolhemos e caminhamos por caminhos que evoluem naturalmente.

Isso não implica que não devemos defender nosso próprio caminho. Tais trocas são parte de um processo natural de construção de 道 *dao*[caminhos] e os torna disponíveis para outros. Tal diálogo a respeito de *dao*s que competem constituem a evolução natural do *dao* de orientação. Ao perceber isso, não devemos nos gabar, posando como o pai confuciano que molda o caráter de seu filho, mas como alguém que contribui nessa competição entre caminhos similarmente naturais. Expressamos perspectivas localizadas em um mundo real de pontos indexados a partir dos quais escolhemos caminhos de comportamento.

Alguns personagens nos diálogos de Zhuangzi se perguntam sobre figuras excepcionais que supostamente têm habilidades que justificam essa postura paternal – a capacidade de transcender nosso lugar nos pontos de vista e ensinar a todos nós a partir de uma perspectiva privilegiada. A resposta típica de Zhuangzi os lembra que esses pontos de vista idealizados não são nem inteligíveis a nós nem relevantes para o que *nós* devemos fazer. Esses observadores excepcionais ou têm seus próprios quadros de referência *cheng*[estabelecidos] naturalmente no mundo natural, ou estão fora do mundo natural em algum reino irrealisticamente livre. No último caso, suas visões, além de não serem inteligíveis, são irrelevantes para nós. O que eles fariam em nossa situação não constitui um conselho que podem nos ajudar. Defender seguir o conselho desses observadores ideias é falar absurdos práticos para atores reais não ideais.

Dente-quebrado, seguindo a formulação cética de Kingsley apresentada anteriormente, diz:

> "Então você não sabe o que é benéfico ou prejudicial, alguém que "chegou a ser totalmente humano" necessariamente sabe? Kingsley respondeu, "aquele que chegou a ser totalmente humano se torna pura sabedoria, ele poderia estar em uma floresta em chamas e não ser capaz de sentir calor, os rios de nossa civilização poderiam congelar e ele não sentiria frio, raios devastadores poderiam pulverizar montanhas e o vento levantar um maremoto, mas ele não experienciaria surpresa. Alguém assim poderia cavalgar as nuvens e o ar, estender-se ao sol e à lua e vagar para além dos quatro oceanos. Morte e vida não são diferentes para ele, muito menos as inclinações de benefício e prejuízo".

> O mestre Ju Que perguntou ao mestre Zhang Wu, "eu ouvi de meu professor que um homem sábio não vê valor em se envolver em questões sociais, não busca utilidade, não evita o mal, não tem prazer com o esforço, não segue *dao*s, em silêncio diz as coisas e ao dizer as coisas está em silêncio, e perambula fora do âmago de questões do mundo real. O mestre via isso como uma fantasia romântica, mas eu considero isso a realização do misterioso *dao*. Meu gentil senhor, o que você diz sobe isso?
> Zhang Wu respondeu, "isso é algo que, se o imperador amarelo ouvisse, seria como um zumbido, então como pessoas do tipo de Confúcio poderiam saber a respeito? Além disso, você tirou conclusões precipitadas (...). Vou te deixar com uma conversa absurda e você ouve absurdamente" (*Ibid*., HY 6/2/71–7).

Contudo, em capítulos posteriores, o próprio Zhuangzi parece nos recomendar exemplos de tais capacidades espetaculares – o mais bonito e que foi expresso de forma mais elaborada dentre eles é a do açougueiro Ding.

> O açougueiro Ding desossava um boi para o Senhor Wen Hui; esse ponto de contato, o modo com o qual ele inclinava seu torso, a posição de seu pé, o ângulo de seu joelho... deslizando, fluindo! A faca cantava "whuaa" sem desafinação. Era como se ele estivesse dançando o Ballet Faun ou dirigindo uma ópera.
> O Senhor Wen Hui exclamou "Opa! Feito de forma esplêndida! O talento pode ser estendido até para isso?
> O açougueiro Ding gesticulou com sua faca e explicou,
> "O que seu servo busca é o *dao*, que é o que a habilidade tem por objetivo. Quando eu comecei a desossar bois, eu não via nada além do boi. Depois de três anos, eu parei de ver os bois como inteiros, e agora minha sabedoria se mistura de modo que não vejo com meus olhos, o saber-como sensorial termina e minha sabedoria deseja assumir minha performance. Eu confio nas estruturas orientadoras naturais, separo os grandes pedaços e conduzo através dos espaços vazios dependendo da anatomia. Eu evito lugares

> em que cordas e filamentos se entrelaçam, principalmente os grandes ossos.
> Um bom cozinheiro tem uma faca nova todo ano; ele fatia! Cozinheiros medíocres mudam suas facas mensalmente; eles cortam. Minha faca tem agora 19 anos; ela desossou milhares de bois e a lâmina é como se eu tivesse acabado de tirá-la do amolador.
> As juntas tem espaços e o gume da faca não tem espessura. Colocar algo infinitesimalmente fino em espaços vazios? Não precisa de esforço! Isso permite até que o gume vagueie por um amplo espaço para brincar. É por isso que, com 19 anos, a lâmina desta faca não tocou em uma pedra de amolar" (*Ibid*., 7/3/2–8).

O *Zhuangzi* reproduz diversas variações desse tema. Às vezes o performer virtuoso pega uma cigarra em uma vara pontuda, outro confecciona rodas de carroças, há músicos, debatedores e ladrões. O tema se estende a animais, centopeias com sua experiência em coordenar seus membros enquanto mantêm um fluxo suave, cobras aparecendo enquanto deslizam por suas barrigas. Um exemplo implícito é a relação do próprio Zhuangzi com seu rival e amigo relativista, Hui Shi. Lamentando sua perda ao visitar o túmulo de seu companheiro, Zhuangzi conta a história de um jogador de machados virtuoso que cortou fatias do nariz de seu companheiro, mas perdeu seu "jeito" quando o amigo com quem performava junto faleceu (*Ibid*., HY 66/24/48–51).

Os contos frequentemente enfatizam o estado tranquilo que acompanha o comportamento que segue habilmente o caminho natural. As performances parecem e dão a sensação de não precisarem de esforço. A espontaneidade do fluxo junto ao caminho natural dá aos performers a sensação de que seu comportamento é "orientado pelo mundo", ao invés de controlado internamente. Esses comportamentos se tornam segunda natureza. Nos movemos para além de qualquer coisa que pareça com instruções subvocalizadas, deliberando ou refletindo – e ainda assim nos concentramos intensamente no comportamento. A amplitude de seus exemplos nos lembram que esses estados de satisfação ao performar podem ser experienciados até mesmo nas castas mais baixas e nas atividades mais mundanas, incluindo cortar carnes, habilidades criminais, bem como nas artes mais refinadas e na filosofia.

Outra característica deste tema é a observação de que essa capacidade nas performances sempre vem com algum tipo de limitação – principalmente que cada exemplo é uma pessoa diferente com uma habilidade diferente. Não há atalho para o *dao*

que lhe dê uma habilidade para cada atividade. O açougueiro Ding “chega a uma situação difícil”; o apanhador de cigarras tenta equilibrar duas moedas em sua vareta – se ele não estiver calmo o suficiente, ele terá uma noite ruim. O fazedor de carroças não pode ensinar a arte para o filho; o músico não pode tocar todas as notas e só chega à verdadeira perfeição quando permanece em silêncio. Tudo isso, a valorização desses tipos de especialização em uma arte vai na direção oposta ao encorajamento de Zhuangzi para ampliar e alargar nossas perspectivas e nosso escopo de apreciação.

Esse tema dos limites da virtuosidade é buscado explicitamente na discussão do *Zhuangzi* sobre a conexão necessária entre 成 *cheng*[completer;sucesso] e 虧 *kuī* [fracasso;deficiência]. O tema desse relativismo cético fraco se desenrola suavemente no foco chinês clássico em caminhos como modelos de normatividade e de objetivo do conhecimento. Os caminhos estão por todo lugar, mas guiam os tipos naturais a partir de localizações espaço-tempo particulares e podem orientar uma vasta gama de tipos de comportamentos, questões subjetivas normativas. Cada uma leva a escolhas subsequentes entre os *dao*s[caminhos].

Zhuangzi não baseia seu ceticismo em uma descrição de deficiências epistêmicas especificamente humanas. Somos uma entre muitas criaturas naturais com capacidades diferentes de escolher caminhos a partir de seus pontos indexicais no espaço e no tempo. O tema cético é a ampla gama de nossas diferentes perspectivas. Somos limitados principalmente no sentido em que não há comportamento do ponto de vista do todo – não há perspectiva onisciente na estrutura dos caminhos. Podemos perguntar se descobrimos todos os 道 *dao*s[caminhos] disponíveis. E Podemos sempre imaginar se nosso julgamento sobre o que é melhor agora é também sobre o que é melhor ao longo do tempo. Tudo o que podemos substituir por essa perspectiva global é algum consenso local.

> Substancialmente, no final, há sucesso e derrota? Substancialmente, no final, não há nem sucesso nem derrota? (...) Se podemos chamar isso de sucesso, então até eu também sou bem sucedido. Se não podem ser chamados de bem sucedidos, então nem eu nem qualquer outra coisa podemos ser chamados de bem sucedidos. Por essa razão, o esclarecimento de dúvidas escorregadias é o que os sábios almejam. Por essa razão, não o usamos e deixamos que as coisas descansem no convencional (*Ibid*., HY 5/2/42–47).

A conclusão cética falsa é mais notavelmente expressa na observação que introduz o capítulo com a história do açougueiro Ding.

> Minha vida é limitada e o saber-como é ilimitado. Buscar o ilimitado dentro do limitado é perigoso (*Ibid*., HY 7/3/1).

Referências

Literatura Primária

Citações do *Zhuangzi* acima estão no formado "HY p/l/l", que corresponde aos números (p)ágina/(l)ivro/(l)inha de *Zhuangzi Yinde* (*A Concordance to Chuang Tzu*), Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supplement no. 20, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956.

Traduções incluem:

Graham, Angus C., trans., 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.

Palmer, Martin, Elizabeth Breuilly, Chang Wai Ming, and Jay Ramsay (trans.), 1996. *The Book of Chuang Tzu*, London: Penguin Books.

Watson, Burton (trans.), 1964. *Chuang Tzu: Basic Writings*, New York: Columbia University Press.

——, 1968. *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York: Columbia University Press.

Ziporyn, Brook, 2009. *Zhuangzi: The Essential Writings* (With Selections from Traditional Commentaries), Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

Leituras adicionais:

O número de artigos filosóficos publicados sobre a filosofia de Zhuangzi cresceu exponencialmente desde a descoberta da filosofia analítica. A ampla variedade de visões e abordagens alternativas só pode ser sugerida nesta bibliografia. Particularmente úteis são uma série de coleções de trabalhos dedicados a entender o Zhuangzi. Elas incluem, (em ordem de publicação):

Mair, Victor. 1983. *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Honolulu: [publicado pelo] Center for Asian and Pacific Studies [pela] University of Hawai'i Press. [Essa foi uma das primeiras coleções focadas com diversos artigos de referência que foram centrais para iniciar a explosao de interesse filosófico no *Zhuangzi*.]

Kjellberg, Paul and Philip J. Ivanhoe, eds. 1996. *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press. [Essa coleção reagiu à tendência desencadeada pela coleção de Mair. Apesar do título, os escritores compartilham questões sobre o entendimento do *Zhuangzi* em termos céticos ou relativistas. Cada um tem uma caracterização alternativa diferente].

Ames, Roger T., ed. 1998. *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press. [Essa coleção mais diversa é inspirada pela explosão de análises filosoficamente sofisticadas sobre o *Zhuangzi*].

Cook, Scott, ed. 2003, *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi.* Albany: State University of New York Press, 317 pp. [Essa ainda é uma coleção recente e retorna aos temas centrais do ceticismo e do relativismo – aqui, alguns defendem a análise e outros desenvolvem caracterizações alternativas].

Ames, Roger and Takahiro Nakajima eds., 2015 *Zhuangzi and the Happy Fish*. Honolulu: University of Hawai'i Press. [Esta é a coleção mais recente focada na discução entre Zhuangzi e Hui Shi sobre ser possível saber se os peixes estão felizes].

Literatura Secundária

Ames, Roger, 1998. "Knowing in the Zhuangzi: 'From Here, on the Bridge, over the River Hao'", in R. Ames (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Albany: State University of New York Press, 219–230.

Callahan, William A., 1998. "Cook Ding's Life on the Whetstone: Contingency, Action, and Inertia in the Zhuangzi" in R. Ames (ed.) *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press, 175–196.

Chen, Gu-ying 陳鼓應. 1983. *Zhuangzi Jinzhushi* 《莊子今註今譯》 北京：中華書局.

Chong, Kim Chong, et al., 2011. "The Concept of Zhen 真in the Zhuangzi," *Philosophy East and West*, 61(2): 324–6.

——, 2006. "Zhuangzi and the Nature of Metaphor," *Philosophy East and West*, 56(3): pp 370–91.

Connolly, Tim, 2011. “Perspectivism as a Way of Knowing in the Zhuangzi,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 10: 487–505.

Coutinho, Steve, 2004. *Zhuangzi and Early Chinese Philosophy: Vagueness, Transformation and Paradox*, Burlington: Ashgate Publishing Company,.

Fox, Alan, 1996. “Reflex and Reflectivity: Wuwei in the Zhuangzi,” *Asian Philosophy*, 6(1): 59–72.

Fraser, Chris, 2009. “Skepticism and Value in the Zhuangzi,” *International Philosophical Quarterly*, 49(4): 439–547.

——, 2008 “Psychological Emptiness in the Zhuangzi,” *Asian Philosophy*, 18(2): 123–47 .

Giles, H. A., 1911. *Musings of a Chinese Mystic: Selections from the Philosophy of Chuang Tzu*, London: J. Murray; reprint, London: J. Murray, 1927; and San Francisco: Chinese Materials Center, 1977.

——, 1889. *Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer*, London: B. Quaritch; 2nd rev. ed., Shanghai: Kelly and Walsh, 1926; reprint, New York: AMS Press, 1974.

——, 1961, *Chuang Tzu: Taoist Philosopher and Chinese Mystic*, London: Allen and Unwin.

Graham, Angus C., 1986. “How Much of Chuang Tzu did Chuang Tzu write?” in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies; reprinted in H. Roth, *A Companion to Angus C. Graham’s Chuang Tzu*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2003.

——, 1983. “Taoist Spontaneity and the Dichotomy of ‘Is’ and ‘Ought’,” in V. Mair (ed.), *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1983, 3–23.

——, 1969. “Chuang-tzu’s Essay on Seeing Things as Equal” *History of Religions*, 7: 137–159 .

Hansen, Chad. 1983. “A Tao of ‘Tao’ in Chuang Tzu.” In Mair (ed.), *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 24–55.

——, 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 S. Cook (ed.), *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, Albany: SUNY Press, pp. 128–62.

Ivanhoe, Philip J., 1991. “Zhuangzi’s Conversion Experience,” *Journal of Chinese Religions*, 19:1 Jan 1991 pp. 13–25.

Kjellberg, Paul, 1994. “Skepticism, truth, and the good life: a comparison of Zhuangzi and Sextus Empiricus,” *Philosophy East and West*, 44(4): 111–113.

Legge, James (trans.), 1891. *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, 2 volumes, Oxford: Clarendon Press; reprinted, New York: Dover, 1962.

Liu, Xiaogan, 1994. *Classifying the Zhuangzi Chapters*, William E. Savage (trans.), Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies.

Lundberg, Brian, 1998. “A Meditation on Friendship,” in S. Ames (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Albany: State University of New York Press, pp. 211–218.

Moller, Hans-Georg, 1999. “Zhuangzi’s ‘Dream of the Butterfly’—A Daoist Interpretation,” *Philosophy East and West*, 49:4 pp. 439–50.

Raphals, Lisa, 1994. “Skeptical strategies in the ‘Zhuangzi’ and ‘Theaetetus’.” *Philosophy East and West*, 44: 501–526.

Roth, Harold D. (ed.), 2003. *A Companion to Angus C. Graham’s Chuang Tzu* (Monograph of the Society for Asian and Comparative Philosophy, No. 20, Honolulu: University of Hawai’i Press.

——, 1991. “Who Compiled the Chuang-tzu,” in H. Rosemont (ed.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, La Salle: Open Court.

Soles, Deborah H., and David E. Soles, 1998. “Fish traps and rabbit snares: Zhuangzi on judgement, truth and knowledge,” *Asian Philosophy*, 8(3): 149–64.

Stevenson, Frank W., 2006. “Zhuangzi’s Dao as background noise,” *Philosophy East and West*, 56:2 pp. 301–31.

Sturgeon, Donald, forthcoming. “Zhuangzi, perspectives, and greater knowledge,” *Philosophy East and West*.

Van Norden, Bryan W., 1996. “Competing interpretations of the Inner Chapters of the ‘Zhuangzi’,” *Philosophy East and West*, 58:4 pp. 552–71.

Wang, Xianqian, 1987. *Zhuangzi ji jie* (Xin bian zhu zi ji cheng), Beijing: Zhonghua Shu ju.

Wong, David, 2005. “Zhuangzi and the Obsession with Being Right,” *History of Philosophy Quarterly*, 22: 91–107.

Daoísmo[1]

Autor: Chad Hansen
Tradutora: Júlia Garcia V. de Souza
Revisor: Pedro Regis Cabral

Daoísmo[2] está ao lado do confucionismo como um dos dois grandes sistemas filosóficos/religiosos da China. Tradicionalmente atribuído ao mítico Laozi "Velho Filósofo", o daoísmo filosófico deve mais ao "filósofo Zhuang" (Zhuangzi) (IV século AEC). Daoísmo é um termo geral que cobre um conjunto de doutrinas de motivação similar. O termo "daoísmo" é também associado a diversas religiões místicas ou naturalistas. Às vezes a expressão "filosofia de Lao-Zhuang" é usado para distinguir no pensamento daoísta o ramo filosófico do ramo "Huang-Lao" (Imperador Amarelo – Laozi), o qual é mais religioso.

---

[1] Tradução de: HANSEN, Chad. Daoism. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring 2020 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020. Acesso realizado em: 18 de junho de 2022, disponível em https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=daoism.
The following is the translation of the entry on Daoism by Chad Hansen, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=daoism 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/daoism/. 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.

[2] Nota de Tradução [original]: As duas traduções, "taoísmo" e "daoísmo", vêm de dois sistemas de romanização do chinês. A academia ocidental foi dominada pelo sistema Wade-Giles, no qual o som mais parecido com *d* era representado por um *t* e o som mais parecido com um *t*, por *t'*. Os chineses recentemente desenvolveram e adotaram sua própria romanização oficial. Ela usa a representação mais intuitiva *d/t*. Os estudiosos ocidentais estão gradualmente adotando a romanização chinesa oficial. Isso cria uma inconveniência temporária para os leitores que não conhecem os dois sistemas ou sua relação. Isso também cria um quebra-cabeças teórico – "*tao*" e "*Taoism*" são possivelmente termos do inglês atualmente. As escolhas dos falantes de chinês não deveriam mudar as convenções do inglês. Contudo, escritores da língua inglesa já pararam de escrever *Pequim* em favor de *Beijing*. Além disso, muitos estudiosos chineses, incluindo o autor desse artigo, não podem se obrigar a falar "t-a-o" ou "t-a-oísmo" (do mesmo modo que não podem se obrigar a falar Bei-zhing simplesmente porque as pessoas da televisão e da mídia falam).

Tanto o *Daode Jing* quanto o *Zhuangzi* são textos compostos, escritos e reescritos ao longo dos séculos com uma diversidade de contribuições de múltiplos escritores anônimos. Cada um tem um estilo retórico característico, o *Daode Jing* é suscinto e poético, o *Zhuangzi* é prolixo, engraçado, elusivo e repleto de diálogos fantasiosos. Os dois textos fluem a partir de reflexões sobre a natureza do *dao* (caminho) e conceitos relacionados que eram centrais nas disputas éticas da China Antiga. O conceito de "daoísmo" como tema ou grupo não existia durante a época dos Daoístas Clássicos, mas temos motivos para suspeitar que as comunidades focadas nos textos de *Zhuangzi* e de *Laozi* estavam em contato entre si. Os textos compartilham alguns temas e expressões figurativas e um desapego irônico em relação às questões morais de primeira ordem tão grandemente debatidas pelos moístas e confucianos, preferindo ter um foco reflexivo e metaético sobre a natureza e o desenvolvimento dos *caminhos*. Sua metaética vagamente favorecia diferentes teorias normativas de primeira ordem (anarquismo, pluralismo, governo "*laissez faire*"). O foco metaético e a ética de primeira ordem menos rigorosa a ele relacionada, de modo geral, distinguem os "daoístas" dos outros pensadores do período.

As reflexões meta-éticas eram às vezes céticas, às vezes relativistas; naturalistas e ocasionalmente místicas. O daoísmo *per se* não tem um "*dao* constante". Contudo, ele tem um espírito comum. Reflexões filosóficas centradas no Dao geravam uma ambivalência distinta na argumentação – manifestada por seu estilo indireto e não-argumentativo, seu uso de poesias e parábolas. Na China antiga a implicação política desse Dao-ísmo era principalmente uma oposição à autoridade, ao governo, à coersão e até à socialização normal nos valores. A "espontaneidade" daoísta contrastava com a doutrinação sutil ou explícita em qualquer *dao* específico ou social.

1. Definição de Daoísmo
2. Daoísmo Filosófico: uma base
3. Origens da Teoria Daoísta
4. *Dao* e Nomes: O *Laozi* ou o *Daode Jing*
5. Impacto da Escola dos Nomes
6. Daoísmo Maduro: O *Zuangzi*
7. Neo Daoísmo
8. Daoísmo e Budismo
9. Conceitos Daoístas Importantes
10. Textos e Teoria Textual

11. Referências

1. Definição de daoísmo

As definições de daoísmo são controversas devido às complexas reviravoltas em seu desenvolvimento, enquanto ele desempenhava seu papel na longa história da China. Até mesmo a formação do termo cria uma ambiguidade quanto ao que conta como "daoísmo". De três a sete séculos depois de supostamente viverem, historiadores da dinastia Han (em torno de 100 AEC) identificaram Laozi e Zhuangzi como daoístas. Os historiadores postularam seis escolas de pensamento clássico – confuciana, moísta, yin-yang, legalista, daoísta e escola dos nomes. Eles criaram o termo *dao-jia* (escola *do caminho*) ou *dao-de jia* (escola do caminho e da virtude) e identificaram Laozi e Zhuangzi como paradigmas do estudo do dao_{caminho}[3]. Outros textos foram conectados por incorporarem temas dos dois clássicos, incluindo o *Liehzi [Liezi]*, o *Baopuzi* e o *Huinanzi [Huainanzi]*. Depois de ter sido conectado à interpretação do Laozi por Wang Bi, o *Yijing* passou a ser considerado como um clássico do daoísmo.

A dinastia Qin trouxe um fim súbito às instituições que geraram o sofisticado período clássico da filosofia chinesa. Em um primeiro momento, suas ideologias, "legalista" e pensamento Huang-Lao, dominaram uma vida intelectual empobrecida. Quando a dinastia Han começou a tentar reconstruir a história clássica chinesa, seus

[3] Este artigo emprega uma técnica de subscrição para introduzir conceitos chineses (caracteres) e frases em uma metalinguagem do inglês (enriquecendo a língua inglesa para discutir os significados da língua chinesa). A simples transliteração (e.g com a romanização em pinyin geralmente utilizada nos dias de hoje) é confusa, pois há tipicamente diversos caracteres com o mesmo pinyin, ainda mais se os tons não forem marcados. A prática de transliteração, além disso, pode empregar um número similar de variantes em inglês, dependendo do contexto. Convenções mais antigas eram relativamente inconvenientes – incluindo um índice pós texto que demandava ir ao final de um artigo – ou potencialmente enganosas – colocando possíveis substituições do inglês em parênteses que nos tentavam a ver o conceito em inglês como o tópico em discussão. Na convenção utilizada aqui, as sílabas em itálico correspondem à versão fonética (em pinyin, já que os caracteres do mandarim têm pronúncias diferentes em todos os aproximadamente 40 dialetos chineses e práticas históricas ou atuais no Japão, Vietnã e Coréia, por exemplo) e a subscrição contém uma ou mais possíveis substituições da língua inglesa selecionadas no contexto. Chinês é uma língua isolante, por isso as frases em inglês irão variar de acordo com o contexto. Devido à difusão do uso de caracteres Unicode, atualmente podemos inserir a palavra em chinês na própria linha para auxiliar o leitor a identificar um único conceito através de diversos contextos inferenciais.

historiadores cunharam o termo “daoísmo”, provavelmente pensando no *conteúdo* do Huang-Lao. Contudo, eles implicitamente fixaram sua *referência* indicando Laozi e Zhuangzi como modelos. Assim, uma definição *funcional* do daoísmo filosófico poderia ser “o que Laozi e Zhuangzi ensinaram”, deixando os detalhes a serem interpretados. Outros dos primeiros escritores de Han, usando suas próprias interpretações, plagiaram e copiaram de textos originais, mas sob a influência de Huang-Lao, mostaram poucas reflexões filosóficas adicionais. Os produtos dessa “recuperação” também passaram a ser entendidos como textos Daoístas, incluindo o *Huinanzi [Huainanzi]* (em torno de 140 AEC), o *Liezi* (terceiro século d.C.) e o *Yijing*. A definição funcional, se incluirmos estes textos, certamente seria mudada.

Durante o início da dinastia Han, o confucionismo se tornou uma ortodoxia oficial. Especulações cosmológicas quase supernaturais (a teoria das cinco fases e o estudo dos presságios astrológicos) dominaram o pensamento Han e a vida intelectual dos pensadores chineses por quatro séculos. Quando a dinastia Han declinou, o estéril confucionismo perdeu muito de seu apelo aos intelectuais que se voltaram ao pensamento Lao-Zhuang para novas inspirações – mas agora, lidas através de lentes cosmológicas confucianas. Acadêmicos ocidentais identificaram esse movimento como neo-daoísta, mas por terem fixado uma forma permanente para um “texto tradicional” e por promoverem os primeiros comentários sistemáticos, essa concepção cosmológica veio a dominar a visão chinesa tradicional do daoísmo. O movimento neo-daoísta também coincidiu e facilitou a introdução e a expansão do budismo na China. As práticas de discurso neo-daoísta foram veículos para as ideias conceitualmente estrangeiras do budismo e o daoísmo provavelmente influenciou o surgimento de formas chinesas distintas de budismo, particularmente o chan (zen). Esse desenvolvimento combinou o neo-daoísmo ao budismo mahayana na consciência intelectual de tal modo que os neo-confucianos eventualmente tomaram os dois como perspectivas religioso-metafisicas essencialmente similares.

Enquanto isso, grupos religiosos “daoístas” adotaram as instituições budistas (freiras, monges, monastérios etc.) e foram conectados às artes marciais, à alquimia e aos movimentos populares (frequentemente rebeldes ou movimentos milenaristas) que emergiram nas dinastias subsequentes. Devido ao ethos “naturalista” e antiautoritário do daoísmo, seu foco inerente em “caminhos”, o termo “daoísmo” pode englobar virtualmente qualquer movimento deste tipo ou religiões “locais” com seus deuses naturais familiares. “daoísta” é uma caracterização natural da ideologia por detrás de qualquer ramo de pensamento não-confuciano ou anticonformista. O resultado é que o “daoísmo religioso”

se tornou um conceito altamente maleável. A famosa questão posta por Creel, “O que é daoísmo?” (1970), permanece tão difícil como sempre foi para o daoísmo religioso. Nos voltamos aos estudiosos das religiões para entender os limites conceituais do daoísmo religioso e focamos fortemente nos conteúdos filosóficos que podem ser extraídos dos exemplares clássicos: Laozi e Zhuangzi.

Essa divisão conceitual um tanto arbitrária deixa uma vasta ambiguidade a ser destrinchada na interpretação. Os dois textos, tanto em estilo quanto em conteúdo, produzem linhas de elaboração que são convidativas ao impulso religioso e àqueles que são mais filosóficos. Isto ocorre parcialmente porque os temas que constituem o objeto da religião e da filosofia se sobrepõem. Nós distinguimos melhor filosofia de religião por considerarmos o comprometimento disciplinar da filosofia com normas de reflexão necessárias que guiam sua teorização e sua análise crítica de teorias. As próprias normas estão sujeitas a reflexões e revisões discursivas e guiadas por normas – que dão à filosofia o seu familiar caráter aberto e “meta”, o que garante sua imagem como “pensar sobre o pensar”. Abordagens relativamente religiosas (mesmo dentro da filosofia) recorrem a apelos a perspectivas “superiores” transcendentes ou hiper-humanas para guiar o pensamento. Essa diferença disciplinar na abordagem de áreas que se sobrepõem, como metafísica e ética, emerge do foco relativamente maior da filosofia em lógica e epistemologia.

As descrições tradicionais sobre daoísmo consideram duas áreas que se sobrepõem: metafísica e ética. Interpretações filosóficas que acolhem os movimentos religiosos incluem o monismo transcendental, misticismo e intuicionismo ético ou supernaturalismo (identificando o certo com atitudes de juízes éticos transcendentes). Sem uma lógica chinesa ou daoísta, o desafio para uma visão filosófica mais crítica está em mostrar que os daoístas assumem uma meta-posição reflexiva de segundo nível ao discutir essas questões e em como (ou se) as conclusões mais religiosas sobreviveriam a reflexão de acordo com as normas de raciocínio consagradas na maré alta filosófica do período de pensamento clássico. Há uma base clássica para um ceticismo chinês justificado e poderia uma leitura mais crédula dos textos resistir ao desafio crítico de tal ceticismo? As seções centrais deste artigo traçarão a base conceitual para uma interpretação filosófica completa dos dois textos principais do daoísmo e, ao mesmo tempo, indicarão durante o trajeto as partes em que as leituras mais religiosas do texto se apoiam. Os efeitos dessas leituras religiosas serão vistas ao se inspecionar movimentos daoístas tardios e seus impactos.

Embora a tradição tenha tratado Laozi e Zhuangzi como o Sócrates e o Platão do "daoísmo", o uso de Lao-Zhuang para identificar uma corrente de pensamento pode ter se tornado comum apenas com o neo-daoísmo no terceiro século EC. Não só é verdade que "Zhuangzi nunca soube que era daoísta" (Graham 1981, 128), ele *provavelmente* também não sabia nada sobre *Laozi*. Contudo, escritores responsáveis pelos capítulos finais do *Zhuangzi* estabeleceram a primeira conexão entre os dois textos. Uma parte grande dos capítulos "externos" usam o personagem Laozi como porta-voz de uma posição estreitamente relacionada à metaética e ocasionalmente ecoa o estilo e as atitudes do *Daode Jing – embora raramente cite diretamente qualquer versão existente*. Temas comuns, personificações e modos de expressão parecem conectar os autores dos capítulos externos ao *Daode Jing*. Uma especulação plausível é que estudantes anônimos do *Zhuangzi*, trabalhando após sua morte, estavam "desenvolvendo" o texto de *Zhuangzi* enquanto estavam em contato com o grupo anonimamente compondo o *Daode Jing*. Eles aparentemente delinearam os temas, as expressões e as ideias de cada grupo. (Veja mais discussões na seção Textos e teoria textual).

A base subjacente para nossa discussão sobre os polos filosóficos e religiosos é epistêmica. Os dois tipos de daoísmo começaram de uma crítica comum ao conhecimento "ordinário" sobre o *dao*[caminho:orientação.] Desta base levemente cética ou relativista, o daoísmo filosófico tende ao pluralismo, ao perspectivismo, ao ceticismo, à igualdade política e à liberdade. O "misticismo" religioso normalmente é acompanhado por afirmações crédulas acerca de habilidades epistêmicas sobrenaturais – controle de um modo obscuro ou mágico de superar o ceticismo. Isto é frequentemente explicado pelo suposto correlato daoísta do cultivo e do sábio confuciano. É algo tipicamente associado a algum acesso direto intuitivo ou "superlativo" a *um único e correto dao*[caminho:orientação]. Como esta percepção especial não pode ser justificada para aqueles com perspectivas "comuns" ou não pode ser colocado na linguagem e na argumentação, ela tende a gerar atitudes esotéricas, hierárquicas e autoritárias familiares à religião, bem como às instituições que iniciam e cultivam o humano comum como um adepto idealizado.

A ênfase similar ao confucionismo acerca do "cultivo" desta habilidade epistêmica especial, seguindo obedientemente professores e tradições contrasta com a ênfase de ramo filosófico a respeito da espontaneidade natural, da liberdade e do igualitarismo que parece ao confucionismo como um apelo a anarquia. Isso ocorre porque no contexto da China antiga, o papel assumido pelo governo é o de cultivo do caráter moral, ou seja, de incutir *a mesma* moral *dao*[caminho:guia] em todo mundo, seja pela educação, por atração ou por força. (A lacuna entre as versões religiosas e filosóficas das atitudes políticas pode ser

parcialmente preenchida se se tratar o **conteúdo** do *dao* transcendente como igualitário, vazio ou anarquista – e, por isso, igualmente disponível a todos sem necessidade de hierarquia ou treinamento).

O confucionismo argumenta que o interesse compartilhado em cultivar uma posição epistêmica hiper-normal significa que o confucionismo e o daoísmo são, em última análise, compatíveis. Ambos têm em seu cerne afirmações dogmáticas sobre suas habilidades cultivadas "especiais" de direcionar (não mediar pela linguagem ou pela razão) o acesso ao único e correto *dao* – que não pode ser manifestado na forma de princípios "fixos". Assim, mesmo que discordem sobre detalhes éticos, eles compartilham uma epistemologia anticética, irrefletida e autoritária similar. A pressuposição supostamente compartilhada é a possibilidade de misteriosamente cultivar um sistema de orientação intuitiva infalível e sobre-humana. A questão é: é possível que um comprometimento definido a uma visão sobreviva aos argumentos filosóficos encontrados em dois textos daoístas – as seções importunas que alimentam interpretações céticas ou relativistas? Na medida em que podem responder esses argumentos justificando suas pretensões a um acesso especial [ao dao], tais tendências a direções dogmáticas e absolutistas podem continuar contando como "filosóficas". Nós estabelecemos o limite que distingue filosofia de religião quando a afirmação de conhecimento especial repousa em alegações simples, intuições inexplicadas, contestações especiais, apelo tanto à autoridade quanto à "revelação" ou ao *sobrenaturalismo* ingênuo.

O domínio do confucionismo na vida intelectual chinesa trouxe consigo a ampla aceitação desta interpretação religiosa ortodoxa "amigável" do daoísmo. A história não faz o suficiente para determinar qual linha de interpretação é "original", já que linhas de pensamento que levam para qualquer direção podem ser encontradas nas fontes clássicas antigas. Essa dificuldade é composta pela desconfiança no estilo da escrita tanto do *Daode Jing* quanto do *Zhuangzi* – algo tão marcado que é frequentemente tentador suspeitar que os escritores tinham a intenção de serem ambíguos, para permitir interpretações divergentes como uma lição objetiva de "inconstância" de qualquer discurso baseado no *dao*. Concebivelmente, portanto, ambas as tendências podem ter delineado o suporte para leituras dos textos antigos que expressem ideias compatíveis a suas próprias. (Ver seção Origens da Teoria Daoísta).

A abundância de ramos do daoísmo faz com que qualquer conteúdo específico atribuído ao daoísmo seja controverso aos outros que trouxeram para os textos suas próprias ideias. As abordagens variam desde interpretar o daoísmo como uma posição filosófica metaética sofisticada enraizada em estudos analíticos da linguagem tendendo

para o ceticismo e o relativismo ético de um lado, e "exaltação" do daoísmo como um misticismo anti-lógico deliberadamente contraditótio – uma reprimenda cultural à racionalidade ocidental – de outro. Apesar (ou por conta) de sua qualidade "*Rorschach*"[4], os dois textos principais permanecem entre os mais populares na filosofia chinesa. Ninguém duvida de suas qualidades literárias e do estilo atraente que, combinados com um humor despreocupado, deixam os leitores com um pressentimento convincente de que esses textos são, de algum modo, filosoficamente profundos. (Ver a seção daoísmo filosófico: uma base).

Este verbete irá se focar em explorar o indício de profundidade filosófica no daoísmo e abordará brevemente as interpretações religiosas familiares, especialmente pelo contexto e por contraste. Olharemos uma variedade de posições filosóficas livremente relacionadas e algumas das teorias interpretativas que as alimentam. O lado filosófico do daoísmo considera o debate *ru-mo*$^{Confucionismo\text{-}Moísmo}$ sobre o *dao* como modelo do que está errado ao se tentar formular um "*dao* constante". Essa crítica assume a forma de metaética – um estudo da natureza ou da metafísica do *dao*$_{caminho}$, bem como da cognoscibilidade e da objetividade do *dao* e da pragmática das disputas sobre o *dao*. Essa estratégia gera uma analise distintiva de conceitos normativos chaves da China antiga. (Ver seção Conceitos Daoístas Importantes).

O interesse filosófico daoísta no *dao*$^{caminho;orientação}$ é, assim, distinto do foco normativo de primeira ordem dos confucianos e dos moístas, que certamente usaram a palavra *dao* tão frequentemente quanto os pensadores clássicos daoístas. Nós distinguimos o daoísmo aqui como metateorização, ao invés de uma defesa direta de um *dao* de primeira ordem. Frequentemente as reflexões tiveram (ou aparentemente tiveram) implicações em como escolher qual *dao* de primeira ordem seguir (ou se seria necessário abandonar todos). A metarreflexão constitui o termo geral que cobre esta ampla variedade de opções de primeira ordem e as metaposições incluem niilismo, relativismo, ceticismo, intuicionismo, misticismo, primitivismo, contrarianismo do valor e estoicismo naturalista. Ecos de tudo isso podem ser encontrados nos dois textos – frequentemente, como observamos, como se os vários contribuidores dos textos estivessem divididos sobre o que segue de tal ascensão filosófica à metacrítica. As visões metaéticas também motivam alguns dos *dao*s políticos de primeira ordem comumente atribuídos, por exemplo, *dao*s de suspenção de autoridade política (anarquismo), convenção social e costumes tradicionais.

---

[4] [Nota de tradução] Referência ao teste de Rorschach, ou "teste do borrão de tinta", que consiste em fazer uma análise psicológica a partir da imagem que uma pessoa vê em pranchas com manchas simétricas de tinta.

O foco filosófico, assim, interpreta o daoísmo como um *desafio* metanível ao confucionismo, enquanto o foco religioso tente a trata-lo como irmão – com ênfase similar no cultivo, intuição direta, sábios e um interesse prosaico em afirmar inocentemente seu *dao* normativo de primeira ordem alternativo.

2. Daoísmo Filosófico: uma base

Pensadores chineses da antiguidade discutiam principalmente sobre três partes do *dao*: *dao* humano (ou social), *dao tian* natural , e o grande *dao*. Quando eu te instruo a colocar a mão na cabeça de seu companheiro, estou transmitindo *dao humano*. O *dao* humano está tipicamente inserido na linguagem – o que pode incluir a linguagem de planejamento. Os *dao*s humanos são estruturas normativas do espaço-tempo – possíveis histórias *recomendadas*. O *dao* natural [*tian dao*] (frequentemente traduzido como *dao* celestial) é semelhante ao que consideramos como constâncias das ciências. É o modo como as coisas confiavelmente (constantemente) aconteceram e vão acontecer. O grande *dao* se refere à história real completa de todas as coisas – o que quer que tenha acontecido, está acontecendo ou irá acontecer no universo constitui o grande *dao*.

Os daoístas, contudo, não formulam essas categorias explicitamente – em parte poque elas podem parecer se sobrepor. Uma forma de determinismo, por exemplo, trataria o *tian dao* e o grande *dao* como idênticos – as leis da natureza fazem com que **apenas uma** história do mundo seja possível. O indeterminismo do senso comum veria muitas histórias do mundo possíveis como consistentes como o *tian dao*. No entanto, em geral, é melhor pensar o grande *dao* simplesmente como a contraparte de "tudo que é o caso" de Wittgenstein – o mundo espaço-tempo real estendido. Um dos entendimentos do *Zhuangzi*, não tão claramente refletido no *Laozi*, é o de que o *dao* humano está integrado, é parte, e é consistente com ambos o grande *dao* e o *dao* natural (*tian dao*).

Os filósofos daoístas expressam tipicamente suas dúvidas sobre o *dao* humano de primeira ordem (o *dao* pragmático confuciano e moísta) considerando-o em relação ao *dao* natural e/ou ao grande *dao* (o **verdadeiro** *dao*). Isso influência a tendência de escolas rivais dos chineses moralistas da antiguidade de tratar *Tian* natureza céu como a autoridade para os *dao*s humanos que eles apoiam. Analises daoístas maduras estão centradas no entendimento de que os *dao*s humanos são normativos, enquanto o *dao* natural e o verdadeiro *dao* não são. O *dao* natural e o grande *dao* são "contantes", enquanto o *dao* humano é inerentemente mutável e sujeito a interpretação. Este entendimento é mais

famosamente expresso pela primeira linha do *Daode Jing* "*dao*^{guias} que podem *dao*^{guiar} não são *dao*^{guias} constantes".

Dados os pressupostos compartilhados de *ru-mo*^{Confuciano_Moísta} de que a autoridade normativa para seus *dao*s concorrentes de primeira ordem vem de um tipo de *aprovação* dado por *Tian* ^{natureza_céu}, os daoístas declararam que a natureza não autoriza ou aprova nenhum *dao* social *particular*. Essa afirmação tem duas versões: a pluralista e a primitivista. Negar que há a aprovação de um específico *um* é compatível com sua *permissão* tanto a *muitos* quanto a *nenhum*. A resposta niilista pode tomar a forma de uma afirmação de que a realidade é um caos amorfo e de que todos os *dao*s impõem uma estrutura social irreal ou ilusória sobre o Caos. Essa versão, contudo, não tem implicações normativas óbvias.

Responder "nenhum" e ainda tratar *Tian* ^{natureza_céu} como a autoridade normativa gera uma dicotomia entre *dao* humano e natural. O tipo metafísico de *dao* humano social é o discurso orientador, assim, essa linha de pensamento motiva o "silêncio" daoísta – a relutância notória em usar a linguagem. Esse quietismo filosófico é também um quietismo motivacional e intencional – essencialmente uma forma extrema de estoicismo. Isso trata o aceitar o *dao* natural como algo que não usa orientação ou que não identifica a orientação "mais elevada" com "o que quer que aconteça" como a posição quintessencial do Shen Dao. Tecnicamente, contudo, Shen Dao não formula uma doutrina do determinismo (a identidade do *dao* naturalmente possível e o verdadeiro "Grande" *dao*. A aparência de fatalismo vem de concluir que não temos responsabilidade moral de pôr em prática o *Grande dao* em nossas ações.

O grupo de Zhuangzi, instruído pelo contado com a filosofia da linguagem na China, reconhecia que uma posição antilinguagem generalizada era *autorrefutante*. A instrução para não seguir nenhum *dao* é, em si, um *dao* e por isso é contra seguir a si mesma – um paradoxo prescritivo. A leitura pluralista considera que todas as práticas rivais *de facto* são *dao*s naturais em virtude de serem práticas reais. Os *dao*s humanos em geral são uma parte do *dao* natural. Por serem "trilhados", mostra-se que são, naquele sentido, compatíveis com constâncias naturais. De maneira similar, todos os *dao*s realmente rivais são parte de um grande *dao* simplesmente em virtude de serem seguidos – como *Zhuangzi* diz, "*dao*s são formados ao serem percorridos".

Tanto o daoísmo pluralista quanto o primitivista rejeitariam as conclusões confucianas e moístas de que a autoridade política deve ser usada para trazer harmonia dos *dao*s – fazendo todo mundo seguir um único *dao*. O mundo social sobrevive bem (ou melhor) quando as pessoas seguem diferentes formas de vida. Focar tanto no *dao tian*

natureza céu ou no Grande *dao* ajuda a desfazer a noção de que é **imperativo** dominar ou impor qualquer *dao* de primeira ordem **particular**. *Tian* natureza céu, como o grande *dao,* jusifica que não haja qualquer tipo de julgamento específico.

A versão primitivista do daoísmo, no entanto, pode religiosamente assumir uma forma mais assertiva de que a natureza **apoia** um *dao* normativo específico, embora **não** um **humano** (particularmente um em forma de discurso). Há uma forma única, constante e correta de viver a vida que não pode ser expressa ou apresentada em práticas, regras, narrativas, mapas, exemplos, músicas ou qualquer forma de comunicação e argumentação *humana* ou social. Ele deve ser, implicitamente, um *dao* super-humano atingido através de capacidades epistêmicas super-humanas – *dao* místico ou esotérico. Apesar de ser normalmente expresso com **o** *dao* natural, não há razões óbvias do porquê de não poder haver múltiplos *dao*s super-humanos.

Uma versão diferente da linha interpretativa primitivista é a de que há formas completamente naturais, mas que requerem discriminações mais precisas ou mais complexas do que os humanos normais são capazes. Humanos podem segui-las, de certa forma, por sorte ou por acidente, mas não de modo confiável através de padrões aprendidos. Se as afirmações de capacidades epistêmicas super-humanas forem subtraídas, então a hipótese interpretativa produziria uma combinação de realismo natural e de ceticismo. Outra possibilidade seria de formas naturalísticas de se fazer algo que **são** humanamente acessíveis – mas de modos diferentes para cada humano ou em cada situação. Não haveria uma fórmula social possível de ser aprendida que poderia ser útil e ninguém que a tenha realizado com sucesso poderia contar como "conhecedor" dessa fórmula, no sentido de ser confiavelmente capaz de realizá-la novamente ou de a ensinar a outras pessoas. Neste caso, a interpretação seria tanto realista *quanto* relativista e levemente cética – a maior parte de nós não sabe realmente e, embora em princípio podemos fazer isso em algumas ocasiões, ninguém consegue conhecer um processo confiável e compartilhável de se obter o *dao*.

Uma versão contrária se expressa através de deliberadamente ostentar ou "reverter" todas as normas e atitudes no *dao* convencional. O de Laozi é o exemplo mais famoso deste *dao* de reversão, embora implicações disso possam ser encontradas na descrição de Zhuangzi sobre a pessoa ou a habilidade "perfeita", como algo tão incompreensível e tão irrelevante às nossas preocupações que pode aparecer como algo oposto a qualquer coisa que normalmente respeitamos. A consequência política é um governo guiado por um discurso do *dao* – a reversão sistemática do *dao* dominante confuciano.

Versões relativistas (pluralistas) ou céticas não precisam negar que há normas para apoiar alguns *dao*s em relação a outros, mas reconheceriam que há normas de apoio a um *dao* que constituem um *dao* distinto que nós pressupomos escolher. Esse meta-dao, por hipótese, é também natural por ser "real", por isso o relativismo envolvido não precisa ser irrealismo. Tal relativismo merece a denominação "daoísta" por razão de requerer que a autoridade normativa venha de um *dao* de mais alto nível, não de um *Tian* *natureza:céu* confuciano-moísta. Contudo, a natureza real nos dá diversos candidatos a *dao*. Sua conclusão, assim, não é a de que deveríamos exibir ou violar a natureza, mas de que simplesmente não podemos ostentá-la. Qualquer uma das opções efetivamente disponíveis para orientação são compostas tanto pelo *dao* natural quanto pelo Grande *dao*. Deste modo, "seguir o *dao* natural" é vazio (tautológico) como uma norma de orientação – um *dao* que não *dao*. Qualquer *dao* que escolhamos será o *dao* natural, em virtude de ser um pelo qual de fato podemos "caminhar".

As versões naturalistas, místicas e intuicionistas, de modo similar, extraem conclusões diversamente moduladas a partir desta análise do papel dos *dao*s na natureza e na história concreta. O intuicionismo oscila em direção à afirmação do ramo religioso sobre um acesso epistêmico especial, mas pode ser desenvolvido de uma forma igualitária e até naturalista. O naturalismo é inerentemente mais igualitário, mas tende, acriticamente, a confundir ser neutro com rejeitar o *dao* social realmente existente. As implicações místicas são, por definição, obscuras. O daoísmo místico tende ao que alguns chamam de "misticismo externo". Ele surge de reflexões sobre a sensibilidade ao contexto e a complexidade normativa do *dao*, mais do que de uma experiência "interna" de uma "unicidade" inexprimível. Se combinada com alguma doutrina ou a um *dao* específico (de discurso ou não discurso), ele tende a abrigar afirmações religiosas de acesso excepcional a uma penetração misticamente correta da complexidade - mesmo que possa ainda afirmar que o entendimento é igualmente acessível a todo mundo. Este acesso não precisa ser místico se consiste simplesmente em desistir de qualquer tentativa de determinar como orientar o comportamento, mas até isso conta como *dao* – mas provavelmente contém um paradoxo prescritivo.

Apesar da divergência nestas versões do daoísmo, todos podem reivindicar subscrever a um tema de harmonia com a natureza – os pluralistas veem o objetivo de tal harmonia como permissivo e tolerante, enquanto os primitivistas o veem como uma rejeição ou proibição mais intolerante de qualquer *dao* convencional.

Metafisicamente, o daoísmo é naturalista já que qualquer *dao* moral de primeira ordem deve estar enraizado em formas naturais. Ele não caracteriza o *dao* natural como

físico ou mental. Do mesmo modo que as variedades de naturalismo metafísico evitam um compromisso com o realismo ou com o antirrealismo, ele simplesmente aceita o *dao* natural sem uma teoria separada sobre o fato de ser real ou não.

3. Origens da Teoria Daoísta
3.1 Daoísmo atitudinal I: Anarquismo
3.2 Daoísmo atitudinal II: Intuicionismo Autoritário
3.3 Teoria daoísta pré-Laozi

Muito do impulso do daoísmo, como vimos, naturalmente motiva uma reação contra as inclinações moralistas e elitistas do confucionismo. O confucionismo defendia um padrão de comportamento social hierárquico, tradicional, rígido e detalhado. Os deveres eram designados para todos os papeis sociais de uma pessoa – e ela tinha tipicamente vários desses papeis, como esposo, pai, ministro, irmão mais novo, professor, estudante, etc. Só se poderia escapar deste esquema pesado de obrigações na aposentadoria, sobretudo, ou, paradoxalmente, no dever tradicional de passar três anos "de luto" pela morte do pai. Este afastamento da sociedade, a antipatia contra papeis rituais, "moralidade" tradicional, e qualquer estrutura social ou cultura tradicional sugere um tipo de "*ethos*" daoísta como uma antítese ao confucionismo na China. Podemos traçar a origem do daoísmo, então, de duas formas. Uma a respeito de sua atitude, a outra, teórica. A marca teórica do daoísmo é um interesse no significado ou na natureza do *dao* que pode informar ou encorajar as atitudes daoístas. Tendo em vista o ramo religioso, contudo, devemos reconhecer duas atitudes como marcas do proto-daoísmo na China. A primeira é a vaga reação contra o sistema rigoroso das regras tradicionais confucianas. A segunda é o interesse em técnicas para cultivar os adeptos a alcançar um *status* epistêmico elevado, resultando em um acesso especial ou transcendental ao *dao* que é impenetrável àqueles que não tem esse "cultivo".

3.1 Atitude Daoísta I: Anarquismo

Tradicionalmente, os acadêmicos traçaram o primeiro "espírito daoísta" aos eremitas "proto-daoístas" que surgem esporadicamente nos *Analectos*, confrontando Confúcio e seus discípulos enquanto viajam ou fogem de vários governantes. Sua mensagem aproximada era uma primeira versão da purificação yangista de se afastar da sociedade. Robert Eno argumenta que o próprio Confúcio assumiu fortemente essa

atitude “daoísta” e sua teoria “política” era uma justificativa sobre ficar longe do governo – pelo menos até um sábio chegar ao poder! Essa atitude tende a ser expressa como antimoral ou amoral principalmente porque aponta uma concepção confuciana que omite sistematicamente a moralidade e os costumes convencionais. Ela parece incluir também algumas atitudes que levaram aos agriculturalistas e sua oposição à divisão do trabalho, ao *status* social diferencial e às posições sociais aos quais deram origem. Isto, contudo, parece não envolver uma metateoria do *dao* do tipo que foi traçada na história do *Zhuangzi*, embora elas possam ser vistas como os primeiros indicadores do valor daoísta dado ao igualitarismo e à imparcialidade.

Outro candidato a este *status* “proto-daoísta”, Yang Zhu, conhecemos principalmente pelos ataques de Mêncio. De acordo com este filósofo, Yang Zhu derivou oposição à sociedade e à política a partir de um egoísmo ético (ênfase no “eu”). Angus Graham de modo influente (e controverso) reconstruiu as ideias de Yang Zhu, mas elas também não incluíam uma metateorização explícia da natureza do *dao*. O yangismo propunha principalmente um (impressionante!) *dao* normativo de primeira ordem rival – o egoísmo. O eco yangista aparece proeminentemente no *Laozi* e em grandes partes dos “capítulos externos” do *Zhuangzi*. Em seu cerne está uma preocupação possivelmente daoísta de que as convenções e as estruturas sociais destroem nossa espontaneidade natural e interferem no funcionamento eficiente de nossos poderes naturais. A teoria moral chinesa inicial fluiu de maneira muito fácil entre os costumes e a moralidade e podemos ver a atração à imparcialidade daoísta no desejo yangista de dispensar costumes sociais relativos.

3.2 Atitude Daoísta II: Intuicionismo autoritário

Outros creditados como precursores de daoísmo parecem refletir uma versão da confiança dos moralistas de que eles alcançaram um acesso não-linguístico ou intuitivo do *dao* que resiste a formulações “comuns”. Isso equivale a um acesso direto ao que, para pessoas comuns, é um produto de *interpretação* de um *dao* de primeira ordem. Assim, lhe falta a imprecisão inerente de um estereotipo de *dao*. O valor confuciano de *ren* *humanidade* é a manifestação mais proeminente dos moralistas sobre esta tendência. Tal intuicionismo, enquanto superficialmente escapa da variação interpretativa, leva, ao invés disso, a conflitos insolúveis de autoridade. Eles discordam uns dos outros sobre quem mais teve tal acesso e sobre qualquer tentativa de resolução que transmutou em uma tentativa de formular ou teorizar sobre a intuição, ameaçando com isso a abandonar sua consistência

interpretativa duramente conquistada. Isso ocorre porque a formulação comum dessas disputas constitui uma teoria ou *dao* de como cultivar o acesso interpretativo infalível a outro *dao*.

O pesquisador Hal Roth enfatiza essa linha de pensamento e segue Graham em conectar dois capítulos que recentemente se tornaram proeminentes dos primeiros textos *legalistas*, o *Guanzi* (*neiye* *treinamento interno* e *xin shu* métodos do coração-mente). Os autores afirmam terem alcançado um acesso direto ao *dao* e Roth conecta esta "realização" à evidência do interesse dos chineses antigos em práticas meditativas, incluindo controle respiratório, jejum (e notoriamente vinho e outros possíveis alucinógenos). Victor Mair sugere que técnicas de yoga, já transmitidas da Índia, desempenharam esse papel. O compromisso epistêmico destas hipóteses atribuídas ao proto-daoísmo, contudo, é o de que essas técnicas auxiliam a alcançar um acesso prático incorruptível ao dao_{guia} normativo correto. Normalmente, esse acesso era direcionado e não mediado pela linguagem ou cultura. Deste modo, eles podem ecoar a rejeição anarquista a regras ou princípios, mas por razões bastante diferentes, por exemplo, o fato de que não poderiam formular um defender inferencialmente seu *dao* intuitivamente "correto".

A credibilidade interpretativa inferida neste ramo do daoísmo reflete um tipo de imparcialidade, a dificuldade de resolver afirmações rivais de orientações práticas infalíveis ameaça este objetivo. Isto pode ser desenvolvido de um modo igualitário (isto é, todo mundo tem esta orientação infalível e imediata) que também elimina qualquer conflito ao convidar um relativismo subjetivo radical ou um otimismo primitivista romântico[5]. Mas ele é mais sistematicamente desenvolvido em direções esotéricas ou autoritativas, que precisam de adeptos que se sujeitarão a uma versão das técnicas de cultivo dogmáticas. Ambas podem, contudo, compartilhar a inimizade implícita do daoísmo em relação aos moralistas de primeira ordem e o daoísmo pode extrair de suas suspeitas quanto aos textos tradicionais e aos preceitos normativos.

Há pouca dúvida de que essa tendência dogmática e autocomplacente de "instuicionismo autoritário" tenha existido no pensamento clássico. Pode-se, contudo, duvidar de que é um diferenciador necessário ou suficiente do daoísmo. Ele encontra uma morada mais confortável nos textos proto-legalistas e provavelmente mistura os ingredientes da adoração ao governante da perspectiva Huang-Lao. É também manifestado de forma bastante óbvia no confucionismo autoritário e intuicionalista com sua ênfase em cultivo ético. As intepretações confucianas, como as religiosas, tipicamente

---

[5] Embora isto pareça indicar que o *dao* místico tem algum conteúdo linguístico para colocá-lo no espaço da razão e da inferência.

tratam o daoísmo como um pensamento que faz afirmações de cultivo ético elitista e estilo confuciano.

Interpretações filosóficas são naturalmente menos dispostas a tomarem esses autoritários como precursores do daoísmo e usualmente requerem alguma versão deles que os impulsione em direção ao relativismo ou ao primitivismo otimista. O desenvolvimento esotérico ou autoritário parece muito arrogante ao rejeitar as dúvidas céticas que geraram as reflexões filosóficas sobre o *dao* e o impulso de buscar uma resolução imparcial. Uma desculpa caracteristicamente religiosa para a doutrinação coerciva está disponível. Depois de um "cultivo apropriado", a pessoa rebelde "veria" e apreciaria sua sabedoria em a coagir. Assim a tradição Huang-Lao pode se enredar com as elites confucianas e legalistas autoritárias que dominaram os Han. Com as descobertas de Mawang Dui (ver seção Textos e Teoria Textual) vieram mais evidências da teoria Huang-Lao. Apenas a sua extensão histórica no passado do período clássico permanece controversa. Ela foi altamente influente das dinastias Qin e Han, quando parecia ser altamente favorecida pelos governantes supersticiosos. Historiadores de Han categorizaram muitos dos personagens na história daoísta como estudantes de Huang-Lao.

Diversos estudiosos trataram as descobertas de Mawang Dui como provas de que o *Laozi* tem origem nos precursores autoritários deste culto. Os argumentos são inconclusivos, necessariamente porque a origem do *Laozi* permanece muito obscura. Nos textos de definição, o *Laozi* e o *Zhuangzi*, as bases epistêmicas são possivelmente mais céticas e perspectivistas do que dogmáticas. Há pouco apelo à ambiguidade para direcionar a experiência ou o entendimento místico. Nestes textos, exemplos hipotéticos de tal conhecimento autoritativo e superlativo do *dao* são descritos como sendo tanto incompreensíveis quanto irrelevantes para nós e nossas questões práticas. Em todo caso, o estilo ambíguo dos dois textos é pouco compatível com o autoritarismo implícito do movimento religioso e é muito difícil mostrar como filosoficamente o uso de técnicas de respiração, meditação, práticas da proto-yoga ou alucinógenos podem conceder tais façanhas epistêmicas sobrenaturais. Eles não fazem nada para explicar ou justificar o entendimento filosófico sofisticado do *dao* que podemos encontrar nestes textos.

Em última análise, a questão filosófica está em saber se essas afirmações do acesso intuicionista seriam ou não refutadas pelos argumentos céticos que Zhuangzi direciona contra Confúcio. Dadas suas similaridades, é difícil imaginar como essas conclusões religiosas poderiam escapar desta análise. Defensores modernos do daoísmo irracionalista, certamente, não se incomodariam com esta inconsistência, já que alegam

que os daoístas se recusam a pensar de maneira lógica. Finalmente, como no caso do ramo do daoísta atitudinal, a abordagem da intuição autoritária lida com a epistemologia de acesso ao *dao* ao invés de analisar sua natureza e como o entendimento desta natureza pode iluminar e corrigir as disputas sobre o *dao* de primeira ordem.

3.3 Teoria daoísta pré-Laozi

Fizemos alusão à primeira "história do pensamento" conhecida na China antiga, compreendendo o Capítulo 33 (*Tianxia* *sob o céu*) do *Zhuangzi*. Ele pesquisa os ramos de pensamento que levam dos "antigos" (a era de ouro chinesa?) até o Zhuangzi. Depois de introduzir o *dao* antigo idealizado, ele sugere uma "queda", e então lista uma série de grupos de pensadores, cada qual se esforçando em direção à imparcialidade objetiva, conduzindo eventualmente a um grupo de Laozi e depois ao Zhuangzi.

A lista considera pensadores chaves motivados pelos objetivos da neutralidade, universalidade, libertação de ideias pré-concebidas e "espontaneidade" natural em ação. A lista começa com um grupo que inclui Mozi (utilitaristas universais e imparciais); depois discute anticonvencionalistas liderados por Song Xing; em terceiro vem o grupo de Sheng Dao (estóicos metafísicos anticonhecimento); depois Laozi e Zhuangzi. Seu último tópico, no entanto, não é o Zhuangzi, mas seu amigo e frequente companheiro de debates filosóficos, Hui Shi, que, junto com outros membros da escola dos nomes, é introduzido principalmente para ser criticado, como se (ao contrário de todas as outras evidências) ele fosse irrelevante às motivações e entendimentos do pensamento de Zhuangzi. É claro que podemos apenas usar essa história com alguma cautela. Ela realmente serve como um "manifesto da história do pensamento" que nos ajuda a apreciar a agenda filosófica do escritor. Nós, contudo, devemos misturar essa história daoísta interna com as informações externas sobre esses grupos e seus pensamentos para conseguir uma justificativa esclarecedora plausível para a posição clássica do *Zhuangzi*.

Inicialmente, é uma surpresa ver Mozi listado como um "precursor" do daoísmo, já que de muitas maneiras, passagens no *Zhuangzi* assumem a disputa dos moístas com os confucianos como alvo (exemplos de teorias rivais sobre o *dao* de primeira ordem). Contudo, nas nossas percepções teóricas, o daoísmo poderia ser considerado com a raiz do anticonfucionismo de Mozi (5º século AEC). Primeiro, seu desafio inicial ao confucionismo iniciou reflexões filosóficas de alto nível sobre o *dao*, seu papel e o tipo de pensamento envolvido. Mozi, por exemplo, teorizou que o *dao* deveria ser constante, não um assunto especial da história ou uma convenção social arbitrária. Ele deu apoio ao uso

de padrões utilitários para avaliar *dao*s sociais como base na imparcialidade e constância das distinções entre benefício e prejuízo. Ele ensinou que essa característica "constante" do utilitarismo era evidência de um padrão *tian* natural. Ele pensou isso como um *fa* padrão objetivo de fazer distinções de *shi-fei*$_{i}$ sto-não isto.

O desafio de Mozi ao confucionismo focou em seu entendimento crucial de que o fato de as normas sociais serem nossas não dá garantia de tomá-las como corretas. Mozi, assim, lançou a meta-busca para um modo *imparcial* de selecionar o *dao* de primeira ordem. Ele formulou a versão inicial do objetivo de uma neutralidade, constância e universalidade na moralidade. Todos esses resultados, além disso, envolveram entendimentos teóricos importantes no conceito de *dao*. Os moístas desenvolveram grande parte da terminologia de analise que outros pensadores chineses, incluindo Mêncio e Zhuangzi, adotaram. (Ver seção Conceitos). Zhuangzi utilizou essa linguagem com uma habilidade considerável em sua subversão cética de todas as afirmações sobre uma autoridade moral especial.

Contudo, o moísmo advogou um *dao* normativo de primeira ordem e seguiu o confucionismo no pressuposto de que uma sociedade ordenada precisa seguir um *dao* único e **constante**. Embora tenham desenvolvido uma descrição de como justificar um *dao* e tenham sido os primeiros a formular o padrão de adequação (constância) ao *dao,* o que eles não notaram foi que estes padrões constituíam um meta-*dao* – um *dao* para selecionar e interpretar um *dao* de primeira ordem. Isso reflete sua incapacidade de refletir sobre a natureza do *dao* e, assim, tratar sobre como e se este *dao* era conhecível. Eles discordavam do confucionismo principalmente pelo conteúdo do *dao* *guia* ser imposto à sociedade pela autoridade, enquanto abordavam a partir de sua própria perspectiva apenas a forma como essa discordância poderia ser resolvida. O daoísmo teórico focou na insolubilidade deste debate *ru-mo* confucionismo-Moísmo.

Sabemos bem menos sobre o próximo personagem citado no desenvolvimento – Song Xing. Nossas fontes principais são a descrição do *Zhuangzi* e um ataque longo no *Xunzi* a Song Xin. É dito que ele se especializou em uma teoria do *xin* coração-mente e defendeu que a socialização com atitudes convencionais inseria valores destrutivos no coração. Os *qing* pré-social *yu* desejos são relativamente pequenos e fáceis de satisfazer. A socialização cria uma infinidade de desejos por "bens sociais" como *status*, reputação e orgulho. Song Xin sugeria que os valores convencionais, devido a sua natureza social e *comparativa* incitam à competição e, com isso, à violência. O caminho para a ordem social é o de eliminação dessas ambições sociais, que criam ressentimento e raiva. Por isso, seu lema de que ser insultado (valor convencional) não é desgraça (*qing* rea$_{l}$). Esse lema

tem como objetivo eliminar a violência causada pela "honra e retidão moral". Com efeito, insultos não me fazem mal.

Mozi também via *dao*s diferentes como uma fonte de conflitos, mas advogou pela unificação do *dao* social, ao invés de abandoná-lo. O tema do abandono é desenvolvido com alguma habilidade no *Daode Jing* de Laozi. Ele tem suas raízes na busca pela imparcialidade e universalidade que também motivaram Mozi, já que ele contrasta valores sociais que podem mudar com valores pré-sociais ou *naturais*. O tema, contudo, pode ter elaborações tanto elitistas e dogmáticas quanto supernaturais. Podemos tratar da habilidade de esquecer condicionamentos sociais (retornar à natureza) como algo que apenas algumas pessoas são capazes de executar, ignorar a ameaça autorrefutável da tentativa e romantizar as habilidades ou pureza moral que resultaria em remover a socialização.

Zhuangzi construiu uma visão relacionada – de que as pessoas desenvolvem diferentes atitudes morais a partir de educações *naturais* diferentes e de que cada um *sente* que sua própria visão é óbvia e natural. Mas a versão dele trata todas como igualmente naturais, não vendo algumas como mais capazes de evitar serem "cegadas pela socialização" do que outras. Zhuangzi também adota uma visão de como *xin* coração-mente é moldado pela socialização. Assim, há um papel para Song Xing, junto com Mozi, nas motivações para teorização daoísta. Contudo, novamente encontramos pequenas dicas de que Song Xing refletiu sobre o próprio conceito de *dao* e sobre como ele está envolvido nesta análise sobre o modo em que a sociedade injeta atitudes no *xin*coração-mente.

O primeiro candidato plausível para um daoísmo teórico é o próximo a aparecer na pesquisa histórica do Zhuangzi. Escolheremos Shen Dao como o representante mais conhecido deste grupo de estudiosos. Ele é às vezes incluído na lista dos pensadores Huang-Lao e citado como fonte do pensamento legalista. Não tentaremos, aqui, reconciliar isto com a visão essencialmente daoísta apresentada na história do Zhuangzi. A teoria de Shen Dao (talvez inadivertidamente) cria a base para a rejeição daoísta à autoridade de *tian* céu:natureza em favor do *dao* guia:caminho. (Na linguagem religiosa, descrevemos isso como adoração ao *dao* guia:caminho ao invés de *tian* céu:natureza). O entendimento fundamental aqui é o de que (como Deus e Natureza) apelar para *tian* céu:natureza é normativamente vazio. Toda a autoridade pressupõe algum *dao*guia. (A autoridade moral de Deus pressupões que aceitemos um *dao* de "obedecer a Deus"). Os

dialéticos moístas tardios[6] também notaram este problema. Eles, até de modo mais claro, argumentam que o apelo ao *tian* céu; natureza pode justificar tanto o ladrão quanto o sábio.

Aqui está a descrição do "Tianxia" de Zhuangzi sobre o grupo de Sheng Dao:

> Para o público geral, e não para facções; mudando e sem egoísmo; decisivo mas sem qualquer controle; receptivo às coisas sem dividi-las em dois. Não absorto em reflexões. Não calculando sobre saber como. Não escolhendo entre tipos naturais e fluindo junto com eles.
> Eles consideravam juntar todos os tipos naturais como sendo o principal. Eles diziam: "as constâncias de *Tian* *natureza*:céu podem cobrir, mas não podem sustentar; os ciclos Terrestres podem sustentar, mas não podem cobri-lo. O Grande *dao*guia pode abraçá-lo, mas não o distinguir". Sabemos que a miríade de tipos naturais tem tanto o que é aceitável quanto o que é inaceitável. Assim, eles disseram, "Se você seleciona, então você não consegue ser abrangente, se você ensina, você não consegue transmitir tudo". O *dao*guia não deixa nada de fora".
> Deste modo, Shen Dao "abandonou o conhecimento e descartou o 'eu'". Ele fluía com o inevitável e era indiferente aos tipos naturais... Ele viveu junto com o *shi* e com o *fei*, misturou o aceitavel e o evitavel. Ele não tratava o conhecimento e a deliberação como guias, não distinguia frente e atrás. Ele era indiferente a tudo".
> Se ele era empurrado, ele ia, se era puxado, ele seguia – como uma folha girando no fluxo, como uma pena ao vento, como poeira na pedra do moinho. Ele era completo e não distinguia (*fei*) nada... Assim, ele disse, "busque ser como coisas sem conhecimento do que fazem. Não use dignos e sábios. Até um torrão de terra não consegue perder o Dao".
> Os nobres oficiais riam dele e diziam, "O dao de Shen Dao não leva ao comportamento de um homem vivo, mas à inclinação de um homem morto. É realmente muito estranho...". (*Zhuangzi*, capítulo 33)

---

[6] Como notado por Graham em seu 1972, p. 59, outro argumento de autoridade pode ser encontrado nos escritos dos moístas tardios.

A concepção de Shen Dao sobre o *grande dao* nos lembra do mundo real entre mundos possíveis – é a história vigente do universo. Shen Dao afirma que existe apenas uma história total – um passado vigente e um futuro vigente. O vigente é, obviamente, natural, de maneira que o grande *dao* (o padrão natural de comportamentos, eventos e processos) não requer aprendizado, conhecimento, linguagem ou distinções de *shi-fei*$^{\text{isto-não isto}}$. "Até um torrão de terra não consegue perder o Dao". O entendimento de Shen Dao abala todos esses sistemas orientadores que pedem pela aprovação de *Tian natureza* como justificativa. A implicação crucial desta abordagem é que o grande *dao* não tem uma força formativa. Dizer "seguir o grande *dao*^{guia} é tão trivial quanto "fazer o que você realmente vai fazer". Quando pensamos em *dao* como o curso vigente de toda a natureza, é óbvio que *iremos* segui-lo.

Este raciocínio direciona o estoicismo levemente diferente de Shen Dao. Seu lema era "abandone o conhecimento; descarte o eu". "Abandone o conhecimento" significa não guiar seu comportamento usando discurso prescritivo – um *dao*$_{\text{guia}}$ aprendido. "Descarte o *eu*" prescreve o corolário de que até o *dao* de autopreservação de Yang Zhu não é natural. Nossa morte é parte do grande dao – até seu exato momento. A orientação egoísta é um *dao*$_{\text{guia}}$ similarmente comprometido com certo-errado, distinções orientadoras normativas enraizadas em uma distinção entre "eu" e "outro". Isso sugere uma possível história futura específica. Assim, **abandonar o conhecimento** é também **descartar o 'eu'** como um termo prescritivo – abandonar o uso de "eu-outro" como uma distinção orientadora. O egoísmo de Yang Zhu viola o naturalismo anti-linguagem de Shen Dao, tanto quanto o tradicionalismo de Confúcio e o utilitarismo de Mozi.

Por que Shen Dao pensa que devemos deixar de nos guiar pelas prescrições morais compartilhadas? Sua atitude estoica e alguns de seus lemas sugerem que, como os estoicos, ele era um fatalista. No entanto, o argumento de Shen Dao não tem capacidade prescritiva ou base similar à lei. É simplesmente determinismo lógico: "o que será, será". A descrição acima também não tem insinuação de nenhum conceito de livre-arbítrio, mas Shen Dao advoga um paralelo a abandonar a responsabilidade moral. Não devemos fazer julgamentos *shi-fei*$^{\text{isso-não isso.}}$ Consequentemente, ele não *deve* dizer que nós *devemos* seguir o grande dao, pois isso seria *shi*$^{\text{isso, certo,}}$ não importa o que aconteça. Ele evita essa inconsistência e assim não se compromete com a visão estoica de que o curso natural/vigente dos eventos é racional ou bom. Ele simplesmente **ocorre**.

Contudo, outra inconsistência é alarmante na teoria de Shen Dao sobre o *grande dao*. Ao usar a noção de dao vigente para motivar que se evite qualquer discurso prescritivo, Shen Dao diz aos confucianos e moístas, "se você alega falar pela natureza

das coisas, não diga nada!" A natureza não prescreve. E sobre o próprio naturalismo de Shen Dao, no entanto? É diferente do "natural" (uma parte do *grande dao*) que os humanos usem a linguagem para coordenar o comportamento, para ordenar suas interações, para acumular e transmitir conhecimento? Além disso, sua injunção contra julgamentos *shi-fei* é uma injunção – uma prescrição negativa. Seu "lema" é expresso como orientação, como algo que podemos aprender e seguir – um *dao*guia. Se o obedecemos, o desobedecemos. Este é nosso primeiro exemplo de um paradoxo daoísta! O *dao*guia de Shen Dao é um *dao*guia que não pode nos *dao*guiar.

A história de *Zhuangzi*, na qual encontramos essa descrição da doutrina de Shen Dao, critica a posição de Shen Dao nessas linhas. Ainda assim, ela coloca Shen Dao na dialética, pouco antes de Laozi, que precede Zhuangzi diretamente. Laozi tem uma linha diferente de raciocínio para "abandonar o conhecimento". Ele evita implicações fatalistas – e, de modo implícito, o conceito de grande *dao* como um guia (embora ele mantenha o *dao* de *Tian natureza*). Podemos ver que a persona de Laozi como alguém que combina Song Xing e Shen Dao. Sua razão para "abandonar o conhecimento" é a de que o conhecimento é uma forma de controle social que instila desejos *não naturais*, estimula ações *não naturais* e, assim, restringe e distorce a espontaneidade natural. O ordenamento de *Zhuangzi* é teoricamente informativo, embora cronologicamente impreciso.

4. Dao e Nomes: O *Laozi* ou o *Daode Jing*

Aqui, discutiremos, principalmente, as contribuições que o *Laozi* faz a esta dialética daoísta. Para uma leitura mais completa e detalhada da filosofia do texto, ver a entrada sobre Laozi.

A história de *Zhuangzi* lista Laozi (junto com Guan Yin) entre Shen Dao e Zhuangzi. Qualquer que seja sua data real e maneira de composição, ao *Laozi* é atribuído um papel no desenvolvimento do pensamento de Zhuangzi que se encaixa melhor nesta posição. A frase mais famosa da meta-teoria daoísta do *dao* inicia o *Daode Jing*. "O *Dao* que se pode *dao*-ar não é o *dao* constante". Embora o texto não revele qualquer indício de exposição à escola dos nomes, esse famoso mote é duplicado com *ming*nome substituindo *dao*. Ele, então, desloca o foco do meta-discurso sobre o *dao* de basear sua autoridade na natureza para questões da linguagem e do papel de *ming*palavra na ação do *dao*. Uma vez que as palavras não são constantes, nenhum *dao* que possa ser comunicado usando palavras pode ser.

O que é negado ao dizer que tal *dao* não é constante? O texto não elabora este conceito, no entanto a questão no pensamento chinês antigo emerge como o ponto crucial da disputa entre confucianos e moístas. Os moístas tentaram arregimentar o debate, insistindo em *fa*[padrões] para interpretar uma linguagem norteadora. Eles argumentavam que os padrões de *tian*[céu, natureza] estavam nas distinções entre benefício e prejuízo – que eram, por associação, um padrão *constante*. Os escritores dos *Analectos Confucianos* estavam inclinados em direção à noção de um administrador "retificar os nomes". Um nome é retificado quando uma instrução que o contém (um ritual ou uma lei) orienta *corretamente* a ação das pessoas. "Se nomes não são retificados... as pessoas não saberão como mover a mão ou o pé" (*Analectos* 13:3). O *caminho* confuciano típico de retificar um nome é estabelecendo um exemplo – tanto de uso correto do termo quanto da ação correta em seguir um *dao* que contém o termo.

Assim, o que Laozi está negando quando diz que "nomes que podem ser nomeados não são os nomes constantes"? O ceticismo aqui pode ser lido de dois modos. Um é o de que não há uma *forma correta* de usar um nome, então, ao contrário do moísmo, não há um padrão que seja o padrão constante da "natureza" de escolha de um *dao*. A outra leitura é interpretativa – nenhum modelo de uso passado correto (nenhuma prática social) determina unicamente qual comportamento concreto conta como um correto *aqui-agora* (*ou futuro*). Desta maneira, como Mozi argumentou, a tradição não pode determinar qual é o *dao* correto, mas, o *Laozi* parece acrescentar, isso acontece mesmo *pressupondo uma tradição*. Não há um caminho *constante* (correto) de interpretar prática/*dao* na ação.

O resultado negativo pode ser lido de várias maneiras:

1. Pode ser puro niilismo – não existe algo como o *dao* correto;
2. Pode ser ceticismo – o *dao* correto não pode ser conhecido;
3. Ou como anti-linguagem – o *dao* correto não pode ser expresso em palavras ou comunicado como orientação para outro.

A segunda e a terceira são compatíveis com existir um correto ou *constante dao* e a terceira até com alguém saber disso. É algo que simplesmente não pode ser comunicado. O resto do texto – e o próprio fato de haver mais informação no texto – faz com que essas duas leituras, particularmente a última, sejam as mais comuns. Contudo, a história tradicional de Laozi enfraquece o argumento por colocar muita ênfase no fato de

que depois dessa estrofe de abertura, ele escreve um texto. Isso sugere que ele escreve *apenas* porque é compelido a escrever pelo guardião do passado.

Adotar a leitura 2 ou a 3 não remove todo o paradoxo da posição de Laozi. Ele ainda é deixado com sua variação de Shen Dao do "abandono do conhecimento". O texto, contudo, não desenvolve uma motivação diferente para isso. Encontramos poucos traços do fatalismo de Shen Dao ou de raciocínio estoico. A oposição de Laozi ao conhecimento deriva mais do entendimento de Song Xing sobre como o conhecimento social molda nossos valores e desejos. Podemos atribuir ao *Laozi* o próximo desenvolvimento na pragmática chinesa da linguagem, como a linguagem molda a ação.

O *Laozi* traça ilustrações usando pares *ming* (palavra) – opostos. Ele elabora analogias entre nomear e cortar ou "esculpir" (por isso o símbolo do anônimo *pu*[simplicidade] – madeira bruta não esculpida). Quando aprendemos uma forma de usar uma palavra (por exemplo, ao observar professores "retificarem" nomes), internalizamos uma prática comunitária de "cortar" coisas e designar nomes às partes. É assim que escolhemos como agir – o que escolher, deixar de lado, seguir, e assim por diante. Nós *interpretamos* um *dao* ao dividirmos as coisas em tipos. Aprendemos isso em práticas concretas conforme evitamos ou buscamos as coisas nomeadas. Deste modo, com os nomes, nós adquirimos a disposição ao comportamento em direção àquele tipo – adquirimos um valor ou desejo socializado por um ou dois descriminantes. Esses desejos adquiridos, então, moldam nosso *wei*[ação, julgamento].

Muito dos raciocínios adicionais encontrados no *Laozi* seguem os raciocínios de Song Xing. Os desejos criados artificialmente levam à competição desnecessária e à conflitos. Quando vemos que não são naturais, adquirir desejos socializados (por exemplo, por *status*, reputação, por objetos raros) começa a parecer desaconselhável. Ele sugere em alguns lugares que adquirir o sistema de nomes embota nossa capacidade de apreciação ou reação à natureza – "as cinco cores cegam os olhos..." (*Daode Jing* Capítulo 12). E mais importante, adquirir conhecimento desta forma é perder a espontaneidade natural e se tornar sujeito ao controle social.

O texto, de acordo com isso, nos atrai para que nos libertemos desse sistema, a partir do mote *wu-wei*[não-ação.] Devemos começar a esquecer toda a nossa socialização e retornar ao estado de um bebê recém-nascido. Este mote é famosamente paradoxal e é até formulado no texto de um modo paradoxal – "ausência de ação e ainda ausência de não-agir".

A maior parte do *Daode Jing*, com isso, é dado a motivar essa atitude paradoxal. Sua estratégia familiar está centrada na noção de "reversão". A cada passagem, são

dados conselhos que revertem valores convencionais (normalmente do discurso confuciano-moísta) – tanto rejeitando o termo do valor positivo comum (benevolência, sábios, moralidade, ativismo social) ou motivando que se valorize o oposto (não-ser, água, o feminino, posições mais baixas, etc.)

O resultado é um exercício fascinante de defesa normativa, incluindo a famosa teoria política de Laozi – que pode ser encontrada com uma elaboração completa no verbete sobre Laozi. Claramente, tal defesa é inconsistente com a meta-teoria e seu propósito deve ser indireto – talvez para nos induzir a "ver" uma das três posições negativas consideradas acima. De qualquer modo, isso dá ao texto um tom ao qual nos referimos anteriormente como primitivista – anulando a socialização e cultivando apenas as atitudes e ações "naturais".

5. Impacto da Escola dos Nomes

Uma diferença acentuada entre os dois principais textos do daoísmo é a relação com a Escola dos nomes. O *Laozi*, embora claramente tenha uma teoria da pragmaticidade dos nomes, revela não se expor tanto às doutrinas quanto à terminologia analítica desenvolvida pelos dialéticos moístas para lidar com teoria de linguagem. O *Zhuangzi* claramente revela essa exposição. Para entender essa fase de desenvolvimento do daoísmo, notamos brevemente quais eram as excelentes questões linguísticas e como elas foram formuladas, e então olharemos as implicações das respostas daoístas – particularmente aquelas encontradas no *Zhuangzi*.

O foco em *ming*palavras, nomes nasce do reconhecimento dos problemas interpretativos que dizem respeito a agir conforme alguma orientação. As disputas sobre *dao* são intimamente ligadas às questões sobre palavras – em particular, o que deve contar como uso correto e quais objetos ou açãocontam como seguir uma orientação.

Os primeiros moístas argumentavam usando padrões utilitários para determinar tanto a aplicação correta das palavras às ações quanto a escolha da ordem de palavras em um discurso social orientador. "Qual *dao* devemos seguir" se tornou "quais palavras devemos usar para socializar as pessoas e como devemos interpretar as palavras do discurso social orientador para orientar nosso comportamento?". Na realidade, a resposta dos primeiros moístas às duas questões é estabelecida ao se fazer distinções supostamente "naturais" entre benefício e prejuízo. Assim, o conteúdo da linguagem e as convenções de interpretação seriam governadas pelo princípio da utilidade.

Os moístas tardios formularam uma teoria mais "realista" do que conta como modo normativamente correto de usar os nomes. Devemos marcar as distinções que subjazem aos nomes de maneiras que se tracem padrões objetivos de similaridade e diferença nas coisas. Esse realismo governa a forma correta tanto de usar os termos quanto de interpretá-los. Apoiamo-nos na utilidade para determinar como estruturamos termos em conjuntos de orientações – em um *dao* discursivo. Assim, por exemplo, um ladrão é um homem – isto é governado pelas regras de similaridade. Entretanto, permitimos orientações que incluem tanto conjuntos "não matem homens" e "você pode matar ladrões".

Este realismo leva os moístas tardios a conclusões linguísticas que desafiam qualquer atitude anti-linguagem – incluindo aquelas expressas pelos primeiros daoístas. Primeiro, os moístas tardios argumentavam que para qualquer discordância sobre como distinguir realidades com nomes, haveria uma resposta certa. É possível, contudo, que seja difícil saber ou provar. Deste modo, por exemplo, se estivermos disputando sobre usar "boi" ou "não-boi" para um objeto obscuro, uma das respostas será correta[7]. Isso enfraquece tanto a opção niilista quanto a anti-linguagem para entender o Laozi. Segundo, os moístas argumentavam que qualquer tentativa de formular uma posição anti-linguagem era auto-contraditória. "Toda linguagem é ruim" deve ser uma coisa "ruim" de se dizer.

Outros personagens categorizados na escola responderam aos realistas moístas. Gongsun Long (mencionado esporadicamente no *Zhuangzi*) se colocou na posição de defender as explicações confucianas sobre retificar nomes e Hui Shi construiu o que parece um desafio relativista para as descrições dos moístas tardios. Olharemos apenas para as explicações de Hui Shi, já que ele tem um papel significativo no texto do *Zhuangzi*.

Hui Shi implicitamente se tratou da afirmação de que o uso correto das palavras depende de padrões objetivos de similaridade e diferença. O que conhecemos de seus escritos (que a história do *Zhuangzi* sugere terem sido extraordinários) é principalmente uma sequência de citações no final da história de *Zhuangzi*. Elas focam em proposições sobre "nomes" comparativos – como grande e pequeno. Claramente algumas coisas adequadamente chamadas de "grandes" são objetivamente menores que outras coisas

---

[7] N.T.: Neste ponto, o autor do texto se refere às discussões sobre linguagem que ocorreram durante o Período dos Estados Combatentes (476 – 221 AEC) na China. Nestas discussões a escola moísta e a escola dos nomes usaram os termos "boi" e "não boi" para tratar da relação entre linguagem (*ming* 名) e realidade (*shi* 实).

adequadamente chamadas de “pequenas”. Um pequeno elefante é consideravelmente maior do que uma formiga enorme! Assim, nomear corretamente não deve se basear em distinções objetivas no mundo, mas em nossas projeções de um ponto de vista ou no propósito em usá-las. De maneira similar, “alto”, “baixo” e palavras sobre o tempo (por exemplo, “antes” e “depois”, “hoje” e “amanhã”) são implausivelmente atribuídas a distinções objetivas.

A partir disso, de acordo com a lista de proposições na história do *Zhuangzi*, Hui Shi aparentemente conclui que podemos agrupar coisas de formas arbitrárias. Esse entendimento não é para ser considerado como sendo sobre conjuntos e membros, mas sobre divisões em partes e em inteiros. Assim, podemos falar sobre um grande “um” que é um tipo de conceito de tudo – nada está de fora dele e de um pequeno “um” que não pode ser amplamente distinguido ou dividido. Objetivamente, não há distinções – o cosmos é um, e devemos direcionar a mesma atitude orientadora para o todo – “ame todas as coisas igualmente”.

6. Daoísmo Maduro: O *Zhuangzi*

Pelas evidências internas, julgamos que Hui Shi tenha tido muito mais influência sobre Zhuangzi do que seu conhecimento sobre Laozi ou os conteúdos do *Daode Jing* como o conhecemos. Hui Shi aparece mais frequentemente em diálogo com Zhuangzi do que qualquer outro personagem e de maneiras que sugerem uma interação e envolvimento como observamos, os capítulos internos do *Zhuangzi* mostram um domínio da terminologia técnica e das mais avançadas teorias sobre linguagem na China Antiga. Ainda assim, o tom parece “daoísta” de acordo com os sentidos do termo que já identificamos. Zhuangzi marca o ponto alto da teoria filosófica daoísta madura, uma vez que ele encontra maneiras melhores de responder aos desafios dos moístas tardios do que as que Hui Shi encontrou.

Zhuangzi encontra uma posição “naturalista” que explica coerentemente o porquê do *dao* ter prioridade normativa sobre *Tian natureza*; céu. A forma de evitar a armadilha anti-linguagem é:

1. Reconhecer que a linguagem é natural, algo feito por Zhuangzi em sua adorável imagem sobre as “flautas de *Tian natureza*; céu”.
2. Resistir a conclusão de que, por ser natural, toda linguagem está certa ou é permitida.

O primeiro ponto pode parecer superficialmente ceder aos confucianos e moístas – permitindo-os afirmar que *Tian* *natureza*; céu apoia seus respectivos caminhos sociais. Contudo, o ímpeto daoísta consiste em privar os absolutistas do que eles realmente querem – a habilidade de declarar que seu oponente *viola Tian* *natureza*; céu ou não tem sua aprovação. A estratégia elabora sobre a lição correta a ser aprendida da noção de Shen Dao sobre o grande *dao* – de que "seguir a natureza" não tem importância normativa.

Podemos apenas responder questões normativas de dentro do *dao*, não da perspectiva da natureza ou de qualquer autoridade. A questão é que "autoridade" é um conceito normativo dentro de um *dao* de modo que qualquer apelo pressupõe um *dao* que o segue. Assim, o primeiro passo de Zhuangzi é o de não tratar todos os *daos* discursivos como certos ou errados – ou mesmo como iguais. Fazemos julgamentos normativos ou avaliativos apenas contra o pano de fundo de uma forma pressuposta de justificá-los ou interpretá-los. Os julgamentos dependem de algum *dao discursivo*.

A prioridade de *dao* sobre *Tian natureza*; céu garante os temas da subordinação e do relativismo que permeiam o *Zhuangzi* e, em última análise, o ceticismo, a tolerância aberta e o anarquismo político (ou desinteresse em atividades ou envolvimentos políticos). De qualquer forma, enquanto a natureza não é um padrão, o daoísmo aprova *dao*s naturais. Os moístas pressupuseram um *dao* (um impulso natural ao que é benéfico), assim como o fez o intuicionista confuciano Mêncio (uma tendência moral natural no coração-mente). Zhuangzi aceita que deve haver alguma orientação natural ou inata, mas nota:

1. Há muitos *caminhos* naturais, e
2. Pressupomos *caminhos* adicionais quando escolhemos entre os caminhos naturais, pois quando o fazemos os cultivamos de um modo e não de outro.

Assim, a dependência no *dao* se multiplica infinitamente. O *Zhuangzi* sugere isso com uma imagem famosa: humanos vivem e agem nos caminhos como peixes vivem e agem na água. Não notamos de quantas *maneiras* dependemos de *caminhos*. Estar em um mar de caminhos é ser humano. (Esse entendimento inspirou muitos escritores a elaborarem um paralelo com o *Dasein* de Heidegger). Não podemos sair do *dao* por qualquer tipo de autoridade final.

As meta-reflexões informam temas relativistas (perspectivistas ou pluralistas) e céticos nos capítulos internos do *Zhuangzi*. O estilo complementa os dois temas. Ao invés de falar com uma voz autoral, o texto é cheio de conversas fantasiosas entre

perspectivas, incluindo as de centopeias, condenados, músicos e do vento. Uma passage reflexiva do *Zhuangzi* mais provavelmente terminará com uma questão retórica dupla ("é... ou não é...?") do que com uma forte conclusão.

Então Zhuangzi tem algo a nos ensinar? Ele é um exemplo do aprendizado principal – receptividade aberta a todas as diferentes vozes do *dao* – particularmente aqueles que correm aflitos da autoridade humana ou parecem menos autoritários. Cada *dao* (naturalmente) existente tem entendimentos. Eles podem ser surpreendentemente valiosos – pois vistos de dentro de nossos *caminhos* diferentes. Por outro lado, não ganhamos nada ao tentar imaginar uma fonte perfeita ou definitiva de orientação. Se houvesse um homem perfeito ou ator-observador ideal, provavelmente não poderíamos compreendê-lo. Seu caminho teria qualquer relevância pra nós com os nossos limites? Perfeição pode muito bem parecer com seu oposto para nós.

Laozi foi tentado a postular um *dao* perfeito. Seria um *dao* sem nenhuma contribuição social. Assim, o *Zhuangzi* difere nessa atitude importante em relação ao *Laozi* – não precisamos tentar escapar da vida social e das convenções. As convenções dão base para a possibilidade de comunicação e são, assim, úteis. Isso dá ao daoísmo de Zhuangzi um ímpeto menos primitivo do que o do *Daode Jing* (o termo *wu-wei* virtualmente desaparece nos capítulos internos).

A mensagem mais significativa do *Zhuangzi* é um tema que liga o daoísmo ao zen (Chan – o ramo distintivamente daoísta do budismo) – o "misticismo" de se perder em uma atividade, particularmente a absorção da execução habilidosa do *caminho* altamente cultivado. Seu exemplo mais famoso diz respeito a um açougueiro – dificilmente uma profissão prestigiada – que corta a carne com o foco e a absorção de um dançarino virtuoso em uma performance elegantemente coreografada. O auge da satisfação humana está em alcançar e exercitar essas habilidades com o foco e o comprometimento que nos leva "para fora de nós mesmos" e para dentro de uma conexão íntima com nosso *dao*.

Outros exemplos incluem tocadores de alaúde, caçadores de cigarras, lógicos e pessoas que consertam carroças. Cada descrição tem uma sugestão de realismo no reconhecimento de que devemos nos esforçar para adquirir habilidades e então, convertê-las em "segunda natureza". Passamos a vê-las como naturais e nós como sendo um com a natureza. Ainda assim, no desenvolvimento das performances habilidosas, ainda podemos aperfeiçoá-las e não importa o quão bom nos tornamos em algo, podemos ser ruins em outras coisas – especialmente em transmitir essas habilidades a outros.

Finalmente, no âmbito político, Zhuangzi famosamente prefere a pesca a altos *status* e cargos oficiais. Ele pergunta o que uma tartaruga escolheria se receber a opção de ser pregada em um lugar de veneração e honra em um lugar de adoração ou ficar no lago e "arrastar sua cauda na lama". No entanto, sua posição anti-política provavelmente não está baseada em simples "autopreservação". A abertura do pluralismo de Zhuangzi não invalida a justificativa de autoridade política que foi assumida na China Antiga. Os confucianos e moístas discordavam ferozmente sobre qual *dao* seguir em sociedade, mas concordavam completamente que uma ordem apropriada seria atingida apenas quando a sociedade seguisse um único *dao*. A posição de Zhuangzi sugere que a sociedade pode funcionar com pessoas seguindo muitas formas de agir. Nada requer a supressão ou a eliminação de um *dao* que funciona conforme algum ponto de vista.

O texto *Zhuangzi*, como observamos, contém os escritos de uma gama de pensadores livremente associados a esses temas daoístas. Grandes seções de texto pendem em direção ao primitivismo de Laozi, outras enfatizam o relativismo e há ainda outras que se tornaram ecléticas e acríticas em sua receptividade. Para uma descrição mais completa, ver a entrada sobre Zhuangzi e a seção Textos e Teoria Textual a seguir.

7. Neo-daoísmo

O estabelecimento de um império autoritário e a duradoura, mas filosoficamente dogmática dinastia Han (confuciana) temporariamente drenaram a vitalidade do pensamento filosófico chinês. A filosofia daoísta clássica foi extinta com sucesso pela supressão imperial ao pensamento analítico. Autoritários confucianos, como Xunzi, argumentavam que a análise dos nomes levou à confusão e à desordem. A substituição da busca supersticiosa do governante Qin por uma vida longa através da alquimia e a consequente adoção da religião Huang-Lao combinada com a supressão do pensamento dialético iniciou o "período das trevas" filosófico chinês. A substituição posterior do confucionismo como ortodoxia oficial durante a dinastia Han cimentou firmemente a estagnação intelectual. Apenas o pensamento Huang-Lao permaneceu como influência viva e repositório dos textos daoístas. Suas superstições e cosmologias foram misturadas com o eclético confucionismo emergente da dinastia Han.

A queda da dinastia Han, cerca de 400 anos depois, viu a emergência de uma visão de mundo modificada que foi elaborada nos textos preservados que chamaremos de neo-daoísmo (ver neo-daoísmo). Seus escritores mais influentes, Wang Bi e Guo Xiang, que escreveram comentários respectivamente sobre o *Daode Jing* e o *Zhuangzi*, eram

declaradamente confucianos. Sua filosofia reinvestiu em um espírito estoico que eles interpretaram como o ponto de seu novo-daoísmo. Eles expressaram sua combinação de atividade confuciana social com sua versão de daoísmo quietista no duradouro lema "sábio por dentro, rei por fora". Eles enquadraram seu daoísmo como um tipo de vazio interno ou não comprometimento somado a uma conformidade meticulosa aos papeis sociais de seus tempos – qualquer que seja o seu destino. Assim, eles eram confucianos por fora e daoístas por dentro. Isso elaborou, para o neo-daoísta, o conceito de *wu-wei* (ação não-julgadora).

Eles deram suporte a esse estoicismo social com sistemas metafísicos focados no quebra-cabeças do "ser e não-ser". A elaboração deste tópico a partir de uma das inclusões mais frequentes de Laozi sobre este par ilustra sua teoria da linguagem contrastante. Tentar descobrir qual era o pano de fundo do contraste ser e não ser formou uma questão central para seus "estudos obscuros".[8] Wang Bi (c. 300) tomou não ser como o pano de fundo e, assim, o que "dá origem ao ser". Ele interpretou o *Laozi* junto com um manual de divinação cosmológica confucianizada, *O Livro das Mutações* (*I Ching* ou *Yijing*). O Livro das Mutações com sua descrição de yin-yang sobre mudanças e sua cosmologia geracional, com isso, entrou para a lista dos textos daoísta e o *Daode Jing* foi transformado em sabedoria convencional e em uma cosmologia isolada.

Wang Bi identificou o *dao* com não-ser enquanto ainda o tratava como fonte para toda a criação – a substância básica (que ele associou ao *taiji*grande supremo do *Yijing*). Enquanto a substância básica é nada, sua "função" é ser – por isso é dependente do não-ser, do qual é constantemente produzido como uma função caleidoscópica de uma realidade imutável e paradoxal do nada. (A pessoa confuciana-daoísta ideal espelha essa cosmologia – uma expressão de ser um "sábio por dentro; rei por fora").

O segundo neo-daoísta famoso, Guo Xiang comentou o *Zhuangzi*. Sua cosmologia desenvolveu uma reviravolta interessante na de Wang Bi. O não-ser, ele argumentava, no fim das contas, não existia. Era simplesmente nada e, assim, não poderia criar nada. Colocado de maneira simples, não há o não-ser – há apenas o ser. Com isso, não há a noção de "dar origem a". Ser sempre foi e vem de si mesmo. Gera e muda a si próprio constantemente pela totalidade de inter-relações entre suas partes. Essas diferenças em ênfase refletem em parte as diferenças nos textos originais – o

[8] Nota do revisor: o "neodaoísmo" é de fato chamado "estudo obscuro" (xuanxue 玄学/玄學) em chinês.

Daode Jing enfatiza o valor *wu*[não-ser], e o *Zhuangzi* o pluralismo diverso e o senso de liberdade em relação a qualquer derradeira fonte de orientação cósmica.

Pragmaticamente, as duas perspectivas não eram muito diferentes. Cada uma ainda tinha o nada em seu centro (sábio daoísta) e o ser (rei confuciano) em torno das beiradas, mas Guo Xiang tirou a ênfase de qualquer linha de força do não-ser para o ser e enfatizou, no lugar, a situação e as relações contextuais dentro do reino do ser. Os dois, de modo similar, leram suas cosmologias como maneiras de ver as coisas que davam suporte e auxiliavam a se alcançar o lema de estilo de vida compartilhado "sábio por dentro, rei por fora".

8. Daoísmo e Budismo

O budismo chegou à China em um período em que os intelectuais estavam famintos por novas ideias, mas chegou com deficiências massivas. Havia uma sobrecarga de foco indo-europeu em uma metafísica e uma epistemologia centradas nas noções de aparência-realidade, com aproximações a concepções de "verdade", experiência sentido-informação, mente como um reservatório de um mundo subjetivo povoado por contrapartes de objetos sensíveis, conhecimento proposicional, crença representacional, uma psicologia crença-desejo associada a um conceito de razão baseado em lógica-informação como uma faculdade humana e uma propriedade de crenças e conceitos. Os argumentos budistas extremamente desenvolvidos tinham pouco apelo entre os intelectuais chineses e a única forma de discurso comum disponível que poderia "domesticar" esse sistema alienígena foi o "aprendizado obscuro" neo-daoísta, que focava em noções metafísicas de ser e não ser. Essa questão ressoou superficialmente com os enigmas budistas sobre a natureza do Nirvana. Se o Nirvana era o oposto do Samsara (o ciclo eterno de renascimento ou reencarnação), seria ele o estado de ser ou de não-ser? O Nirvana é a realização do Buda – a expressão da natureza-Buda. Com isso, a cosmologia dessa versão do budismo, como a do neo-daoísmo, auxiliaria a se alcançar o mesmo objetivo. A compreensão da natureza enigmática deste estado levava ao estado búdico.

Entretando o budismo chegou armado com um paradoxo que satisfaria os pensadores com uma mentalidade daoísta – o lendário paradoxo do desejo. Renascimento era causado pelo desejo e o nirvana poderia ser atingido apenas pela cessação do desejo. Isso significava que para se chegar ao nirvana, seria necessário parar de querer chegar a ele. Esse argumento esclarece a noção mahayana de

bodhisattva, que se qualificava para o nirvana, mas voluntariamente voltava para o ciclo de renascimento para auxiliar o restante de nós. A iluminação poderia apenas ser atingida de uma única vez. (Essa conclusão era também a consequência da visão budista de que o ego é uma ilusão). A ala mahayana do budismo foi a mais bem sucedida na China, devido ao seu igualitarismo implícito – todos poderia ser Buda, do mesmo modo que todos podem ser um sábio confuciano ou daoísta.

A outra filosofia budista que teve grande apelo na China foi a madyamika, que respondeu a questão da natureza do nirvana ou da natureza do Buda ao não respondê-la – o quietismo neo-daoísta. A realização desse vazio era um tipo de não realização, um desistir, ou um conhecimento-*prajna* místico e inexpressável que contrastava com o conhecimento "comum". Isso auxiliou ainda mais a misturar a discussão sobre *dao* e natureza-Buda e alimentou a eventual difusão do viés confuciano de que eles seriam a mesma religião básica.

Enquanto isso, houve a introdução de um modelo religioso mais "ocidental" (monasticismo) na China e coincidiu com o lançamento de religiões "daoístas" organizadas. Assim, modelada em estilo e progressivamente em conteúdo, uma religião daoísta, o quase religioso quietismo estoico neo-daoista, começou a se misturar com o budismo.

Na China, as duas seitas teóricas budistas dominantes refletiram as estruturas cosmológicas dos dois neo-daoísmos. Tian-tai foi "dominado em seu centro" com um único pensamento (a inexprimível natureza-Buda Maduamika) determinando tudo. Hua-yan mudou de ênfase para a inter-relação de todos os "dharmas". É um cosmos de interação que constitui a expressão da natureza búdica.

A seita chinesa mais daoísta é a famosa seita chan (japonês "zen"). Podemos entender seu caráter daoísta ao retornar ao paradoxo do desejo. A análise de Laozi diz que os desejos artificiais são aqueles criados por distinções apreendidas. Se tivermos que eliminar o desejo pelo nirvana, isso se daria pelo "esquecimento" da dicotomia entre nirvana-samsara. Essa percepção é a realidade interna da iluminação e corresponde à resposta mística para o ser/não-ser do nirvana. Isso subscreve a ênfase chan/zen em *práticas*, no aqui e agora – "todo momento Zen" – e a "percepção" típica de que já somos Budas. A natureza búdica é sua própria natureza – novamente exemplificando o espírito daoísta "sábio por dentro, rei por fora".

A *simplicidade* daoísta estimulou o abandono de chan da teoria budista e foi acompanhado por outra característica daoísta tradicional – a ênfase na dedicação total à pratica das habilidades extremamente cultivadas. O zen chinês foi dominado pela noção

de “iluminação subta” que consiste na negação de que qualquer processo leva qualquer pessoa para mais perto da natureza búdica. Você não precisa se aproximar – você já está lá. Preste atenção!

9. Conceitos Daoístas Importantes

Alguns conceitos importantes que tiveram papel nas doutrinas daoístas são:

a) **Dao e *de*: Os conceitos éticos**
   i.Dao (Caminho, Orientação, Rota)
   ii.De (Virtude, Virtuosidade, Poder)
b) **Ming (Nome)**
c) **Chang (Constante)**
d) **Wei & Wu-wei (Ação artificial & Ação não-artificial)**
e) ***Pu*simplicidade (Pureza pré-linguistica)**

9.1 Dao e *de*: Os conceitos éticos

9.1.1 Dao (Caminho, Orientação, Rota) 道

O daoísmo tem a reputação de ser impenetrável principalmente por conta de seu conceito central, *dao*. Ainda assim, surpreendentemente, a tradução quase universal para o inglês usa um dos menores, mais simples, mais familiares e conscientemente menos notados termos da língua – “*way*”.[9] Essa tradução comum, “*way*”, é adequada de varias maneiras. *Dao* (Tao) é o conceito central do pensamento chinês antigo. “*Way*” é similarmente primitivo (resiste a definições analíticas). Podemos apenas oferecer sinônimos: “curso”, “método”, “maneira”, “modo”, “estilo”, “meio”, “prática”, “costume”, “técnica” e assim por diante. Descobrimos a circularidade quando tentamos analisar um dos sinônimos sem recorrer ao termo “*way*”, com o qual começamos.

Os sinônimos parciais, contudo, nos lembram de uma segunda maneira na qual “*way*” é uma tradução adequada para *dao*. Uma forma é responder a uma questão de tipo “como” ou “o quê”. O uso típico trata sobre maneiras de aconselhar alguém. Maneiras são simplesmente práticas (isto é, prescritivas ou normativas).

O *dao* também é usado concretamente para se referir a uma rota ou estrada em chinês, por exemplo, A Rua da Rainha. Novamente, “*way*” se encaixa nesse papel

[9] N.T.: caminho, forma, maneira, via, jeito, percurso, estado, sentido

metafórico – como em *highway* e *broadway.*[10] Em inglês figurativo, os termos são intercambiáveis – a rota/estrada/via para salvação. Rotas nos orientam e facilitam nossa chegada a um destino desejado. Elas são, por assim dizer, estruturas físicas reais que orientam ou **prescrevem**.

Embora seja prático descrever algo como um *dao* ou um caminho isso não é necessariamente para o recomendar. O *Zhuangzi* nos lembra que o roubo tem um *dao*. Podemos usar tanto *dao* quanto "*way*" principalmente para descrever – como quando um confuciano assume a busca pelo *dao* de seu pai por três anos depois de sua morte ou quando dizemos "Eu entendo a maneira *[way]* como você fez isso"[11].

Há diferenças interessantes entre *dao* e "*way*". Substantivos chineses não têm plural, com isso, *dao* funciona gramaticalmente como um singular ou um termo de massa e semanticamente como plural. O primeiro tenta os tradutores a apresentar todas as ocorrências como "*o* caminho" ("*the* way"). É mais aconselhável que se trate o *dao* como um substantivo coletivo – como a soma parte-todo dos caminhos. O que entendemos como **um** caminho seria uma **parte** do *dao*.

Dividimos o *dao* pelas modificações. Assim, podemos falar sobre, por exemplo, o meu *dao*, o *dao* do Rei-sábio, o *dao* natural, o *dao* do passado e assim por diante. Essa característica explica porquê o *dao* parece mais metafísico do que "*way*" ["caminho, maneira"] e convida a familiar metáfora espacial daoísta, como "humanos interagem no *dao* como os peixes na água" (*Zhuangzi* capítulo 6). O *dao* **é** um pouco como água – uma vastidão constituindo o reino em que os humanos vivem, trabalham e se divertem. Ser humano é estar no reino dos caminhos que nos orientam. Os Daoístas são mais propensos a brincar com essa metáfora metafísica do que os confucianos ou moístas – que majoritariamente apontam (a parte que preferem do) *dao*.

Outra diferença é que, enquanto *dao* e "*way*" são termos que quase não se pode eliminar em suas línguas respectivas, dificilmente notamos a palavra "*way*" na filosofia. É pouco visível na história da filosofia ocidental – mais como um complemento gramatical. Filósofos ocidentais incessantemente analisaram e dissecaram um conjunto de termos considerados centrais em nosso pensamento, por exemplo, "bom", "certo", "ser", "saber", "acreditar", "verdade", "beleza", "razão", "mudança", "sujeito", "mente", "significado", "referência", "objeto", "propriedade" e assim por diante. Algumas correntes focaram em subtipos e contrapartes parciais como "métodos, "modos", "práticas", "maneira", "planos" e

---

[10] N.T.: "*autoestrada* e *via larga"*

[11] Grifo da tradução. No original: "I saw the way you did that".

em alguns sentidos até “formas”. Ainda assim, procura-se em vão encontrar um filósofo ocidental concentrando sua atenção analítica no conceito mais geral de “*way*”.

O *dao*, em contraste, foi o **centro** da discussão filosófica chinesa. Ele ocupa a posição de centro do pensamento que na filosofia ocidental é preenchido por termos como “ser” ou “verdade”. A centralidade tenta os interpretes a identificar o *dao* com os conceitos do programa filosófico ocidental, mas isso faz perder a importante diferença entre as duas tradições. Metafísica e epistemologia dominaram o início da filosofia ocidental, enquanto ética, política e filosofia da educação/psicologia dominaram o pensamento chinês. Embora seja elucidativo dizer que que os humanos vivem no *dao* como os peixes vivem na água, o entendimento é perdido se nós simplesmente tratarmos o *dao* como ser ou como algum reino espiritual panteísta. No final do período clássico, o *dao* era pareado com o *de*$_{\text{virtuosidade}}$ para formar o termo chinês para “ética” “*dao-de*”. O *dao* é o centro da filosofia chinesa – mas ainda é traduzido como “*way*” e não como “ser”.

Uma terceira diferença é que diferentemente de “*way*”, *dao* pode ser usado como verbo. O exemplo mais conhecido é a famosa primeira frase do *Daode Jing*. Literalmente, “o *dao* pode ser *dao* não constante *dao*”. Para o *dao* no meio dos três *dao*s na passagem, praticamente um em cada três tradutores usa “falar”, outro terço usa “dizer” e o resto usa sinônimos aproximados como “expressar”, “definido em palavras” ou “afirmar”. Em um exemplo confuciano famoso deste uso, Confúcio critica *dao*-ar as pessoas com leis ao invés de *dao*-ar as pessoas com ritual. (Esse sentido verbal é agora frequentemente marcado por uma variação ilustrativa do *dao*^{direcionar}).

Através dos textos clássicos, encontramos *dao*s que são falados, ouvidos, esquecidos, transmitidos, aprendidos, estudados, entendidos e mal-entendidos, distorcidos, dominados e performados com satisfação. Países e períodos históricos diferentes tem *dao*s diferentes. Rastros dos componentes linguísticos do conceito de *dao* estão espalhados por diversas palavras chinesas compostas. “Proclamar” é *jiang-dao* – falar um *dao*. Saber é conhecer um *dao*. O caractere *dao* é parte de compostos traduzidos como “doutrina”, “verdade”, “princípio”, “lei” e, claro, “moralidade” ou “ética”, “razão”, “religião”, “filosofia”, “ortodoxo”, “agradecer”, “desculpar-se”, “falar”, “explicar”, “informar”, e assim por diante.

“Falar” é a forma correta de traduzir o uso verbal de *dao*? Em alguns momentos é muito limitado e em outros, muito amplo. Podemos escrever, gesticular, apontar e exemplificar, bem como falar muitos *dao*s. Por outro lado, nem toda a fala (escrita etc.) é *dao*-ar – particularmente não se pensarmos a língua como algo que descreve, representa, ilustra, expressa, define e “captura” uma determinada realidade. O uso verbal do chinês é

traduzido de modo mais acurado como "orientar", "recomendar, defender, reconhecer, endossar", etc. A atividade de *dao*-ar é primariamente normativa: dar orientação. *Dao*-ar é colocar orientação na linguagem – incluindo linguagem corporal (por exemplo, apontar como significado de algo em nossa "forma de vida").

Considere, novamente, a tradução concreta de *dao*: "rota" ou "caminho": um lenhador com um machado age de modo *dao* quando ele corta cascas das árvores conforme entra na floresta; ele está *dao*-ando quando "abre caminho". Ele compreende melhor esse conceito se ele evita tratar os caminhos como simples objetos naturais – eles são, como o caminho aberto pelo lenhador, semelhantes a textos que "lemos" como orientação conforme procedemos daquela **maneira**. Rotas ou caminhos são incorporados em uma realidade física, mas não são simplesmente a realidade. Eles são objetivamente estruturas normativas reais ou nos convidam para "andar por este *caminho*".

Uma característica que *dao* e a fala compartilham é a necessidade de interpretação. Mas com *dao*, a interpretação toma a forma de *xing*andar, conduzir, não a de teoria ou crença. A este respeito, a noção relevante de intepretação é estética. É o tipo de interpretação feita quando um maestro interpreta uma partitura, um ator interpreta um personagem em uma peça, um soldado interpreta suas ordens no curso de uma batalha. Uma metafísica completa do *dao* requer uma distinção entre *tipos* normativos de caminhos e *símbolos* interpretativos em tempo real. A teoria daoísta introduz os símbolos de modo mais dramático com Shen Dao, que foca no que ele chama de Grande Dao – a história real do passado, presente e futuro do mundo. A imagem chama nossa atenção para uma forma puramente descritiva – uma forma que não é uma forma (nem normativa, nem uma orientação).

Falar, contudo, sobre a forma de interpretar uma forma é nos lembrar do argumento de Zhuangzi de que nunca podemos liberar formas normativas das formas de escolhê-las e interpretá-las. Ao selecioná-las dos "convites" alternativos que nos são apresentados, e quando fazemos interpretações em nosso real "caminhar", sempre confiamos em um *dao* de alta-ordem para justificar nossa escolha e execução dela. Estamos em um mar de *dao*.

Além do Grande *Dao* (a história real do universo), podemos falar do *dao* de *Tian* *natureza*, céu, que também é descritivo. *Dao*s que nos aconselham a aceitar ou viver a partir de nossa natureza, com efeito, escolhem entre *dao*s igualmente naturais. A partir disso temos modos naturais de reformar ou compensar nossas naturezas. Qualquer *dao* que escolhamos ou interpretemos é natural no sentido de que ele tem uma realização física para nós no momento - mesmo ondas de som ou pixels na tela de um computador. Todos

os *dao*s disponíveis para escolha ou conselhos são naturais. Se o determinismo é real, o Grande Dao é o único *Tian* *natureza*, céu dao e todo *dao* disponível para escolha normativa é uma parte própria do Grande Dao.

9.1.2 De (Virtude, virtuosidade, poder) 德

A formula daoísta para *de* é "o *dao* que está dentro". Pode ser o resultado de habilidade inata ou de cultivo e treino cuidadoso. Tradutores usam mais comumente "virtude" como tradução, mas se apressam em nos lembrar que é "virtude" no sentido grego antigo de excelência. "Poder" é uma tradução alternativa que reflete a conexão entre *de* e ação bem sucedida ou conquista para aquele que a possui. Dado nosso uso de uma concepção estética da interpretação do *dao*, podemos pensar sobre o *de* de alguém como sua "virtuosidade". Virtuosidade se exibe como algo que performa ao fazer sua "interpretação" da coisa performada (uma cerimônia, canto ou ritual) trabalhando em contexto. Assim, *de* conecta o *dao* com a performance correta. Isso se mistura elegantemente à implicação percebida de "poder" na maneira em que a habilidade daquele que a performa responde às sugestões no contexto que faz a performance "funcionar". A performance "poderosa" alcança o objetivo do *dao* em tempo real.

9.2 Ming (Nome) 名

O caractere *ming*nomes realmente inclui todas as palavras. Gramaticalmente, substantivos comuns do chinês compartilham mais características com nomes próprios e predicados de um-lugar (verbos transitivos e adjetivos) do que os substantivos de línguas indo-europeias. Substantivos comuns do chinês não têm caso e gênero e a gramática chinesa não requer concordância verbo-nominal. Como substantivos de massa, os substantivos comuns chineses não sofrem pluralização e podem ficar sozinhos como frases substantivas. Por motivos relacionados, as análises chinesas não postularam uma estrutura substância-atributo para relações adjetivo-substantivo. Deste modo, a tradução "nome" não é inepta e nem a teoria chinesa antiga pressupões que todas as palavras nomeiam parte da realidade que a palavra "identifica" – praticamente "nomeando" o que pensamos como sua denotação ou escopo. Assim, "branco" é um nome e "cavalo" é um nome. Cada um *nomeia* uma região ou parte do mundo.

A afirmação mais familiar de uma teoria implícita amplamente compartilhada na China antiga é expressa belamente no *Daode Jing*. Chama-se "teoria de contraste" dos

nomes. Ela trata todas as palavras (normas ou valores) como algo que "vem com" um complemento, inverso ou oposto. Aprender e entender uma palavra é conhecer o que é **e** o que não é identificado por ela. No *Daode Jing*, a teoria se conecta a uma interpretação linguística idealista. Nomes literalmente "criam" as coisas. Essa linha e interpretação informa a interpretação "caótica" da metafísica daoísta na qual a realidade é algo indiferenciado que os humanos dividem em "coisas" pelo uso dos *ming*^{nomes}.

Um homônimo próximo interessante é *ming*$_{\text{c}}^{\text{omando-destino}}$, que era usado rotineiramente como a forma verbal de *ming*^{nomes}. A prática familiar é traduzir o termo tanto como "comando" (nos lembrando sobre a visão chinesa de que o papel da linguagem e dos nomes é orientar e coordenar o comportamento) quanto como "destino". Outro homônimo próximo com significado relacionado é *ming*$^{\text{discernir, clarear}}$.

9.3 Chang (Constante, Eterno) 常

Há menos controvérsia sobre o significado de *chang*$_{\text{constante}}$, mas seu uso e importância no pensamento chinês não são bem entendidos. Podemos apreciar melhor os usos de *chang*$_{\text{constante}}$ no chinês antigo por analogia com teorias causais e de confiabilidade em epistemologia e semântica. Hu Shih[12] especulou que, neste uso, *chang*$_{\text{constante}}$ se assemelha a uma concepção pragmática de "verdade". Ele aponta um uso relacionado no *Mozi* no qual se defende que deveríamos [fazer] *chang*^{constante} a linguagem que promove [bom?] comportamento. Esse uso quase-imperativo baseia seu papel em análises céticas e relativistas do daoísmo. O *Daode Jing* tem os mais famosos exemplos de seu uso no par paralelo de abertura em que ele modifica *dao* e *ming*^{nomes}.

O uso moísta do conceito é instrutivo. *Tian* $^{\text{natureza, céu}}$ é um paradigma de constância. Os moístas fizeram alusão a sua regularidade e universalidade para contrastar com a autoridade temporária e local das convenções sociais e orientação pela autoridade. Eles lançam sua discordância em relação aos confucianos em termos de quem ofereceu um *dao* constante. Isso parece fazer ponte com três medidas de constância:

1. Um *dao* constante deve ser aplicado igualmente às pessoas de todas as culturas, períodos e níveis de desenvolvimento social.

---

[12] N.T.: Hu Shi 胡适 (1891- 1962), filosofo e ensaísta chinês.

2. Um *dao* constante deve ter operação não ambígua – como operações de medição. Sua interpretação em uma ação não deve dar abertura à variabilidade.
3. Um *dao* constante deve ser consistente com tendências naturais, ele deve reforçar e receber reforço delas ao invés de encontrar resistência em sua prática.

Daoístas, como *Laozi* reconhecidamente colocam e sugerem que qualquer *dao* que podemos *dao* (orientar ou ser usado como guia) não será o *dao* constante. A esta afirmação se segue outra paralela a respeito de *ming*^{nomes}. Qualquer nome que pode nomear é um nome inconstante. Isso provavelmente foi oferecido como explicação da inconstância de *dao* apresentada na sentença inicial.

9.4 Wei & Wu-wei (Ação artificial & Ação não-artificial) 無為

O famoso mote de Laozi têm intrigado interpretes por séculos e deu origem a diversas análises. O primeiro caractere não é o principal problema. *Wu* é simplesmente "não existir". Essa frase, contudo, é tratada por interpretes como uma prescrição negativa: "evite *wei*". O problema mais difícil é entender *wei*.

Em mandarim moderno, o caractere tem dois tons diferentes. A leitura com o quarto tom é traduzida normalmente como "para que". Na leitura de segundo tom, o caractere seria normalmente traduzido como "agir". Interpretações típicas dizem que *wei* significa "propósito" bem como "ação", então o mote seria "ação não-propositada". A leitura de segundo tom, no entanto, tem outro uso importante. Alguns livros didáticos de gramática o chamam de sentido *putativo* – "julgar, considerar, interpretar". *Wei* funciona neste sentido em atribuições de crenças literárias chinesas que focam no predicado. Assim, uma crença de que S é P toma a forma *de re* [crente], toma S *como sendo* (*wei*) P. *Wei* também aparece de maneira relacionada em contextos de conhecimento com predicados nominais – "saber julgar como (*wei*) [substantivo]".

O chinês antigo tem diversos homônimos com significado relacionado, incluindo *wei*$^{\text{é-apenas}}$ *wei*$^{\text{ser chamado}}$ *wei*^{artificial}. O último adiciona um radical de "humano" a *wei*$_{\text{fazer; julgar}}$. Traduções típicas desse caractere incluem "artificial" ou "falso". O agrupamento de conceitos corresponde ao contraste daoísta central entre *tian* (natureza) e *ren* (humano). *Wei* é somente feito pela conceitualização humana ao invés de ser algo "natural". Se incluímos esse conceito em nossa explicação do uso de *wei* feito por Laozi, podemos explicar seu papel de maneira mais completa do que faz a teoria sobre agir sem "propósito" ou deliberação. Pouco no *Laozi* (ou no pensamento antigo chinês) sugere

qualquer desenvolvimento ou distinção entre ação voluntária, deliberada ou proposital e seu oposto. Agir sem *wei* é remover o caráter conceitual do nosso comportamento e agir a partir de instinto ou intuição "natural". Isso faz com que o conceito concorde satisfatoriamente com a análise de Laozi sobre os nomes e o conhecimento como formas de controle social.

Como notamos, os "capítulos internos" do *Zhuangzi* raramente mencionam esse mote. Contudo, seu uso nos "capítulos externos" nos convida a construir uma possível versão do mote no Zhuangzi. Uma opinião tentadora associa *wu-wei* com a discussão dos "capítulos internos" sobre comportamento habilidoso que se desenvolve em um tipo de estado tranquilo e satisfatório de harmonia com a ação que pode ser descrita como "segunda natureza". Com efeito, age-se enquanto se está em um transe estético ou performático. A expressão mais famosa deste ideal vem no louvor ao açougueiro que esculpe e separa, com a graça de um dançarino, as carnes dos ossos de um boi. Tal comportamento requer um foco e uma absorção que é incompatível com a autoconsciência o propósito e o ensaio de instruções comuns. Além desta perda de um senso de ego, a experiência é creditada à criação de uma unidade entre o ator e o mundo externo, e com um sentido de percepção aguçada e a tranquilidade que vem em dominar a prática de uma habilidade adquirida. Experienciamos esse domínio ao "nos tornarmos um com a atividade". Em algum sentido, nosso *wei*-ar se torna natural [segunda natureza?].

O ideal *wu-wei* também integra o mote neo-daoísta "sábio por dentro, rei por fora". Ele sugere (conforme Zhuangzi) que o *wu-wei* daoísta pode ser consistente com ser um bom confuciano. Ser um oficial-acadêmico é uma habilidade tanto quanto ser um açougueiro e pode ser praticada com a mesma atitude de vazio interno. Contanto que se assuma a atitude "correta", é **possível** exercer **qualquer** atividade consistente com o daoísmo. Os neo-daoístas se adequaram aos papeis confucianos sem considerá-los ou interpretá-los como certos em última instância – ou como qualquer outra coisa.

Com a importação do budismo indo-europeu da índia, o *wu-wei* começou a ser interpretado a partir do aparato conceitual ocidental, contrastando desejo ou propósito e razão. Isso moldou a interpretação chinesa moderna e provavelmente comprometeu o ideal. Ela se tornou alvo de ataques entre os chineses "modernos" que veem a "não-aspiração" ou "não-propósito" daoísta como fonte de passividade chinesa. O reformador ativista do século XIX, Kang *You*-wei (Kang *tem*-wei) tomou essa negação do mote como seu nome acadêmico.

9.5 *Pu*simplicidade (Pureza pré-linguistica) 樸

O ideal daoísta "primitivista" como foi expresso principalmente no *Laozi*.representa o resultado de esquecer *ming*nomes e desejos (Ver seção Wei & Wu-wei). Tradutores incluem simplicidade, madeira "bruta" e o mais elaborado "bloco não esculpido" de D. C. Lao. A tradução detalhada expressa de maneira mais sensível a perspectiva de Laozi ao usar a metáfora no contexto de uma visão dos nomes como algo que "esculpe" as coisas em tipos e a teoria distintiva de Laozi de que essas distinções socialmente construídas nos controlam pelo controle nos nossos desejos. Quando as sociedades adotam nomes ou termos, elas o fazem com o intuito de incutir e regular desejos por um dos pares criados pela distinção induzida pelos nomes. Com isso, o esquecimento daoísta requer esquecer nomes e distinções, mas ao fazê-lo, ele se liberta dos desejos não naturais induzidos que causam conflito e infelicidade na sociedade (por exemplo, *status*, objetos raros, fama e autoridade). Assim, "O bloco Sem Nome esculpido deste modo equivale à libertação dos desejos" (*Daode Jing* 37).

10. Textos e Teoria Textual

As questões de teoria textual são o foco da maior parte dos estudos modernos. Eles incluem esses tipos de questões.

- Existência (Laozi e Zhuangzi realmente existiram?)
- Autoria (eles escreveram os textos atribuídos a eles?)
- Datação (quando eles existiram ou escreveram seus textos?)
- Relações (Laozi influenciou Zhuangzi?)

Histórias textuais "fantásticas" dominaram as explicações do daoísmo religioso. Isso efetivamente substituiu o conteúdo filosófico com narrativas místicas e reivindicações de pedigree ou *status* do fundador. Essa aversão à exposição é composta pela visão tradicional de que a filosofia daoísta desafia esclarecimentos racionais. Esse lugar filosófico, de acordo com isso, deu pouca atenção à essas teorias textuais.

A história tradicional está centrada no Laozi e no *Daode Jing*. Ela credita o texto a Laozi que teve sua passagem barrada quando tentou sair da China (para ir à Índia e passar a ser conhecido como Buda). O guardião dessa passagem pediu para que Laozi deixasse seu *dao* para trás, e então Laozi criou rapidamente uma poesia de 5000

palavras. Zhuangzi herdou os entendimentos de Laozi e desenvolveu a perspectiva daoísta em forma de parábolas.

Investigadores modernos dos textos, chineses e ocidentais, foram bem sucedidos ao questionar essa visão tradicional. No entanto, seus cenários alternativos, embora coletivamente mais plausíveis que a história tradicional, são diversos o suficiente para levar um cético a concluir que ninguém *sabe* quais são as teorias conceituais corretas – mesmo que algumas delas se mostrem verdadeiras. O período é muito remoto e as evidências são muito escassas para garantir o uso de "saber" quanto a qualquer teoria textual detalhada.

Os próprios teóricos textuais tendem mais em direção ao ceticismo interpretativo. Eles argumentam que a teoria textual é anterior e mais segura do que a interpretação – que eles tratam como projeção subjetiva. Eles rejeitam o ceticismo textual como derrotismo e como autoderrota para um teórico interpretativo.

O pensamento textual atual tende em direção à perspectiva de que todos os textos chineses clássicos estavam sendo continuamente editados e mantidos em comunidades textuais por algumas centenas de anos. Essa edição e correção frequentemente refletiu interações com outras comunidades textuais conforme trabalhavam respostas alternativas para questões compartilhadas. Claramente essa teoria de acréscimos compromete o objetivo tradicional de encontrar o sentido "original" das primeiras versões do texto. A seleção de textos com propósito interpretativo e teórico se tornou uma questão mais normativa – qual texto é o melhor?

A teoria textual se tornou ainda mais complicada quando arqueólogos desenterraram novas cópias do *Daode Jing*. O texto tradicionalmente dominante foi nomeado segundo um dos primeiros comentadores – a versão de Wang Bi. A maioria dos tradutores desviou levemente dessa versão tradicional anterior à primeira descoberta arqueológica em 1973. Naquele ano, duas versões do *Daode Jing* foram desenterradas na tumba de Mawang Dui. A descoberta estimulou os teóricos textuais que consideraram que como primeiro texto físico existente, o exemplar de Mawang Dui deveria estar mais próximo do original e deveria ser tratado como o que tem autoridade. A descoberta foi rapidamente seguida pelo aparecimento apressado de novas traduções do *Daode Jing* (as duas partes do texto foram revertidas nos manuscritos recém descobertos[13]).

---

[13] Nota do revisor: possívelmente o autor se refere ao fato dos tais manuscritos, a exemplo do Mawang Dui, trazerem a primeira e segunda partes do *Daode Jing* (conforme a versão tradicional geralmente usada hoje) invertidas. Assim, no Mawang Dui, o *Daode Jing* começaria pelo que hoje é o capítulo 38 do livro, e a segunda parte começaria pelo que hoje é o capítulo 1.

O argumento para seu *status* de autoridade era fraco. O entusiasmo se apoiou no apego tradicional a um texto "original" (anterior em tempo). Na verdade, a descoberta tendeu a confirmar a perspectiva evolucionária, de múltiplos editores, enquanto esse entusiasmo tratava o progresso do texto como se tivesse ocorrido uma sucessão de operações em um único item do texto físico. Como a evolução fisiológica, a evolução do texto operou mais provavelmente em um conujnto ou "fluxo" de cópias, simplificações e adições.

Wang Bi provavelmente teve acesso a um conjunto extenso desse conjunto ao selecionar sua versão. A descoberta arqueológica foi de um caso singular – uma ramificação do fluxo. A circunstância histórica do período presumido de enterro determinou ainda mais a suposição otimista de que Mawang Dui foi o original. A data da tumba coloca os textos após uma ruptura radical da criação textual – 200 AEC, quanto a dinastia Qin "queimou livros e enterrou estudiosos".

A dinastia Qin se propôs a destruir o ensino tradicional. A dinastia Han tardia ostensivamente apreciou e tentou recuperar a erudição textual. Na dinastia Han que se seguiu, a coleção de textos, a preservação, veneração (e cópia) se tornaram normas. A teoria de que Mawang Dui era o texto que tinha autoridade assume que o frenesi destrutivo político e o fim do período clássico não afetaram a integridade da transmissão que produziu os exemplares de Mawang Dui. Assim, insiste-se que no período que **se seguiu** de veneração e preservação textual, mudanças radicais foram introduzidas a **todo o conjunto** de cópias e versões do texto de maneira que todos aqueles usados por Wang Bi depois dos Han estavam corrompidos – e de formas similares – em relação à versão ortodoxa de Mawang Dui.

A história oposta é mais provável – o exemplo era uma versão escrita com pontuação e correções adaptativas para um membro supersticioso da classe governante. Tomá-la como uma representante de toda o conjunto de textos neste período é um exemplo de erro elementar.

O entusiasmo de Mawang Dui foi desfeito em 1993 quando outra descoberta de textos simplificados ainda mais antigos (datados antes de 200 AEC) se mostraram mais parecidos com o texto tradicional (a ordem da seleção refletiu a organização tradicional de *daode*). Ainda mais notável, essa versão confirmou fortemente o ponto de vista de acréscimo gradual do texto, sugerindo que o *Daode Jing* ainda estava em processo de ser compilado naquela data posterior. Isso coloca a composição do *Daode Jing* e do *Zhuangzi* em períodos quase similares.

A existência de Laozi é amplamente disputada, em parte porque a história tradicional parece impossível de ter sido realizada por uma pessoa. Isso implica, contudo, que nem todas as coisas da história sobre ele são verdadeiras, não que ele não tenha existido. Por outro lado, há pouca evidência positiva de que ele existiu e há muitas histórias alternativas sobre como ele passou a ser considerado como o autor do *Daode Jing*. É comum que teóricos tratem "Laozi" como uma descrição definitiva que se refere a "quem quer que tenha escrito o *Daode Jing*". Muitos, assim, consideram a questão de sua existência como equivalente à questão de sua autoria de, pelo menos, uma parte do texto – consequentemente improvável dada a teoria textual atual. Essas questões, no entanto, também estão separadas. Laozi pode ter existido e não ter escrito nenhum dos textos atribuídos a ele. Em outro aspecto, a existência de Zhuangzi é considerada mais provável, embora pouco se saiba sobre ele para além do que está escrito no livro que leva seu nome – no qual muitas das histórias são obviamente falsas.

Hoje na China partes da teoria tradicional foram ressuscitadas. Alguns estudiosos estão argumentando uma data pré-Confúcio para Laozi em várias bases textuais (especialmente por conta da estrutura poética). A academia tradicional, bem como a moderna, tende a atribuir os oito primeiros capítulos "internos" a Zhuangzi e há pouca dúvida sobre sua existência. Até agora, uma implicação importante de teoria textual moderna teve pouco efeito na interpretação popular. Se inevitavelmente confiarmos nas histórias no *Zhuangzi – para nosso conhecimento sobre ele*, então a maior influência textual sobre Zhuangzi deve ser tratada como o teórico linguista e sofista, Hui Shi, não Laozi ou o *Daode Jing*.

As teorias textuais do *Zhuangzi* são mais elaboradas e consistentes. Embora tenham diferenças em detalhes e na identificação de partes, estudiosos do texto convergem amplamente em atribuir os capítulos, além dos oito atribuídos ao próprio Zhuangzi, a estudantes de Zhuangzi, a primitivistas associados a Yang Zhu (yangistas) e a escritores mais ecléticos e religiosos associados provavelmente à produção dos outros textos conectados ao daoísmo. Falando com rigor, contudo, apesar da prevalência da opinião, não há nada que se pareça com um argumento convincente de que Zhuangzi tenha escrito todos os oito dos chamados "capítulos internos".

Provavelmente a associação dos textos de Laozi e de Zhuangzi começou quando estudantes de Zhuangzi notaram alguns temas compartilhados e reforçados, expressões e linhas de pensamento relacionadas. Graham defende que a associação de Laozi ao *Daode Jing* data de uma tentativa conspiratória para se ter autoridade sobre o

confucionismo por afirmar que o *Daode Jing* advinha do professor de Confúcio, que era conhecido em lendas como Laozi.

Esta é uma tabela rudimentar do estado das teorias atuais de textos definidores do daoísmo. Há quatro questões principais; a tabela lista, para cada questão, a história tradicional, a variedade de teorias e a resposta mais plausível para a questão.

- Existência
    - **História Tradicional**: Laozi e Zhuangzi como professor-aluno ou profeta-discípulo.
    - **Variedade de Teorias**: Zhuangzi inspirou a formulação do mito de Laozi e sua referência.
    - **Resposta mais plausível**: Zhuangzi conhecia apenas a história de Confúcio sobre Laozi. A existência real de Laozi como algo somente possível.
- Autoria
    - **História Tradicional**: Laozi escreveu o *Daode Jing* antes de viajar para a Índia para fundar o budismo. Zhuangzi escreveu o *Zhuangzi*.
    - **Variedade de Teorias**: Zhuangzi escreveu apenas o segundo capítulo. O *Daode Jing* é um produto do misticismo do governador Huang-Lao.
    - **Resposta mais plausível**: Os dois livros são os produtos de comunidades textuais que editaram e adicionaram continuamente ao texto. Zhuangzi escreveu ao máximo oito capítulos.
- Datação
    - **História Tradicional**: O *Daode Jing* foi escrito antes de Confúcio. Zhuangzi foi inspirado a expandir seus entendimentos místicos.
    - **Variedade de Teorias**: O *Daode Jing* foi editado durante a dinastia Han. Os capítulos micelâneos e externos do *Zhuangzi* foram editados e compostos na dinastia Han.
    - **Resposta mais plausível**: Os dois textos foram editados durante e depois do período clássico.
- Relação
    - **História Tradicional**: Laozi profeta/professor, Zhuangzi discípulo/pupilo.
    - **Variedade de Teorias**: Zhuangzi formulou suas teorias primeiro e sua influência principal foi seu amigo sofista Hui Shi.

- **Resposta mais plausível**: As comunidades textuais começaram a emprestar ideias umas das outras depois que os capítulos internos foram completados.

Outras teorias textuais tratam sobre autoria, datação e relações entre os dois textos canônicos daoístas e os textos "religiosos" posteriores mencionados anteriormente. Em essência, a conclusão é que eles se inspiraram muito nos dois textos clássicos, frequentemente mudando o contexto e não conseguindo entender a questão filosófica. As referências usadas por eles estavam inseridas em um contexto cosmológico e religioso popular.

Referências

<u>Daoísmo nas Histórias da Filosofia</u>
As abordagens mais influentes do daoísmo são as que posicionam sua discussão em descrições mais gerais da filosofia Chinesa. Algumas obras importantes são:

Fung, Yu-lan (1952). *History of Chinese Philosophy.* Princeton: Princeton University Press.
[Uma abordagem clássica amplamente utilizada]

Graham, Angus (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court.
[Uma visão recente muito influente. Começando a ser mais controversa.]

Hansen, Chad (1992). *A Daoist Theory of Chinese Thought.* New York: Oxford University Press.
[Abordagem controversa que localiza o daoísmo na antiga teoria da linguagem chinesa.]

Hsiao, Kung chuan (1979). *A History of Chinese Political Thought, Volume I: From the beginnings to the Six Dynasties.* Princeton: Princeton University Press.
[Abordagem muito clara a partir de uma perspectiva política tradicional.]

Munro, Donald, J. The Concept of Man in Early China. Stanford University Press, Stanford, 1969.
[Tratamento influente que coloca o daoísmo na teoria da natureza e da conduta humana.]

Needham, Joseph. Science and civilisation in China, vol. 2: History of scientific thought. Cambridge University Press, Cambridge, 1962.
[Abordagem clássica que vê o daoísmo conectado à ciência chinesa.]
Schwartz, Benjamin (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.
[Tratamento ortodoxo altamente reconhecido.]

Abordagens Focadas

Abordagens mais focadas desenvolvem linhas de interpretação às vezes mais clássicas, às vezes mais controversas da filosofia chinesa. Elas frequentemente discordam umas das outras, de maneira que nenhuma é definitiva, mas contribuições notáveis incluem:

Alt, Wayne (1991). "Logic and Language in the Chuang-tzu," *Asian Philosophy*, 1 (1): 61–76.
Chen, Ellen Marie (1969). "Nothingness and the mother principle in early Chinese Taoism," *International Philosophical Quarterly*, 9: 391–405.
Cook, Scott (1997). "Zhuang Zi and his carving of the Confucian ox," *Philosophy East and West*, 47 (4): 521–554.
Creel, Hurlee G. (1970). *What is Taoism?*, Chicago: University of Chicago Press.
Cua, Antonio S. (1981). "Opposites as complements: reflections on the significance of Tao," *Philosophy East and West*, 31 (2): 123–40.
Fu, Charles Wei-hsun (1976). "Creative hermeneutics: Taoist metaphysics and Heidegger," *Journal of Chinese Philosophy*, 3: 115–143.
Hall, David L. (1978). "Process and anarchy: a Taoist vision of creativity," *Philosophy East and West*, 28 (3): 271–85.
Hansen, Chad (1983). "A Tao of Tao in Chuang Tzu," in V. Mair (ed.), *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 24–55.
Graham, Angus (1967). "The background of the Mencian theory of human nature," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 6 (1,2). Reprinted in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany: State University of New York Press, 1990.
—— (1983). "Daoist Spontaneity and the Dichotomy of 'Is' and 'Ought'," in V. Mair (ed.), *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 3–23.
Kasulis, T. P. (1977). "The absolute and the relative in Taoist philosophy," *Journal of Chinese Philosophy*, 4: 383–94.

Kupperman, Joel J. (1989). “Not in so many words: Chuang Tzu’s strategies of communication,” *Philosophy East and West*, 39 (3): 311–17.
Lau, D.C. (1958). “The treatment of opposites in Lao-tzu,” *Bulletin of the Society for Oriental and African Studies*, 21: 344–60.
Roth, Harold D. (1999). *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York: Columbia University Press.
Smullyan, Raymond (1977). *The Tao is Silent*, New York: Harper and Row.
T’ang, Chün-i (1973). “Cosmologies in ancient Chinese philosophy,” *Chinese Studies in Philosophy*, 5 (1): 4–47.
Van Norden, Bryan (1996). “Competing interpretations of the Inner Chapters of the ‘Zhuangzi’,” *Philosophy East and West*, 46 (2): 247–269
Wagner, Rudolph G. (2003). *Language, Ontology and Political Philosophy in China: Wang Bi’s Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*, Albany: SUNY Press.
Watts, Alan Wilson (1957). “The Philosophy of the Tao,” in *The Way of Zen*, New York: Pantheon Books, New York. Reprinted Harmondsworth: Penguin Books, 1962, pp. 23–48.
—— (1975). *Tao: The Watercourse Way*, Harmondsworth: Penguin Books.
Welch, Holmes (1966). *Taoism: The Parting of the Way*, Boston: Beacon Press.
Wong, David (1984). “Taoism and the Problem of Equal Respect,” *Journal of Chinese Philosophy*, 11: 165–183
Wu, Kuang-ming (1982). *Chuang Tzu: World Philosopher at Play*, Scholars Press and Crossroad Publishing Company.
Yearley, Lee (1983). “The Perfected Person in the Radical Chuang-tzu,” in V. Mair, (ed.), *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu: University of Hawai‘i Press.
—— (1996). “Zhuangzi’s Understanding of Skillfulness and the Ultimate Spiritual State,” in P. Kjellberg and P. Ivanhoe (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*, (Series in Chinese Philosophy and Culture), Buffalo: SUNY, pp. 152–182.
Ziporyn, Brook (2003). *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*. Albany: SUNY Press.

Coleções

Coleções de artigos focam principalmente em Zhuangzi. Algumas das discussões focadas são encontradas em tais coleções que incluem:

Mair, Victor (ed.) (1983). *Experimental Essays on Chuang-tzu.* Honolulu: University of Hawai'i Press.
Ames, Roger (ed.) (1998). *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, (Series in Chinese Philosophy and Culture), Buffalo, SUNY.
Kjellberg Paul and P. J. Ivanhoe (eds.) (1996). *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*, (Series in Chinese Philosophy and Culture), Buffalo: SUNY.
Cook, Scott (ed.) 2003. *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, (Series in Chinese Philosophy and Culture), Albany: SUNY.

Traduções

Teorias interpretativas são apresentadas mais sistematicamente em traduções, mas elas são muitas para serem listadas aqui (e a maioria tende a apresentar linhas religiosas de interpretação). Algumas das traduções filosóficas mais influentes de textos principais incluem:

Carus, Paul (1913). *The Canon of Reason and its Virtue*, Chicago: Open Court.
Chen, Guying (1977). *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*, Ames and Young (trans.), San Francisco: Chinese Materials Center.
Duyvendak, J. J. L. (1954). *Tao Te Ching*, London: John Murray.
Graham, Angus (1969). "Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal," *History of Religions*, 7: 137–159.
—— (1981). *Chuang tzu: The Inner Chapters*, London: Allen & Unwin.
—— (trans.) (1960). *The Book of Lieh-tzu*, London: John Murray.
Henricks, Robert G. (1989). *Lao-tzu: Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Manuscripts*, New York: Ballantine Books.
Lau, D. C. (trans.) (1963). *Lao Tzu: Tao Te Ching*, Baltimore: Penguin Books.
Mair, Victor (trans.) (1990). *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way*, New York: Bantam Books.
Palmer, Martin with Elizabeth Breuilly (trans.) (1996). *The Book of Chuang Tzu*, London: Arcana (Penguin).
Waley, Arthur (trans.) (1934). *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*, London: Allen & Unwin.

Watson, Burton (1968). *The Complete Works of Chuang Tzu*, (Records of Civilization: Sources and Studies No. LXXX, Columbia College Program of Translations from the Oriental Classics), New York: Columbia University Press.

Abordagens Religiosas

Abordagens religiosas ultrapassam vastamente as filosóficas. Aqui, listamos apenas uma amostra representativa.

Berling, Judith A. (1979). "Paths of convergence: interactions of inner alchemy, Taoism and Neo-Confucianism," *Journal of Chinese Philosophy*, 6: 123–148.

Blofeld, John (1979). *Taoism: The Quest for Immortality*, London, Boston, Sydney: Mandala Books, Unwin Paperbacks

Girardot, Norman J. (1983). *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of chaos (hun-tun)*, Berkeley: University of California Press.

Herman, Jonathan R. (1996). *I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*, Albany: SUNY Press.

Kohn, Livia (ed.) (1989). *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor: University of Michigan/Center for Chinese Studies Publications.

Maspero, Henri (trans.) (1981). *Taoism and Chinese Religion*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Puett, Michael J. (2003). "'Nothing can Overcome Heaven': The Notion of Spirit in the *Zhuangzi*," in S. Cook (ed.), *Hiding the World in the World*, (Series in Chinese Philosophy and Culture), Albany: SUNY Press.

Robinet, Isabelle (1979). "Metamorphosis and deliverance from the corpse in Taoism," *History of Religions*, 19 (1): 37–70.

Saso, Michael (1972). *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Pullman: Washington State University Press.

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): 303–30.

Welch, Holmes and Seidel, Anna (eds.) (1979). *Facets of Taoism*, New Haven: Yale University Press.

Questões textuais

Discussões sobre questões textuais são o maior foco da atividade acadêmica. Teorias textuais modernas influenciaram interpretações particularmente sobre conteúdo filosófico. Alguns exemplos incluem:

Graham, Angus (1961). “The Date and Composition of the Lieh-tzu,” *Asia Major* 8 (2): 139-198.

—— (1979). “How much of the Chuang-tzu Did Chuang-tzu Write?”, (reprinted) in A. Graham, *Studies in Chinese philosophy & philosophical literature*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986, pp. 283–321.

Hansen, Chad (1997). “The Zhuangzi: A Historical Introduction,” in Tsai Chih Chung (ed.), *The Dao of Zhuangzi*, Garden City, NY: Anchor Books (Doubleday and Co.), pp. 9–22.

Hu, Shih (1989). “A Criticism of some recent methods used in Dating Lao Tzu,” *Philosophy East and West*, 40 (1): 17–33.

Liu Xiaogan (1995). *Classifying the Zhuangzi Chapters*, Ann Arbor: University of Michigan/Center for Chinese Studies.

Roth, Harold D. (1992). *The Textual History of the Huai Nanzi*, Ann Arbor: Association of Asian Studies.

—— (1991). “Who Compiled the Chuang Tzu?,” in Rosemont (ed.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, La Salle: Open Court, pp. 84–95.

Xunzi[1]

Autor: Paul Goldin
Tradutor: Leandro Ferrari
Revisores: João Souza e Matheus Costa

Xunzi 荀子 (séc. III AEC) foi um filósofo confuciano, por vezes considerado o terceiro dos três grandes confucianos clássicos (após Confúcio e Mêncio). Durante a maior parte da história imperial chinesa, entretanto, Xunzi foi uma ovelha negra, alguém normalmente citado como um exemplo de confuciano que se extraviou ao rejeitar as convicções de Mêncio. Somente nas últimas décadas que Xunzi foi amplamente reconhecido como um dos maiores pensadores da China.

1. Xunzi e *Xunzi*
2. Natureza Humana (xing性)
3. Modos de Autocultivo Moral: Ritual (li 禮) e Música (yue 樂)
4. A Fonte dos Rituais: O Céu (tian 天) e o Caminho (dao 道)
5. O Caminho é Descoberto ou Construído?
6. Presságios (yao 祆)
7. Retificação dos Nomes (zhengming 正名)
8. O Coração-Mente (xin 心)
9. A recepção de Xunzi após sua morte
Bibliografia
    Edições chinesas de Xunzi
    Traduções em inglês

---

[1] GOLDIN, Paul. Xunzi. In: ZALTA, E. N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2018 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/xunzi/. Acesso em: 10 ago. 2018.
The following is the translation of the entry on Xunzi, 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/fall2018/entries/xunzi/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. 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.

Referências bibliográficas
Outros recursos da Internet

1. Xunzi e *Xunzi*

O nome Xunzi significa Mestre Xun e se refere a Xun Kuang 荀況, que era conhecido em sua época como "o mais reverenciado dos professores" (*zui wei laoshi* 最爲 老師). Suas datas precisas são desconhecidas e as fontes existentes se contradizem: em particular, não há consenso quanto a se ele viajou para o centro filosófico de Qi 齊 com a idade de 15 *sui* 歲 (isto é, treze ou quatorze anos de idade) ou cinquenta *sui* (quarenta e oito ou quarenta e nove). A primeira hipótese é mais plausível (GOLDIN, 1999, p. 110, n.13; KNOBLOCK, 1982–83, pp. 33–34) e indicaria como ano de nascimento por volta de 310 AEC. Tudo o que podemos supor sobre sua morte é que deve ter sido depois de 238 AEC, porque ele estava vivo quando seu patrono, Lorde Chunshen 春申君, foi assassinado naquele ano. Praticamente todas as informações disponíveis sobre sua vida vêm de referências internas em *Xunzi*, a coleção de suas obras, editada postumamente, ou de sua biografia em *Registros do Historiador* 史記, de Sima Qian 司馬遷 (145?–86? AEC), que é conhecida por conter sérias distorções, especialmente em seu tratamento de filósofos famosos (KERN, 2015). Portanto, as tentativas modernas de juntar as peças da vida de Xun Kuang (tais como KNOBLOCK, 1988–94, I, pp. 3–35; e LIAO Mingchun, 2005, pp. 535–546) são, necessariamente, provisórias.

Sima Qian relata que Xunzi poliu seus volumosos escritos em sua velhice, mas eles não sobrevivem em sua própria edição revista. Todas as edições existentes de *Xunzi* derivam de uma compilação de Liu Xiang 劉向 (79–8 AEC), um bibliotecário do palácio que localizou 322 feixes de texto em bambu (*pian* 篇) que ele confiantemente atribuiu a Xunzi, dos quais eliminou 290 como duplicatas. Esses números elevados sugerem que os ensaios de Xunzi estavam circulando independentemente por cerca de dois séculos (SATO, 2003, pp. 27–36). O consenso hoje é de que *Xunzi* seria uma coleção de ensaios predominantemente autênticos, mas certamente não organizados da maneira que o próprio Xun Kuang teria autorizado (por exemplo, KNOBLOCK, 1988–94, I, pp. 105–128). Uma indicação da diversidade das fontes de Liu Xiang é de que alguns capítulos (notavelmente "Um Debate sobre Guerra" ["*Yibing*" 議兵]), referem-se a Xunzi como Sun

Qingzi 孫卿子, "Mestre Camareiro Sun", um título que ele mesmo não teria usado.[2] As divisões dos capítulos, em particular, não parecem confiáveis: enquanto alguns capítulos são lidos como ensaios independentes, outros não são lidos desse mesmo modo. Em "Refutação da Fisionomia" ("*Feixiang*" 非相), por exemplo, apenas as linhas iniciais tratam da fisionomia; o resto do capítulo parece consistir em passagens perdidas que Liu Xiang não sabia bem onde inserir. Há também alguns capítulos com material instrutivo genérico, bem como poemas e enigmas rimados que raramente são estudados (KNECHTGES, 1989). Uma das consequências desse arranjo é que reconstruir os argumentos de Xunzi requer uma leitura além dos limites dos capítulos: tomado como um todo, o livro transmite uma posição filosófica distinta, mas os capítulos individuais são inadequados, de fato, por vezes incoerentes, se tomados de modo independente (KERN, 2016; HUTTON, 2014, pp. xviii–xxiii).

2. Natureza Humana (*xing*性)

O capítulo 23,[3] "A natureza humana é má" (*Xing'e* 性惡), é um ponto de entrada razoável na filosofia de Xunzi por várias razões: exemplifica alguns dos problemas textuais mencionados acima; aborda um dos temas centrais da coleção; e foi, durante séculos, a seção de *Xunzi* mais citada.

Primeiro, as duas palavras-chave precisam ser descompactadas. *Xing*, comumente traduzido como "natureza humana", é um termo de etimologia incerta que filósofos anteriores usaram de maneiras sutilmente diferentes. Mêncio (372–289 AEC?), por exemplo, usou-o para se referir ao estado ideal que se espera que um organismo atinja nas condições certas, ou talvez uma tendência inata para esse estado (GRAHAM, 1989, pp. 117–132; GRAHAM, 1990, pp. 7–66). Conhecidamente, Mêncio argumentou que o *xing* dos seres humanos é bom (*shan* 善), com o que ele quis dizer que todos os seres humanos têm a capacidade de se tornarem bons, embora, na realidade, nem todas as pessoas sejam boas, porque não conseguem se esforçar suficientemente – ou mesmo levarem a obrigação a sério.

---

2 Nota do autor: Para a alternância entre os sobrenomes Sun 孫 e Xun 荀, veja Knoblock (1988–94, I, pp. 233–239).

3 Nota do autor: As seções 2–8 deste verbete são baseadas em Goldin (2011, pp. 67–98), com revisões e correções.

Em *Xunzi*, “A natureza humana é má” é enquadrado como um argumento em relação a Mêncio (que provavelmente estava morto há muito tempo), e considera que o *xing* dos seres humanos é o oposto de *shan*, ou seja, *e* (惡). O significado básico de *e* (惡) é próximo de “detestável” (como verbo transitivo, *wu* 惡 significa “odiar”); a tradução “má/mal” é aceitável apenas com o entendimento de que não seja a intenção algo como uma concepção agostiniana do mal. (Alguns estudiosos optam por “ruim”, outro antônimo padrão de “bom” em inglês [e português]). Mas ao perseguir essa posição, Xunzi usa *xing* em um sentido fundamentalmente diferente: “O que é como é por nascimento é chamado *xing*” (*Xunzi,* 22.1b).[4] Assim, *xing* refere-se às faculdades, capacidades e desejos básicos que temos desde o nascimento, que não podem ser chamados de “bons” porque seguir os impulsos de nosso *xing*, sem refletir sobre eles e moderá-los, nos levará a agir nocivamente (HUTTON, 2000; TANG, 2016, p. 51).

Na verdade, tanto Xunzi quanto Mêncio argumentaram que todos os seres humanos têm a capacidade de se tornar bons, mesmo que algumas pessoas desenvolvam essa capacidade e outras não (GRAHAM, 1989, p. 250; SHUN, 1997, pp. 222–231). As principais diferenças, apreciadas apenas recentemente, são que eles não estavam operando com as mesmas definições implícitas de *xing*, e as recomendações de Xunzi para o autocultivo moral – isto é, como uma pessoa supera a natureza inerentemente detestável – eram mais complexas do que as de Mêncio, como verá. Por causa do prestígio subsequente de Mêncio, era geralmente assumido que a definição de *xing* de Xunzi era heterodoxa, se não deliberadamente subversiva. Mas uma coleção de manuscritos confucionistas recentemente escavados de um túmulo perto da cidade moderna de Guodian 郭店 e datados de cerca de 300 AEC sugere que pode ter sido o uso de *xing* por Mêncio, não o de Xunzi, que era considerado excêntrico nos tempos antigos.[5] O texto Guodian chamado *O Xing Emerge de seu Próprio Atributo* (*Xing zi ming chu* 性自命出) define *xing* de uma maneira muito semelhante a Xunzi: o conjunto de

---

4 Nota do autor: Por conveniência, tais referências seguirão as divisões de capítulos e parágrafos em Knoblock (1988–94). Não existe um sistema de citação padrão para Xunzi (ao contrário dos Analectos de Confúcio ou Mêncio). Todas as traduções, no entanto, são de minha autoria [GOLDIN, Paul R].

5 Nota do autor: Outra possibilidade, menos provável na minha opinião, é que o sentido de *xing* mudou depois de Mêncio, de modo que por volta de 300 AEC ele se aproximou do entendimento de Xunzi sobre isso.

características inatas compartilhadas por todos os membros de uma espécie (GOLDIN, 2005, p. 38).

Fixar-se no título "A natureza humana é má" (que pode ou não derivar do próprio Xunzi) pode levar a uma exclusão do credo da segunda metade do capítulo: "o que é bom [nas pessoas] é o seu artifício" (*qi shan zhe wei ye* 其善者偽也). "Artifício" (*wei*)[6] refere-se a todos os traços e hábitos que adquirimos através de nossas próprias ações conscientes. E se alcançarmos alguma bondade, deve ser por causa de nosso artifício: ao passo em que se

> obedecer ao *xing* e seguir as emoções deve resultar em contenda e roubo […], a transformação [produzida pelos] métodos de um professor e o Caminho do ritual e da moral resultará em deferência e cortesia, de acordo com refinamento e princípios, e retorno à ordem. (*Xunzi,* 23.1a)

Assim, a frase que é usada para denotar o autocultivo moral não é superar ou abandonar o *xing*, mas transformá-lo (*huaxing* 化性). Por esta razão, além de características estilísticas que incomodam alguns leitores, o capítulo é ocasionalmente impugnado como adulterado ou inautêntico (ROBINS, 2001–2002; ZHOU Chicheng, 2014).

3. Modos de Autocultivo Moral: Ritual (*li* 禮) e Música (*yue* 樂)

O que levaria Xunzi a discordar da caracterização de Mêncio de *xing* como bom se ele afinal concordasse com a visão mais ampla de Mêncio: que as pessoas podem se aperfeiçoar e que tal conquista requer grande esforço e automotivação? Talvez Xunzi desejasse destacar sua convicção de que os modelos adequados para o comportamento moral estão fora do eu, o que se opõe fundamentalmente a uma noção menciana dos quatro brotos (*siduan* 四端) alojada no coração humano (por exemplo, *Mêncio,* 2A.6). Enquanto os seguidores de Mêncio sempre enfatizaram olhar para dentro em busca de direção moral – às vezes complicado pelo reconhecimento de que o coração pode ser corrompido – o autocultivo no estilo de Xunzi é inconcebível sem olhar para fora.

Xunzi sustentou que, para a maioria das pessoas comuns, o melhor guia é o conjunto de rituais (*li*) transmitidos por sábios de outrora (*sheng* 聖 ou *shengren* 聖人). O

6 Nota do autor: Observe que essa palavra geralmente tem uma conotação pejorativa no chinês clássico ("forjado" ou "fingido"). O uso distinto de Xunzi deve ter surpreendido os leitores antigos.

que são rituais e por que os sábios os instituíram? Em algumas passagens, Xunzi atribui, de uma maneira superficialmente reminiscente de Hobbes ou Rousseau, a gênese dos rituais ao reconhecimento dos sábios de que a competição desenfreada produz uma situação globalmente insustentável:

> Se as pessoas seguem seus desejos, então os limites não podem contê-los e os objetos não podem satisfazê-los. Assim, os Antigos Reis os restringiram e estabeleceram para eles ritual e moral, a fim de dividi-los [em classes]. (*Xunzi,* 4.12; cf. 19.1a)

Às vezes, esses rituais são descritos como convenções sociais eficientes (por exemplo, PERKINS, 2014, pp. 189–197), mas isso é inadequado por duas razões.

Primeiro, Xunzi em outro lugar nega explicitamente que um conjunto de rituais escolhido arbitrariamente seja eficaz. Em vez disso, os rituais dos reis sábios são legítimos porque estão de acordo com "aquilo que torna humano os seres humanos" (*ren zhi suoyi wei ren zhe* 人之所以為人者); por implicação, qualquer código ritual concorrente necessariamente falharia. Especificamente, os seres humanos obedecem, ao contrário de qualquer outra espécie de animal, a certas distinções (*bian* 辨) – o homem é distinguido da mulher, o velho do jovem e assim por diante – e é totalmente natural que assim o façamos. Os rituais dos reis sábios confirmam as distinções que somos obrigados a fazer por natureza (o texto central é *Xunzi,* 5.4; ver também 10.3ae 19.1c).

Em segundo lugar, os rituais, na concepção de Xunzi, não apenas facilitam a coesão social, mas também promovem o desenvolvimento moral e psicológico (IVANHOE, 2014; YEARLEY, 2014, pp. 92–101). De fato, se não o fizessem, seriam meros instrumentos de conveniência, não rituais. Essas dimensões ficam claras quando Xunzi começa a discutir rituais específicos e seus propósitos. Observamos os regulamentos relativos a cerimônias funerárias e bens funerários, por exemplo, para aprender a evitar a incivilidade e a avareza (19.4a–b). Da mesma forma, o período obrigatório de luto de três anos para governantes e pais falecidos ajuda a nos comportar adequadamente, fornecendo formas adequadas para expressarmos emoções tão profundas que podem ser potencialmente debilitantes:

> Quando uma ferida é colossal, sua duração é longa; quando a dor é profunda, a recuperação é lenta. O luto de três anos é uma forma estabelecida com referência às emoções; é o

> meio pelo qual se transmite o ápice de sua dor. (*Xunzi,* 19.9a)

Um ritual extensamente discutido é a cerimônia de beber vinho da aldeia (*xiang* 鄉). O fato de o anfitrião buscar pessoalmente o convidado de honra, mas esperar que os outros convidados cheguem por conta própria, ressalta as distinções que precisam ser traçadas entre os nobres e os comuns. E o detalhe que cada participante brinda ao próximo, em série e de acordo com suas idades, demonstra que se pode alinhar a sociedade por antiguidade sem excluir ninguém. Quando o convidado de honra se retira, o anfitrião faz uma reverência e o escolta para fora, e a ocasião formal chega ao fim: isso é para fazer saber que se pode festejar à vontade sem se tornar desordeiro. A implicação clara é que, participando do rito, podemos compreender gradualmente os princípios morais que os sábios desejavam que incorporássemos (*Xunzi,* 20.5).

Os rituais de Xunzi têm um papel tão importante a desempenhar em nosso desenvolvimento emocional e moral que ele passa um capítulo inteiro delineando o que são essencialmente rituais de expressão artística. O termo que ele usa é "música" (*yue*), que é diferente de ritual, mas a concepção de Xunzi de sua origem e propósito é tão semelhante que dificilmente podemos falar de um sem o outro. Assim, "ritual e música" (*liyue*) só podem ser entendidos como dois aspectos do artifício humano (*weî*): "ritual" se refere a formas culturais que afetam a coesão social, "música" àquelas que envolvem a expressão ordenada das emoções humanas. O ponto crucial é que os sábios criaram ambos.

Como todos os confucionistas, Xunzi aceita que os seres humanos têm certos impulsos irreprimíveis (*Xunzi,* 20.1), que não são censuráveis em si mesmos. O problema é que explosões irrefletidas impulsionadas apenas por respostas emocionais podem causar danos e, portanto, devemos estar atentos aos nossos impulsos, em vez de extingui-los (compare Xunzi, 22.5a). Para nos ajudar nesse processo, os Sábios deixaram composições musicais apropriadas que podemos usar para canalizar nossa necessidade de nos expressar. O que Xunzi quis dizer com isso é a coleção canônica de Odes (*Shi* 詩), que todos os confucionistas parecem ter considerado um repositório incomparável de literatura edificante (GOLDIN, 2005, p. 35).

O objetivo imediato de Xunzi nesta seção foi contrariar a visão moísta de que a música é um desperdício. Xunzi responde que, concentrando-se exclusivamente nos custos materiais, Mo Di 墨翟 (ca. 390 AEC) e seus seguidores não conseguiram

reconhecer a utilidade psicológica da música como um instrumento de persuasão moral (COOK, 1997, pp. 21–24; GRAHAM, 1989, pp. 259–261).

> Quando a música é centrada e equilibrada, as pessoas são harmoniosas e não dissipadas. Quando a música é severa e grave, as pessoas são uniformes e não desordenadas. Quando o povo é harmonioso e uniforme, o exército é firme e as cidadelas seguras; estados inimigos não ousam invadir. (*Xunzi,* 20.2)

Como a última citação sugere, a implementação adequada do ritual também é decisiva na política e nas relações internacionais.[7] No "Debate sobre Guerra", por exemplo, Xunzi oferece uma variante distinta da antiga ideia confucionista de que um verdadeiro rei (*wang*王, sempre um termo moral no discurso confucionista) terá sucesso no campo de batalha sem sequer ter que lutar, porque a população não apoiará um tirano ou um hegêmona (*ba*霸, um soberano que governa pela força bruta). A ênfase de Xunzi no ritual como a chave para um Estado bem-ordenado é única. Certamente, escritos anteriores também discutiram a ideia de ritual como a base da política de governo, e o *Comentário Zuo aos Anais de Primaveras e Outonos* (*Zuozhuan* 左傳), em particular, é famoso por suas cenas em que um governante que está prestes a atacar seu vizinho justifica publicamente sua agressão alegando que ele está meramente "punindo" as intoleráveis violações de ritual de seu inimigo. Mas Xunzi eleva o significado do ritual a um novo nível: em sua opinião, a capacidade do governante de governar seu Estado de acordo com o ritual é o único critério que determinará o sucesso ou o fracasso no campo de batalha (*Xunzi,* 15.1c; veja também *Xunzi,* 16.1).

Tendo estabelecido que o "ritual de exaltação" (*longli* 隆禮) é o verdadeiro caminho para a ordem e a força, Xunzi discorre em linguagem característica:

> Quando reis e duques seguem [os rituais], assim é como eles ganham o mundo; quando eles não os seguem, assim é como eles provocam a perdição de seus altares de solo e grãos. (*Xunzi,* 15.4)

7 Nota do autor: Sou grato a Yuri Pines por me encorajar a expandir esse ponto.

Mesmo a tecnologia militar avançada não é páreo para um rei que "exalta o ritual e estima a moralidade".

Por conseguinte, em duas passagens avaliando o poderoso Estado de Qin秦 – que viria a unificar o mundo chinês sob o infame Primeiro Imperador (221–210 AEC) – Xunzi reconheceu seu poder, mas diagnosticou uma fraqueza corrigível: lhe faltava conselheiros morais escolarizados (como ele mesmo) para guiar o governante e salvá-lo da avareza e agressão autodestrutiva. Esses conselheiros, além disso, deveriam ter uma orientação confucionista *(Xunzi,* 8.2–10 e 16.4–6). O julgamento da maioria dos escritores antigos é que Qin nunca corrigiu essa fraqueza.

4. A Fonte dos Rituais: O Céu (*tian* 天) e o Caminho (*dao* 道)

Xunzi dá tanta ênfase ao papel dos rituais no autocultivo moral que alguém poderia se perguntar como os sábios conseguiram se aperfeiçoar quando eles mesmos não tinham tal modelo para si. Um vislumbre da resposta já foi dado pela insistência de Xunzi de que os rituais superam qualquer código de conduta arbitrário porque estão de acordo com tendências humanas fundamentais. Mas em outros lugares a questão é abordada de forma mais completa. Os rituais, ao que parece, são o equivalente a sinais úteis. Assim como aqueles que atravessam rios "marcam" (*biao* 表) pontos traiçoeiros, os sábios "marcavam o Caminho" (*biao dao* 表道) por meio de rituais, de forma que as pessoas não mais tropeçariam (*Xunzi,* 17.11).

O Caminho que Xunzi invoca nesta analogia por vezes é chamada de "constância" (*chang* 常). Os processos do Céu (*tianxing* 天行) não mudam de uma época para outra;[8] portanto, deve-se aprender como responder a eles com "a ordem certa" (*zhi* 治), após o que seria ignorante ou hipócrita culpar Céu para o infortúnio. Quando um governante governa bem um Estado, é provável que haja bons resultados; quando um governante governa mal um Estado, é provável que haja maus resultados. Desastres podem não ter consequências a longo prazo porque um Estado bem governado prosperará mesmo diante de desastres, e um Estado mal governado será derrotado

8 Nota do autor: Por esta razão, *tian* em *Xunzi* às vezes é interpretado como semelhante à lei natural e, portanto, traduzido como "natureza" ou "Natureza" (veja a discussão imparcial de WONG, 2016, pp. 142–147), mas eu prefiro "Céu" para reter as conotações retóricas da religião e da política arcaicas, que postulavam uma noção de monarquia de direito divino por meio do "Mandato do Céu" (*tianming* 天命).

mesmo que evite desastres completamente. (A opinião de Xunzi sobre desastres naturais previsíveis, como furacões, sem dúvida teria sido que eles atingem todos os estados, mas um Estado bem governado estará preparado para tal evento, enquanto um Estado mal governado não estará em condições de responder à crise.) Consequentemente, o Céu desempenha um papel certo, mas indireto, na determinação de nossa boa sorte ou infortúnio. O Céu nunca intercede diretamente nos assuntos humanos, mas os assuntos humanos certamente terão sucesso ou fracassarão de acordo com um padrão atemporal que o Céu determinou antes que os seres humanos existissem. "As revoluções do sol, da lua e das estrelas, e o calendário cíclico – estes eram os mesmos sob Yu 禹 e Jie 桀" (*Xunzi,* 17.4), ele observa, referindo-se a um sábio rei e tirano paradigmáticos, respectivamente. O mesmo vale para a sequência regular e previsível das estações – um exemplo particularmente significativo, como veremos.

Em seguida, Xunzi faz uma distinção crucial entre conhecer o Céu (*zhi tian* 知天) e conhecer o Caminho (*zhi dao* 知道). O primeiro é impossível e, portanto, uma perda de tempo para tentar, mas o último está aberto a todos que tentarem. Para citar um paralelo moderno, não é difícil entender como a força da gravidade funciona observando cuidadosamente seus efeitos no mundo fenomenal, mas entender por que a gravidade funciona é uma questão completamente diferente. Xunzi diria que se deve restringir as indagações para aprender como a gravidade funciona e depois pensar em como aplicar essa força irresistível da natureza para melhorar a vida da humanidade (FRASER, 2016, pp. 297–300). Sua atitude não era científica em nosso sentido. Falando sobre "aqueles que são iluminados quanto à distinção entre o Céu e os seres humanos", ele diz:

> Sua aspiração em relação ao Céu não é mais do que observar os fenômenos que podem ser tomados como períodos regulares (por exemplo, a progressão das estações ou estrelas). Sua aspiração em relação à Terra não é mais do que observar as matérias que produzem (como colheitas). Sua aspiração em relação às quatro estações não é mais do que observar os dados que podem ser trabalhados para servir [à humanidade]. Sua aspiração em relação ao *yin* 陰 e *yang* 陽 não é mais do que observar suas harmoniosas [interações] que podem trazer ordem. (*Xunzi,* 17.3b)

Assim, os rituais não são meras práticas recebidas ou instituições sociais convenientes; são formas praticáveis em que os sábios pretendiam encapsular os padrões fundamentais do universo. Nenhum ser humano, nem mesmo um sábio, pode conhecer o Céu, mas podemos conhecer o Caminho do Céu, que é a trilha mais segura para uma vida próspera e abençoada. Como os seres humanos têm conhecimentos e habilidades limitadas, é difícil para nós alcançar essa compreensão profunda e, portanto, os sábios transmitiram os rituais para nos ajudar a seguir seus passos.

5. O Caminho é Descoberto ou Construído?

Embora esta discussão tenha apresentado o Caminho como uma realidade cosmológica imutável à qual devemos nos conformar (ou sofrer as consequências), por vezes é entendido, antes, como tendo sido construído por seres humanos. A.C. Graham levantou essa questão pela primeira vez perguntando: "Xunzi está dizendo que o homem impõe seu próprio significado em um universo sem sentido?" (GRAHAM, 1989, p. 243). Embora o próprio Graham tenha respondido negativamente à sua pergunta, outros pressionaram a questão ainda mais. Esta é provavelmente a maior controvérsia nos estudos de Xunzi hoje.

Uma passagem, em particular, é frequentemente citada como guia a uma posição construtivista (HAGEN, 2007, p. 11, n31; Tang, 2016, pp. 59, 75, 118): "O Caminho não é o Caminho do Céu, nem o Caminho da Terra; é o que as pessoas consideram como o Caminho, por meio do qual o homem nobre é guiado" (*Xunzi* 8.3). Isso parece dizer, apesar do que vimos sobre assimilar a constância do Céu e depois aplicá-la vantajosamente à vida diária, que devemos desconsiderar o Caminho do Céu e criar nosso próprio Caminho. O problema básico é que o texto sobrevivente de Xunzi é vago o suficiente para permitir várias interpretações, mas as repetidas referências à importância de observar e "responder" apropriadamente (*ying* 應) às estações pareceriam descartar a interpretação de que os padrões naturais não devam serem considerados normativos.

Yang Liang 楊倞 (818 EC), o autor do mais antigo comentário existente sobre *Xunzi*, evidentemente reconheceu esse problema e tentou suavizar o impacto do trecho *Xunzi* 8.3, ajustando-o ao restante do texto:

> Isso enfatiza que o Caminho dos Antigos Reis não era uma questão de *yin* e *yang*, ou montanhas e rios, ou presságios e prodígios, mas o Caminho que as pessoas praticam.

A opinião de Yang Liang certamente não é decisiva: ele era apenas um intérprete, não o próprio mestre, e suas notas nem sempre são consideradas as mais convincentes hoje. Mas neste caso ele pode estar certo de que Xunzi quis dizer não mais do que o Caminho deve ser encontrado não em prodígios e outras ocorrências estranhas, mas nas "constâncias" que as pessoas podem colocar em prática. De fato, a própria noção de que o Caminho do Céu, o Caminho da Terra e o Caminho dos seres humanos são entidades distintas contradiz o ponto frequentemente reiterado de que há apenas um Caminho, por exemplo, "Não há dois Caminhos no mundo, e o Sábio nunca tem duas mentes" (*Xunzi,* 21.1). Além disso, esse Caminho único e holístico serve como o padrão duradouro para todos os tempos, porque todas as verdades ramificadas do universo estão unificadas nele (*Xunzi,* 5.5, 21.6b e 22.6b).

O que precisamos entender, portanto, é o Caminho no que se refere aos seres humanos. Fenômenos celestes incomuns, como estrelas cadentes, devem, teoricamente, ser explicáveis por uma formulação abrangente do Caminho – não pode haver violações do Caminho no mundo natural – mas é exatamente por isso que não visamos a uma formulação abrangente do Caminho (cf. HUTTON, 2016a, pp. 81–83). Podemos ignorar com segurança as estrelas cadentes como irrelevantes para os seres humanos porque elas não fornecem padrões replicáveis para uso nos desenvolvimentos moral e social. Responder às estações com plantio e colheita oportunos é, mais uma vez, um modelo mais produtivo.

6. Presságios (yao 祆)

De acordo com sua noção do Caminho como as "constâncias" observáveis que podem ser vantajosamente aplicadas à conduta humana, Xunzi argumentou fortemente contra a noção de que ocorrências estranhas na terra podem ser racionalizadas como sinais de advertência do Céu. Ocorrências superficialmente aterrorizantes, como estrelas cadentes ou árvores barulhentas, são meramente "mudanças no Céu e na Terra, transformações de *yin* e *yang*, anomalias materiais" (*Xunzi,* 17.7). Em vez disso, devemos

nos preocupar com "presságios humanos"[9] (*renyao* 人祆), um termo que pareceria tão contraintuitivo na linguagem de Xunzi quanto na nossa. Os "presságios humanos" são os muitos atos míopes e imorais por meio dos quais os seres humanos provocam sua própria destruição: "lavrado pobre que prejudica a colheita, arar e capinar fora de época, malícia governamental que causa a perda do povo" (*Xunzi* 17.7). O Céu não tem parte em tal transgressão. De vez em quando, coisas estranhas podem acontecer nos céus, mas aconteceram em todos os momentos da história e nunca foram suficientes para destruir uma sociedade prudente e moral – enquanto uma sociedade imprudente e imoral fracassará mesmo que seja poupada de um eclipse.

Xunzi até estende essa teoria dos "presságios humanos" para argumentar que as cerimônias religiosas não têm efeito numinoso; nós as realizamos apenas por sua beleza inerente e pela coesão social que elas promovem.[10]

> Se o sacrifício pela chuva [é realizado], e chove, e daí? Eu digo: não é nada. Mesmo que não houvesse sacrifício, teria chovido. … Assim, o homem nobre toma [essas cerimônias] como ornamentação [*wen* 文], mas a população as considera espirituais. Tomá-las como ornamentação é auspicioso; tomá-las como espirituais não é auspicioso. (*Xunzi* 17.8)

7. Retificação dos Nomes (*zhengming* 正名)

O famoso ensaio de Xunzi sobre linguagem, "Retificação dos Nomes" ("*Zhengming*" 正名) inclui algumas reflexões impressionantes sobre a natureza da comunicação verbal (William S.-Y. WANG, 1989, pp. 186–189), mas a preocupação principal do capítulo é a moral, não a linguística (FRASER, 2016, pp. 293–296). O impulso do ensaio é facilmente perdido porque alguns dos comentários de Xunzi soam como se tivessem saído de um livro de pragmática moderno, por exemplo, "Os nomes não têm nenhuma adequação inerente. Nós os designamos [por alguma palavra] para nomeá-los"

---

9 Nota dos Revisores: o termo *yao* 祆 também pode ser traduzido como "calamidade", o que deixaria o termo menos "contraintuitivo".

10 Nota do autor: Nesse sentido, ele é frequentemente comparado a Émile Durkheim (1858–1917), por exemplo, por Radcliffe-Brown (1952, pp. 157–160) e Campany (1992). Para objeções, ver Goldin (1999, pp. 64–65) e Robson (2014, p. 140).

(*Xunzi,* 22.2g). Embora isso possa soar como algo que Ferdinand de Saussure (1857–1913) poderia ter escrito, Xunzi não estava interessado nas mesmas questões que os linguistas modernos. Em "Retificação dos Nomes", Xunzi também discute paradoxos sofísticos que eram desenfreados em sua época (o mais famoso é "Um cavalo branco não é um cavalo"),[11] dividindo-os em três categorias tipológicas. Sua conclusão revela que seu objetivo principal não é uma taxonomia adequada de paradoxos falsídicos (para este termo, veja QUINE, 1976, p. 3), mas uma afirmação do propósito moral da linguagem:

> Todas as teorias heréticas e ditos aberrantes afastam-se do Caminho correto e são presunçosamente elaboradas de acordo com essas três categorias de ilusão. (*Xunzi* 22.3d)

Os paradoxos dos sofistas não podem ser usados como base para o governo moral e, portanto, seriam questionáveis mesmo que não fossem de fato falsos; são "disputas inúteis" (*Xunzi* 6.6).

O único propósito legítimo da linguagem, como o do próprio governo, é servir como ferramenta do rei na propagação da excelência moral:

> Quando alguém que é um rei determina nomes, se os nomes são estabelecidos e as realidades distinguidas, se o Caminho é praticado e suas intenções comunicadas, então ele pode conduzir cautelosamente o povo e unificá-lo por este meio. (*Xunzi* 22.1c)

A tarefa de determinar os nomes e então impor seu uso pertence somente ao rei, não a qualquer senhor e certamente não ao povo. "Aquele que é rei" (*wangzhe* 王者) não se refere à pessoa que está sentada no trono, mas a alguém que viveu de acordo com os requisitos morais desse cargo e governa devidamente o mundo por seu exemplo carismático. Assim, uma frase como "liderar e unificar o povo" não se refere a um governo conveniente, mas à implementação do projeto confucionista de transformar moralmente o mundo. A linguagem é útil nesse empreendimento porque, sem ela, o povo não poderia sequer entender os desejos do governante, muito menos realizá-los.

---

11 Nota do autor: Como tais paradoxos e suas várias "soluções" propostas parecem diretamente redutíveis a problemas lógicos familiares da filosofia ocidental, eles receberam um grau desmesurado de atenção nas últimas décadas. A interpretação mais plausível do paradoxo do "cavalo branco", do ponto de vista histórico, é de Harbsmeier (1991).

Assim como os rituais precisam se basear no fundamento do Caminho, os nomes do governante, embora possam ser arbitrários como designações, devem corresponder à realidade. Você pode inventar a palavra para "realidade", mas não pode inventar a realidade. "Igual e diferente" (*tongyi* 同異) distinguem-se pelos chamados "órgãos dotados pelo Céu" (*tianguan* 天官), ou seja, os olhos, ouvidos, boca, nariz, corpo e coração-mente. Para a maioria deles, podemos dizer "sentidos" ou "órgãos dos sentidos" em inglês, mas o coração-mente (*xin* 心) é um caso excepcional, pois diz-se que é capaz de distinguir "declarações, razões, felicidade, ressentimento, tristeza, alegria, amor, ódio e desejo" (*Xunzi* 22.d), que não são simplesmente dados dos sentidos. O coração-mente será tratado mais plenamente na próxima seção.

A sugestão de que confiamos em nossos sentidos para perceber o mundo ao nosso redor representa uma afirmação substancial por parte de Xunzi, porque outros filósofos já haviam sugerido que a realidade não é discernida diretamente; pelo contrário, a perspectiva parcial de uma pessoa sobre a realidade necessariamente informa a percepção que a pessoa tem desta. Este foi, essencialmente, o argumento em "Discurso sobre a Igualdade das Coisas" ("*Qiwu lun*" 齊物論), um capítulo importante em *Zhuangzi* 莊子 (por exemplo, GRAHAM, 1989, pp. 176–183). Para Xunzi, no entanto, realidade é realidade, independentemente de como a percebemos. Mais uma vez, alguns estudiosos (por exemplo, HAGEN, 2007, pp. 59–84) questionam se Xunzi é um realista tão forte, mas uma interpretação construtivista é difícil de conciliar com as afirmações repetidas de Xunzi de que a linguagem deve estar em conformidade com a realidade e o Caminho, por exemplo, "Os nomes são aquilo pelo qual se definem diferentes objetos reais" (*Xunzi,* 22.3f).

8. O Coração-Mente (*xin* 心)

Em muitos aspectos, o coração-mente é a pedra angular da filosofia de Xunzi, aquela peça que une todas as outras. A palavra chinesa *xin* significa "coração", mas Xunzi atribui processos mentais tão fortes e variados a esse órgão que é preciso interpretá-lo não apenas como o coração, mas também como a mente. (A mente não estava localizada no cérebro na filosofia chinesa pré-moderna.)

Primeiro, o coração-mente é o órgão que usamos para descobrir o Caminho. A discussão de Xunzi sobre o Céu apresenta seu argumento de que o autocultivo moral é uma questão de perceber corretamente e depois aplicar o Caminho, mas não explica como percebemos o Caminho em primeiro lugar. Em outro ponto, ele afirma

explicitamente que nós chegamos "a conhecer o Caminho" por meio de nosso coração-mente (*Xunzi,* 21.5d), que tem três atributos cardeais: "vazio" (*xu* 虛), "unidade" (*yi* 壹) e "tranquilidade" (*jing*靜). Xunzi claramente tomou emprestado esses três termos de um discurso anterior, particularmente *Zhuangzi* (por exemplo, YEARLEY, 1980; GOLDIN, 1999, pp. 22–31; STALNAKER, 2003), e os usa para denotar três faculdades cultiváveis que todos possuímos desde o nascimento, mas não empregamos no mesmo grau. (O título do capítulo relevante, "Resolvendo a Cegueira", refere-se aos atos autodestrutivos a que as pessoas se empenham porque falham em empregar corretamente seu coração-mente.) "Vazio" refere-se à capacidade do coração-mente de armazenar uma quantidade aparentemente ilimitada de informações: não precisamos apagar um dado para dar lugar a outro. "Unidade" refere-se à capacidade do coração-mente de sintetizar diversos dados em paradigmas significativos. E "tranquilidade" refere-se à capacidade do coração-mente de distinguir a fantasia do pensamento racional. Armados com esses poderes, podemos inferir os padrões do Caminho assimilando os dados transmitidos ao coração-mente pelos sentidos e, então, ponderando-os.

Além disso, o coração-mente é o principal entre os órgãos. É o único órgão que pode comandar os demais; na verdade, é o único órgão com alguma autoconsciência. "A mente é o senhor do corpo… Ela emite comandos, mas não recebe comandos" (*Xunzi,* 21.6a). Porque o coração-mente pode controlar tanto a si mesmo quanto todos os outros órgãos do corpo, é a fonte do "artifício", ou das ações deliberadas que começam a transformar o *xing* moralmente deficiente: "Quando o coração-mente raciocina e as outras faculdades colocam em ação – isso é chamado de 'artifício'" (*Xunzi* 22.1b). O coração-mente é capaz de superar todo impulso humano, até mesmo o instinto de autopreservação, se entrar em conflito com os "padrões" corretos (*li* 理).[12] Temos as faculdades necessárias para reconhecer a imoralidade quando a vemos, e se nos permitirmos trilhar um caminho imoral, não podemos culpar nossas emoções ou desejos, mas devemos aceitar que nosso coração-mente falhou em exercer a disciplina necessária. Sabemos que poderíamos ter feito melhor. De fato, quando falamos de "nós", estamos falando de nosso coração-mente. Pois o coração-mente é o cadinho onde essas deliberações morais fervilhantes ocorrem.

Assim, Xunzi termina, como todos os confucionistas, com responsabilidade individual: no caso dele, a obrigação do coração-mente de processar os princípios do

---

12 Nota do autor: Observe que esta palavra não tem relação com *li* 禮 (ritual), e não teria sido confundida no chinês antigo.

Caminho e depois ordenar que o resto do corpo se conforme. Por não sermos sábios, somos aconselhados a seguir os rituais a fim de atingir esse grau de compreensão, mas, fundamentalmente, a trilha para a moralidade está aberta a quem vê e pensa (*Xunzi,* 8.11 e 23.5b).

A concepção de Xunzi do coração-mente também figura em uma congruência distinta que ele postula entre um reino e um ser humano. Um reino possui um conjunto inicial de características – pode ser grande ou pequeno, rico ou pobre, montanhoso ou plano – mas isso é irrelevante para seu sucesso ou fracasso final, pois qualquer território, por menor que seja, fornece uma base suficiente para um sábio para conquistar o mundo. Logo, é a gestão do Estado, e não seus recursos naturais, que determina se ele se tornará o domínio de um rei ou será conquistado por seus vizinhos. Esta gestão, além do mais, compreende dois elementos: um método adequado, nomeadamente os rituais dos reis sábios; e um agente decisivo, a saber, o soberano, que escolhe adotar os rituais ou descartá-los insensatamente.

Da mesma forma, os seres humanos são constituídos de duas partes: seu *xing*, ou condição inicial detestável, e *wei*, sua conduta consciente. Eles podem se reformar ou permanecer detestáveis: isso depende inteiramente de sua conduta. A gestão de si, assim como a gestão do Estado, compreende dois elementos: um método próprio, que são, mais uma vez, os rituais dos reis sábios; e um agente decisivo, que opta por adotar os rituais ou descartá-los insensatamente. Este agente, o análogo do soberano de um Estado, é o coração-mente (GOLDIN, 1999, pp. 16–17).[13] Como na música da Broadway, "Não é onde você começa; é onde você termina" (FIELDS et al., 1973 [1975, p. 54]).

9. A recepção de Xunzi após sua morte[14]

No final de sua vida, Xunzi foi o principal professor e filósofo do mundo chinês. Entre seus ex-alunos estavam alguns dos homens mais influentes na política, incluindo Han Fei 韓非 (233 AEC), Li Si 李斯 (208 AEC) e Zhang Cang 張蒼 (ca. 250–151 AEC), bem como transmissores de várias redações importantes de textos canônicos, incluindo Fuqiu Bo 浮丘伯 e talvez Mao Heng 毛亨 (GOLDIN, 1999, p. xii).

---

13 Nota do autor: Para analogias semelhantes em Guanzi 管子, veja "Xinshu shang" 心術上 e "Qichen qizhu" 七臣七主 (Li Xiangfeng, 2004, pp. 759 e 988, respectivamente). O coração-mente está para a pessoa como o soberano está para o Estado.

14 Nota do autor: Esta seção é baseada em Goldin (2007) radicalmente condensada.

É dito, por vezes, que o estadista Lu Jia 陸賈 (ca. 228 – ca. 140 AEC) da dinastia Han 漢teria sido aluno de Xunzi também (por exemplo, por Tang Yan 唐晏 [1857–1920] em WANG Liqi, 1986, 222–23), mas as datas dos dois homens tornam essa relação improvável. Talvez Lu Jia fosse um discípulo de Fuqiu Bo e, portanto, um neto intelectual de Xunzi. Independentemente disso, a evidência mais forte da dívida de Lu Jia para com Xunzi está no nível das ideias (LI Dingfang, 1980). Como Xunzi, Lu Jia apelou para os clássicos, o legado textual dos sábios, como o melhor guia prático para o governo e o autocultivo moral (PUETT, 2002, pp. 253–254; JIN Chunfeng, 2006, pp. 73–74). Mas a tese filosófica mais importante de Lu é que os seres humanos trazem presságios auspiciosos e desfavoráveis por meio de suas próprias ações.

Xunzi, recordemos, argumentou fortemente contra a crença em presságios do Céu. Lu Jia aceitou a estrutura de Xunzi, mas com uma inovação única e consequente: as pessoas acarretam sua própria sorte ou infortúnio emitindo *qi* 氣:

> Assim, quando as sociedades falham e o Caminho se perde, não é obra do Céu. O soberano do Estado fez algo para causar isso. Mau governo gera mau *qi*; *qi* ruim gera desastres e anormalidades. (WANG Liqi, 1986, p. 155)

Ao adicionar o elemento de *qi* – um termo que Xunzi raramente usava, e certamente não construiu em sua metafísica – Lu Jia retém o Céu sem volição e mecanicista de Xunzi, mas molda uma nova justificativa filosófica para a ciência arcana da futurologia, que Xunzi impiedosamente depreciou. Onde Xunzi nos aconselhou a ignorar anormalidades, Lu Jia aceita sua validade como "admoestações" (*jie* 誡). Mas, novamente, o próprio Céu não tem efeito sobre nosso sucesso ou fracasso. Se nos depararmos com uma multidão de lagartas, para usar o exemplo vívido de Lu, a única maneira de explicá-las é reconhecer que nosso governo é responsável por sua geração por meio de sua conduta maléfica (ZHOU Guidian, 1999, pp. 51–53; PUETT, 2002, pp. 249–252). Dois filósofos coevos, Jia Yi 賈誼 (201–169 AEC) e Dong Zhongshu 董仲舒 (ca. 198 – ca. 107 AEC), concordaram que os seres humanos são responsáveis por sua própria sorte ou infortúnio e, portanto, não têm motivos para culpar o Céu, embora Jia Yi não tenha se referido ao *qi* ao processar sua teoria, enquanto que Dong Zhongshu o fez (GOLDIN, 2007).

É relatado que Dong Zhongshu teria escrito um hino a Xunzi (agora perdido), e escritores da antiguidade tardia, como Wang Chong 王充 (27 – ca. 100 EC) e Ban Gu 班固 (32–92 EC), ainda o levaram a sério como filósofo. Mas, depois disso, a estrela de

Xunzi começou a se definir. Em séculos posteriores, os dois clichês incansavelmente repetidos sobre Xunzi foram que ele propagou a doutrina contrária à de Mêncio de que a natureza humana é má e que, servindo como professor de Li Si e Han Fei, ele promoveu a causa do legalismo (*fajia* 法家) e assim subverteu princípios nobres. Ji Kang嵇康 (223–262), por exemplo, obliquamente identificou Xunzi como o principal arquiteto de tudo que Ji e seu grupo desprezavam: ritualismo artificial, erudição falsificada e uma rede opressiva de leis que servem apenas para interferir no prazer inócuo da vida (GOLDIN, 2007, pp. 140–142).

Pela dinastia Tang 唐, mesmo literatos que admiravam Xunzi – como Han Yu 韓愈 (768–824) – tiveram o cuidado de acrescentar que suas obras contêm erros graves (KONG Fan, 1997, p. 281; LIU Youming, 2006, pp. 48–50). Na dinastia Song 宋, ainda havia algumas vozes que o elogiavam, mas a opinião com maiores consequências a longo prazo foi a de Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), que declarou que a filosofia de Xunzi se assemelhava à de não-confucionistas como Shen Buhai 申不害 (354–340 AEC) e Shang Yang 商鞅 (338 AEC), e que ele foi indiretamente responsável pelos notórios desastres da dinastia Qin (KONG Fan, 1997, pp. 291–295). Para o resto da história imperial, Xunzi foi rejeitado pela corrente cultural principal;[15] no século XX, ele foi criticado por intelectuais como Kang Youwei 康有爲 (1858–1927), Tan Sitong 譚嗣同 (1865–1898), e Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) como o progenitor do legado das escrituras confucionistas, que, em suas visões, descarrilou a missão confucionista original e mergulhou a China em um ciclo de autoritarismo e corrupção que durou mais de dois mil anos.

Hoje a maré inverteu quase completamente. Xunzi é um dos filósofos mais populares em todo o leste da Ásia e tem sido objeto de um grande número de livros publicados nas últimas duas décadas. De uma perspectiva do século XXI, esse renascimento do interesse por Xunzi não é difícil de explicar: seu corpo de trabalho sempre foi um dos mais bem preservados, e com as objeções escolásticas comuns à sua filosofia tendo perdido a maior parte de sua força, é de se esperar que os leitores filosóficos sejam atraídos por seus argumentos criativos, mas rigorosos. Nesse sentido, pode-se dizer que Xunzi foi finalmente restaurado, mais de dois milênios após sua morte, à sua outrora posição como *zui wei lao shi* ["o mais reverenciado dos professores"].

---

15 Nota do autor: Para a importante exceção de Ling Tingkan 凌廷堪 (1755–1809), veja Chow (1994, pp. 191–197).

Bibliografia

Edições chinesas de Xunzi

Wang Tianhai 王天海, 2005, Xunzi jiaoshi 荀子校釋, 2 vols, Shanghai: Guji.

Wang Xianqian 王先謙 (1842–1918), 1988, Xunzi jijie 荀子集解, edited by Shen Xiaohuan 沈嘯寰 and Wang Xingxian 王星賢, 2 vols, Beijing: Zhonghua.

Traduções em inglês

Dubs, Homer H. (1892–1969) (tr.), 1927, The Works of Hsüntze. London: Probsthain.

Hutton, Eric L. (tr.), 2014, Xunzi: The Complete Text, Princeton: Princeton University Press.

Knoblock, John (tr.), 1988–94, Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works, 3 volumes, Stanford: Stanford University Press.

Watson, Burton (tr.), 2003, Xunzi: Basic Writings, New York: Columbia University Press. [Abridged.]

Referências bibliográficas

Campany, Robert F., 1992, "Xunzi and Durkheim as Theorists of Ritual Practice", Discourse and Practice, Frank Reynolds and David Tracy (eds), Albany, NY: State University of New York Press, 197–231.

Chow, Kai-wing, 1994, The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse, Stanford: Stanford University Press.

Cook, Scott, 1997, "Xun Zi on Ritual and Music", Monumenta Serica, 45: 1–38.

Fields, Dorothy, William Gibson, Cy Coleman, and Michael Bennett, 1973 [1975], Seesaw: A Musical, New York: Samuel French.

Fraser, Chris, 2016, "Language and Logic in the Xunzi", in Hutton 2016b: 291–321. doi:10.1007/978-94-017-7745-2_10

Goldin, Paul Rakita, 1999, Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi, Chicago and La Salle, IL: Open Court.

——, 2005, After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy, Honolulu: University of Hawaii Press.

——, 2007, “Xunzi and Early Han Philosophy”, Harvard Journal of Asiatic Studies, 67(1): 135–66.
——, 2011, Confucianism, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Graham, A.C., 1989, Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China, La Salle, IL: Open Court.
——, 1990, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, Albany, NY: State University of New York Press.
Hagen, Kurtis, 2007, The Philosophy of Xunzi: A Reconstruction, Chicago and La Salle, IL: Open Court.
Harbsmeier, Christoph, 1991, “The Mass Noun Hypothesis and the Part-Whole Analysis of the White Horse Dialogue”, Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham, Henry Rosemont, Jr (ed.), La Salle, IL: Open Court, 49–66.
Hutton, Eric L., 2000, “Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?” Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi, T.C. Kline III and Philip J. Ivanhoe (eds), Indianapolis, IN and Cambridge, MA: Hackett, 220–36.
——, 2016a, “Ethics in the Xunzi”, in Hutton 2016b: 67–93. doi:10.1007/978-94-017-7745-2_3
—— (ed.), 2016b, Dao Companion to the Philosophy of Xunzi, Dordrecht, Netherlands: Springer. doi:10.1007/978-94-017-7745-2
Ivanhoe, Philip J., 2014, “A Happy Symmetry: Xunzi’s Ethical Thought”, in Kline and Tiwald 2014: 43–60.
Jin Chunfeng 金春峰, 2006, Handai sixiangshi 漢代思想史, third edition, Beijing: Zhongguo shehui kexue.
Kern, Martin, 2015, “The ‘Masters’ in the Shiji”, T’oung Pao, 101(4–5): 335–362. doi:10.1163/15685322-10145p03
——, 2016, “Style and Poetic Diction in the Xunzi”, in Hutton 2016b: 1–33. doi:10.1007/978-94-017-7745-2_1
Kline, T.C., III, and Justin Tiwald (eds), 2014, Ritual and Religion in the Xunzi, Albany, NY: State University of New York Press.
Knechtges, David R., 1989, “Riddles as Poetry: The ‘Fu’ Chapter of the Hsün-tzu”, Wen-lin: Studies in the Chinese Humanities, vol. 2, Tse-tsung Chow (ed.), Madison, WI: Department of East Asian Languages and Literatures, University of Wisconsin, 1–31.

Knoblock, John H., 1982–83, “The Chronology of Xunzi’s Works”, Early China, 8: 29–52. doi:10.1017/S0362502800005435
Kong Fan 孔繁, 1997, Xunzi pingzhuan 荀子評傳, Nanjing: Nanjing Daxue.
Li Dingfang 李鼎芳, 1980, “Lu Jia Xinyu jiqi sixiang lunshu—Xinyu hui jiaozhu daixu” 陸賈《新語》及其思想論述—《新語會校注》代序, Hebei Daxue xuebao 河北大學學報, 1: 63–74.
Li Xiangfeng 黎翔鳳, 2004, Guanzi jiaozhu 管子校注, edited by Liang Yunhua 梁運華, Beijing: Zhonghua.
Liao Mingchun 廖名春, 2005, Zhongguo xueshushi xinzheng 中國學術史新證, Chengdu: Sichuan Daxue.
Liu Youming 劉又銘, 2006, “Xunzi de zhexue dianfan jiqi zai houdai de bianqian zhuanyi” 荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移, Hanxue yanjiu jikan 漢學研究集刊, 3: 33–54.
Perkins, Franklin, 2014, Heaven and Earth Are Not Humane: The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
Puett, Michael J., 2002, To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China, Cambridge, MA, and London: Harvard University Asia Center.
Quine, W.V., 1976, The Ways of Paradox and Other Essays, Revised edition. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
Radcliffe-Brown, A.R. (1881–1955), 1952, Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses, Glencoe, IL: Free Press.
Robins, Dan, 2001–02, “The Development of Xunzi’s Theory of xing, Reconstructed on the Basis of a Textual Analysis of Xunzi 23, ‘Xing e’ 性惡 (Xing is Bad)”, Early China, 26–27: 99–158. doi:10.1017/S0362502800007252
Robson, James, 2014, “Ritual and Tradition in Xunzi and Dōgen”, in Kline and Tiwald 2014: 135–57.
Sato, Masayuki, 2003, The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi, Leiden: Brill.
Shun, Kwong-loi, 1997, Mencius and Early Chinese Thought, Stanford: Stanford University Press.
Stalnaker, Aaron, 2003, “Aspects of Xunzi’s Engagement with Early Daoism”, Philosophy East and West, 53(1): 87–129. doi:10.1353/pew.2003.0009

Tang, Siufu, 2016, Self-Realization through Confucian Learning: A Contemporary Reconstruction of Xunzi's Ethics, Albany, NY: State University of New York Press.
Wang Liqi 王利器, 1986, Xinyu jiaozhu 新語校注, Beijing: Zhonghua.
Wang, William S-Y., 1989, "Language in China: A Chapter in the History of Linguistics", Journal of Chinese Linguistics, 17(2): 183–222.
Wong, David B., 2016, "Xunzi's Metaethics", in Hutton 2016b: 139–164. doi:10.1007/978-94-017-7745-2_5
Yearley, Lee H., 1980, "Hsün Tzu on the Mind: His Attempted Synthesis of Confucianism and Taoism", Journal of Asian Studies, 39(3): 465–480. doi:10.2307/2054674
——, 2014, "Xunzi: Ritualization as Humanization", in Kline and Tiwald 2014: 81–106.
Zhou Chicheng, 2014, "Xun Zi Holds That Human Nature Is Simple and Uncarved, Not Evil", Zhou Chicheng and Qiu Xiaoyan, Rev. Sally Borthwick (trans.), Social Sciences in China, 35(1): 116–135. doi:10.1080/02529203.2013.875664
Zhou Guidian 周桂鈿, 1999, Qin Han sixiangshi 秦漢思想史, Shijiazhuang: Hebei renmin.

Outros recursos da Internet

Robins, Dan, "Xunzi," Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/xunzi/>.
Xunzi, entry by David Elstein (SUNY/New Paltz) in the Internet Encyclopedia of Philosophy.
Xunzi, entry by Ulrich Theobald (University of Tübingen) on chinaknowledge.de website.

Legalismo na Filosofia Chinesa[1]

Autor: Yuri Pines
Tradutor: João Alves de Souza Neto
Revisor: André Bueno

O legalismo é uma designação popular – embora bastante imprecisa – de uma corrente intelectual que ganhou popularidade considerável na segunda metade do Período de Estados Combatentes (Zhanguo, 453–221 aec.). Os legalistas foram realistas políticos que visaram obter um "Estado rico e um exército poderoso" e garantir uma estabilidade doméstica em uma época marcada por intensa competição inter- e intraestatal. Eles acreditavam que os seres humanos – tanto os plebeus quanto as elites – irão se manter egoístas e cobiçosos por riqueza e fama para sempre, e não se deveria esperar que eles se comportem moralmente. Em vez disso, um sistema sociopolítico viável deveria permitir aos indivíduos que persigam seus interesses egoístas exclusivamente de modos que beneficiem o Estado, ou seja, a agricultura e a guerra. Paralelo a isso, um sistema administrativo apropriado permitiria aos oficiais se beneficiarem das distinções [sociais] e de emolumentos, mas também deve prevení-los de subverterem o poder do soberano. Ambos os sistemas são despreocupados com a moralidade individual dos soberanos e dos governados; em vez disso, eles devem ser baseados sobre preceitos e normas impessoais: leis, regulamentos administrativos, regras claramente definidas de promoção e rebaixamento, e afins.

Os pensadores legalistas contribuíram grandemente para a formação do império da China tanto no nível teórico como sendo praticantes políticos; e muitas das suas ideias continuaram a ser empregadas ao longo da história da China. Ainda assim, as suas visões irônicas do discurso moralizante de seus rivais, sua postura altiva em relação a

---

[1] Tradução de: PINES, Yuri. Legalism in Chinese Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2018 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2018. Acesso em: 09 ago. 2022, disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/chinese-legalism/.
The following is the translation of the entry on Legalism in Chinese Philosophy, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at < https://plato.stanford.edu/entries/chinese-legalism/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. 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.

colegas intelectuais e sua pronunciada retórica antiministerial, tudo isso, lhes rendeu imensa antipatia entre os literatos imperiais. A partir da segunda dinastia imperial da China, a Han (206/202 aec. a 220 ec.), o prestígio do legalismo declinou; apenas alguns textos associados a essa corrente sobreviveram intactos; e mesmo no período moderno, apesar das explosões esporádicas de interesse pelo legalismo, essa corrente não recebeu a devida atenção acadêmica.

1. Definindo o Legalismo
1.1 Principais Textos Legalistas
1.2 Contexto Histórico
2. Fundações Filosóficas
2.1 Visão evolucionária da História
2.2 Natureza Humana
3. Lavradores e soldados: governando o povo
4. Mantendo a Burocracia
4.1 Recrutamento e Promoção
4.2 Monitorando Oficiais: Técnica de Governo
5. O Soberano e seus Ministros
5.1 A Superioridade do Soberano
5.2 Soberano Aprisionado?
6. Assalto à Cultura e ao Aprendizado
7. Epílogo: Legalismo na História Chinesa
Referências
Literatura Primária
Literatura Secundária

1. Definindo o Legalismo

O termo "escola legalista" (*fa jia* 法家) é onipresente nos estudos sobre o início da filosofia política chinesa. Apesar das múltiplas críticas de sua imprecisão (por exemplo, Goldin, 2011), o termo ainda pode ser útil, desde que dois pontos principais sejam levados em conta. Primeiro, os legalistas não foram uma corrente intelectual autoconsciente e organizada; em vez disso, o nome foi cunhado como uma categorização pós-fato de certos pensadores e textos, e sua função primária antes do século XX foi o de uma

categoria bibliográfica nas bibliotecas imperiais. Portanto, a identificação de qualquer pensador ou texto como "legalista" sempre permanecerá arbitrária; o termo pode ser usado como uma convenção heurística, mas não deve ser empregado (*vide* Creel, 1974) como um dispositivo analítico. Em segundo lugar, "legalismo" é um nome problemático. O termo chinês *fa jia* é, desde já, enganoso, porque reduz inadvertidamente o rico conteúdo intelectual dessa corrente para uma única palavra-chave: *fa*. "Legalismo" é uma tradução inglesa [e portuguesa] duplamente enganosa, porque o campo semântico do termo *fa* 法 é muito mais amplo do que "lei [*legis*]"; refere-se também a métodos, normas, regulamentos impessoais e afins (Creel, 1974: 147–149; Goldin, 2011). É incongruente, então, discutir *fa jia* dentro do contexto da noção ocidental de "o Estado de direito", como era popular no início da erudição chinesa moderna (por exemplo, Hsiao, 1979:442–446) e como às vezes é feito até hoje (Fu Zhengyuan, 1996:158–161). Se essas imprecisões intrínsecas do termo "legalismo" são tidas em conta, ele pode ser empregado – como no que se segue – meramente por conveniência heurística. O termo é simplesmente tão difundido na literatura do meio acadêmico que substituí-lo por uma nova designação apenas confundirá ainda mais os leitores.

Embora o termo "Legalismo" tenha sido cunhado apenas durante a dinastia Han 漢 (206/202 aec. a 220 ec.), suas raízes – ou, mais precisamente, a ideia de agrupar vários pensadores que serão eventualmente apelidados de "legalistas" – já podem ser atribuídas a Han Fei 韓非 (d. 233 aec.), que é muitas vezes considerado o representante mais significativo dessa corrente intelectual. No capítulo 43, "Definindo as Normas" ("Ding fa" 定法) de *Han Feizi* 韓非子, o pensador se apresenta como um sintetizador e aprimorador das ideias de dois de seus antecessores, Shang Yang 商鞅 (d. 338 aec.) e Shen Buhai 申不害 (d. 337 aec.) (*Han Feizi* 43:397–400). Emparelhar Shen Buhai e Shang Yang, e adicionar o próprio Han Fei a eles tornou-se comum desde o início dinastia Han (ver, por exemplo, *Huainanzi* 6:230; 11:423; 20:833). O historiador Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–90 aec.) identificou esses três pensadores como adeptos do ensino de "desempenho e título" (*xing ming* 刑名) (*Shiji* 62:2146; 68:2227; tradução emprestada de Goldin, 2013:8). Este termo era sinônimo do *fa jia* posterior (Creel, 1974:140).

O primeiro a usar o termo *fa jia* foi o pai de Sima Qian, Sima Tan 司馬談 (d. 110 aec.). Em um ensaio sobre a "essência das seis escolas de pensamento", Sima Tan observa que os *fa jia* são "estritos e têm pouca bondade" e "não fazem distinção entre parentes e estranhos, nem diferenciam entre a nobreza e a base: tudo é determinado pela norma (ou lei, *fa*)". Sima Tan criticou a abordagem dos legalistas como "uma política única

que não poderia ser aplicada constantemente", mas também saudou os *fa jia* por "honrarem os soberanos e depreciarem os súditos, e claramente distinguindo cargos para que ninguém possa ultrapassar [suas responsabilidades]" (*Shiji* 130:3289–3291; para traduções, cf. Smith, 2003:141; Goldin, 2011:89). Um século depois foi criada a categoria bibliográfica de *fa jia*. O bibliotecário Liu Xiang 劉向 (79–8 aec.) identificou dez textos na biblioteca imperial Han como pertencentes a *fa jia* (*Han shu* 30:1735). A partir de então, a "escola legalista" permaneceu uma categoria importante de catálogos de livros imperiais. Desde o início do século XX, este termo passou a ser amplamente utilizado para a classificação e a análise do pensamento chinês primevo.

1.1 Principais Textos Legalistas

Dos dez textos "legalistas" do catálogo imperial Han, seis deixaram de circular há mais de um milênio atrás; dois chegaram aos nossos dias relativamente intactos, e, de dois outros textos, apenas alguns fragmentos sobreviveram às vicissitudes do tempo. O texto sobrevivente mais antigo (em termos de composição) é o *Livro do Senhor Shang* (*Shang jun shu* 商君書), atribuído a Shang Yang (também conhecido como Gongsun Yang 公孫鞅 ou Senhor Shang/Senhor de Shang 商君), um grande reformador que orquestrou a ascensão do Estado de Qin 秦 à posição de uma potência líder do mundo chinês. No processo de transmissão, o livro perdeu pelo menos cinco capítulos; alguns outros foram muito danificados, tornando-se pouco legíveis. Desde o final do século XVIII, esforços têm sido feito para preparar uma edição crítica do texto e corrigir suas partes corrompidas; ainda assim, mais de dois séculos se passaram antes que a edição crítica abrangente fosse publicada (Zhang Jue, 2012). O texto é altamente heterogêneo em termos de composição: alguns capítulos provavelmente foram escritos pelo próprio Shang Yang; outros podem ter vindo das mãos de seus discípulos imediatos e seguidores, mas alguns outros foram escritos décadas e até mais de um século após sua morte (Pines, 2016a). Dito isso, o texto apresenta uma visão ideológica relativamente coerente, e é provável que reflita a evolução intelectual do que Zheng Liangshu (1989) apelidou de "a corrente intelectual" (*xuepai* 學派) de Shang Yang.

O segundo texto sobrevivente, *Han Feizi* 韓非子, é atribuído a Han Fei, um descendente da família governante do Estado de Han 韓 (não confundir com a dinastia Hàn 漢), uma figura trágica que foi supostamente morto sob a custódia do Rei de Qin, a quem Han Fei quis servir. De todos os textos legalistas do catálogo imperial Han, o *Han*

Feizi se saiu melhor diante das vicissitudes do tempo: todos os seus 55 capítulos atestados no catálogo Han ainda estão intactos. O problema sobre se o livro inteiro foi ou não escrito por Han Fei é discutível: consideráveis diferenças entre os capítulos em termos de estilo e modo de argumentação levaram não poucos acadêmicos a suspeitar que eles vêm de autores diferentes. Por outro lado, as diferenças podem ser explicadas como reflexo do processo de amadurecimento intelectual de Han Fei, ou a necessidade de adaptar a argumentação a diferentes públicos; e como a maioria dos capítulos apresenta uma perspectiva coerente, aumenta a possibilidade de que a maioria deles tenha sido de fato escrita por Han Fei (Goldin, 2013). No geral, o *Han Feizi* é considerado filosoficamente e literalmente mais envolvente do que o *Livro do Senhor Shang*, e tem sido mais amplamente estudado na China, no Japão e no Ocidente.

Dois outros textos legalistas mencionados no catálogo imperial Han não sobreviveram intactos, mas longas citações deles na enciclopédia imperial permitiram a reconstrução parcial de seu conteúdo. *Shēnzi* 申子 é atribuído a Shen Buhai, que atuou como chanceler do Estado de Han 韓 em meados do século IV aec., e a quem é creditado uma grande melhoria administrativa lá. Dos seis capítulos originais, menos de três dúzias de fragmentos permanecem intactos (Creel, 1974). Outro texto, *Shènzi* 慎子, é atribuído a Shen Dao 慎子 (fl. ca. 300 aec.), de quem muito pouco se sabe (é até possível que a figura de Shen Dao seja uma fusão de várias personalidades; veja Xu Fuhong, 2013:2–8). Dos 42 capítulos originais, sete sobreviveram (embora de forma incompleta) em uma enciclopédia do século VII ec.; ao todo, mais de 120 fragmentos sobreviventes do texto são considerados autênticos (Thompson, 1979; cf. Xu Fuhong, 2013). No que se segue, para evitar confusão entre *Shēnzi* e *Shènzi*, eles serão referidos como obras de Shen Buhai e Shen Dao, respectivamente.

Os quatro textos acima são o principal repositório da ideologia legalista. Vários outros textos parecem estar intimamente relacionados a esses em termos de perspectiva ideológica e vocabulário: de particular importância para discutir o legalismo são os vários capítulos de uma miscelânea heterogênea, *Guanzi* 管子, que é nominalmente atribuída a outro grande reformador, Guan Zhong 管仲 (d. 645 aec.) do Estado de Qi 齊, mas que na realidade foi produzido entre os séculos IV e II aec. De maior relevância para a compreensão do pensamento legalista, são alguns segmentos de outra compilação de vários autores, o *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (ca. 240 aec.), e memoriais do homem que é considerado o arquiteto do Império Qin 秦 (221–207 aec.), Li Si 李斯 (d. 208 aec.) (para Li Si, veja Bodde, 1938). Além disso, muitos outros textos e pensadores são, às vezes,

identificados como “legalistas” pelos acadêmicos, mas como a maioria destas identificações são bastante arbitrárias, não serão considerados no quadro da atual discussão.[2]

1.2 Contexto Histórico

O legalismo é apenas uma das muitas correntes intelectuais que floresceram na China durante os três séculos antes da unificação imperial de 221 aec. Este período, muitas vezes identificado como a era das “Cem Escolas”, foi excepcionalmente rico em termos de pensamento político. A explosão de interesse em questões políticas não foi acidental: ocorreu contra o pano de fundo de uma severa crise sistêmica. O fim do Período de Primaveras e Outonos (Chunqiu 春秋, 770–453 aec.) foi marcado pela desintegração progressiva das estruturas políticas no reino de Zhou 周 (o mundo chinês de então). Gradualmente, o mundo Zhou tornou-se enredado em uma teia de debilitantes lutas entre regimes políticos rivais, entre os nobres poderosos e os senhores dentro de cada regime político, bem como entre as linhagens aristocráticas e entre ramos rivais dentro das principais linhagens. Por volta do século IV aec., um grau de recentralização de regimes políticos individuais foi alcançado, mas a guerra interestatal se intensificou ainda mais, dando à nova era, em retrospecto, um nome sinistro: a era dos Estados Combatentes (Zhanguo 戰國, 453–221 aec.). À medida que as guerras se tornaram cada vez mais sangrentas e mais devastadoras, e sem meios diplomáticos adequados para resolver os conflitos à vista, a maioria dos pensadores e estadistas chegaram a um entendimento de que a unidade de “Tudo-sob-o-Céu” (*tianxia* 天下) era o único meio de obter a paz e a estabilidade (Pines, 2000). Como promover esta unidade e como “estabilizar Tudo-sob-o-Céu” tornou-se o tópico central abordado por pensadores

---

[2] O rótulo de “legalista” foi, de vez em quando, atribuído a Xunzi 荀子 (ca. 310–230 aec.), que foi um confuciano confesso, mas, também, um suposto professor de dois dos maiores pensadores legalistas, Han Fei e Li Si. Uma série de textos do chamado “Imperador Amarelo” (Huang Di 黃帝), descobertos em 1973 no Túmulo 3, Mawangdui 馬王堆, Changsha (Hunan), e que datam do final do Período de Estados Combatentes, também foram identificados por alguns como “legalistas”. No entanto, notavelmente, nem os textos *Xunzi* nem os *Huang Di* compartilham a posição antiministerial e anti-intelectual peculiar dos legalistas, portanto, a sua identificação como textos “legalistas” é enganosa.

concorrentes. No relato final, a capacidade dos legalistas de fornecer as respostas mais convincentes a essa questão tornou-se a fonte singular de seu apelo ideológico.

Crises e derramamento de sangue a parte, o período de Estados Combatentes também foi uma época repleta de oportunidades para indivíduos intelectualmente ativos. Foi um período excepcionalmente dinâmico, marcado por novas orientações e mudanças profundas em todas as esferas da vida. Politicamente, as entidades aristocráticas frouxas do Período de Primaveras-e-Outonos foram substituídas por Estados territoriais centralizados e burocratizados (Lewis, 1999). Economicamente, a introdução de utensílios de ferro (Wagner, 1993) revolucionou a agricultura, permitindo maiores rendimentos, estimulando o desenvolvimento de terrenos baldios, e promovendo o crescimento demográfico, bem como acelerando a urbanização e comercialização da economia. Militarmente, novas tecnologias, como a besta, bem como novas formas de organização militar, trouxeram a substituição dos exércitos aristocráticos liderados por carruagens por exércitos massivos de infantaria composta por recrutas camponeses, resultando em um radical aumento na escala e complexidade da guerra (Lewis, 1999). E, socialmente, a aristocracia hereditária que dominou o mundo Zhou durante grande parte da Idade do Bronze (ca. 1500–400 aec.) foi eclipsada por um estrato muito mais amplo de *shi* 士 (às vezes traduzido como "homens de serviço"), que deviam seu cargo principalmente às suas habilidades e não à sua estirpe (Pines, 2013c). Essas mudanças profundas exigiram novas abordagens para uma variedade de questões administrativas, econômicas, militares, sociais e éticas: velhas verdades tiveram que ser reconsideradas ou reinterpretadas. Para intelectuais ansiosos por abordar uma variedade de novas questões – e particularmente para os legalistas – esta foi uma idade de ouro.

Cada uma das "escolas de pensamento" concorrentes buscou maneiras de melhorar o funcionamento do Estado, alcançar a estabilidade sociopolítica e trazer a paz sob o Céu; ainda assim, dentre uma variedade de respostas, aquelas fornecidas pelos legalistas parecem ser as mais práticas. Isso não é incidental: afinal, alguns dos principais pensadores legalistas, principalmente Shang Yang, foram os principais reformadores de sua época. Os pensadores legalistas estiveram na vanguarda da inovação administrativa e sociopolítica; eles eram os mais dispostos a dispensar os preceitos e paradigmas passados; e eles eram mais pragmáticos e orientados a resultados do que a maioria de seus rivais ideológicos. Por outro lado, a sua atitude desdenhosa em relação à cultura tradicional e ao discurso moralizante, bem como a sua postura altamente crítica em relação a outros membros da elite, e a sua pronunciada abordagem antiministerial, lhes rendeu uma inimizade considerável. No longo prazo, a observação de Sima Tan parece

correta: as receitas dos legalistas foram altamente eficazes no curto prazo, mas eram muito menos atraentes no longo prazo.

2. Fundações Filosóficas

O legalismo às vezes é comparado com as ciências sociais modernas (Schwartz, 1985), e essa comparação capta bem algumas de suas características. Angus C. Graham (1989:269) observa que os legalistas são os primeiros filósofos políticos na China "a não partir de como a sociedade deveria ser, mas de como ela é". De fato, esta foi a corrente intelectual mais orientada à prática dentre todas aquelas pré-imperiais. Seu objetivo proclamado era criar "Estado rico e exército poderoso" (*fu guo qiang bing* 富國強兵),[3] que seria a pré-condição para a unificação futura de todo o reino subcelestial. O foco dos pensadores estava em como atingir esse objetivo, e menos em especulações filosóficas. Consequentemente, seus escritos são geralmente desprovidos de considerações morais, ou conformidade com a vontade divina – *topoi* que se repetem nos escritos dos seguidores de Confúcio 孔子 (551–479 aec.) e Mozi 墨子 (ca. 460–390 aec.). As estipulações cosmológicas de ordem política, que se tornaram imensamente populares após o *Laozi* 老子 (séc. IV aec.), são de importância ligeiramente maior para os legalistas do que a moralidade ou a religião: elas são referidas em alguns fragmentos de Shen Buhai e Shen Dao e, mais notavelmente, em vários capítulos do *Han Feizi*. No entanto, essas especulações não são essenciais para os argumentos desses pensadores: portanto, a par das tentativas de considerar as digressões cosmológicas de Han Fei como fundamentos de sua filosofia política (Wang; Chang, 1986), seria mais preciso vê-las como dispositivos argumentativos que "não foram totalmente assimilados" no pensamento de Han Fei (Graham, 1991:285; cf. Goldin, 2013:14–18).[4] Geralmente, os pensadores legalistas exibem sofisticação filosófica considerável apenas quando eles precisam justificar seus desvios das abordagens convencionais de outras correntes intelectuais. A

---

[3] Este famoso lema político permaneceu significativo ao longo da história tradicional e moderna da China. Notavelmente, sua ocorrência mais antiga é atestada precisamente no *Livro do Senhor Shang* e em *Han Feizi*.

[4] Han Fei é comumente considerado um discípulo do pensador confuciano Xunzi; e seu pensamento às vezes é comparado ao de seu suposto professor. No entanto, como argumentado convincentemente por Sato (2013), não há provas claras de relacionamentos entre os dois pensadores.

este respeito, as suas visões da evolução histórica e da natureza humana são altamente envolventes.

2.1 Visão evolucionária da História

O Período de Estados Combatentes foi uma era de mudanças sociopolíticas abrangentes, e os pensadores de diferentes afiliações intelectuais tiveram que chegar a um acordo sobre essa mudança. A maioria tentou acomodá-la dentro da estrutura do paradigma do "mudar com os tempos" (Kern, 2000:170–174): ou seja, certas inovações e modificações das políticas existentes são inevitáveis, mas estas não exigem uma revisão radical do atual sistema sociopolítico, e não minam a utilidade do passado como diretriz para o presente. Os legalistas eram muito mais resolutos em sua disposição de dispensar os modos tradicionais de governo, e eles questionaram a própria relevância do passado para o presente. O ataque deles aos defensores do aprendizado com o passado foi duplo. Primeiro, simplesmente não havia um modelo uniforme de governo ordenado do passado a ser emulado. Em segundo lugar, e mais substancialmente, a sociedade evolui, e essa evolução faz modos comportamentais, instituições e até valores do passado tornarem-se obsoletos.

O primeiro e mais conhecido argumento a favor da dispensa dos modelos passados é apresentado no primeiro capítulo do *Livro do Senhor Shang*. Shang Yang é citado dizendo: "não existe uma única forma de ordenar a geração; para beneficiar o Estado, não é preciso imitar a antiguidade" (*Shang jun shu* 1:4; *Livro do Senhor Shang* 1.4). Han Fei explica ainda mais: modelos passados são irrelevantes não apenas porque eles mudaram de tempos em tempos, mas também porque não podemos verificar exatamente o que eram. O caminho dos antigos modelos é duramente contestado, e aqueles que reivindicarem a autoridade da antiguidade – como os adeptos de Confúcio e Mozi – simplesmente não podem concordar sobre as lições do passado que devem ser aplicadas no presente: "Aquele que alega certo conhecimento sem examinar a questão é um tolo; aquele que confia em coisas que são impossíveis de averiguar é um impostor. É, portanto, claro que aqueles que confiam em antigos reis, e afirmam que podem determinar com certeza [o caminho dos soberanos lendários exemplares] Yao e Shun são tolos ou impostores" (*Han Feizi* 50:457).

Ainda assim, tendo postulado a impossibilidade de aprender com os modelos anteriores, Shang Yang e Han Fei propõem uma lição alternativa que pode ser aprendida: que as circunstâncias em mudança podem exigir não um reajuste fragmentado, mas

abrangente, do sistema sociopolítico. Para demonstrar a magnitude da mudança no passado, ambos os pensadores se voltam para a mais remota antiguidade, e rastreiam como o Estado foi formado. Por exemplo, Shang Yang retrata a evolução social da vida promíscua primitiva para uma sociedade estratificada incipiente e depois para um Estado completamente maduro com leis, regulamentos, oficiais e o poder da coerção (*Shang jun shu* 7:51–53; *Livro de Senhor Shang* 7.1). Nos estágios iniciais da história humana, o povo podia ser constrangido por persuasão moral; no entanto, isso era simplesmente porque aquela era a época da abundância relativa: "Antigamente... o povo cortava árvores e matava animais [por alimento]; o povo era pouco, enquanto as árvores e os animais eram abundantes... Os homens lavravam para obter comida, as mulheres teciam para obter roupas; [o soberano] não usava punições nem regulamentos, mas havia ordem" (*Shang jun shu* 18:107; *Livro do Senhor Shang* 18.1). Han Fei ecoa Shang Yang: no passado remoto, "o povo era pouco enquanto os bens eram muitos; daí o povo não competia" (*Han Feizi* 49:443). Agora, essa época de moralidade primitiva se foi para sempre. Ambos os pensadores enfatizam o impacto devastador do crescimento demográfico sobre os costumes humanos. "Hoje, cinco crianças não são consideradas muitas, e cada criança também tem cinco filhos; o avô ainda está vivo, e já tem vinte e cinco netos. Portanto, as pessoas são muitas enquanto mercadorias e bens são poucos; as pessoas trabalham arduamente, mas as provisões são escassas; por isso o povo compete" (*Han Feizi* 49:443). Nessas novas circunstâncias, os preceitos morais não são mais relevantes; a contenda é a regra, e só pode ser reprimida por meio da coerção.

A visão evolucionária da história e, especialmente, a ênfase de que as condições econômicas podem alterar valores morais distinguem criticamente os legalistas dos proponentes de modelos alternativos de formação do Estado (Pines, 2013a). Os legalistas implicam que tudo é mutável: como as condições socioeconômicas mudam, o comportamento humano também muda; e isso, por sua vez, requer adaptação das instituições políticas. Shang Yang resume:

> Quando os assuntos do mundo mudam, deve-se implementar um Caminho diferente. … Portanto, diz-se: "Quando o povo é ignorante, pode-se tornar monarca por meio do conhecimento; quando a geração é conhecedora, pode-se tornar monarca por meio da força" (*Shang jun shu* 7:53; *Livro do Senhor Shang* 7.1–7.2).

A última frase representa a lógica por trás do modelo de formação do Estado de Shang Yang. Se a reestruturação radical da sociedade era legítima no passado, assim é no presente. Na situação corrente, quando o povo é "conhecedor", um Estado poderoso, que é capaz de coagir seus súditos, é a única solução viável. O *Livro do Senhor Shang* (mas não *Han Feizi*) permitiu a possibilidade de que, no futuro, a necessidade de dependência excessiva da coerção acabasse e uma estrutura política mais branda e orientada pela moralidade evoluísse, mas essas digressões utópicas são de importância menor no texto (Pines, 2013a). O que importa é o resultado final: reformas radicais eram inevitáveis no passado; e são inevitáveis no presente.

2.2 Natureza Humana

O segundo pilar da filosofia política legalista é sua visão da natureza humana. Legalistas evitaram a discussão sobre se a maldade ou a bondade humana são inatas ou não, ou se todos os humanos possuem ou não qualidades fundamentalmente semelhantes. O que importa para eles é, em primeiro lugar, que a esmagadora maioria dos seres humanos é egoísta e cobiçosa; segundo, que esta situação não pode ser mudada por meio da educação ou do autocultivo; e, terceiro, que o egoísmo do ser humano pode se tornar uma vantagem para o soberano em vez de uma ameaça. "Que o povo siga em direção ao benefício assim como a água flui para baixo" (*Shang jun shu* 23:131; *Livro do Senhor Shang* 23.2) é um dado: a tarefa é permitir que o povo satisfaça seu desejo de glória e riqueza de uma maneira que vai de acordo com, em vez de contradizer, as necessidades do Estado. Shang Yang explica como obter isso:

> onde quer que o nome (reputação) e o benefício se encontrem, as pessoas irão nessa direção…. Agricultura é o que o povo considera amargo; a guerra é o que o povo considera perigoso. No entanto, ele enfrenta o que considera amargo e desempenha o que considera perigoso por causa do cálculo [de um nome e benefício]. … Quando os benefícios vêm da terra, o povo esgota sua força; quando o nome vem da guerra, o povo está pronto para morrer (*Shang jun shu* 6:45–46; *Livro do Senhor Shang* 6.4–6.5).

O povo cobiça riqueza e fama; ele tem medo de punições: esta é a sua disposição básica (*qing* 情). Esta disposição não deve ser alterada, mas deve ser

devidamente compreendida e então manipulada: “Quando uma lei é estabelecida sem investigar a disposição do povo, não se terá sucesso” (*Shang jun shu* 8:63; *Livro do Senhor Shang* 8.3). Para dirigir a população para as atividades que beneficiam o Estado, a saber, a agricultura e a guerra, embora ela as considere “amargas e perigosas”, deve-se estabelecer uma combinação de aspectos incentivadores positivos e negativos. Todo o sistema sociopolítico defendido por Shang Yang pode ser visto como a realização desta recomendação (Pines, 2016b).

A visão dos legalistas do povo como cobiçoso e egoísta não era excepcional para essa corrente intelectual: foi compartilhada, entre outros, por um pensador confuciano tão significativo quanto Xunzi 荀子 (ca. 310–230 aec.) e é evidente em muitos outros textos (Sato, 2013). Ainda assim, em uma distinção marcada de Xunzi e de outros pensadores confucianos, os legalistas rejeitaram a possibilidade de que a elite – soberanos e ministros – fosse capaz de superar seu egoísmo. O tópico da qualidade do soberano será discutido a seguir; aqui, basta focar na qualidade dos ministros. Para pensadores de todo o espectro do pensamento confuciano, era axiomático que o governo deveria ser composto por “homens nobres” moralmente íntegros que serviriam por compromisso com o soberano acima e o povo abaixo. Para os legalistas, era igualmente axiomático que este não poderia ser o caso. Shen Dao explica:

> Entre o povo, cada um age por si mesmo. Se você [tentar] alterá-lo e fazer com que ele aja por você, então não haverá ninguém que você possa obter e empregar... Em circunstâncias onde o povo não é capaz de agir em seus próprios interesses, aqueles acima não os empregarão. Empregue o povo para seus próprios [interesses], não o empregue por sua causa: então não haverá ninguém que você não possa usar (*Shenzi*, 24–25; Harris, 2016:112).

Shen Dao descarta a possibilidade de que os ministros sejam movidos pelo compromisso moral; pelo contrário, tais indivíduos excepcionais não devem ser empregados de modo nenhum. Este sentimento se repete em *Han Feizi*, um texto que expressa com extrema clareza sua crença de que cada membro da elite – como qualquer membro da sociedade – persegue seus próprios interesses (cf. Goldin,, 2005:58–65; 2013). Existem oficiais moralmente íntegros, mas são indivíduos excepcionais: “não se pode encontrar até mesmo uma dúzia de homens de serviço (*shi* 士) íntegros e confiáveis, enquanto os oficiais dentro das fronteiras são contados em centenas. Se alguém pode empregar

somente homens de serviço íntegros e confiáveis, então não haverá povo suficiente para preencher os cargos oficiais" (*Han Feizi* 49:451). Essa consciência é a fonte da grande preocupação do pensador com relação à contínua e insolúvel luta de poder entre o soberano e os membros de sua comitiva (ver a seguir), e também é uma fonte da insistência de Han Fei (e de outros legalistas) na prioridade de preceitos e regulamentos impessoais ao lidar com as relações soberano-ministro. O sistema administrativo apropriado não deve se basear na confiança e no respeito pelos ministros; em vez disso, eles devem ser rigidamente controlados. Um sistema político que pressupõe o egoísmo humano é o único sistema político viável.

3. Lavradores e soldados: governando o povo

Uma das (in)fames máximas controversas do *Livro do Senhor Shang* afirma: "Quando o povo é fraco, o Estado é forte; daí o Estado que possui o Caminho se dedica a enfraquecer o povo" (*Shang jun shu* 20: 121; *Livro do Senhor Shang* 20.1). Em outros lugares, o texto especifica:

> No passado, aqueles que eram capazes de regular Tudo-sob-o-Céu tinham primeiro que regular seu próprio povo; aqueles que foram capazes de vencer o inimigo tiveram primeiro de vencer seu próprio povo. A raiz da superação do povo é controlá-lo como o metalúrgico controla o metal, e o oleiro, o barro. Quando as raízes não estiverem firmes, o povo será como pássaros voando e animais correndo: quem poderá então regulá-lo? A raiz do povo é a lei. Assim, aqueles que se destacam no governo ordenado bloqueiam o povo com a lei; então um nome [bom] e terras podem ser obtidos. (*Shang jun shu* 18: 107; *Livro do Senhor Shang* 18.2)

Esses e muitos ditados semelhantes explicam a imagem de Shang Yang como um "esmaga-povo". Nenhum outro pensador foi tão explícito quanto ele ao apontar a persistente contradição entre a sociedade ("o povo") e o Estado. O egoísmo intrínseco do povo põe constantemente em perigo a ordem social; e para salvaguardar essa ordem, o soberano deve resolutamente controlar seus súditos por meio da lei (*fa* 法, neste contexto, refere-se principalmente a leis punitivas). O Estado deve controlar rigidamente

suas disciplinas: o sistema de registro obrigatório da população e a criação de grupos de responsabilidade mútua entre o populacho garantirão que todo crime seja denunciado e o criminoso – particularmente aqueles que fogem do campo de batalha – saberão que "não há lugar para fugir das fileiras do exército, e migradores não podem encontrar nenhum refúgio". (*Shang jun shu* 18:108; *Shang jun shu* 18.3). Além disso, para intimidar o povo, o texto defende infligir punições pesadas, mesmo por pequenas ofensas, pois só assim o povo ficará suficientemente assustado sobre como se comportar apropriadamente. Eventualmente, punições severas eliminarão a própria necessidade de punições:

> Para prevenir irregularidades e impedir transgressões, nada melhor do que punir pesadamente. Quando as punições são pesadas e [os criminosos] são inevitavelmente capturados, então o povo não ousa tentar [infringir a lei]. Portanto, não há povo penalizado no Estado. Quando não há povo penalizado no Estado, diz-se, então: "Esclarecer as punições [significa] sem execuções". (*Shang jun shu* 17:101; *Shang jun shu* 17.3)

Devido aos pronunciamentos acima, Shang Yang ganhou notoriedade como defensor da opressão; mas, na verdade, sua atitude para com o povo é muito mais equilibrada do que muitas vezes se imagina. O *Livro do Senhor Shang* frequentemente fala de "amar/cuidar do povo" (*ai min* 愛民) e "beneficiar o povo" (*li min* 利民), ecoando outros textos contemporâneos que proclamavam o bem-estar do povo como o objetivo final da formulação de políticas (Pines, 2009:201–203). O povo não é apenas o inimigo em potencial do soberano: é seu maior patrimônio. Sem seu trabalho duro nos campos ou sua bravura no campo de batalha, o Estado está condenado. Ainda assim, o povo não abraçará a lavoura e a guerra apenas por medo da coerção. Mas é necessário um sistema complexo: um que introduza incentivos positivos atraentes, juntamente com incentivos assustadores negativos. Shang Yang explica:

> Os seres humanos têm gostos e desgostos; portanto, o povo pode ser governado. O soberano deve investigar gostos e desgostos. Gostos e desgostos são a raiz de recompensas e penalidades. A disposição do povo é gostar de distinções [sociais] e emolumentos, e não gostar de punições e penalidades. O soberano estabelece os dois

> para guiar a vontade do povo e estabelecer tudo o que ele deseja. (*Shang jun shu* 9:65; *Livro do Senhor Shang* 9.3).

Punições e penalidades podem dissuadir o povo do mau comportamento, mas incentivá-lo a fazer "o que o soberano desejar", incentivos positivos – "distinções [sociais] e emolumentos" – não são menos importantes. O principal objetivo do soberano, como Shang Yang reitera incessantemente, é transformar seus súditos em agricultores diligentes e soldados valentes. Isso só pode ser alcançado se o envolvimento nessas ocupações "amargas e perigosas" foram a forma exclusiva de garantir glória e riquezas materiais. Esse entendimento está no fundo da reforma mais celebrada de Shang Yang: a substituição da tradicional ordem aristocrática hereditária de Qin pelo novo sistema de "distinções [sociais] de mérito".

O sistema de vinte (inicialmente menos) "distinções [sociais] de mérito" introduzido por Shang Yang foi um dos atos mais ousados de engenharia social na história humana. Este sistema tornou-se a pedra angular da vida social em Qin. As patentes mais baixas foram distribuídas por conquistas militares, particularmente decapitar soldados inimigos, ou poderia ser comprada em troca de rendimentos extras de grãos; detentores de distinções [sociais] bem-sucedidos poderiam ser incorporados à administração militar ou civil e, posteriormente, serem promovidos na escada social. Cada distinção [social] conferia benefícios econômicos, sociais, e privilégios legais ao seu detentor; e como as distinções [sociais] não eram totalmente herdáveis, o sistema gerou considerável mobilidade social (ver detalhes em Loewe, 1960; 2010; Pines et al, 2014: 4–26; Pines, 2016b). O novo sistema tentou unificar a hierarquia social, econômica e política sob o controle do governo, que por sua vez exigia a eliminação de vias alternativas de melhorar o status socioeconômico e político de alguém. Esta última preocupação é fortemente pronunciada em todo o *Livro do Senhor Shang*:

> Os meios pelos quais o soberano encoraja o povo são os cargos e as distinções [sociais]; os meios pelos quais o Estado prospera são a agricultura e a guerra. Hoje o povo procura cargos e distinções [sociais], no entanto, eles são alcançáveis não por meio da agricultura e da guerra, mas por meio de palavras astutas e caminhos vazios: isso é chamado de esgotar o povo. (*Shang jun shu* 3:20; *Livro do Senhor Shang* 3.1).

O texto insiste repetidamente que a única maneira de tornar a agricultura e a guerra atraentes é impedir qualquer rota alternativa para o enriquecimento e o empoderamento. Especifica que "aqueles que não trabalham, mas comem; que não lutam, mas alcançam a glória; que não têm distinção [social], mas são respeitados; que não têm emolumentos, mas são ricos, que não têm nenhum cargo além da conduta – esses são chamados de 'vilões'" (*Shang jun shu* 18:111; *Livro do Senhor Shang* 18.6). Qualquer grupo que tente contornar o envolvimento na agricultura e na guerra – sejam esses os comerciantes, que acumulam riquezas sem lavradores, ou intelectuais falantes que buscam promoção sem contribuir para o Estado de modo econômico ou militar – deve ser suprimido ou, pelo menos, subtraído de seus lucros. Nada – nem o aprendizado, nem o comércio, nem mesmo o artesanato – deve distrair o povo da agricultura e da guerra. O texto resume:

> Portanto, meu ensinamento faz com que aqueles entre o povo que buscam benefícios não os obtenham em lugar nenhum, senão na lavoura, e aqueles que querem evitar o mal não escapam para lugar nenhum, senão para a guerra. Dentro das fronteiras, todo mundo do povo primeiro se dedica à lavoura e à guerra e só então obtém o que lhe agrada. Portanto, embora o território seja pequeno, o grão é abundante e, embora o povo seja pouco, o exército é poderoso. Aquele que é capaz de implementar estes dois dentro das fronteiras cumprirão o caminho de Hegemona e Monarca. (*Shang jun shu* 25:139; *Livro do Senhor Shang* 25.5).

4. Mantendo a Burocracia

Para governar e controlar o povo de forma eficaz, o governo deve contar com uma extensa burocracia; mas essa burocracia, por sua vez, deve ser dotada de pessoal adequado e monitorada rigorosamente. É com essa consideração que os legalistas fizeram uma contribuição duradoura para o pensamento administrativo e para as práticas administrativas chinesas. Sua forte e pronunciada suspeita de ministros conspiracionistas e funcionários egoístas foi propícia para a promulgação de meios impessoais de recrutamento, promoção, rebaixamento e controle de desempenho. Esses meios tornaram-se indispensáveis para o aparato burocrático da China nos próximos milênios (Creel, 1974).

4.1 Recrutamento e Promoção

Uma das principais questões que os soberanos dos Estados Combatentes enfrentaram foi a do recrutamento no serviço governamental. Durante o aristocrático Período de Primaveras e Outonos, a esmagadora maioria dos oficiais era descendente de linhagens ministeriais hereditárias; forasteiros poderiam, só excepcionalmente, se juntar ao governo. Esta situação mudou no século V aec., quando as linhagens aristocráticas foram amplamente eliminadas em lutas internas destrutivas e membros da nobreza inferior – os chamados "homens de serviço", *shi* 士 – poderiam subir a escala do oficialato. Foi então que o novo discurso meritocrático de "elevar os dignos" (*shang xian* 尚賢) proliferou e a mobilidade social ascendente tornou-se legítima (Pines, 2013c). Mas quem eram os "dignos" e como determinar a dignidade de alguém era uma questão de considerável incerteza e confusão. Enquanto certos textos apresentavam formas altamente sofisticadas de discernir o verdadeiro valor do funcionário (Richter, 2005), suas recomendações exigiam, de um empregador, perspicácia excepcional e eram em grande parte impraticáveis. Em vez disso, a forma mais popular de recrutamento baseava-se na noção de "reconhecimento" do próprio valor (Henry, 1987): um funcionário foi recomendado ao soberano (ou a um alto oficial), entrevistado e, então, seu valor foi "reconhecido" e o alta cargo [foi] atribuído. Essa prática generalizada foi profundamente ressentida pelos Legalistas. A própria ideia de confiança no conceito vago de "dignidade" e na impressão pessoal do soberano como os principais meios de recrutamento era, aos seus olhos, fundamentalmente falha, porque permitia múltiplas manipulações. Shang Yang explica por que "dignidade" baseada na reputação de alguém é um conceito intrinsecamente problemático:

> O que o mundo chama de "digno" é aquele que é definido como justo; mas aqueles que o definem como bom e íntegro são sua panelinha (*dang* 黨). Quando você ouve suas palavras, você o considera capaz; quando você pergunta a seus partidários, eles os aprovam. Assim, alguém é enobrecido antes de ter quaisquer méritos; alguém é punido antes de ter cometido um crime. (*Shang jun shu* 25:136–137; *Livro do Senhor Shang* 25.1).

"Dignidade" é muito vago e muito propenso à manipulação por partidários para servir como meio de promoção; e confiar na reputação de alguém ou em uma entrevista com o soberano são métodos igualmente falhos. Pontos de vista semelhantes são ecoados em *Han Feizi* e em outros textos legalistas, como "Confiando em Normas" ("Ren fa" 任法) capítulo de *Guanzi* (Rickett, 1998:144–151). Shen Dao avisa ainda o soberano que, se ele decidir sobre promoções e rebaixamentos com base em sua impressão pessoal, isso causará expectativas infladas ou ressentimento excessivo entre seus servos:

> Quando o soberano abandona o padrão (*fa* 法) e confia em si mesmo para governar, então punições e recompensas, recrutamento e rebaixamento surgem, todos, do coração do soberano. Se esse for o caso, mesmo que as recompensas sejam apropriadas, as expectativas são insaciáveis; mesmo se as punições forem apropriadas, a leniência é buscada incessantemente. Se o soberano abandona a norma e confia em seu coração para decidir sobre o grau [de prêmios e punições], então méritos idênticos serão recompensados de forma diferente, e crimes idênticos serão punidos de forma diferente. É disso que surge o ressentimento. (*Shenzi*, 52; Harris, 2016:120).

As decisões sobre promoção e rebaixamento nunca devem ser baseadas no coração do soberano; não só porque ele pode ser enganado e manipulado por assessores sem escrúpulos, mas também porque qualquer decisão – mesmo que correta – que não seja baseada em normas impessoais causará insatisfação entre seus subordinados (veja mais em Harris, 2016:31–34). Uma alternativa será um conjunto de regras claras e impessoais que regularão o recrutamento e a promoção dos oficiais. Para Shang Yang, o recrutamento seria baseado nas distinções [sociais] de mérito. Han Fei continua em dúvida sobre estes: afinal, por que soldados valentes que ganharam distinções [sociais] de mérito se tornariam bons oficiais? O próprio Han Fei não resolveu o problema do recrutamento inicial, mas desenvolve maneiras de acompanhar a promoção subsequente de um oficial:

> Assim, quanto aos oficiais de um soberano esclarecido: os principais ministros e chanceleres devem ser destacados dentre os oficiais locais; generais valentes devem subir

> dentre as fileiras [do exército]. Aquele que tem mérito deve ser premiado: então as distinções [sociais] e emolumentos serão abundantes e serão cada vez mais encorajadores; aquele que é promovido e ascende a cargos superiores, as suas responsabilidades oficiais aumentam e ele desempenha suas tarefas cada vez mais ordenadamente. Quando distinções [sociais] e emolumentos forem ótimos, enquanto as responsabilidades oficiais são tratadas de forma ordenada – isso é o Caminho do Monarca. (*Han Feizi* 50:460).

A promoção deve ser dissociada de uma vez por todas dos julgamentos pessoais do soberano (ou de seus ministros). Deve-se simplesmente verificar o desempenho de um incumbente do nível mais baixo da burocracia, e promovê-lo a cargos mais altos com responsabilidades cada vez maiores. Este processo objetivo de promoção de acordo com méritos mensuráveis e metas tornou-se uma das marcas do sistema administrativo chinês ao longo da era imperial e além.

4.2 Monitorando Oficiais: Técnica de Governo

Recompensas e punições (principalmente promoções e rebaixamentos) são as maneiras principais que o soberano tem para controlar seus oficiais. Mas como julgar seu desempenho? Aqui, os legalistas apresentam a ideia de *xing ming* 刑名: "desempenho e título". Embora esse composto seja atestado apenas em *Han Feizi*, ao longo da antiga dinastia Han foi mais comumente identificado com o que hoje chamamos de "legalismo". Han Fei explica o que ele quer dizer com *xing ming*:

> Desempenho e título referem-se a declarações e tarefas. O ministro apresenta sua declaração; o soberano lhe atribui tarefas de acordo com a sua declaração e avalia seus méritos exclusivamente de acordo com a tarefa. Quando o mérito está de acordo com a tarefa, e a tarefa está de acordo com a declaração, então [o ministro] é premiado; quando o mérito não está de acordo com a tarefa, e a tarefa não está de acordo com a declaração, então ele é punido. (*Han Feizi* 7:40–41).

A maneira proposta de estimar o desempenho do oficial não é inteiramente razoável (por que punir um ministro por desempenho excessivo?) mas, pelo menos, tenta estabelecer critérios firmes de avaliação, que neste caso estão relacionados com a própria "oferta" do ministro (Goldin, 2013:8–10). As vantagens são claras: o sistema evitará manipulações ministeriais e reafirmará o controle do soberano sobre seus oficiais. Este último ponto é de particular importância para os legalistas. Vários meios pelos quais o soberano deve monitorar os ministros são nomeados em *Han Feizi* e outros textos legalistas como "técnicas" (*shu* 術) ou "regras" (*shù* 數) (o significado de ambos os termos podem se sobrepor: Creel, 1974:125–134; Yang, 2010). Ambos os termos são semelhantes a *fa*, mas são mais estreitos em seu significado, referindo-se principalmente a uma variedade de meios pelos quais o soberano controla seus oficiais. Han Fei afirma que *shu* é a marca registrada das ideias de Shen Buhai, e explica seu significado da seguinte forma:

> 'Técnica' é dar cargos oficiais de acordo com a responsabilidade de cada um, investigar a realidade de acordo com o nome, segurar as alças da morte e da vida, avaliar as habilidades de cada ministro. Isso é o que o soberano deve reter. (*Han Feizi* 43:397).

Esta passagem explica os princípios gerais das "técnicas" de Shen Buhai, mas não detalha como funcionavam. "Técnicas" e "regras" são referidas nos textos legalistas como os melhores meios de preservar o controle do soberano: o soberano esclarecido confia nelas, enquanto o ignorante, em contraste, as rejeita e, posteriormente, é enganado pelas palavras ilusórias de seus ministros e pelos incentivos dos persuasores (*shui* 說). No entanto, em meio à forte ênfase no poder das técnicas, regras, leis e regulamentos, podemos descobrir a sóbria percepção de que mesmo estes nem sempre são suficientes, e que um sistema administrativo perfeito simplesmente não pode vir a existir. Assim, em um dos capítulos posteriores do *Livro do Senhor Shang* é dito:

> Hoje em dia, [o soberano] conta com muitos oficiais e numerosos escriturários; para monitorá-los, ele estabelece assistentes e supervisores. Assistentes são instalados e supervisores são estabelecidos para proibir [os oficiais] de buscar lucro [pessoal]; ainda assim, os assistentes e supervisores também procuram lucro, então como eles

> serão capazes de proibir uns aos outros? (*Shang jun shu* 24:133; *Livro do Senhor Shang* 24.2).

Esta parece ser uma perspicácia rara sobre a incapacidade fundamental do sistema administrativo de monitorar-se a longo prazo; ainda assim, a observação não leva a quaisquer alternativas radicais ao sistema de supervisão dos oficiais. O capítulo simplesmente reafirma a superioridade das técnicas e das regras sobre a intervenção pessoal do soberano na formulação de políticas, e não explica como isso impediria as maquinações dos supervisores. Na medida em que as técnicas e as regras são implementadas por seres humanos autointeressados – ou simplesmente errantes –, a questão permanece: até que ponto o modo impessoal de governar pode curar as doenças intrínsecas do sistema burocrático (cf. Van Norden, 2013)? Esta questão continua a ser um dos principais desafios ao legado dos legalistas.

5. O Soberano e seus Ministros

Não são poucos os acadêmicos que consideram os legalistas em geral, e Han Fei em particular, como teóricos convictos do "despotismo monárquico" (Hsiao, 1979:386). Essa avaliação deve ser qualificada, no entanto. O que distingue Han Fei, e a sua laia, de outros pensadores não é sua insistência na forma monárquica de governo como singularmente apropriada, nem a adoração da autoridade do soberano; na verdade, nesses pontos, os legalistas não diferem da maioria das outras correntes intelectuais de sua época (Pines, 2009:25–107). Em vez disso, sua distinção estava em sua pronunciada postura antiministerial. Essa postura é exemplificada pelo seguinte provérbio de Shen Buhai:

> Agora, a razão pela qual um soberano constrói altas paredes internas e externas, olha cuidadosamente para o trancar das portas e dos portões, é [para preparar-se contra] a vinda de invasores e de bandidos. Mas aquele que mata o soberano e toma seu Estado não escala, necessariamente, muros difíceis e bate em portas e portões trancados. [Ele pode ser um dos ministros, que,] pela limitação do que o soberano vê e pela restrição do que o soberano ouve, apodera-se de seu governo e monopoliza seu comando, se apossa de seu povo e toma seu Estado. (Creel, 1974:344, tradução modificada).

Este aviso resume o que pode ser considerado a principal linha divisória entre os legalistas e os seus oponentes. Apesar de sua crença pronunciada na forma monárquica de governo, a maioria dos pensadores do Período de Estados Combatentes insistiu que o monarca nunca teria sucesso sem um digno assessor. Seu desiderato comum era alcançar relações harmoniosas entre os ministros e os soberanos; não por coincidência, o símile comum dessas relações era o de amigos, ou seja, de iguais. Alguns pensadores foram ainda mais assertivos em sua interpretação de um ministro como superior de fato do soberano, um professor e não apenas um amigo (Pines, 2009:163–172). Uma das manifestações mais radicais desta mentalidade pró-ministerial dos Estados Combatentes era a ideia de abdicação, segundo a qual um bom soberano pode considerar ceder o trono para seu assessor meritório (Allan, 2016; Pines, 2005). Para os legalistas, em contraste, essa mesma ideia provou que o discurso pró-ministerial de seus rivais era uma usurpação disfarçada. Nunca se deve confiar nos ministros: eles não são nem amigos do soberano, nem seus professores, mas seus inimigos e conspiradores mais amargos, que devem ser verificados e controlados em vez de acalentados e empoderados. Essa percepção sóbria – promovida, ironicamente, pelos membros da comissão do estrato ministerial – acrescentou certas dimensões trágicas à teoria política dos legalistas.

5.1 A Superioridade do Soberano

Os legalistas compartilharam a convicção da maioria dos outros teóricos políticos do Período de Estados Combatentes: estabilidade e governo ordenado tanto no Estado individual como em "Tudo-sob-o-Céu" podem ser alcançados apenas sob um monarca onipotente. Eles adicionaram algumas novas dimensões a este discurso monárquico abrangente. Por exemplo, no modelo de formação do Estado de Shang Yang, o estabelecimento do soberano é apresentado – em contraste com Mozi (veja a seção sobre Teoria Política no verbete sobre o Moísmo) – não como ponto de partida, mas como estágio culminante da evolução sociopolítica, o passo final e singularmente importante em direção à estabilidade. O soberano é a única pessoa que representa os interesses comuns do regime político (*gong* 公, "comunalidade", na verdade, é uma palavra idêntica a "o senhor"; cf. Goldin, 2013:3–4). Assim, seu poder é concebido não como meio de prazer pessoal, mas como o interesse comum de seus súditos. Shen Dao elabora:

> Na antiguidade, o Filho do Céu foi estabelecido e estimado não de modo a beneficiar a pessoa individual. Diz-se: Quando Tudo sob o Céu carece de uma única [pessoa]

> estimada, então não há como realizar os princípios [do governo ordenado, *li* 理].... Então, o Filho do Céu é estabelecido para o bem de Tudo sob o Céu, não é Tudo sob o Céu que é estabelecido por causa do Filho do Céu.... Mesmo que a lei seja ruim, é melhor do que ausência de leis; assim, o coração do povo é unificado. (*Shenzi*, 16; HARRIS, 2016:110).

Shen Dao apresenta seu credo político com rara clareza. O soberano é crucial para o funcionamento apropriado do sistema político; ele é o verdadeiro fundamento da ordem política, não um beneficiário, mas, em vez disso, um servo da humanidade. Significativamente, o soberano atinge esses resultados abençoados pelo simples fato de sua existência e não devido à sua moralidade ou inteligência. Como Shen Dao afirma claramente, leis ruins são melhores do que uma situação sem lei, e podemos inferir que um soberano ruim é melhor do que a anarquia. O que importa – como Shen Dao explica em outro lugar – não são as qualidades individuais do soberano, mas a sua capacidade de preservar seu "poder posicional" (ou "poder de autoridade", *shi* 勢). Enquanto o soberano mantiver intacto o seu poder, isto é, abstendo-se de delegá-lo aos ministros e preservando a singularidade da tomada de decisão em suas próprias mãos, o sistema político agirá bem. Caso contrário, a turbulência é inevitável. Shen Dao alerta:

> Quando o Filho do Céu for estabelecido, ele não deve deixar que os senhores regionais duvidem de [sua posição]; quando um senhor é estabelecido, ele não deve deixar os nobres duvidarem [de sua posição]; ... Dúvidas trazem comoção; duplicidade [das fontes de autoridade] traz contenda, mistura traz prejuízo mútuo; dano vem do compartilhamento, não dá singularidade (*Shenzi*, 47–48; Harris, 2016:118).

Shen Buhai ecoa Shen Dao: "Aquele que é um tomador de decisão individual pode se tornar o soberano de Tudo sob o Céu" (Creel, 1974:380, tradução modificada).

Por que a singularidade da posição do soberano é tão importante? É porque, pelo simples fato de sua autoridade exclusiva, o soberano é capaz de arbitrar conflitos entre seus ministros e preservar a cadeia de comando em seu Estado, sem a qual o Estado pode entrar em colapso. Isso explica também a ênfase dos legalistas na obediência absoluta aos comandos do soberano, sintetizado pelo ditado sobre punir um

ministro que desobedeceu ordens, mesmo que os resultados de suas ações foram bem-sucedidas (*Guanzi*, 45:913; Rickett, 1998:150). Similarmente, o trecho de *Han Feizi*, mencionado anteriormente, sobre punir um ministro com desempenho excessivo pode ser entendido neste contexto: o medo das grandes ambições de um ministro e de sua desobediência potencial supera outras considerações. A exclusividade e onipotência do soberano é a condição *sine qua non* da ordem política apropriada. Preservar e fortalecer sua autoridade é o comprometimento político declarado dos legalistas.

5.2 Soberano Aprisionado?

A forte adesão dos legalistas aos princípios do monarquismo é autoevidente; mas não é livre de múltiplas tensões e contradições. Estas estão totalmente sintetizadas no pensamento de Han Fei. Han Fei compartilhou a visão de seus predecessores do soberano como o pivô da ordem sociopolítica, o garantidor único da estabilidade e da prosperidade de seus súditos; mas ele também estava amargamente ciente da inadequação do soberano. O próprio fato de que o monarca – ao contrário de seus oficiais – devia sua posição apenas ao *pedigree* significava que essa posição seria mais frequentemente ocupada por um medíocre. Vários exemplos históricos espalhados pelo *Han Feizi* demonstram inequivocamente quão devastadora pode ser a inépcia do soberano (Graziani, 2015). A contradição intrínseca entre um soberano institucionalmente infalível e humanamente errado é a principal fonte de tensão no *Han Feizi* (Pines, 2013b).

Pensadores de diferentes inclinações ideológicas compartilhavam a sóbria percepção de que um soberano poderia ser uma mediocridade; no entanto, para eles, esse problema seria facilmente resolvido. Na medida em que o soberano fosse prudente o suficiente para confiar os assuntos cotidianos a um assessor meritório, ele seria capaz de continuar gozando de prestígio absoluto, enquanto as questões práticas seriam decididas por ministros (ver, por exemplo, *Xunzi*, 11:223–224; Hutton, 2014:112–113). Para Han Fei, no entanto, essa solução é inaceitável. Repetidamente, ele avisa ao soberano que ninguém pode ser confiável: a esposa do soberano, sua amada concubina, seu filho mais velho e herdeiro – todos esperam por sua morte prematura porque isso pode garantir a posição deles. As ameaças vêm também dos irmãos e primos do soberano, de tios e companheiros, de anões e palhaços que o entretêm, de dançarinos em sua corte; e, claro, dos falantes "homens de serviço" (*shi*) que conspiram com potências estrangeiras para pôr em perigo o seu Estado. Cada pessoa ao redor do trono deve ser suspeito; e negligência mínima pode custar a um soberano sua vida e seu poder. E os inimigos mais

perigosos são precisamente aqueles que outros pensadores consideravam amigos e professores do soberano, nomeadamente os seus assessores mais próximos, os seus ministros. Han Fei os compara a tigres famintos, prontos para devorar o soberano sempre que a oportunidade chegar:

> O Imperador Amarelo disse: "Uma centena de batalhas por dia são travadas entre o superior e os seus subalternos." Os subalternos escondem seus [interesses] particulares, tentando testar o seu superior; o superior emprega normas e medidas para restringir os subalternos. Assim, quando as medidas e os preceitos são estabelecidos, eles são o tesouro do soberano; quando as panelinhas e os conluios são formados, eles são o tesouro do ministro. Se o ministro não mata seu soberano, é porque as panelinhas e os conluios não são formados. (*Han Feizi* 8:51).

Este é um ditado surpreendente: o ministro é, por sua natureza, enganador e assassino, e seu fracasso em eliminar o soberano é simplesmente um sinal de preparação insuficiente, não de falta de vontade de fazê-lo. A ameaça dos ministros ao monarca é inerente à sua posição, e ela só pode ser desarmada por meio da implementação apropriada de métodos e técnicas de governo.

As repetidas filípicas antiministeriais de Han Fei deixam o leitor perplexo. É um tanto irônico que um pensador que buscou ativamente emprego nas cortes dos soberanos apresentou seu próprio estrato como intrinsecamente malicioso. Como muitos acadêmicos tradicionais e modernos notaram, a tragédia pessoal de Han Fei – ele foi caluniado na corte de Qin, preso e supostamente forçado a cometer suicídio antes de poder apresentar seus pontos de vista ao rei de Qin – foi um subproduto da própria atmosfera de desconfiança entre soberanos e ministros que o próprio pensador gerou. Mas indo além dessa tragédia pessoal, há uma questão mais geral: como o soberano pode manter suas funções na situação de perigo permanente e desconfiança absoluta entre ele e seus assessores?

A resposta imediata de Han Fei é que o soberano deve se proteger por meio do emprego cuidadoso das técnicas de governo descritas anteriormente. Ele deveria checar os relatórios de seus ministros, investigar seu desempenho, promovê-los ou rebaixá-los de acordo com a combinação entre "desempenho" e o "nome"; ele deve permanecer calmo e reservado e deixá-los se exporem; ele deve encorajar a espionagem mútua e a

denúncia entre seus ministros. Mas esta solução supostamente elegante é problemática. Em primeiro lugar, requer, às vezes, habilidades intelectuais sobre-humanas do soberano, em contradição direta com a insistência do próprio Han Fei de que seu sistema se ajusta a um soberano "médio" (ou seja, medíocre) (*Han Feizi* 40:392). Em segundo lugar, ainda não está claro como o soberano terá acesso a informações confiáveis se cada um de seus assessores próximos – como Han Fei o lembra – é um trapaceiro em potencial (*Han Feizi* 6:36–37). E terceiro, um sistema que exige vigilância permanente de todos pode facilmente cair em uma armadilha de regimes totalitários em que "cada agente encarregado de fiscalizar e controlar deve logicamente estar sujeito à inspeção e controle" (Graziani, 2015:175). A clarividência de Han Fei em relação às maquinações ministeriais é notável, mas eventualmente aprisiona o soberano na situação de pesadelo de suspeita e desconfiança abrangentes.

No entanto, deixando os ministros conspiracionistas a parte, o soberano deve tomar cuidado com seus próprios erros, que podem ser ainda piores do que os planos de seus inimigos. O monarca é o indivíduo mais reverenciado, mas também o elo mais fraco do aparelho governamental. Ele pode ser enganado por seus subordinados, é propenso a julgá-los mal, e suas ações podem frequentemente pôr em perigo os próprios fundamentos da ordem política que ele deveria proteger. Assim, o pensador repetidamente exorta o soberano a se abster de quaisquer atividades pessoais, qualquer confiança no conhecimento pessoal e qualquer manifestação de gostos e desgostos pessoais. "Aquele que confia em habilidades pessoais é o pior soberano"; "Quando o soberano abandona a lei e se comporta de forma egoísta, não há diferença entre os soberanos e os súditos"; "Quando o soberano tem bondade egoísta, os súditos têm desejos egoístas" (*Han Feizi* 48:432; 6:32; 45:414 e frequentemente). O soberano deve se abster de qualquer ação; ecoando o *Laozi* 老子, Han Fei o exorta a permanecer vazio e tranquilo (*Han Feizi* 5:27). O pensador resume suas recomendações:

> O soberano não revela seus desejos; se o fizer, o ministro os esculpirá e os embelezará. Ele não revela seus pontos de vista; caso o faça, o ministro os usará para apresentar sua divergente [opinião]. […] O caminho do soberano iluminado é deixar o conhecedor esgotar completamente suas contemplações – então o soberano confia neles para decidir sobre assuntos e não está esgotado de conhecimento; para permitir que os dignos utilizem seus talentos – então o soberano confia neles, atribui tarefas e

> não está esgotado de habilidades. Quando há sucesso, o soberano possui um [nome] digno; quando há falha, o ministro sofre a responsabilidade. (*Han Feizi* 5:27).

Esta é uma recomendação curiosa: o soberano deve se anular completamente tanto para preservar sua autoridade contra ministros ardilosos e adquirir – injustamente! – um bom nome às custas do ministro. No entanto, este soberano, que não tem desejos nem visões observáveis, torna-se o escravo definitivo de seu cargo. Por uma questão de autopreservação, ele deve abolir sua personalidade, sendo completamente submerso pelo sistema que ele comanda ostensivamente. A. C. Graham observa provocativamente que o soberano no sistema de Han Fei "não tem funções que não poderiam ser executadas por um computador elementar. ... Pode-se até dizer que, no sistema de Han Fei, são os ministros que governam?" (GRAHAM, 1989:291). Este paradoxo de um soberano aprisionado, que goza de onipotência semelhante a Deus, mas que é obrigado a se abster de qualquer ativismo para preservar essa onipotência é uma das manifestações mais fascinantes da contradição intrínseca do sistema autoritário. Merece a máxima atenção sobretudo quando se trata de um pensador que é frequentemente descrito como singularmente autoritário.

6. Assalto à Cultura e ao Aprendizado

No século XX, não poucos acadêmicos apelidaram os legalistas de "totalitários" (por exemplo, Creel, 1953:135–158; Rubin, 1976:55–88; Fu Zhengyuan, 1996). Alguns dos aspectos do programa legalista – um Estado poderoso que oprime a sociedade, controle rígido sobre a população e o aparato administrativo, leis severas e similares – parecem dar suporte a essa equação. Ainda quando passamos para o reino do controle do pensamento – uma condição *sine qua non* para um verdadeiro totalitarismo político – os resultados são um tanto equívocos. Embora Shang Yang e Han Fei tenham muito a dizer em questões de cultura e aprendizado, sua mensagem é predominantemente negativa: eles expõem as falácias dos pontos de vista de seus oponentes, mas não fornecem necessariamente uma base ideológica alternativa própria.

Shang Yang é particularmente notório por seu ataque abrangente à cultura tradicional e aos valores morais. O *Livro do Senhor Shang* está repleto de polêmicas e declarações altamente provocativas como esta:

> *Poemas*, *Documentos*, ritos, música, bondade, autocultivo, benevolência, retidão íntegra, argumentatividade, esperteza: quando o Estado tem esses dez, os superiores não podem induzir [o povo] a [se engajar na] defesa e [na] luta. Se o Estado é governado de acordo com esses dez, então, se o inimigo chegar, certamente [o Estado] será desmembrado, e se o inimigo não chegar, o Estado certamente ficará empobrecido. Se o Estado erradicar esses dez, o inimigo não ousará chegar, e mesmo que chegue, certamente será repelido; quando um exército é arregimentado e enviado a uma campanha, certamente tomará [a terra do inimigo]; considerando que o exército esteja contido e não ataque, o Estado certamente será rico. (*Shang jun shu* 3:23; *Livro do Senhor Shang* 3.5).

Esse e outros pronunciamentos semelhantes, bem como a linguagem irônica do texto (que chama os valores morais de "parasitas" ou "piolhos" 蝨), explica por que Shang Yang ganhou notoriedade aos olhos dos literatos imperiais, assim como muitos acadêmicos modernos, como um inimigo da moralidade. No entanto, esta conclusão deve ser qualificada. A "retórica alienante", cujo exemplo é citado acima, concentra-se apenas em alguns capítulos do *Livro do Senhor Shang*; a maioria dos outros apresentam pontos de vista mais acomodativos em relação aos valores morais tradicionais; alguns até prometem que "o sábio soberano" seria capaz para "implementar benevolência e retidão em Tudo sob o Céu" (*Shang jun shu* 13:82; *Livro do Senhor Shang* 13.6; ver também discussão detalhada em Pines, 2012). Parece que o texto agride não a moralidade como tal, mas, em vez disso, o discurso moralizante. É esse discurso – ou, mais precisamente, seus portadores, os peripatéticos "homens de serviço", que procuram emprego nas cortes dos soberanos – que desperta a indignação de Shang Yang.

Shang Yang deplora os intelectuais itinerantes porque eles prejudicam as fundações de seu modelo sociopolítico. Ao ganhar cargos oficiais e emolumentos fora do sistema de distinções [sociais] de mérito projetado cuidadosamente, eles minam o compromisso do povo com a agricultura e a guerra:

> Quando mil do povo estão engajadas na agricultura e na guerra, mas há um único homem entre eles engajados em *Poemas, Documentos*, argumentatividade e esperteza, então mil do povo se tornarão negligentes na agricultura e

> na guerra. … Este é o ensinamento que empobrece o Estado e enfraquece o exército. (*Shang jun shu* 3:22–26; *Livro do Senhor Shang* 3.5–3.10).

Vale a pena notar que a aversão de Shang Yang por persuasores itinerantes está menos relacionada ao conteúdo de suas doutrinas, mas, em vez disso, concentra-se em seu impacto negativo sobre os *costumes* do povo. O próprio fato de que intelectuais tagarelas estão sendo promovidos distrai o povo das ocupações substanciais e faz com que eles se engajem em conversas vazias e aprendizados desnecessários. Além disso, os intelectuais, com suas ideias sofisticadas, destroem a mentalidade simplória (*pu* 樸) do povo, tornando-a menos diligente e mais difícil de controlar. Portanto, econômica e politicamente, aprender é prejudicial: distrai o povo de seu trabalho diligente e diminui sua submissão.

Dito isto, o *Livro do Senhor Shang* às vezes fala de "ensino" ou "doutrinação" (*jiao* 教). No entanto, normalmente, este termo não se refere à imposição de um novo conjunto de valores, mas, em vez disso, à internalização dos regulamentos do governo, o que permitiria ao povo cumprir as exigências do governo sem a necessidade de coerção (cf. Sanft, 2014). Em uma grande discussão de *jiao*, o texto diz:

> O que é chamado de "unificação do ensino" é que … pais e irmãos mais velhos, irmãos menores, conhecidos, parentes por casamento e colegas, todos digam: "A que devemos nos dedicar é apenas à guerra, e isso é tudo". … Isso é o que eu, seu ministro, chamo de "unificação do ensino". … O desejo do povo por riquezas e nobreza só cessa quando seu caixão é selado. E [entrar] pelas portas das riquezas e da nobreza deve ser por meio do [serviço] militar. Portanto, quando ouvem falar de guerra, o povo se felicita; sempre que se move ou descansa, bebe ou come, ele canta e cantarola apenas sobre a guerra. (*Shang jun shu* 17:105; *Livro do Senhor Shang* 17.4).

Ensinar o povo a "cantar e cantarolar apenas sobre a guerra" poderia facilmente se referir a doutrinação, como encontramos em outros países que empregavam exércitos massivos. Ainda assim, o *Livro do Senhor Shang* nunca fala, por exemplo, de adoração do espírito marcial, desumanização do inimigo, identificando marcialidade com masculinidade, e dispositivos similares empregados na educação militarista em outros

lugares. Em vez disso, para Shang Yang e outros colaboradores de "seu" livro, "ensino" significa simplesmente a internalização do povo sobre o fato de que a única maneira de satisfazer seus desejos por riquezas e glória é se destacar na guerra. Assim, a guerra, que em outras partes do livro é francamente associada com o que o povo odeia (*Shang jun shu* 18:108; *Livro do Senhor Shang* 18.2), torna-se o foco das aspirações do povo. "Ensinar" não é, então, uma questão de doutrinação ideológica; trata-se apenas do cumprimento deliberado das políticas do governo.

As visões de Han Fei da cultura tradicional e do aprendizado ecoam as de Shang Yang, mas ele é ainda mais veemente em sua aversão a acadêmicos itinerantes que sobem na escada sociopolítica vendendo suas ideias aos soberanos e aos altos ministros. Ele repetidamente ridiculariza os soberanos que gostam da argumentatividade e das palavras astutas: eles empregam proponentes de doutrinas mutuamente exclusivas apenas por admiração de suas habilidades retóricas, e sem qualquer consideração do valor político das doutrinas. Han Fei aconselha:

> Agora, quando o governante ouve [um certo] ensinamento, se ele aprova sua doutrina, ele deve promulgá-lo entre os oficiais e empregar seus adeptos; se ele desaprova sua doutrina, ele deve dispensar seus adeptos e eliminá-lo. (*Han Feizi* 50:459).

Esta proposta equivale à "nacionalização" da atividade intelectual. Han Fei não nega de princípio que algumas das doutrinas rivais possam beneficiar o Estado; ele apenas nega a seus proponentes o direito de desenvolver e elaborar seus pontos de vista independentemente do Estado. Han Fei deixa seus rivais sem ilusões: os intelectuais só podem perseguir suas ideias na medida em que fazem parte do sistema de poder ordenado pelo Estado, caso contrário, suas ideias serão "eliminadas". Em outro lugar, ele conclui:

> De acordo com isso, no país de um soberano esclarecido não há textos escritos em livros e em tiras de bambu, mas a lei é o ensinamento; não há "discursos" dos antigos reis, mas os oficiais são os professores; não há empunhadura particular de espadas, mas decapitar [inimigos] é valentia. (*Han Feizi* 49:452).

A sugestão de Han Fei de eliminar "textos escritos em livros e em tiras de bambu" e transformar oficiais em professores foi implementado por seu discípulo e inimigo, Li Si, logo após a unificação imperial de 221 aec. Em 213 aec., após acalorados debates na corte, Li Si lançou um ataque abrangente à "aprendizagem privada", que ele identificou como intelectualmente divisiva e politicamente subversiva. Ele, então, sugeriu eliminar cópias dos livros canônicos de *Poemas* e *Documentos*, bem como *Discursos das Cem Escolas* [de pensamento] de coleções particulares, deixando cópias apenas na posse dos eruditos da corte (*bo shi* 博士). Li Si concluiu sua proposta ecoando os pontos de vista de Han Fei: "E aqueles que querem estudar leis e decretos, que eles tomem um oficial como professor!" (*Shiji* 87:2546; Watson 1993:185).

O ataque de Li Si ao aprendizado privado é, muitas vezes, mal interpretado como a vitória da ideologia "legalista" sobre a ideologia "confuciana", mas isto está errado. O confucionismo enquanto tal não foi visado; na verdade, isso prosperou entre os eruditos da corte (Kern, 2000:188–191). O que importava para Li Si – assim como para Han Fei – não era a unidade doutrinária enquanto tal, mas a imposição do controle estatal sobre a vida intelectual, como em todas as outras esferas da atividade social. Os intelectuais não foram perseguidos pelo conteúdo de suas ideias; mas eles eram obrigados a entrar no serviço do governo ou desistir de suas atividades. Eventualmente, a queima de livros de Li Si saiu pela culatra. Isso causou não só ressentimento considerável no curto prazo, mas, mais ameaçadoramente, trouxe imensa antipatia por Qin – e pelo legalismo – entre a esmagadora maioria dos literatos imperiais por milênios vindouros (Pines, 2014a).

7. Epílogo: Legalismo na História Chinesa

A unificação de Qin em 221 aec. poderia ter se tornado o triunfo do legalismo. A ascensão do Estado de Qin começou com Shang Yang; e foi seguindo seu curso de ação de "agricultura combinada com guerra" que esse Estado se tornou rico e poderoso o suficiente para subjugar seus formidáveis inimigos. Muitos aspectos da política de Qin antes da unificação imperial e em seu resultado – como a criação de um aparato governamental intrusivo, supervisão rígida sobre os oficiais, dependência em leis e regulamentos imparciais, e coisas similares – foram projetados por Shang Yang, Shen Buhai, Han Fei, e seus assemelhados. E essas políticas trouxeram um sucesso sem precedentes: depois de cinco séculos de guerra sem fim, todo o reino "sob o Céu" foi unificado sob um único soberano! Orgulhoso de seu sucesso, o Primeiro Imperador (imp. 221–210 aec.) visitou seu recém-adquirido império, erguendo estelas de pedra nos locais

das montanhas sagradas. Nas inscrições da estela, ele se gabava de trazer unidade, paz, estabilidade e governo ordenado (Kern, 2000; Pines, 2014b). Sonhos de gerações de pensadores pré-imperiais foram realizados, e isso foi feito principalmente seguindo as receitas daqueles que hoje apelidamos de "legalistas".

Ainda assim, a história foi cruel para os legalistas. A Dinastia Qin (221–207 aec.), que foi projetada para governar por "miríades de gerações" (*Shiji*, 6:236), desmoronou logo após a morte de seu fundador, derrubado por uma rebelião popular de alcance e ferocidade sem precedentes. Este rápido colapso – que ocorreu apenas alguns anos após a infame queima de livros de Li Si – moldou o imagem de Qin por milênios vindouros. A dinastia não era mais uma anedota de sucesso, mas, em vez disso, uma de fracasso miserável; e as ideias que guiaram seus formuladores de políticas foram também desacreditadas. Já nas primeiras gerações após os Qin, o consenso foi alcançado: seu colapso foi por excesso de ativismo, assertividade anormal de seu aparato administrativo, dependência excessiva de penalidades, expansionismo sem sentido e desconfiança debilitante entre os imperadores e sua comitiva (Jia Yi 賈誼 [200–168 aec.] como citado em *Shiji* 6:276–284; *Xin Yu* 4:62). Todas essas políticas podem ser significativamente atribuídas aos legalistas, cujo legado intelectual foi, como resultado, desacreditado. Na melhor das hipóteses, ele foi reduzido à avaliação de Sima Tan: "uma política única que não pode ser aplicada constantemente".

O apelo decrescente do legalismo tornou-se totalmente visível sob o reinado do imperador Wu dos Han (r. 141–87 aec.). Embora o próprio imperador tenha adotado políticas domésticas e externas amplamente baseadas na Dinastia Qin, ele considerou prudente distanciar ele mesmo dos Qin e do legalismo, e endossar – ainda que superficialmente – o confucionismo. Foi durante seu reinado que as primeiras propostas foram feitas para banir os seguidores de Shang Yang, Shen Buhai e Han Fei de possuírem cargos. Embora no curto prazo essas propostas tenham consequências limitadas (o legado de Shang Yang ainda era defendido abertamente pelo governo representante durante os debates na corte em 81 aec.), a longo prazo a atitude em relação aos legalistas mudou. Poucos acadêmicos estudaram seus escritos; ainda menos foram corajosos o suficiente para endossar abertamente seu legado. Muito parecido com os próprios Qin (para os quais, veja Pines, 2014a), o legalismo passou, portanto, a ser um rótulo negativo, associado às políticas imensamente combatidas pela maioria dos literatos imperiais: dureza excessiva, opressão, terror na corte, arrogância imperial, e coisas similares. A autoidentificação como um seguidor de Shang Yang ou Han Fei tornou-se uma raridade, se não uma impossibilidade.

Nos tempos imperiais, a posição do legalismo era um tanto quanto paradoxal. Por um lado, suas ideias permaneceram altamente influentes, especialmente no campo da prática administrativa, mas também no que diz respeito às políticas de enriquecimento e empoderamento do Estado, bem como algumas práticas jurídicas. Em certas ocasiões, alguns dos principais reformadores imperiais – de Zhuge Liang 諸葛亮 (181–234) a Su Chuo 蘇綽 (498–546), de Wang Anshi 王安石 (1021–1086) a Zhang Juzheng 張居正 (1525–1582) – poderiam reconhecer abertamente sua dívida com as formas legalistas de revigorar o aparato governamental e restaurar as proezas econômicas e militares do Estado. Por outro lado, a maioria dos reformadores políticos e os ativistas permaneceram, na melhor das hipóteses, legalistas no armário. Para a grande maioria dos literatos, Shang Yang, Han Fei e seus assemelhados foram exemplos negativos; assim, a maioria dos textos associados à escola legalista deixou de circular, e apenas alguns poucos mereceram comentários. O endosso aberto a Shang Yang, por exemplo, seria quase impossível para um respeitado homem das letras.

Foi somente na virada do século XX que o legalismo foi redescoberto e parcialmente reabilitado pelas novas gerações de intelectuais. Frustrado com a incapacidade da China de se reconstituir em um mundo moderno como um "Estado poderoso com um exército forte", jovens intelectuais começaram a procurar uma variedade de respostas não tradicionais a desafios domésticos e externos; dentre estes, alguns se voltaram para o legalismo. Foi considerado relevante não só porque teve conquistas práticas demonstráveis no passado, mas também por causa de sua inovação, vontade de se afastar dos padrões do passado e até mesmo sua perspectiva quase científica. Por exemplo, o primeiro grande promulgador de interesse no pensamento de Shang Yang, Mai Menghua 麥夢華 (1874–1915), foi positivamente atraído pela surpreendente semelhança entre as visões da história de Shang Yang e as ideias evolucionárias dos teóricos sociais do Ocidente; e ele identificou ainda no *Livro do Senhor Shang* paralelos com as ideias ocidentais de imperialismo, nacionalismo, estatismo (*guojiazhuyi* 國家主義), e até mesmo o Estado de direito (Li Yu-ning, 1977:lviii-lix). Mesmo um grande pensador liberal como Hu Shi 胡適 (1891–1962) esteve disposto a perdoar aos legalistas a sua notória dureza e opressão, saudando Han Fei e Li Si pelos seus "bravos espíritos de oposição àqueles que 'não fazem do presente seu professor, mas aprendem com o passado'" (Hu Shi, 1930:6.480–81). Um pouco mais tarde, ninguém menos do que a figura de Hu Hanmin 胡漢民 (1879–1936), um dos líderes mais eminente do Guomindang 國民黨 (Kuomintang, KMT, "Partido da Nação"), escreveu o prefácio para uma nova edição do *Livro do Senhor Shang* (Hu Hanmin, 1933).

O endosso do legalismo atingiu o pico sob Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976). O ativismo intelectual de Mao começou, aliás, com um ensaio no ensino médio escrito em louvor a Shang Yang (Schram, 1992–2004, vol. 1:5–6), e sua visão positiva de Shang Yang e da Dinastia Qin se fortaleceu com o passar do tempo. Nos últimos anos da vida de Mao, sob a infame campanha "anti-confuciana", o legalismo foi abertamente endossado e saudado como corrente intelectual "progressista" tanto em sua perspectiva quanto em seu papel histórico (Li Yu-ning, 1977); tentativas foram feitas para posicioná-lo como um antecessor direto do Pensamento de Mao Zedong (ver, por exemplo, Liu Zehua, 2012).

Após a morte de Mao, essa politização grotesca do legalismo foi interrompida. Enquanto na década de 1980 o legalismo ainda podia aflorar nos debates intelectuais da China acerca dos caminhos que o país precisava tomar, e enquanto ecos de polêmicas chinesas podiam ser ouvidos no Ocidente tão recentemente como na década de 1990 (Fu Zhengyuan, 1996), esse "uso do passado para criticar o presente" gradualmente recuou (Pines; Defoort, 2016). Com ela, também retrocederam os estudos do pensamento legalista, especialmente no Ocidente e no Japão, mas, em certa medida, também na China. Mais recentemente, essa tendência está mudando, e a comunidade acadêmica está redescobrindo a riqueza do pensamento legalista. Sem depreciação ou endosso excessivos, os acadêmicos podem investigar esse conjunto de ideias, que foi altamente eficaz no contexto do Período de Estados Combatentes, mas provou ser menos aplicável a outras circunstâncias históricas.

Referências

Literatura Primária

The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China. Translated and edited by Yuri Pines. New York: Columbia University Press, 2017.

Duyvendak, J. J.-L., (trans.), The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law. London: Probsthain, 1928.

Guanzi jiaozhu 管子校注, Li Xiangfeng 黎翔鳳 (ed.), Beijing: Zhonghua shuju, 2004.

Han Feizi jijie 韩非子集解, Wang Xianshen 王先慎 (ed.), Beijing: Zhonghua shuju. 1998.

Han shu 漢書, by Ban Gu 班固 et al., Beijing: Zhonghua shuju, 1997.

Harris, Eirik Lang, 2016. The Shenzi Fragments: A Philosophical Analysis and Translation. New York: Columbia University Press.

The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early China, John S. Major, Sarah A. Queen, Andrew S. Meyer and Harold D. Roth (trans. and eds.), New York: Columbia University Press, 2010.

Hutton, Eric L., (trans.), 2014. Xunzi: The Complete Text. Princeton NJ: Princeton University Press.

Rickett, W. Allyn, (trans.), Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Rickett, W. Allyn, (trans.), Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. Volume One, revised edition. Boston & Worcester: Cheng & Tsui Company, 2001.

Shang jun shu zhuizhi 商君書錐指, Jiang Lihong 蔣禮鴻 (ed.), Beijing: Zhonghua shuju, 1996.

Shenzi jijiao jizhu 慎子集校集注, Xu Fuhong 許富宏 (ed.), Beijing: Zhonghua shuju, 2013.

Shiji 史記, by Sima Qian 司馬遷 et al., Beijing: Zhonghua shuju, 1997.

Watson, Burton, trans. 1993. Records of the Grand Historian. Vol. 3: Qin Dynasty. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press.

Xinyu jiaozhu 新語校注. (1986). Wang Liqi 王利器 (ed.). Beijing: Zhonghua shuju.

Zhang Jue 張覺. 2012. Shang jun shu jiaoshu 商君書校疏. Beijing: Zhishi chanquan chubanshe.

Literatura Secundária

Allan, Sarah, 1981, The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China, San Francisco: Chinese Materials Center.

Bodde, Derk, 1938, China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu 李斯280–208 B.C., Leiden: Brill.

Creel, Herrlee G., 1953, Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung, Chicago: University of Chicago Press.

——, 1974, Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C., Chicago and London: University of Chicago Press.

Fu Zhengyuan, 1996, China's Legalists: The Earliest Totalitarians and their Art of Ruling, Armonk and London: M.E. Sharpe.

Goldin, Paul R., 2005, After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy, Honolulu: University of Hawai'i Press.

——, 2011, “Persistent Misconceptions about Chinese ‘Legalism,’” Journal of Chinese Philosophy 38 (1): 64–80.
——, 2013, “Han Fei and the Han Feizi,” in: Dao Companion to the Philosophy of Han Fei P. R. Goldin, (ed.), Dordrecht: Springer, 1–21.
Graham, A. C., 1989. Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. La Salle, IL: Open Court.
Graziani, Romain, 2015, “Monarch and Minister: Reflections on an impossible partnership in the building of absolute monarchy in the Han Feizi 韩非子,” in Ideology of Power and Power of Ideology in Early China, Y. Pines, P. R. Goldin and M. Kern (eds.). Leiden: Brill.
Henry, Eric, 1987, “The Motif of Recognition in Early China,” Harvard Journal of Asiatic Studies 47 (1): 5–30.
Hsiao, Kung-chuan, 1979, A History of Chinese Political Thought. Vol. I: From the Beginnings to the Sixth Century A.D. F.W. Mote (trans.). Princeton Library of Asian Translations. Princeton: Princeton University Press.
Hu Hanmin 胡漢民, 1933, “Shang jun shu jian xu” 商君書箋序. in: Jian Shu 簡書 (ed.), Shang jun shu jianzheng商君書箋正. Rpt. Taibei: Guangwen shuju, 1975.
Hu Shi 胡適, 1930, Zhongguo zhonggu sixiangshi changpian 中國中古思想史長篇, in Ouyang Zhesheng 歐陽哲生 (ed.), Hu Shi wenji 胡適文集. Beijing: Beijing Daxue, 1988.
Kern, Martin, 2000, The Stele Inscriptions of Ch’in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation. New Haven: American Oriental Society.
Lewis, Mark E., 1999, “Warring States: Political History,” in The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C., Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 587–650.
Li Yu-ning, (ed.), 1977, Shang Yang’s Reforms and State Control in China. White Plains, NY: Sharpe.
Liu Zehua 劉澤華, (ed.), 1996, Zhongguo zhengzhi sixiang shi 中國政治思想史, Hangzhou: Zhejiang renmin chubanshe, 3 vols.
——, 2012, “‘Wenge’ zhong de jingen, cuowei yu zhizhu yishi de mengsheng—Yantao lishi de sixiang zishu zhi er” “文革”中的緊跟、錯位與自主意識的萌生–研討歷史的思想自述之二, Shixue yuekan 失學月刊 11: 97–101.

Loewe, Michael. 1960, “The Orders of Aristocratic Rank of Han China,” T’oung Pao 48 (1–3): 97–174.
——, 2010, “Social Distinctions, Groups and Privileges,” in China’s Early Empires: A Re-appraisal, Michael Nylan and M. Loewe (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 296–307.
Pines, Yuri, 2000, “‘The One That Pervades the All’ in Ancient Chinese Political thought: The Origins of ‘The Great Unity’ Paradigm,” T’oung Pao 86 (4–5): 280–324.
——, 2005, “Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign’s Power,” T’oung Pao 91 (4–5): 243–300.
——, 2009, Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
——, 2012, “Alienating rhetoric in the Book of Lord Shang and its moderation,” Extrême-Occident, 34: 79–110.
——, 2013a, “From Historical Evolution to the End of History: Past, Present and Future from Shang Yang to the First Emperor,” in Dao Companion to the Philosophy of Han Fei, Paul R. Goldin (ed.), Dordrecht: Springer, 25–46.
——, 2013b, “Submerged by Absolute Power: The Ruler’s Predicament in the Han Feizi,” in Dao Companion to the Philosophy of Han Fei, Paul R. Goldin (ed.), Dordrecht: Springer, 67–86.
——, 2013c, “Between Merit and Pedigree: Evolution of the Concept of ‘Elevating the Worthy’ in pre-imperial China,” in: The Idea of Political Meritocracy: Confucian Politics in Contemporary Context, Daniel Bell and Li Chenyang (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 161–202.
——, 2014a, “Introduction to Part III: The First Emperor and his Image,” in Birth of an Empire: The State of Qin revisited, Yuri Pines, Lothar von Falkenhausen, Gideon Shelach and Robin D.S. Yates (eds.), Berkeley: University of California Press, 227–238.
——, 2014b. “The Messianic Emperor: A New Look at Qin’s Place in China’s History,” in Birth of an Empire: The State of Qin revisited, Yuri Pines, Lothar von Falkenhausen, Gideon Shelach and Robin D.S. Yates (eds.), Berkeley: University of California Press: 258–279.
——, 2016a. “Dating a Pre-imperial Text: The Case Study of the Book of Lord Shang.” Early China 39:145–184.
——, 2016b. “Social Engineering in Early China: The Ideology of the Shangjunshu (Book of Lord Shang) Revisited.” Oriens Extremus 55 (2016): 1–37.

Pines, Yuri, Lothar von Falkenhausen, Gideon Shelach and Robin D.S. Yates, 2014. "General Introduction: Qin History Revisited," in Birth of an Empire: The State of Qin revisited, Yuri Pines, Lothar von Falkenhausen, Gideon Shelach and Robin D.S. Yates (eds.), Berkeley: University of California Press: 1–36.

Pines, Yuri and Carine Defoort, 2016, "Chinese Academic Views on Shang Yang Since the Open-up-and-Reform Era." Contemporary Chinese Thought 47.2: 59–68.

Richter, Matthias, 2005, Guan ren: Texte der altchinesischen Literatur zur Charakterkunde und Beamtenrekrutierung, Bern: Peter Lang.

Rubin, Vitaly, 1976, Individual and State in Ancient China, New York : Columbia University Press.

Sanft, Charles, 2014, "Shang Yang Was a Cooperator: Applying Axelrod's Analysis of Cooperation in Early China," Philosophy East and West 64 (1): 174–191.

Sato, Masayuki, 2013, "Did Xunzi's Theory of Human Nature Provide the Foundation for the Political Thought of Han Fei?" in Dao Companion to the Philosophy of Han Fei, Paul R. Goldin (ed.), Dordrecht: Springer, 147–165.

Schwartz, Benjamin I., 1985, The World of Thought in Ancient China, Cambridge, MA : Harvard University Press.

Schram, Stuart R. (ed.), 1992–2004, Mao's Road to Power: Revolutionary Writings 1912–1949, Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Smith, Kidder, 2003, "Sima Tan and the Invention of Daoism, 'Legalism,' et cetera." Journal of Asian Studies 62 (1): 129–156.

Thompson, P. M., 1979, The Shen-tzu Fragments, Oxford: Oxford University Press.

Van Norden, Bryan W., 2013, "Han Fei and Confucianism: Toward a Synthesis," in Dao Companion to the Philosophy of Han Fei, Paul R. Goldin (ed.), Dordrecht: Springer, 135–146.

Wagner, Donald B., 1993, Iron and Steel in Ancient China. Leiden: Brill.

Wang, Hsiao-po and Leo S. Chang, 1986, The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.

Yang, Soon-Ja, 2010, "The secular foundation of rulership: The political thought of Han Feizi (ca. 280–233 BC) and his predecessors," PhD dissertation, University of Pennsylvania.

Zheng Liangshu 鄭良樹, 1989, Shang Yang ji qi xuepai 商鞅及其學派, Shanghai: Guji chubanshe.

Sobre os organizadores

André Bueno é professor adjunto de História Oriental na Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ, com experiência nas áreas de História Antiga, Confucionismo, Pensamento Chinês Clássico, Diálogos Interculturais e Ensino de História. É membro da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos ALADAA, da Rede Brasileira de Estudos Chineses e da Rede Iberoamericana de Sinologia. Coordena o Projeto Orientalismo, para a disseminação das culturas asiáticas no Brasil.

Pedro Regis Cabral é formado em letras (português e chinês) pela FFLCH-USP, mestre em ensino de chinês a falantes de línguas estrangeiras pela Universidade de Estudos Estrangeiros de Cantão (GDUFS) e doutorando pela Universidade de Macau, Departamente de Filosofia e Estudos de Religião. Sua pesquisa presentemente foca na sinologia lusófona e a metafísica de Laozi e Zhu Xi. Pedro participou recentemente na tradução dos contos completos de Lu Xun, pela edutora Carambaia (2022).

Sobre os tradutores e revisores

Antonio José Bezerra de Menezes Jr. (revisor) possui graduação em Língua e Literatura Chinesa pela Universidade de São Paulo (1992) e doutorado em Letras (Literatura Portuguesa) pela Universidade de São Paulo (2014). Atualmente é Professor Assistente Doutor (MS-3) do Curso de Chinês da FFLCH-USP. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Poesia Chinesa Clássica, atuando principalmente nos seguintes temas: Poesia Chinesa, História da China e Filosofia Chinesa (Confucionismo).

Eduardo Vichi Antunes (tradutor) 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].

Erasto Santos Cruz (tradutor e revisor) é graduado em Letras Português/Chinês pela Universidade de São Paulo e mestre em Literatura Portuguesa pela mesma instituição, professor de mandarim, professor de português como língua estrangeira com foco em falantes chineses e tradutor chinês/português. De setembro de 2017 a julho de 2019 atuou como professor na Zhejiang Yuexiu University of Foreign Languages, na cidade de Shaoxing, China, onde ministrou aulas de língua portuguesa, redação e cultura dos países de língua portuguesa. Em agosto de 2019 ingressou como bolsista da Macau PhD Scholarship (MPDS) no programa de doutorado em Estudos Literários e Interculturais da Faculdade de Artes e Humanidades da Universidade de Macau. Em dezembro do mesmo ano, foi um dos membros da comissão organizadora do congresso internacional Crossings IV - Uma faixa, uma rota: tradução e relações interculturais entre a Grande China e os países de língua portuguesa, organizado em conjunto pela Universidade de Macau, Universidade de São Paulo e Zhejiang Yuexiu University of Foreign Languages, sediado na cidade de Shaoxing. Atualmente, está no sexto semestre do programa de doutorado finalizando a tese O Taoísmo Didático de Manuel da Silva Mendes. Realiza pesquisas em tradução cultural e na relação entre taoísmo e anarquismo.

Gustavo André de Macedo Fiorello (tradutor) 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 (tradutor e revisor) 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.

Júlia Garcia V. de Souza (tradutora) 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, como bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), 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.

Matheus Oliva da Costa (revisor) é filósofo e cientista das religiões, mestre e doutor em Ciência das Religiões. Atualmente (2021-) é pós-doutorando pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo - USP, com pesquisa sobre a teoria do conhecimento do filósofo Xun (Xunzi) em relação com o problema das virtudes e dos vícios intelectuais. É professor concursado de Filosofia no Ensino Médio pela SEDUC-AL. 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 o livro "Confucionismo: uma abordagem intercultural" pela editora Intersaberes em 2021, e organizou o livro "Textos Selecionados de Filosofia Chinesa I: I: Áreas de Investigação e Perspectivas Comparadas" pela editora NEPFIL Online, publicado em 2022.

Leandro Ferrari (tradutor e revisor) é servidor público federal, possui formação em Engenharia Elétrica e bacharelado em Direito. É autor do livro "Introdução ao Pensamento Jurídico Chinês", e desenvolve estudos autônomos em diversos campos da cultura chinesa. Atualmente se dedica a investigar questões de filosofia do direito voltadas à seleção pública civil.

DISSERTATIO

FILOSOFIA