



Série Investigação Filosófica

Textos Seleccionados de
Filosofia Chinesa III

**André Bueno
Antonio José Bezerra de Menezes Jr.
Erasto Santos Cruz
(Organizadores)**

DISSERTATIO
FILOSOFIA

TEXTOS SELECCIONADOS DE FILOSOFIA CHINESA III
A FILOSOFIA NA ERA IMPERIAL

Série Investigação Filosófica

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA CHINESA III
A FILOSOFIA NA ERA IMPERIAL

André Bueno
Antonio José Bezerra de Menezes Jr.
Erasto Santos Cruz
(Organizadores)



Pelotas, 2023.



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 Albornoze 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. Mônica Herrera Nogueira (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

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 precípua 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

Antonio José Bezerra de Menezes Jr.

Erasto Santos Cruz

EDITORAÇÃO:

Prof. Dr. André Bueno

COLABORAÇÕES:

Projeto Orientalismo UERJ

www.orientalismo.net

Rua: São Francisco Xavier, 524 (9º andar, sala 9029A), Campus Maracanã
Rio de Janeiro/RJ

CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA:

Detalhe de Estátua de Confúcio situada em Curitiba PR. Disponível em:

http://www.namoc.org/xwzx/xw/xinwen_2017/201710/t20171001_312226.htm



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 III: a filosofia na era imperial.
[recurso eletrônico] Organizadores: André Bueno, Antonio José Bezerra de Menezes Jr, Erasto Santos Cruz – Pelotas: NEPFIL Online, 2023.

350p. - (Série Investigação Filosófica).

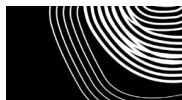
Modo de acesso: Internet

<wp.ufpel.edu.br/nepfil>

ISBN: 978-65-998645-7-5

1. Filosofia. 2. Orientalismo I. Bueno, André. II. Menezes Jr., Antonio José Bezerra de. III. Cruz, Erasto Santos.

COD 100



NEPFIL online



SUMÁRIO

Sobre os Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa	9
Introdução	10
Filosofia Chinesa da Mutação	16
Filosofia da Dinastia Han	51
Daoísmo Religioso	91
Neodaoísmo	145
Confucionismo Song-Ming	190
Zhu Xi	229
Wang Yangming	276
Filosofia Qing	300
Sobre os organizadores e tradutores	347

Sobre os Volumes de Textos Seleccionados 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 Seleccionados de Filosofia Chinesa I: áreas de investigação e perspectivas comparadas”
- Vol. 2 - “Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa II: Filosofia Pré-Imperial” (escolas e pensadores clássicos)
- Vol. 3 - “Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa III: Filosofia na Era Imperial” (escolas e pensadores do período Han ao Qing)
- Vol. 4 - “Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa IV: Budismo Chinês” (bilingue: 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 bilingue (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 Seleccionados de Filosofia Chinesa

Introdução

André Bueno

Em 1939, o grande tradutor e filósofo Wing-Tsit Chan [1901-1994], em um dos primeiros ensaios interculturais sobre a filosofia chinesa, assim resumia - de forma sintética e brilhante – a trajetória histórica e intelectual dessa civilização:

A Filosofia chinesa é uma sinfonia intelectual em três movimentos: o primeiro, do VI ao II século a.C., foi essencialmente um período de desenvolvimento dos três maiores temas - Confucionismo, Daoísmo e Moísmo -, e dos quatro menores - Sofismo, Neomoísmo, Legalismo e Interacionismo yin yang -, todos com os seus contrastes e harmonias, com o acompanhamento das outras "Cem Escolas". O segundo movimento foi caracterizado pela mistura de diferentes motivos que se resolveram no acorde dominante da Filosofia chinesa medieval, ao passo que a nota do Budismo foi introduzida da Índia para dar-lhe o efeito de contraponto. No terceiro movimento, o mais longo de todos, do século XI aos dias atuais, as notas características da Filosofia chinesa foram sintetizadas para transformar o acorde persistente do Confucionismo na longa e excepcional melodia que é o Neoconfucionismo. A analogia sugere imediatamente que há consonância, bem como dissonância, entre os principais sistemas do pensamento chinês, fato significativo e digno de nota, especialmente no caso das escolas antigas.¹

Tal definição não poderia ser mais adequada ao desenho de um projeto complexo e entusiasmante como o de trazer ao público ensaios atualizados sobre a filosofia chinesa e suas perspectivas multifacetadas. Como podemos acompanhar na

¹ Referência: Chan, Wing-Tsit 'História da Filosofia Chinesa' em Moore, C. (org.) *Filosofia: Oriente, Ocidente*. São Paulo: Edusp-Cultrix, 1979. A obra original, em inglês, é de 1939.

coleção de *Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa*, vimos no primeiro volume os pressupostos teóricos e epistêmicos do pensamento chinês; no segundo volume, uma extensa e rica apresentação do período clássico, com suas diversas escolas e pensadores, vislumbrando o momento de fundação de uma nova forma de compreender o mundo, a sociedade e a política; e nesse que agora se apresenta, pretendemos apresentar o desenvolvimento histórico dessas mesmas escolas, saltando definitivamente do poço das visões históricas imóveis e orientalistas. Cumpre lembrar que ainda teremos um quarto volume bilingue com ensaio sobre Moísmo e Budismo na China, mostrando ser esse um projeto de fôlego.

Buscamos aqui acompanhar a sinfonia proposta por Wing-tsit Chan, trazendo ao público apresentações especializadas, eivadas da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, e vertidas ao português por um time de especialistas de alto nível. É importante destacar o escopo de iniciativa, que agrega sinólogos brasileiros cuja atuação tem consolidado uma área tão pouco explorada em nossa história e filosofia. O contexto acadêmico brasileiro costumeiramente relegou ao campo das solitárias iniciativas individuais a acérrima tarefa de trazer os múltiplos orientes ao público universitário. O presente projeto estabelece um ponto de viragem na construção do conhecimento sinológico brasileiro, trazendo informações atualizadas e apresentando os especialistas [tanto brasileiros como estrangeiros] desse campo. Neste terceiro volume, precisamos destacar a continuidade histórica do pensamento chinês, e suas sucessivas transformações e desenvolvimentos. Um erro muito comum é prender-se somente ao passado remoto chinês, concebendo que a filosofia chinesa teria surgido – e se encerrado – com Confúcio ou Laozi; é como se nos detivéssemos somente no ‘primeiro movimento’ da sinfonia, petrificando a imagem de toda uma civilização na Antiguidade.

Por outro lado, é preciso compreender que os temas, conceitos e materiais que serviram de base a construção das múltiplas expressões do pensamento chineses desenvolveram-se ao longo de milênios, e por isso, não deve-se estranhar que determinados fundamentos da filosofia chinesa ressurgam e sejam ressignificados ao longo dos séculos. De fato, isso não deveria parecer estranho ao público ocidental, já que Platão e Aristóteles eram vastamente discutidos e analisados até o início do século XX; foi a ilusão imperial da modernidade que concebeu e alocou o ‘Oriente’ em um passado não necessariamente real, antiquado e impreciso. O diálogo intercultural tem sido fundamental para desarticular essas fantasias, produzindo vias de acesso [e por que não, *caminhos* ou ‘*Dao*’s] mais adequados ao entendimento das variadas formas de pensar humanas.

A caminhada no sentido de compreender a Filosofia na era imperial chinesa – ou seja, desde 221 AEC até 1912 – é longa, e exige certo preparo, no que julgamos oportuno recomendar fortemente a leitura dos demais volumes dessa coleção, que contribuem para que possamos estruturar nossas leituras e situarmo-nos historicamente. Com os instrumentos em mão, o que veremos adiante nos capítulos desse volume é uma extensa e pontual investigação sobre os variados movimentos de aproximação e afastamento das escolas de pensar chinesas, respeitando sempre o entendimento que elas proporcionaram sobre si mesmas.

Primeiramente, temos o ensaio de Hon Tze-Ki, sobre a Filosofia da Mutação, baseada no estudo histórico e ontológico do *Yijing*, o *Tratado das Mutações*. Esse livro formou a base de um sistema de compreensão da natureza, tornando-se o fundamento das ciências chinesas. Sem conhecer os conceitos e ideias do *Yijing*, quedaremos na superfície das expressões filosóficas chinesas, sem um aprofundamento possível. A Filosofia da Mutação foi tão impactante que o próprio *Yijing* transformou-se em um oráculo, mostrando que a construção de racionalizações sobre o ecológico poderiam fomentar a base tanto de uma episteme científica quanto de uma interpretação meta-religiosa. Discute-se bastante sobre quando esse livro teria sido produzido, e toma-se como base histórica comum algo em torno do século XI AEC, quando do início da dinastia Zhou. O livro foi reeditado por Confúcio no século VI AEC, e exaustivamente pesquisado na dinastia Han [203 AEC – 221 EC], sendo, a partir daí, uma peça central na formação dos discursos filosóficos. Por essa razão, julgou-se que o caráter transtemporal da obra permitiria inseri-la numa perspectiva mais ampla, abrangida pelo presente volume.

No segundo capítulo, Alexis McLeod faz uma introdução ao complexo e multifacetado pensamento da dinastia Han, onde a tendência a síntese envolve as diversas ‘escolas’ de pensamento na produção de uma série de textos novos com propósitos diversos. Conforme o autor nos mostra, muitas das projeções epistêmicas e classificativas que atribuímos a filosofia chinesa provêm desse longo período de exegese, cujos autores tem recebido uma atenção crescente na sinologia ocidental.

No capítulo seguinte, Fabrizio Pregadio, um dos mais renomados especialistas e tradutores de textos daoístas, apresenta seu artigo sobre *Religião Daoísta*, no qual analisa a crucial transformação dessa corrente de pensamento em direção a formação de um movimento religioso profícuo e profundo, cuja construção envolveu os mais diversos aspectos da cultura, da religiosidade e das crenças chinesas. O Daoísmo se tornaria uma das expressões mais importantes da civilização chinesa, mostrando sua faceta mágica, folclórica e teologicamente complexa.

Na sequência, Alan Chan aborda o 'Neodaoísmo', movimento que se originou no período da China Medieval pós-Han, e que buscou desenvolver muitas das ideias propostas pelo Daoísmo original de Laozi e Zhuangzi. Como podemos notar, essa oportuna apresentação revela que as expressões religiosas e filosóficas daoístas estavam longe de uma separação completa, e no entanto, os pensadores chineses foram capazes de estabelecer espaços nos quais debatiam e criavam formas de entendimento diferenciadas sobre os mesmos temas.

Usando uma expressão grafada pelo sinólogo brasileiro Ricardo Joppert, o grande 'oposto complementar' do Daoísmo, o Confucionismo, vem a seguir, no capítulo sobre '*Confucionismo Song-Ming*' de Justin Tiwald. Após a restauração do Confucionismo durante o período Han, essa escola ficou fortemente vinculada ao domínio do espaço político e ético, e seus aspectos relacionados a cosmologia e a natureza ficaram em segundo plano. Essa situação perdurou até o período Song [960-1279], quando a expansão de Daoísmo e Budismo forçaram uma necessária revisão intelectual por parte dos pensadores confucionistas. Era necessário responder a uma série de novas questões relativas as mais diversas dimensões da vida física e metafísica, para as quais os pensadores confucionistas estavam relativamente defasados. Aqui começava o terceiro movimento da sinfonia da filosofia chinesa, frutificando na formação de uma série de escolas confucionistas que propunham diferentes visões sobre o mundo, a sociedade, o sentido de existir e as teorias sobre como conhecer o mundo. Formas filosóficas avançadas [como uma *filosofia da mente*, por exemplo] se desenvolveram, e tiveram continuidade no período Ming [1368-1644], constituindo um panorama extremamente fértil de surgimento e debate de ideias filosóficas. É a esse contexto que se forjou o termo 'Neoconfucionismo', aplicado ao contexto de renovação dos estudos dessa escola.

Nesse sentido, seria impossível não falar de *Zhu Xi* [1130-1200], tema do ensaio de Kirill Thompson. Zhu Xi foi simplesmente o construtor de uma 'ortodoxia' confuciana, de tal forma que muitos pesquisadores europeus depois do século XVI [principalmente os jesuítas] acreditavam que fora ele que realmente concebera uma 'religião confuciana'. O que Zhu fez, de fato, foi examinar as raízes do pensamento de Confúcio, reinterpretando-os a luz de novos questionamentos e ideias trazidos por daoístas e budistas. Ele desmontou, e em seguida remontou, as estruturas da escola dos letrados [Rujia] dentro de um novo arranjo epistêmico e pedagógico, alargando e fortalecendo as dimensões científicas e éticas das ideias de Confúcio. Formou o cânone básico de leituras confucionistas, o 'guia de introdução' a doutrina que estaria baseada no *Lunyu*, *Daxue*, *Zhongyong* e no livro de *Mêncio*. Reinterpretou as ideias cosmológicas chinesas,

conectando-as aos processo de transformação do mundo e da sociedade em uma nova perspectiva, e ainda escreveu proficuamente sobre história, educação e ecologia. Zhu Xi efetivamente foi considerado o grande intérprete de Confúcio após o mundo clássico, e tornou-se uma base unificante para o Confucionismo posterior.

Contudo, isso não impediu que formas alternativas a escola de Zhu Xi surgissem. Uma das mais influentes foi a de Wang Yangming [1472-1529], contemplada no artigo de Bryan Van Norden [conhecido no Brasil por sua obra *Introdução à Filosofia Chinesa Clássica*, de 2018]. Wang foi um notável general e educador, enfatizando papel da ação e da experimentação na construção do conhecimento. Invertendo os paradigmas de Zhu Xi [que enfatizava uma pré-aquisição dos saberes], ele acreditava que as teorias não deveriam preceder o próprio real, determinando os modos de leitura sobre o mundo. Ambos deveriam se engendrar, despertando o conhecimento inato que residiria na mente, e manifestando o sentido de um entendimento humano sobre as coisas. Embora tenha sofrido com a resistência de muitos 'ortodoxos' por opor-se às ideias de Zhu Xi, a obra de Wang Yangming foi profundamente valorizada, criando um contraponto importante dentro do próprio Confucionismo.

No último ensaio, On-cho Ng nos apresenta um panorama geral dos temas, problemas e autores do conturbado período Qing [1644-1912], última dinastia chinesa, que conheceu períodos de apogeu e decadência impressionantes. De origem estrangeira [Manchu], a dinastia Qing contribuiu para a estagnação do Confucionismo numa versão burocrática e arcaizante, que diminuiu sensivelmente o impulso crítico dos pensadores chineses. Essas orientações buscavam submeter a sociedade chinesa, minando suas expressões autônomas e criativas. Mesmo assim, o impacto das potências europeias no país, a partir do século XIX, forçaram a intelectualidade a escapar de sua letargia, buscando novas soluções para um profundo período de crise. Foi o momento de um verdadeiro renascer do pensamento chinês, que sob diversos influxos – desde suas próprias origens, até a influência de novas ideias estrangeiras – testemunhou o surgimento de uma geração de autores brilhantes, cujas propostas pretendiam encontrar novos caminhos para a China frente ao mundo e a sua própria sociedade. On-cho nos dá uma ideia da diversidade de escolas e autores desse período, bem como os caminhos para compreender a China no alvorecer da contemporaneidade, e sua busca por um espaço em um mundo cada vez mais integrado e complexo.

É possível perceber, pois, que o presente volume contempla uma história intelectual pouco conhecida do público acadêmico brasileiro, e alarga nossos horizontes em direção a outras tradições de pensamento, das quais a chinesa nos proporciona uma

grande fortuna crítica e filosófica. Torna-se indubitável reconhecer a impossibilidade de nos afirmarmos pensadores e filósofos sem efetivamente conhecer um pouco mais sobre a China, e esse volume nos brinda com um fascinante vislumbre das filosofias dessa cultura.

Filosofia Chinesa da Mutação (Yijing)¹

Autor: Tze-Ki Hon

Tradutores: João Lucas Regis Cabral & Pedro Regis Cabral

Revisor: Matheus Oliva da Costa

Este artigo trata da filosofia chinesa da mutação baseada no *Yijing* (*I Ching*, O Livro das Mutações). Um clássico confucionista canonizado, o *Yijing* é um texto composto que consiste em três camadas distintas. A primeira camada é composta por 8 trigramas e 64 hexagramas que são alegados terem sido criados pela figura mítica Fu Xi (ver as imagens de trigramas e hexagramas nos Apêndices 1 e 2). Sua segunda camada são os textos do Julgamento² dos hexagramas e das linhas de alegada autoria do Rei Wen e do Duque de Zhou durante o século XI AEC [Antes da Era Comum] (ver os nomes dos 64 hexagramas no Apêndice 3). Sua terceira camada incorpora sete peças de escritos redigidos do quinto ao segundo século AEC. Dividido em dez segmentos (daí o nome "Dez Asas"), os autores destes escritos utilizaram os hexagramas para discutir padrões cósmicos, as relações entre humanidade e natureza e a complexidade da vida humana (ver a lista das "Dez Asas" no Apêndice 4). Já em 125 AEC, estas três camadas textuais

¹ Hon, Tze-Ki. Chinese Philosophy of Change (Yijing). In: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2019 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/chinese-change/>>. Acesso em: 04 fev. 2022.

The following is the translation of the entry on Chinese Philosophy of Change (Yijing) by Tze-Ki Hon (Hon Tze-Ki, in Chinese order of names), 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/sum2019/entries/chinese-change/>>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <<https://plato.stanford.edu/entries/ethics-chinese/>>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

² Nota do Revisor: Os termos "decisão" e "julgamento", tem sido tradicionalmente usados para traduzir os termos técnicos "tuàn 彖" e "yáocí 爻辭", que respectivamente são o texto que "decide" ou "julga" cada hexagrama, e o texto que decide ou julga cada uma das seis linhas dos 64 hexagramas.

se combinaram para compor o que chamamos atualmente de *Yijing*. Para um relato detalhado da história textual do *Yijing*, ver Nylan (2001, p. 202-252); Redmond e Hon (2014, p. 1–157); Richard Smith (2012, p. 1–47).

Subjacente à filosofia da mutação do *Yijing* há a noção de que o cosmos é um processo orgânico sem começo ou fim. Como um processo, o cosmos lembra um grande fluxo no qual “todas as partes de todo o cosmos pertencem a um todo orgânico” e todas as partes “interagem como participantes em um processo espontâneo autogerado” (Tu, 1985, p. 35). Assim, há três características desse grande curso: continuidade, completude e dinamismo. É contínuo pois nunca para de se renovar. É holístico pois inclui tudo no universo e permeia todos os aspectos da vida. É dinâmico pois é cheio de cinesia e movimento, gerando energia e força a todo o tempo (Tu, 1985, p. 38-39). Neste curso cósmico, não há distinção entre os seguintes: a esfera natural e a esfera humana, um sujeito observador e um objeto observado, o mundo interno e o mundo externo. Tudo é parte do todo, uma ciranda que nunca para.

Para os comentaristas do *Yijing*, o desdobrar do universo é retratado vividamente nos 8 trigramas e 64 hexagramas. Por exemplo, eles veem os oito trigramas (☰, ☷, ☱, ☲, ☴, ☵, ☶, ☳) como representações gráficas da mistura das forças cósmicas (ou *qi*, energia). Com as combinações diferentes de uma linha reta (—) representando a força cósmica *yang*, e uma linha quebrada (— —) representando a força cósmica *yin*, um trígama simboliza a renovação constante do cosmos e a sua criação da miríade de coisas. Semelhantemente, um hexagrama também é um símbolo do desdobrar do universo. Por exemplo, um hexagrama pode ser dividido em dois trigramas: o trígama inferior (linhas 1-3) e o trígama superior (linhas 4-6). Com dois trigramas, um hexagrama simboliza a interação de dois pares de configuração *yin-yang*, demonstrando as muitas maneiras nas quais as forças *yin* e *yang* interagem e se transformam mutuamente. Ou então alguém toma as duas linhas inferiores de um hexagrama como representação da terra (*di*), as duas linhas médias como representação da humanidade (*ren*) e as duas linhas superiores como representação do céu (*tian*). Então, temos um trígama dentro de um hexagrama. Conhecidas como as “três potências” (*san cai*), a relação do céu, terra e humanidade salienta a codependência entre a esfera natural (*tian* e *di*) e a esfera humana (*ren*).

1. A Finitude Humana
2. Três Abordagens para Filosofar a Mutações
3. A Cosmologia da Mutações

4. A Ontologia da Mutação
5. A Moral-Metafísica da Mutação
6. Os Três Significados da Mutação

Referências

Fontes Primárias e Traduções do Yijing

Fontes Secundárias

1. A Finitude Humana

Com trigramas e hexagramas como símbolos das “três potências”, o ponto de partida da filosofia do *Yijing* é a aceitação da finitude humana. Por um lado, as “três potências” destacam o limite do ser humano em dar forma ao ambiente natural, e, por outro lado, empoderam os seres humanos a buscarem seus objetivos se estão dispostos a adaptar-se ao ambiente natural. Por exemplo, no [capítulo] *Xici* (uma das “Dez Asas”), os autores salientam que nos oráculos havia palavras encorajadoras como “auspicioso” (*ji*) e “nenhuma culpa” (*wujiu*), e avisos austeros contra a “calamidade” (*xiong*), a “culpa” (*jiu*), o “arrependimento” (*hui*) e “remorso” (*lin*) (*Xici*, I, 3, 7). Tais prognósticos contrastantes salientam a dura realidade da existência humana. Em alguns momentos, o vento da sorte sopra em nosso favor; tudo o que fazemos parece ir bem. Mas em outros, claramente não temos mais sorte: não importa o quanto tentemos, estamos fadados ao fracasso.

Para elucidar o que querem dizer com a dura realidade da existência humana, os autores do *Xici* identificam o período no qual hexagramas eram utilizados em divinações. Eles escrevem:

As *Mutações* vieram a uso no período da antiguidade média. Os que compuseram as *Mutações* tinham medo e ansiedade. (*Xici*, II, 7; WB, p. 345, com modificações)

Aqui, os autores do *Xici* conectam a popularidade da divinação por hexagramas à momentosa transição de quando o mandato do céu (*tianming*) - o poder de governar a China - foi passado abruptamente da família Shang para a família Zhou. Para salientar a importância da divinação para aplacar o medo humano, os autores do *Xici* empregam dois termos - medo (*you*) e ansiedade (*huan*) - para descrever os diferentes estados da apreensão humana a respeito da incerteza. Para esclarecer ainda mais o significado de medo e ansiedade, os autores do *Xici* escrevem:

O tempo no qual a *Mutação* veio à tona foi aquele no qual a casa de Yin [Shang] teve o seu fim e o curso da casa de Zhou 周 estava subindo, isso é: o tempo no qual o Rei Wen e o tirano Zhou 紂 estavam um contra o outro. É por isso que o julgamento dos hexagramas do livro tão frequentemente avisam contra o perigo. Aquele que é cômico do perigo cria paz para si mesmo, aquele que é leviano com as coisas cria sua própria ruína. (*Xici*, II, 11; WB, p. 352, com modificações)

Diretamente ligando a popularidade da divinação por hexagramas à batalha épica entre o último governante [da dinastia] Shang (Rei Zhou) e o primeiro governante [da dinastia] Zhou (Rei Wen), os autores do *Xici* usam hexagramas como avisos austeros contra o perigo e a ruína. Nestes avisos, os hexagramas provocaram medo ao lembrar os leitores - tipicamente, aqueles envolvidos no governo - das consequências desastrosas de más decisões e lances precipitados (como a brutalidade do tirano Zhou que levou à ruína dos Shang). Eles também instilaram ansiedade trazendo à atenção a vulnerabilidade dos seres humanos e a aleatoriedade do destino humano (tal como a queda súbita dos Shang e ascensão inesperada dos Zhou). Seja ao provocar medo ou ao instilar ansiedade, o efeito da divinação por hexagramas é o mesmo. Ela força os leitores a refletirem em sua arrogância, complacência e autoindulgência. Abala-os a procurarem meios de aceitarem a contingência e a serendipidade. Acima de tudo, dirige a atenção ao lado sombrio da existência humana como doença, deformação, degeneração e morte (Redmond & Hon, 2014, p. 128-139).

Para os autores do *Xici*, não importava se perigo e ruína transcorriam na esfera política ou no corpo. A verdade é que os seres humanos têm pouco controle sobre seu próprio destino. Ao mesmo tempo, os autores do *Xici* buscavam também consolar os leitores nervosos, assegurando-os de que se aprendessem a ler os hexagramas devidamente, discerniriam o padrão por trás das mudanças incessantes. Eles escrevem:

As *Mutações* é um livro quanto ao qual não se deve ser indiferente. O seu *dao* [i.e., padrão] está sempre mudando - alternando, movimento sem descanso, fluindo através dos seis espaços vazios [de um hexagrama]; emergindo e afundando sem lei fixa, o firme e o maleável transformam

um ao outro. Eles não podem ser confinados a uma regra; a mudança apenas opera aqui. Eles se movem para dentro e para fora de acordo com ritmos fixos. Fora e dentro, eles ensinam cautela. Eles também mostram preocupação e angústia e suas causas. Apesar de você não ter mestre, aproxime-se deles como de seus pais. (*Xici*, II, 7; WB, p. 348-349, com modificações)

Vistos nesta luz, os 64 hexagramas não são mais oráculos. Eles se tornam símbolos dos movimentos constantes no universo e das mudanças incessantes da vida. Mais importante: eles apontam para as redes de fatores ou forças - de perto para longe, do simples para o complicado, do visível para o invisível - que moldam os movimentos e as mudanças.

Veja, por exemplo, [o hexagrama] *Qian* ䷀ (O Criativo #1). Os julgamentos das linhas desenham as seis linhas de *yang* como um dragão em várias posições - um “dragão oculto” na linha um embaixo, um “dragão emergente” na linha dois, um “dragão hesitante” na linha quatro, um “dragão voador” na linha cinco, e um “dragão arrogante” na linha seis no topo. Além disso, os julgamentos em linhas sugerem uma correspondência entre a posição do dragão e um curso devido de ação: o “dragão oculto” deve evitar de tomar ação agressiva, o “dragão emergente” e o “dragão voador” devem buscar auxílio de “um grande homem”, o “dragão hesitante” deve voar sobre as profundezas apesar do perigo e dos riscos aparentes, e o “dragão arrogante” se arrependerá de ser teimoso e confiante em excesso. Mas, como um hexagrama, *Qian* é ambíguo. Por um lado, em cinco de suas seis linhas, o tom parece ser otimista, projetando a impressão de um progresso incessante de um dragão escondido para um emergente, para um dragão hesitante e finalmente um dragão voador. Por outro lado, a progressão é cortada abruptamente pela ruína de um dragão arrogante. Como uma tragédia grega, a queda célere do dragão arrogante sugere ultraje, salientando o perigo do orgulho humano excessivo em esforçar-se arduamente para se erguer.

No [capítulo] *Tuan* (outra seção das “Dez Asas”), os autores enfatizam a importância de montar nos seis dragões de *Qian* no tempo oportuno (*shi cheng liu long*) (para uma tradução da declaração de *Tuan*, veja WB, p. 370-372). Com “montar nos seis dragões no tempo oportuno”, os autores de *Tuan* querem dizer duas coisas. Primeiro, eles veem as seis linhas de *Qian* constantemente mudando de posição. Mesmo que alguém siga estritamente o progresso incremental de um dragão escondido (a primeira linha) para um dragão emergente (a segunda linha) para um dragão voador (a quinta linha), ao

chegar no topo (um dragão arrogante), deve-se voltar para o dragão escondido e começar tudo de novo. Em segundo lugar, os autores de *Tuan* sugerem que os leitores escolham para si um dragão mais apropriado, de maneira a assumir a posição de um dragão escondido ao abrir um novo negócio ou começar uma nova carreira, para agir como um dragão emergente depois de receber reconhecimento de seus pares ou chefes, de ser como um dragão hesitante em um momento de transição crucial na localização ou na carreira, de ser como um dragão voador quando tudo parece estar florescendo e por último, mas não menos importante, evitar de se tornar um dragão arrogante quando tudo parece perfeito mas o declínio é iminente.

Resumidamente, os autores de *Tuan* incitam seus leitores a verem *Qian* metaforicamente como uma matriz espaço-temporal para reflexão sobre seus arredores, a procurarem alternativas e a anteciparem perigos e armadilhas. Sendo assim, *Qian* torna-se um símbolo do universo sempre em mudança. É de especial ajuda quando estamos em uma encruzilhada crítica em nossas vidas. Naquele momento - poder-se-ia dizer “no momento *Yijing*” - sentimo-nos especialmente vulneráveis e frágeis porque somos lembrados da confluência de fatores que moldam nossas vidas e dos perigos de tomar uma decisão errada. Por outro lado, *Qian* também sugere agir decisivamente ao “montar nos seis dragões no tempo oportuno”. Uma vez que montarmos nos seis dragões, nos tornaremos parte do grande fluir do universo. Podemos ser um dragão escondido ou um dragão arrogante quando entramos na grande correnteza, mas, ao sermos varridos pela correnteza, devemos encontrar nossa posição, nosso ritmo, nossa trajetória. No fim, o ponto chave não é quando e nem como entramos no grande fluir do universo, mas o que nos tornamos e o que alcançamos após entrarmos no grande fluir.

2. Três Abordagens para Filosofar a Mutação

Nas “Dez Asas”, diferentes autores oferecem diferentes estratégias para indivíduos encontrarem seus papéis no grande fluir do universo. Por exemplo, os autores do [capítulo] *Shuogua* sugerem que deve-se focar nos oito trigramas como símbolos do desdobrar do universo, tal qual Gen ☰ representa a montanha, Li ☲ representa o fogo, Kan ☵ representa a água e Zheng ☳ representa o trovão (para um sumário do argumento principal do *Shuogua*, veja WB, p. 356-365). Assim como os “Cinco Agentes” (metal, madeira, água, fogo e terra), os oito trigramas graficamente denotam os elementos básicos do universo que produzem a miríade de coisas. Os autores do *Shuogua* também propõem que pensemos nos oito trigramas como símbolos de direções, estrategicamente

postas entre leste, sul, oeste e norte. Com a grande trama cósmica em mente, os autores do *Shuohua* nos urge a encontrar consolo em meio aos altos e baixos da vida humana. Conquanto os autores do *Shuogua* foquem nos oito trigramas, os autores do [capítulo] *Xugua* prestam especial atenção à sequência dos 64 hexagramas (para uma tradução completa do *Xugua*, veja Lynn, 1994, p. 103-110). Ao racionalizar as sequências de hexagramas os autores do *Xugua* combinam a origem dos hexagramas com momentos-chave da evolução humana, começando pela construção de uma comunidade primitiva ao estabelecimento de uma estrutura familiar patrilinear baseada em distinções de gênero e matrimônio. Mais tarde, a estrutura familiar patrilinear é expandida para um sistema sociopolítico complexo baseado nas distinções entre reis e oficiais e entre governantes e governados. Por mais que esse processo de desenvolvimento pareça inevitável, por vezes os autores do *Xugua* chamam à atenção os desafios e obstáculos de manter-se uma comunidade estável. Eles identificam momentos nos quais a ordem sociopolítica é corrupta (Kui #38 e Jian #39) ou desintegrada (Huan #59). Por causa do perigo da corrupção e desintegração, os autores do *Xugua* enfatizam a necessidade de renovação da ordem sociopolítica por meio de substituição dos líderes corruptos (Ge #49) e reestruturação do sistema como um todo (Ding #50). Não obstante, interrupções ocasionais não atrapalham ou retardam o progresso constante da humanidade. Baseados nesta saga épica, os autores de *Xugua* colocam a fortuna e o infortúnio dos indivíduos na longa duração da evolução humana. Acidentes, comportamentos irritantes, ocorrências inesperados e ações sem planejamento são absorvidos e racionalizados na marcha avante da humanidade.

Se alguém lê apenas o *Shuogua* e o *Xugua*, a divinação não parece ter um lugar na tomada de decisões. As decisões são tomadas tendo como base ou a confluência das forças cósmicas ou a longa duração da evolução humana. Mas no *Xici*, a divinação é importante. De fato, uma passagem extensa é dedicada a discutir como se deve praticar a divinação com 50 varetas de caule de milefólio (*Xici*, I, 8, mais sobre isso adiante). Além disso, os autores do *Xici* identificaram a divinação como uma das quatro maneiras de usar os hexagramas: (1) usar os [textos do] julgamento dos hexagramas e do julgamento das linhas como avisos contra o perigo e a ruína; (2) usar as mudanças nos trigramas e hexagramas para entender as mudanças incessantes na esfera natural e na esfera humana; (3) usar as imagens dos hexagramas para realçar a autoridade do governante; (4) usar a divinação para levar os consultantes a pensar mais profundamente sobre suas escolhas (*Xici*, I, 9; WB, p. 314). Com base nestes quatro usos para os hexagramas, os autores do *Xici* salientam o apelo amplo do *Yijing*. Pode ser um livro de “sabedoria” (*zhi*)

para aqueles que estão interessados em meditar sobre as causas e padrões da mudança; pode ser um livro de “bondade” (*ren*) para aqueles que estão interessados em melhorar a ordem política; pode ser um livro de “vida” (*riyong*) para aquele que só querem viver, superar obstáculos e cometer menos erros (*Xici*, I, p. 4; WB, p. 298). Estas três abordagens - a cosmológica, a política e a existencial - formam as bases para os comentaristas do *Yijing* filosofarem a mudança. No decorrer dos dois mil anos após a canonização do *Yijing* em 125 AEC, os comentaristas desenvolveram três visões distintas a respeito da mudança - a cosmologia da mudança, a ontologia da mudança e a moral-metafísica da mudança.

3. A Cosmologia da Mutação

Governantes da dinastia Han (206 AEC – 220 EC) eram obcecados por construir um império eterno, um sistema humano que não apenas imitava o padrão recorrente do universo, mas também respondia proativamente ao fluxo e refluxo das forças cósmicas (Pines, 2009; 2012). Esta estrutura perpétua era estável e flexível, massiva e específica, sincronizando as atividades humanas ao desdobrar do universo. Seu objetivo era fundir as esferas natural e humana de tal forma que as duas se tornassem uma só (Loewe, 1994; 2005; Wang, 2000).

Conhecida como cosmologia correlativa, o propósito dessa fusão das esferas natural e humana era focar a atenção na “responsividade mútua do céu e da humanidade” (Queen, 1996, p. 1–53). Essa responsividade mútua da natureza e da humanidade era baseada em dois pressupostos. Primeiro, o cosmos   ordenado e estável. Sua regularidade e estabilidade são demonstradas na sucessão regular do tempo, como as quatro estações, os doze meses, os 365¼ dias. Em segundo lugar, a mesma regularidade do mundo natural   encontrada na esfera humana em forma de ciclos de vida, o ritmo de trabalho e repouso, e a ascensão e queda das fortunas familiares. A despeito das vicissitudes na superfície, os mundos natural e humano são equilibrados, sistemáticos e previsíveis. São perfeitos espelhos um do outro, de tal modo que, quando um se move, o outro responde.

O objetivo da cosmologia correlativa não era desenvolver uma compreensão abrangente do universo. Em vez disso, era legitimar a transição “do conceito da soberania imperial baseada na força para a necessidade de corroborar uma reivindicação de governo com sanções intelectuais” (Loewe, 1994, p. 121-141). Assim, se dizia que o imperador era o elo crucial entre as esferas natural e humana. De fato, de acordo com o

erudito da dinastia Han, Dong Zhongshu (ca. 195–105 AEC), o caractere chinês para rei (王) refletia sobre a responsabilidade solene do imperador (simbolizada pelo traço vertical no meio) conectando as três potências ☰ céu (*tian*), terra (*di*) e humanidade (*ren*) (Redmond & Hon, 2014, p. 159-161). Assim, o imperador era de fato o Filho do Céu (*tianzi*) que era onipotente, onipotente e onisciente (Loewe, 2011; Queen, 1996).

Para apoiar o absolutismo, os comentaristas da dinastia Han transformaram o *Yijing* em um manual cosmológico refletindo o fluxo e refluxo das forças cósmicas. Determinaram-se a reorganizar a sequência de hexagramas para combinar com o ritmo cósmico, demonstrando que as esferas natural e humana são uma só. Apesar da maioria dos escritos dos comentaristas da dinastia Han estar perdida, em um texto dos séculos VIII-IX, *Zhouyi jijie* (Uma Coleção de Explicações sobre as Mutações da Dinastia Zhou) editado por Li Dingzuo, temos relances da ambição dos comentaristas da dinastia Han que passaram suas vidas sondando o cosmos e organizando o mundo (R. Smith, 2008, p. 57-88).

Por exemplo, Jing Fang (77–37 AEC) criou os Hexagramas dos Oito Palácios (*ba gong gua*): *Qian* ☰, *Kun* ☷, *Zhen* ☳, *Xun* ☴, *Kan* ☵, *Li* ☲, *Gen* ☶, *Dui* ☱. Estes hexagramas de oito palácios são os pares dos oito trigramas. Para Jing, cada um destes hexagramas de palácios lidera um grupo de sete hexagramas. Por exemplo, *Qian* ☰ lidera ☰, ☳, ☶, ☷, ☵, ☲, ☱. Neste novo alinhamento de hexagramas, há ao mesmo tempo um aumento ou diminuição regular das forças cósmicas *ying* e *yang* e o poder oculto das duas forças mesmo quando estão dormentes (para a nova sequência de 64 hexagramas baseada nos oito palácios, veja Nielson, 2003, p. 3).

Outra nova sequência de hexagramas era os "hexagramas crescentes e minguantes" (*xiaoxi gua*) aperfeiçoada por Yu Fan (164–233). Representando o fluxo e refluxo das forças cósmicas *yin* e *yang*, os "hexagramas crescentes e minguantes" seguem:

Fu ☰[24] → *Lin* ☴[19] → *Tai* ☳[11] → *Dazhuang* ☱[34] → *Guai* ☶[43] → *Qian* ☰[1] → *Gou* ☴[44] → *Dun* ☳[33] → *Pi* ☱[12] → *Guan* ☶[20] → *Bo* ☱[23] → *Kun* ☷[2] (de volta para *Fu*).

Ao se ler de *Fu* para *Qian*, a força *yang* gradualmente cresce enquanto a força *yin* diminui. Ao se ler de *Gou* até *Kun*, a força *yin* cresce enquanto a força *yang* diminui. Sistemáticamente, os doze hexagramas são contínuos. Quando a série acaba com *Kun*, começa de novo com *Fu* (Nielson, 2003, p. 275-276).

Ao desenvolver estas novas sequências de hexagramas, os comentaristas da dinastia Han do *Yijing* tinham dois objetivos para alcançar. Primeiro, se libertar da sequência original dos 64 hexagramas que era, para eles, incoerente e inconsistente. Para os comentaristas da dinastia Han, o problema da sequência original era seu fracasso em alinhar hexagramas de acordo com suas imagens gráficas. Ao criar novas sequências, os eruditos da dinastia Han puderam casar perfeitamente as imagens dos hexagramas com o fluxo e refluxo das forças cósmicas (Redmond & Hon, 2014, p. 159-163). Em segundo lugar, com as novas sequências os comentaristas da dinastia Han estavam melhor equipados para sincronizar os hexagramas com o calendário lunar, mostrando a correspondência direta entre o fluxo e refluxo das forças cósmicas e os ciclos na vida em sociedade humana (R. Smith, 2008, p. 62-77). Por exemplo, os “hexagramas crescente e minguantes” foram designados para representar meses no calendário lunar: *Fu* ䷗ (o mês undécimo), *Lin* ䷒ (o mês duodécimo), *Tai* ䷊ (o primeiro mês do ano seguinte), *Dazhuang* ䷌ (o segundo mês), *Guai* ䷺ (o terceiro mês), *Qian* ䷀ (o quarto mês), *Gou* ䷪ (o quinto mês), *Dun* ䷮ (o sexto mês), *Pi* ䷔ (o sétimo mês), *Guan* ䷌ (o oitavo mês), *Bo* ䷗ (o nono mês), e *Kun* ䷁ (o mês décimo) (Nielson, 2003, p. 275-276). O mesmo pôde ser feito com a sequência de hexagramas baseada nos oito palácios. Ao combinar a nova sequência dos 64 hexagramas com 12 meses, os comentaristas da dinastia Han designaram oito meses para quatro hexagramas e quatro meses para oito hexagramas (Nielson, 2003, p. 5).

Para os comentaristas da dinastia Han, da mesma maneira que as novas sequências de hexagramas salientava certeza na autorrenovação do universo, cada hexagrama representava a possibilidade de lidar com o ambiente em mudança. Essas funções diversas respondiam a uma pergunta fundamental ao se governar um império enorme: como formular políticas flexíveis mantendo-se a aparência de unidade e uniformidade? Para dar a si mesmos a flexibilidade na interpretação dos hexagramas, os comentaristas da dinastia Han criaram novas estratégias interpretativas. Uma estratégia comum envolvia vincular um hexagrama a quatro hexagramas. Tome, por exemplo, *Qian* ䷀ (O Criativo, #1). Para interpretar o hexagrama, alguém pode vinculá-lo ao seu oposto, *Kun* ䷁ (O Receptivo, #2), conhecido como “hexagramas ligados lateralmente” (*pangtong*) (Nielson, 2003, p. 185-188). Além disso, *Qian* também pode ser lido com seus hexagramas predecessor e seguinte de acordo com a sequência dos “hexagramas crescentes e minguantes”. Então, *Qian* pode ser lido em relação a *Guai* ䷺ (Irromper, #43), seu antecedente, e *Gou* ䷪ (Vir ao Encontro, #44), seu sucessor. E então, dentro de

um hexagrama, pode-se criar “trigramas interligados” (*hugua* ou *huti*), isso é: usar quatro ou cinco das linhas do hexagrama para formar dois novos trigramas (Nielson, 2003, p. 111-114). No caso de *Qian*, não é possível criar “trigramas interligados” por todas as seis linhas serem *yang*. Mas em outros casos os “trigramas interligados” são significativos para decifrar o significado de um hexagrama. Veja, por exemplo, *Ge* ䷔ (Revolução, #49). As suas segunda, terceira e quarta linhas formam o trígama *Sun* ䷌ e suas terceira, quarta e quinta linhas formam um trígama *Qian* ䷀. Combinando *Sun* e *Qian* se forma *Gou* ䷪ (Vir ao Encontro, #44).

Outra estratégia de expandir o escopo de interpretação era transformar um hexagrama em outro diferente, através da transposição de algumas linhas. Conhecida como “mudar as posições das linhas dos hexagramas” (*yiwei*), essa estratégia permitia que os eruditos da dinastia Han introduzissem outros hexagramas quando tinham problemas para interpretar um hexagrama. Por exemplo, *Tai* ䷊ (Paz, #11) pode se tornar *Jiji* ䷗ (Após A Conclusão #63) ao transpor-se sua segunda linha (um *yang*) e sua quinta linha (um *yin*). Semelhantemente, *Dazhuang* ䷗ (O Poder do Grande, #34) pode se tornar *Xu* ䷬ (A Espera, #5) trocando sua quarta linha (um *yang*) e sua quinta linha (um *yin*). Muito mais versátil que outros métodos, a transposição de linhas de hexagrama deu aos comentaristas da dinastia Han a liberdade de injetar uma ampla gama de alternativas ao interpretar um hexagrama.

Assim, dando a si mesmos a flexibilidade na interpretação dos hexagramas, os comentaristas da dinastia Han reafirmaram a regularidade, estabilidade e previsibilidade das esferas cósmica e humana. Eles transformaram o *Yijing* em um manual cosmológico para corresponder com o ritmo das forças cósmicas. Ao fazê-lo, os comentaristas da dinastia Han suprimiram e externaram o medo humano da incerteza. Suprimiram o medo ao focar sua atenção no ritmo repetido do universo, como evidenciado pelas mudanças sazonais e pela passagem do tempo de mês a mês. Externaram o medo ao concentrarem-se na grande trama da renovação do universo que não parece dar espaço à incerteza ou ruptura. Mais importante, ao equiparar a esfera cósmica com a esfera humana, eles criaram a ilusão de que o *Yijing* era uma cartilha para um governante sondar o cosmos e ordenar o mundo (Ch'en, 1986, p. 798-801; R. Smith, 2008, p. 62-88).

4. A Ontologia da Mutação

Mas o fim da dinastia Han em 220 EC [da Era Comum] revela um problema fundamental de cosmologia correlativa, isto é, humanos são incapazes de discernir completamente o padrão cósmico, e tão pouco podem adotar plenamente o padrão cósmico para as questões humanas. Mesmo que eles tentem imitar o ritmo cósmico no governo do mundo humano, o mundo humano é complicado demais para qualquer um sustentá-lo. Nos setecentos anos que se seguiram, os eruditos do *Yijing* se afastaram da investigação do cosmos. Em vez disso, eles focaram sua atenção na ordenação do mundo humano e buscaram sua estrutura profunda.

A maior figura a começar esta volta ao mundo humano foi Wang Bi (226-249). Nascido seis anos após o colapso da dinastia Han, Wang Bi se viu em meio a uma situação na qual aparentemente havia poucas certezas na vida. Com a China dividida em três reinos – Wei, Shu e Wu – a desordem estava disseminada no país. Quando tudo estava em ruínas, um número cada vez menor de pessoas seguia os preceitos confucionistas de honestidade, lealdade e piedade filial. Em vez disso, trapaças, usurpações e cálculos pragmáticos se tornaram as estratégias aceitas para a sobrevivência. Ao que parece, a experiência de Wang Bi depois do colapso da dinastia Han o levou a encarar o medo e a ansiedade – os dois temas recorrentes no *Yijing* (Hon, 2010). Antes de sua morte prematura aos 23 anos de idade, Wang escreveu um comentário sobre o *Yijing* assim como um comentário sobre o *Laozi*. O *Zhouyi zhu* (*Um Comentário sobre as Mutações da Dinastia Zhou*), composto de sete ensaios nos quais ele discutiu como ler o clássico, vinha anexo ao seu comentário do *Yijing*. Nestes ensaios (traduzidos como “*General Remarks on the Changes of the Zhou*” por Richard Lynn, ver Lynn, 1994, p. 25-39), ele revisitou temas que foram discutidos no *Xici*, incluindo o que um hexagrama simboliza e o que as seis linhas de um hexagrama nos dizem a respeito da existência humana. Nestes ensaios ele apresentou uma noção de mudança que era completamente nova.

Antes de tudo, ao contrário dos comentadores da dinastia Han, Wang Bi não considerava a sequência dos hexagramas tão importante. Em vez disso, ele considera que cada um dos 64 hexagramas é uma situação distinta. Além disso, ele demonstrou que a singularidade de cada hexagrama é sucintamente resumida no *Tuan* (uma das “Dez Asas”), por exemplo *Zhun* ䷮ (Dificuldade no Início #3), que discute a dificuldade quando alguém começa um projeto, *Meng* ䷃ (Jovem Insensatez, #4), que foca em como um(a) professor(a) pode aperfeiçoar suas técnicas de ensino; *Xu* ䷮ (Espera) sugere uma pausa

para se refletir em sua situação precária (“Ming Tuan”, Lynn, 1994, p. 25-27). Desta forma, os leitores não precisam seguir estritamente a sequência dos hexagramas na leitura dos hexagramas. Eles podem escolher hexagramas que pareçam estar tratando diretamente das questões em suas mentes. Não importa qual hexagrama eles escolham, a chave é ver um hexagrama como um campo de ação onde forças ou agentes diferentes interagem.

Assim, para Wang Bi, o propósito da leitura dos hexagramas é refletir na própria situação (“*Mingyao tongbian*”, Lynn, 1994, p. 27-29). As seis linhas de um hexagrama – mesmo um ruim como o *Gu* ䷮ (Males a Serem Curados, #18) – oferecem opções em resposta a uma situação. Elas representam o espaço de manobra dentro de um sistema ou as possibilidades de alteração de uma estrutura de poder existente. É precisamente nesta junção que existe entre o que já está configurado e o que pode ser mudado que Wang Bi vê a fluidez das questões humanas. Com a ação apropriada se pode transformar o que parece ser um fracasso em uma bênção. Inversamente, faltando a ação apropriada, pode-se transformar algo aparentemente florescente em um desastre.

Por esta razão Wang Bi não considera que o agouro hexagrama *Sun* ䷶ (Diminuição, #41) seja grandemente assustador (Lynn, 1994, p. 387-396). A julgar da sua imagem e das afirmações de suas linhas, *Sun* sugere uma situação em que aqueles de posição mais alta se aproveitam dos que estão em posição mais baixa, ou em que aqueles que são fisicamente mais fortes vitimizam os que são fracos. Ainda assim, apesar da injustiça que o hexagrama denota, Wang Bi acredita que há razão para otimismo. “Suprema boa sorte” virá, ele declara, se alguém encontrar meios de beneficiar o público. De modo similar, as “opressões” no hexagrama *Kun* ䷁ (Impasse, #47) são evitáveis (Lynn, 1994, p. 428-437). Julgando-se a partir do julgamento das suas linhas, não há esperança em *Kun*. Todas as suas seis linhas vêm eivadas de alguma forma de opressão: a primeira linha está enterrada sob uma árvore estéril, a segunda linha está sobrecarregada com excessiva bebedeiras e gluttonarias, a terceira linha é barrada por rochas, a quarta linha está trancada em uma carruagem de ouro, a quinta linha é intimidada por um homem com fitas roxas nos joelhos, e a sexta linha é envolta em cipós serpejantes. Ainda assim Wang Bi argumenta que, tomando-se a decisão correta, pode-se reverter o que parece ser uma situação de opressão em uma oportunidade para crescimento e avanço.

Por meio da sua ênfase na agência humana e no ativismo, Wang Bi vê os hexagramas como indicadores, dirigindo nossa atenção à fonte da criatividade e inventividade humanas. Como indicadores, os hexagramas e as suas linhas servem a funções diferentes. Enquanto um hexagrama conota um campo de ação, as seis linhas do hexagrama representam os seis jogadores (ou as seis opções) naquele campo de ação

(“*Minggua shibian tongyao*”, Lynn, 1994, p. 29-31). Ao simbolizar o todo, um hexagrama representa uma rede de relações governando as ações e interações dos seis jogadores. Ao simbolizar as partes, as linhas de hexagramas representam o que os seis jogadores podem ou não podem fazer em benefício de seus interesses. Deste modo, na leitura dos hexagramas, os leitores do *Yijing* são constantemente lembrados de que todo o aspecto da vida humana, seja grande ou pequeno, é governado pela relação parte-todo. Para que estejamos à altura das mudanças, Wang Bi afirma, devemos encontrar a relação parte-todo em cada situação – seja na família, na sociedade, ou na busca solitária por comunhão espiritual com a natureza.

Em seu comentário ao *Xici*, I, 9 (preservado por Han Kangbo [332-380]), Wang Bi explica esta intrincada relação entre a parte e o todo. Originalmente um trecho sobre divinação, o *Xici*, I, 9 começa com uma discussão sobre selecionar um hexagrama por meio de contar 50 caules de milefólio. Conhecido como “o número da Grande Expansão” (*dayan zhishu*), a seleção inclui um passo no qual o adivinho separa os 50 caules em duas pilhas: (a) um grupo de 49 caules que serão usados para a seleção do hexagrama, e (b) um caule não utilizado que será posto de lado pelo resto do procedimento de divinação (há uma tradução deste trecho em WB, p. 310-315). Wang Bi vê o grupo de 49 caules como *you* (Ser) e o caule inutilizado como *wu* (Não-Ser). Ele disse:

Depois de se expandir os números do Céu e da Terra, nós descobrimos que os que são de benefício para nós somam cinquenta, e destes nós de fato usamos quarenta e nove, assim deixando um de lado. Apesar deste um não ser usado, por meio dele o uso dos outros números se torna imediatamente possível e, mesmo que este um não seja um dos números, ainda assim por meio dele os outros números são formados. Enquanto este um representa o Supremo Máximo da mudança, os outros quarenta e nove constituem o máximo dos números. O Não-ser [*wu*] não pode ser trazido à luz por meio do Não-ser [*wu*], mas deve surgir por meio do Ser [*you*]. Portanto, ao nos dedicarmos constantemente a este máximo entre as coisas que têm Ser [*you*], nós certamente traremos à luz o primogênito do qual todas as coisas derivam. (Lynn, 1994, p. 60-61, com modificações)

Na pesquisa sobre neo-daoísmo do período Wei-Jin (220-589) os estudiosos geralmente consideram que *you* (Ser) e *wu* (Não-ser) são uma dicotomia, ou como contraste entre a totalidade do universo (*Dao*) e a miríade de coisas, ou como uma diferenciação entre o princípio governante da geração e regeneração do universo (*li*) e as manifestações daquele princípio nas atividades dos seres animados (Chan, 1963 [1969, p. 314-324]; Graham, 1959; Schipper, 1982 [1993, p. 192-208]). Esta dicotomia pode ser acurada no que diz respeito à discussão quanto ao neo-daoísmo em geral, e ao comentário ao *Laozi* de Wang Bi em particular. Mas no comentário ao *Yijing* de Wang Bi, ele considera que *you* (Ser) e *wu* (Não-ser) são codependentes (Tang, 2015, p. 51-59; Wagner, 2003, p. 83-147; Yu, 2007, p. 116-148, 204-240). Ele argumenta que o caule inutilizado simboliza *wu* (Não-ser), e os quarenta e nove caules utilizados representam *you* (Ser). Por um lado, *you* depende de *wu* porque os quarenta e nove caules de milefólio se tornam úteis somente quando eles são utilizados na formação de um hexagrama; por outro lado, *wu* não pode se realizar sem *you* porque não há meio de realizar a divinação sem os 49 caules de milefólio. Enquanto *wu*, a prática de divinação dá unidade e coerência ao ato de jogar os 49 caules de milefólio. Enquanto *you*, o ato de jogar os 49 caules de milefólio faz a divinação possível.

Alguém poderia argumentar que a leitura dos hexagramas de Wang Bi limita o *Yijing* a questões humanas concretas. Ao contrário dos comentadores da dinastia Han, Wang Bi tinha pouco interesse em cosmologia e rejeitava toda tentativa de combinar o domínio cosmológico com o domínio humano. Mas ao se considerar os hexagramas como indicadores que revelam a codependência entre a parte e o todo, e entre substância e função, Wang Bi nos lembra de que o *Yijing* deve ser lido metaforicamente. Ao se focar nos hexagramas como indicadores – indicando para algo escondido, implícito e fundamental – ele evita o erro dos comentadores da dinastia Han que tornou o *Yijing* num volumoso sistema de sinais para a documentação das variadas mudanças no universo. Para ele a tentativa dos estudiosos da dinastia Han era fútil porque eles não aceitavam o princípio básico do *Yijing* – os limites do conhecimento humano (“*Ming Xiang*”, Lynn, 1994, p. 31-32).

5. A Metafísica Moral da Mudança

O comentário de Wang Bi ao *Yijing* se tornou o padrão para a interpretação do clássico por toda a China imperial média. Seu status augusto foi confirmado no *Zhouyi zhengyi* (Os Verdadeiros Significados das Mutações da Dinastia Zhou), aprovado pelo

estado, editado por Kong Yida (574-648). Durante toda a dinastia Tang (618–907) e Song (960–1126), o conhecimento do comentário ao *Yijing* de Wang Bi foi testado em provas para o serviço público. Sua longevidade como o comentário padrão do *Yijing* indicou consenso entre a elite chinesa quanto à atenção que deve ser dada à resolução de problemas prementes no país em vez da construção de um império eterno que imitava o ritmo cósmico (Hon, 2004; 2005; R. Smith, 2008, p. 89-139).

Entretanto, ao mesmo tempo que Wang Bi criticava os comentadores da dinastia Han por serem excessivamente ambiciosos na mistura dos domínios humano e natural, ele também era excessivamente ambicioso em usar a razão humana para discernir os princípios ocultos das questões humanas. Enquanto os comentadores da dinastia Han suprimiram e externalizaram o medo humano da incerteza, Wang também suprimiu e externalizou o mesmo medo. Ao ver os hexagramas como campos de ação, ele suprimiu o medo por meio de o absorver nas relações parte-todo nas questões humanas. Ao tornar os hexagramas em indicadores, ele externalizou o medo por meio de o conectar a uma busca pelo princípio da mudança nas ascensões e quedas da vida humana. No fim, ambos os estudiosos de Han e Wang Bi foram arrogantes em acreditar que eram oniscientes.

Em contraste, Zhu Xi (1130-1200) – uma figura chave da escola neo-confucionista de Cheng-Zhu da China imperial tardia – argumentou que o “sentido original” (*benyi*) do *Yijing* era divinação. Em um primeiro momento, o argumento de Zhu Xi parece ser redundante. Era bem sabido que as primeiras duas camadas do clássico eram oráculos originários do período da dinastia Zhou do Oeste. Mas o ponto de Zhu Xi era que por mais de mil anos desde a canonização do *Yijing* o clássico nunca foi lido propriamente como um manual de divinação. Por esta razão, Zhu Xi acreditava que o real sentido do *Yijing* estava na imagem dos 64 hexagramas. Para distinguir os 64 hexagramas das “Dez Asas”, Zhu Xi criou duas categorias separadas em seu comentário, o *Zhouyi benyi* (*O Sentido Original das Mutações da Sinastia Zhou*). Uma categoria era o “clássico” (*jing*) que cobria os 64 hexagramas; a outra eram os “comentários” (*zhuan*) que incluía as “Dez Asas”. Com estas duas categorias Zhu deixou claro que as “Dez Asas” eram, na melhor das hipóteses, materiais suplementares para a compreensão dos hexagramas.

Por trás da sua posição estava um entendimento diferente quanto à formação do *Yijing*. Diferentemente dos outros comentadores do *Yijing*, Zhu não via o clássico como uma evolução da divinação para a filosofia. Para ele os sessenta e quatro hexagramas são a fundação do *Yijing* porque são símbolos das mudanças constantes nos mundos natural e humano. Esta descrição pictórica da transformação – começada por Fu Xi e

completa pelo rei Wen e pelo duque de Zhou – foi mais tarde objeto de discussão cosmológica e moral por eruditos confucionistas. Consequentemente o *Yijing* deixou de ser uma descrição pictórica da tremenda e espantosa transformação no universo; ele passou a ser meramente outro texto (como o *Livro da Poesia* e o *Livro da História*³) que ensina moralidade a reis, nobres e oficiais de governo (Hon, 2008).

Por meio de privilegiar os hexagramas de Fu Xi sobre as “Dez Asas” de Confúcio, Zhu Xi queria atingir dois objetivos. Primeiro, ele enfatizou a importância da divinação como método de autocultivação. Para ele a divinação não é um ato supersticioso de busca da orientação de um poder sobrenatural. Melhor dizendo, é uma experiência enriquecedora de encontro do desconhecido e do insondável. No processo da divinação se encontra as múltiplas forças que formam a vida humana, e por meio disso vem a consciência das oportunidades e recursos para melhoria da situação de uma pessoa. Como Joseph Adler observa, a divinação é “um meio de aprendizado” para Zhu Xi porque ela ajuda os aprendizes a “reagir” (*yíng*) à mudança ‘incipiente’ (*chǐ*), tanto em eventos externos como na mente” (Adler, 1990, p. 190). Segundo, por meio do enfoque na imagem visual dos hexagramas, Zhu Xi entendeu o *Yijing* de modo significativamente diferente de outros clássicos confucionistas. Em vez de se limitar a reis, nobres e oficiais governamentais, o *Yijing* apela a uma audiência vasta a qual, letrada ou iletrada, está preocupada com as incertezas na vida (Hon, 2011).

Por esta razão Zhu Xi enfatizou a ambiguidade das afirmações das linhas. Para salientar suas ambiguidades ele dividiu as afirmações em duas declarações separadas: um resumo da imagem da linha do hexagrama (*xiàng*), e um prognóstico baseado em uma cuidadosa consideração quanto à imagem da linha do hexagrama (*zhān*). Por meio da divisão do julgamento da linha em duas partes, Zhu Xi transformou a afirmação da linha em um diálogo entre o chamado à atenção do oráculo e a resposta do leitor. Neste círculo hermenêutico nada é certo ou preordenado. A conversa pode levar a muitas direções, algumas vezes previsíveis, outras não.

Assim como Wang Bi, Zhu Xi aparentemente usa o *Yijing* para provocar os leitores a refletir sobre as suas circunstâncias. Entretanto há uma diferença fundamental. Para Zhu Xi a leitura do *Yijing* não responde necessariamente a todas as questões, nem resolve todos os problemas. Em vez disso, ela reforça a sensibilidade do leitor à incerteza e às surpresas da existência humana. Por exemplo, *Ge* ䷲ (Mudança Radical, #49) e *Ding*

³ Nota dos Tradutores: traduzidos para o português pelo padre Joaquim Angélico de Jesus Guerra, S.J., como *Livro dos Cantares* (1979) e *Escrituras Selectas* (1980), respectivamente.

䷗ (o Caldeirão, #50) são conhecidos por enfatizar a ansiedade e medo diante de uma mudança política drástica. Em *Ge* o leitor é encorajado a liderar uma revolta contra um governante tirânico, o qual está causando danos ao público. Para se ressaltar a urgência em lidar com a crise política, a revolta é comparada à renovação de vidas nas mudanças das estações; é equiparada com o evento central que foi a substituição da dinastia Shang pela dinastia Zhou. Sobretudo é descrita como uma intervenção temporária nas questões humanas para a restauração da ordem para o benefício das massas (quanto à tradução de *Ge*, ver WB, 189-192). Enquanto *Ge* advoga uma mudança de regime, *Ding* exige a restauração da ordem política imediatamente após a revolta. Graficamente, as seis linhas de *Ding* ䷗ parecem um caldeirão – a linha de baixo representa as pernas do caldeirão; da segunda à quarta, as linhas simbolizam a barriga do caldeirão; a quinta denota as orelhas do caldeirão, e a linha no topo sugere a barra que carrega o caldeirão de um lugar para o outro. Assim, o leitor é encorajado a limpar o caldeirão para cozinhar, ou então, após a mudança de regime, a reestabelecer a ordem política imediatamente (quanto à tradução de *Ding*, ver WB, p. 195-197).

Por séculos os comentadores do *Yijing* deram ouvidos ao conselho dos autores do *Xugua* e leram *Ge* e *Ding* juntos como duas fases de uma mudança de regime (ver WB, p. 635, 641). Enquanto *Ge* discute a fase destrutiva da derrubada de um velho regime, *Ding* se refere à fase construtiva da reconstrução da ordem política. Os dois hexagramas conjuntamente chamam atenção ao perigo da corrupção política, ao medo do tirano, e à ansiedade de perder o controle em meio à um motim político. E mais importante do que isso, os dois hexagramas sublinham a importância de tomar decisões corretas em meio a disputas de poder. Por esta razão, através dos séculos, *Ge* e *Ding* receberam atenção especial dos comentadores que estavam interessados na filosofia política (ver, por exemplo, o comentário de Wang Bi em Lynn, 1994, p. 444-459).

Para Zhu Xi, contudo, não havia necessidade de conectar *Ge* e *Ding*. Em vez disso, ele os vê como situações separadas onde os leitores podem perguntar diferentes questões e expressar preocupações diferentes. Para ele a ansiedade e medo no *Yijing* não aparece na sequência dos hexagramas, mas no diálogo entre o oráculo e o leitor. Para diminuir as conotações políticas destes dois hexagramas, Zhu Xi enfatiza a intensidade do diálogo oráculo-leitor. Tome, por exemplo, a afirmação de hexagrama de *Ge*, a qual parece sugerir a possibilidade do “desaparecimento do remorso” (*huiwang*) depois da mudança política. Para Zhu, não há como dizer se “o desaparecimento do remorso” é possível sem se considerar a situação do leitor. Se o leitor está fazendo as coisas certas, então o remorso vai desaparecer automaticamente. Mas se o leitor está

cometendo um erro, o remorso permanecerá. Por tanto, “o desaparecimento do remorso” é provisório; se o oráculo se realizará ou não, isso depende da motivação, sinceridade e ação do leitor. De modo similar, “o desaparecimento do remorso” na quarta linha do *Ge* é provisório também. Tradicionalmente a quarta linha é entendida como um líder pronto a liderar uma mudança política. Para Zhu Xi, a quarta linha não parece ser uma situação amadurecida para a mudança política. Em vez disso, ele vê “o desaparecimento do remorso” como um aviso contra mudanças drásticas precipitadas (Hon, 2008).

Da mesma forma, Zhu Xi não vê no *Ding* um roteiro para a formação de um novo regime. Em vez disso, ele vê cada linha do *Ding* como uma situação separada a desafiar o leitor do *Yijing*. Por exemplo, na primeira linha *yin*, Zhu Xi não está preocupado com a posição periférica da linha. Mais propriamente ele está interessado no prognóstico (*zhen*) que indica que a linha é “sem remorso” (*wujiu*). Em seu comentário Zhu Xi foca no sentido sutil de “sem remorso” e urge o leitor a ser positivo sobre o futuro. Ele diz ao leitor que “sem remorso” é resultado da determinação da primeira linha em dar a volta por cima e da sua vontade de sucesso, a despeito de sua posição humilde (Hon, 2008).

No fim, para Zhu Xi, todos os oráculos do *Yijing* são provisórios. O objetivo deles é provocar o pensamento, chamar a atenção, e sobretudo, alertar os leitores a respeito da contingência da existência humana. Ao enfatizar o medo e a ansiedade na leitura dos hexagramas, Zhu Xi incorporou o *Yijing* em seu projeto neo-confucionista – um esforço, ele esperava, que levaria ao triunfo da pura e perceptiva “mente do Dao” (*daoxin*) sobre a perturbada e perversa “mente humana” (*renxin*). Para o desenvolvimento de uma metafísica moral confucionista, Zhu Xi se voltou ao instante de tomada de decisão como um campo de batalha da cultivação moral de uma pessoa. Naquele instante, afirmou Zhu Xi, a mente humana está profundamente dividida entre “a mente do Dao” e “a mente humana”, e entre “o princípio celestial” (*tianli*) e “desejos humanos” (*renyu*) (Adler, 2014; Tu, 1985, p. 131-148). Nesta batalha mental o leitor do *Yijing* é levado a uma jornada metafísica-moral. Os hexagramas dão aos leitores esperança sem perder de vista o imenso desafio de superar infortúnios e fracassos. Eles prometem sucesso se os leitores encontrarem os meios para domar suas mentes inquisitivas e para se opor às distrações em suas vidas. Sobretudo, eles dão profundidade espiritual à luta moral dos leitores, tornando-a um campo de batalha entre seguir as ordens da carne, ou se elevar e formar uma “trindade com o céu e a terra”.

Desta forma Zhu Xi abriu o *Yijing* a uma vasta audiência. Ao focar na divinação e no simbolismo dos 64 hexagramas, Zhu Xi tornou o *Yijing* relevante a leitores que não seriam necessariamente pessoas de cultura. Ao mesmo tempo que ele se manteve um

texto canônico, ele foi transformado em “um livro de vida” para o povo comum que luta diariamente para tomar a decisão certa entre a pureza do “princípio celestial” e a perversão dos “desejos humanos” (Hon, 2012). Da dinastia Ming (1368-1644) até a dinastia Qing (1644-1912), a interpretação de Zhu Xi sobre o *Yijing* foi promovida pelo governo imperial. Ela foi incluída nos comentários ao *Yijing* aprovados pelo estado: o *Zhouyi daquan* (O Compêndio dos Comentários de Cheng Yi e Zhu Xi às Mutações da Dinastia Zhou) da dinastia Ming, e o *Zhouyi zhezong* (Anotações Equilibradas das Mutações da Dinastia Zhou) da dinastia Qing.

6. Os Três Sentidos da Mudança

Superficialmente falando, estas três abordagens – a cosmologia da mudança, a ontologia da mudança e a metafísica-moral da mudança – parecem estreitar firmemente o escopo da mudança filosófica. Elas parecem continuamente se afastar do cosmos na direção do mundo humano, e do mundo humano para as cogitações morais do indivíduo. Pode-se até mesmo dizer que neste estreitamento de escopo nós vemos uma retirada do empírico para o intelectual, e do objetivo para o subjetivo.

Ainda assim, conforme seus próprios meios de ser, estas três abordagens oferecem respostas ao medo humano da incerteza que era característico da divinação na China antiga. Feita com caules de milefólio, moedas ou ossos rachados de boi, a divinação na China primitiva era uma tentativa de acalmar os nervos e confortar a mente, dando aos inquiridores a coragem para tomar decisões nas encruzilhadas de suas vidas (Allan, 1991; Gotshalk, 1999; Marshall, 2001; Raphals, 2013; Redmond, 2017; Shaughnessy, 1992 [1997]; K. Smith, 1989). Por outro lado, as três abordagens dão esperança aos leitores ao transformar os hexagramas em símbolos para a discussão do papel humano no desdobrar do universo (Cheng, 2003; Cheng & Ng, 2009; Redmond & Hon, 2014, p. 140-157; R. Smith, 2008, p. 31-48). Juntas elas formam três argumentos:

1. Uma vez que o universo é um sistema aberto que gera e transforma a si mesmo, seres humanos devem conviver com mudanças incessantes.
2. Uma vez que mudanças se dão de forma ordenada, seres humanos devem encontrar um meio de entender seus padrões.
3. Uma vez que os padrões das mudanças são discerníveis, seres humanos encontrarão paz e conforto em sua vida diária.

Estes três pontos são sucintamente resumidos nos “três sentidos da mudança” (*yi you san yi*) em *Qian Zuodu* (*Abrindo as Regularidades do Hexagrama Qian*) da dinastia Han do Leste (25-220): (1) a grande diversidade na mudança (*bianyí*), (2) a constância na mudança (*buyi*), e (3) paz com a mudança (*yijian*) (Nielson, 2003, p. 301-302, 304-305; R. Smith, 2008, p. 78-79).

Se nós usarmos estes três sentidos da mudança em comparação com as três abordagens, veremos que as duas primeiras focam primariamente em encontrar a constância na mudança (*buyi*) e, portanto, assegurando a nós que tudo é previsível. Em contraste, a terceira presta especial atenção à incessante mudança (*bianyí*) e urge que vivamos com a incerteza e a surpresa (*yijian*). Se de fato o medo – especialmente o medo do futuro incerto – é o princípio fundamental do *Yijing*, a terceira abordagem é bastante honesta. Em vez de suprimir ou externalizar o medo da incerteza, a terceira abordagem encara o medo de modo direto, com humildade e sinceridade. E com maior importância, traz a luta com o medo da incerteza à vida diária, particularmente ao instante quando tomamos decisões.

Referências

Fontes Primárias e Traduções do *Yijing*

- Li Dingzuo 李鼎祚, 1984, *Zhouyi jijie* 周易集解 (A Collection of Explanations on the Changes of Zhou Dynasty), Beijing: Zhongguo shudian.
- Lynn, Richard John (trans.), 1994, *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*, (Translations from the Asian Classics), New York: Columbia University Press.
- Rutt, Richard (trans.), 1996, *Zhouyi: The Book of Changes: A Bronze Age Document Translated with Introduction and Notes by Richard Rutt*, (Durham East-Asia Series, 1), Richmond, Surrey: Curzon.
- Redmond, Geoffrey (trans.), 2017, *The I Ching (Book of Changes): A Critical Translation of the Ancient Text*, London: Bloomsbury.
- Wang Bi 王弼 [226–249], 1980, *Wang Bi ji jiaoshi* 王弼集校釋 (A Collection of Writings by Wang Bi, Annotated and Explicated), Lou Yulie 樓宇烈 (ed.), Beijing: Zhonghua shuju.
- [WB] 1950 [1961], *The I Ching or Book of Changes: The Richard Wilhelm translation rendered into English*, 2 volumes, (Bollingen series, 19), translated into English by

Cary F. Baynes from the translation into German by Richard Wilhelm, 1924, I Ging: Buch der Wandlungen (Jena: Eugen Diederichs Verlag), New York: Pantheon Books. Page numbers are from the one volume, second edition, Princeton: Princeton University Press, 1961.

Zhu Xi 朱熹 [1130–1200], 2009, *Zhouyi benyi* 周易本義 (The Original Meanings of Changes of the Zhou Dynasty), punctuated and annotated by Liao Mingchun, Beijing: Zhonghua shuju.

Fontes Secundárias

Adler, Joseph A., 1990, “Chu Hsi and Divination”, in K. Smith et al. 1990: 169–205. [Adler 1990 available online]

—, 2014, *Reconstructing the Confucian Dao: Zhu Xi's Appropriation of Zhou Dunyi*, (SUNY series in Chinese philosophy and culture), Albany, NY: State University of New York Press.

Allan, Sarah, 1991, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture), Albany, NY: State University of New York Press.

Chan, Wing-tsit (trans.), 1963 [1969], *Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

Cheng, Chung-ying, 2003, “Philosophy of Change”, in *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Antonio S. Cua (ed.), New York: Routledge, 517–523.

Cheng, Chung-ying and On-cho Ng (eds), 2009, *Philosophy of Yi* 易: Unity and Dialectics, (Book Supplement Series to the Journal of Chinese Philosophy), Chichester, UK: Blackwell Publishing.

Ch'en, Ch'i-yün, 1986, “Confucian, Legalist, and Taoist Thought in Later Han”, in *The Cambridge History of China*, volume 1, Cambridge: Cambridge University Press, 766–807. doi:10.1017/CHOL9780521243278.017

Field, Stephen Lee, 2008, *Ancient Chinese Divination*, (Dimensions of Asian Spirituality), Honolulu: University of Hawai'i Press.

Graham, A. C., 1959, “‘Being’ in Western Philosophy Compared with Shih/Fei and You/Wu in Chinese Philosophy”, *Asia Major*, new series 7: 79–112. [Graham 1959 available online]

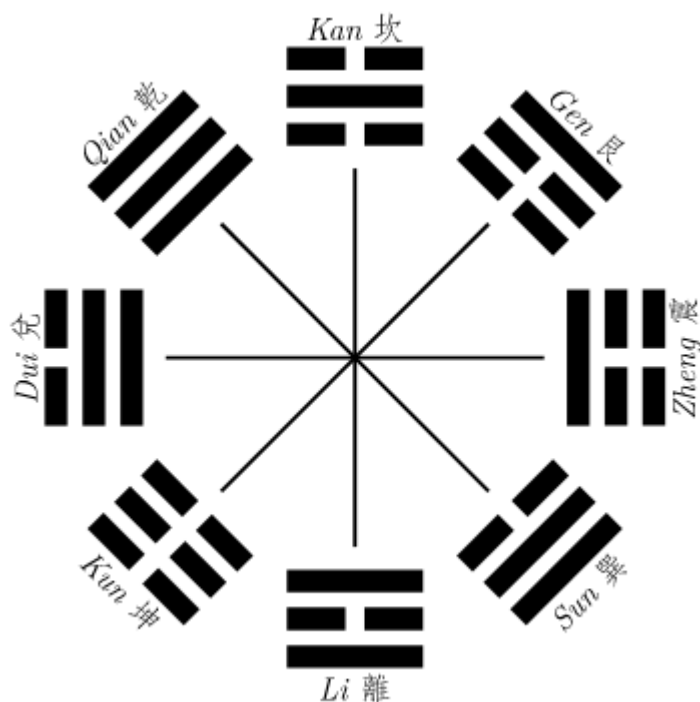
Gotshalk, Richard, 1999. *Divination, Order, and the Zhouyi*, Lanham, MD: University Press of America.

- Hon, Tze-ki, 2003, "Human Agency and Change: A Reading of Wang Bi's Yijing Commentary", *Journal of Chinese Philosophy*, 30(2): 223–242. doi:10.1111/1540-6253.00116
- , 2004, "Redefining the Civil Governance: The Yichuan yizhuan of Cheng Yi", *Monumenta Serica*, 52: 199–219. doi:10.1080/02549948.2004.11731413
- , 2005, *The Yijing and Chinese Politics: Classical Commentary and Literati Activism in the Northern Song Period, 960–1127*, (SUNY series in Chinese philosophy and culture), Albany, NY: State University of New York Press.
- , 2008, "A Precarious Balance: Divination and Moral Philosophy in Zhouyi zhuanyi daquan (《周易傳義大全》)", *Journal of Chinese Philosophy*, 35(2): 254–271. doi:10.1111/j.1540-6253.2008.00477.x
- , 2010, "Hexagrams and Politics: Wang Bi's Political Philosophy in the Zhouyi Zhu", in *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture), Alan Kam-leung Chan and Yuet Keung Lo (eds), Albany, NY: State University of New York Press, 71–96.
- , 2011, "Classical Exegesis and Social Change: The Song School of Yijing Commentaries in Late Imperial China", *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, 11(1): 1–16. [Hon 2011 available online]
- , 2012, "From Sheng Min 生民 to Si Min 四民: Social Changes in Late Imperial China", *Journal of Political Science and Sociology* (Keio University, Tokyo), 16: 11–31.
- Kalinowski, Marc, 2010, "Divination and Astrology: Received Texts and Excavated Manuscripts", in *China's Early Empire: A Re-appraisal*, Michael Nylan and Michael Loewe (eds), Cambridge: Cambridge University Press, 339–366.
- Keightley, David N., 1978, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Loewe, Michael, 1994, *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2005, *Faith, Myth and Reason in Han China*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, Inc.
- , 2011, *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu Fanlu*, Leiden: Brill.
- Marshall, S.J., 2001, *The Mandate of Heaven: Hidden History in the I Ching*, New York: Columbia University Press.
- Nielsen, Bent, 2003, *A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology*, London: RoutledgeCurzon.

- Nylan, Michael, 2001, *The Five “Confucian” Classics*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Pines, Yuri, 2009, *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*, Honolulu: University of Hawai’i Press.
- , 2012, *The Everlasting Empire: The Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Queen, Sarah A, 1996, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511572661
- Raphals, Lisa, 2013, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511863233
- Redmond, Geoffrey and Tze-ki Hon, 2014, *Teaching the I Ching (Book of Changes)*, Oxford: Oxford University Press.
- Schipper, Kristopher, 1982 [1993], *Le Corps Taoïste*, Paris: Librairie Arthème Fayard. Translated as *Taoist Body*, Karen C. Duval (trans.), Berkeley, CA: University of California Press, 1993.
- Shaughnessy, Edward L., 1992 [1997], “Marriage, Divorce, and Revolution: Reading between the Lines of the Book of Changes”, *The Journal of Asian Studies*, 51(3): 587–599. doi:10.2307/2057951. Reprinted in his *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics*, (SUNY series in Chinese philosophy and culture), Albany, NY: State University of New York Press, 13–30.
- , 2014, *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yijing (I Ching) and Related Texts*, New York: Columbia University Press.
- Shen, Vincent, 2014, “The Fading of Political Theology and the Rise of Creative Humanism”, in *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*, Vincent Shen (ed.), Heidelberg: Springer, 23–51. doi:10.1007/978-90-481-2936-2_2
- Smith, Kidder Jr, 1989, “Zhouyi Interpretation from Accounts in the Zuo zhuan”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1989(2): 421–63. doi:10.2307/2719259
- Smith, Kidder Jr, Peter K. Bol, Joseph A. Adler, and Don J. Wyatt (eds.), 1990, *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smith, Richard J., 2008, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World: The Yijing (I-Ching, or Classic of Changes) and Its Evolution in China*, Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- , 2012, *The I Ching: A Biography*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Tang Yongtong, 2015. *Weijin xuanxue lungao* 魏晉玄學論稿 (Preliminary Studies of the Learning of the Deep during the Wei-jin Period), enlarged and revised edition. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.
- Tu, Wei-ming, 1985, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, (SUNY series in philosophy), Albany, NY: State University of New York Press.
- Yu Dunkang, 2007, *He Yan Wang Bi xuanxue xintan* 何晏王弼玄學新探 (A New Research on He Yan and Wang Bi's Philosophy). Beijing: Fangzhi chubanshe.
- Wang, Aihe, 2000, *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Wagner, Rudolf G., 2003, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*, (SUNY series in Chinese philosophy and culture), Albany, NY: State University of New York Press.

Apêndice 1 – Os 8 Trigramas



Trigramas (e hexagramas) são descritos da linha de baixo para a linha de cima (por exemplo, a linha 1 é a linha mais abaixo). Para maior acessibilidade, trigramas e hexagramas listados abaixo são registrados nos colchetes com 'u', representando *yang* ou linhas contínuas, e 'w', representando *yin* ou linhas quebradas.

Kan

☵ [wuw]

Qian

☰ [uuu]

Dui

☱ [uuw]

Kun

☷ [www]

Li

☲ [uwu]

Sun

☳ [wu]

Zheng

☴ [uww]

Gen

☶ [wuw]

坎

乾

兌

坤

離

巽

震

艮

Apêndice 2 – Os 64 Hexagramas

8	7	6	5	4	3	2	1
							
<i>Bi</i>	<i>Shi</i>	<i>Song</i>	<i>Xu</i>	<i>Meng</i>	<i>Zhun</i>	<i>Kun</i>	<i>Qian</i>
比	師	訟	需	蒙	屯	坤	乾
16	15	14	13	12	11	10	9
							
<i>Yu</i>	<i>Qian</i>	<i>Dayou</i>	<i>Tongren</i>	<i>Pi</i>	<i>Tai</i>	<i>Lü</i>	<i>Xiaoxu</i>
豫	謙	大有	同人	否	泰	履	小畜
24.	23.	22.	21.	20	19	18	17
							
<i>Fu</i>	<i>Bo</i>	<i>Bi</i>	<i>Shike</i>	<i>Guan</i>	<i>Lin</i>	<i>Gu</i>	<i>Sui</i>
復	剝	賁	噬嗑	觀	臨	蠱	隨
32	31	30	29	28	27	26	25.
							
<i>Heng</i>	<i>Xian</i>	<i>Li</i>	<i>Xikan</i>	<i>Daguo</i>	<i>Yi</i>	<i>Daxu</i>	<i>Wuwang</i>
恆	咸	離	習坎	大過	頤	大畜	无妄
40	39	38	37	36	35	34	33
<i>Jie</i>	<i>Jian</i>	<i>Kui</i>	<i>Jiaren</i>	<i>Mingyi</i>	<i>Jin</i>	<i>Dazhuan</i>	<i>Dun</i>
解	蹇	睽	家人	明夷	晉	大壯	遯
48	47	46	45	44	43	42	41
<i>Jing</i>	<i>Kun</i>	<i>Sheng</i>	<i>Cui</i>	<i>Gou</i>	<i>Guai</i>	<i>Yi</i>	<i>Sun</i>
井	困	升	萃	姤	夬	益	損
56	55	54	53	52	51	50	49
<i>Lü</i>	<i>Feng</i>	<i>Guimei</i>	<i>Jian</i>	<i>Gen</i>	<i>Zhen</i>	<i>Ding</i>	<i>Ge</i>
旅	豐	歸妹	漸	艮	震	鼎	革
64	63	62	61	60	59	58.	57
<i>Weiji</i>	<i>Jiji</i>	<i>Xiaoguo</i>	<i>Zhongfu</i>	<i>Jie</i>	<i>Huan</i>	<i>Dui</i>	<i>Xun</i>
未濟	既濟	小過	中孚	節	渙	兌	巽

Apêndice 3 – Nomes dos 64 Hexagramas

Hexagramas (e trigramas) são descritos da linha de baixo para a linha de cima (por exemplo, a linha 1 é a mais baixa). Para maior acessibilidade, os trigramas e hexagramas listados abaixo são registrados nos colchetes com ‘u’, representando *yang* ou linhas contínuas, e ‘w’, representando *yin* ou linhas quebradas.

1. *Qian* 乾 (Criativo)
[uuu uuu]
2. *Kun* 坤 (Receptivo)
[www www]
3. *Zhun* 屯 (Dificuldade Inicial)
[uww wuw]
4. *Meng* 蒙 (Insensatez Juvenil)
[wuw wuu]
5. *Xu* 需 (Esperar)
[uuu wuw]
6. *Song* 訟 (Discórdia)
[wuw uuu]
7. *Shi* 師 (Exército)
[wuw www]
8. *Bi* 比 (Manter Junto)
[www wuw]
9. *Xiaoxu* 小畜 (Pequena Domesticação)
[uuu wuu]
10. *Lü* 履 (Trilhar)
[uww uuu]
11. *Tai* 泰 (Paz)
[uuu www]
12. *Pi* 否 (Obstrução)
[www uuu]

13. *Tongren* 同人 (Comunhão)
[uwu uuu]
14. *Dayou* 大有 (Grandes Explorações)
[uuu uwu]
15. *Qian* 謙 (Modéstia)
[www www]
16. *Yu* 豫 (Contentamento)
[www uww]
17. *Sui* 隨 (Seguir)
[uww uuw]
18. *Gu* 蠱 (Doenças a Serem Curadas)
[wuw wwu]
19. *Lin* 臨 (Supervisionar)
[uww www]
20. *Guan* 觀 (Observar)
[www wwu]
21. *Shike* 噬嗑 (Mordidas)
[uww uwu]
22. *Bi* 賁 (Elegância)
[uwu wwu]
23. *Bo* 剝 (Descascando)
[www wwu]
24. *Fu* 復 (Retorno)
[uww www]
25. *Wuwang* 无妄 (Sem Erro)
[uww uuu]
26. *Daxu* 大畜 (Grande Domesticação)
[uuu wwu]
27. *Yi* 頤 (Nutrição)
[uww wwu]

28. *Daguo* 大過 (Grande Superioridade)
[wu uuw]
29. *Xikan* 習坎 (O Abismo Constante)
[wuw wuw]
30. *Li* 離 (Coesão)
[uwu uwu]
31. *Xian* 咸 (Reciprocidade)
[www uuw]
32. *Heng* 恆 (Perseverança)
[wu uww]
33. *Dun* 遯 (Retirar-se)
[www uuu]
34. *Dazhuang* 大壯 (Grande Força)
[uuu uww]
35. *Jin* 晉 (Avanço)
[www uwu]
36. *Mingyi* 明夷 (Supressão da luz)
[uwu www]
37. *Jiaren* 家人 (A Família)
[wuw wuu]
38. *Kui* 睽 (Contrariedade)
[uwu uwu]
39. *Jian* 蹇 (Adversidade)
[www wuw]
40. *Jie* 解 (Liberar)
[wuw uww]
41. *Sun* 損 (Diminuição)
[uwu wuu]
42. *Yi* 益 (Aumento)
[uww wuu]

43. *Guai* 夬 (Resolução)
[uuu uuw]
44. *Gou* 姤 (Encontro)
[wuu uuu]
45. *Cui* 萃 (Reunião)
[wws uuw]
46. *Sheng* 升 (Subir)
[wuu www]
47. *Kun* 困 (Confinar)
[wuw uuw]
48. *Jing* 井 (Poço)
[wuu wuw]
49. *Ge* 革 (Mudança Radical)
[uwu uuw]
50. *Ding* 鼎 (Caldeirão)
[wuu uwu]
51. *Zhen* 震 (Tremor)
[uww uww]
52. *Gen* 艮 (Restringir)
[www wwu]
53. *Jian* 漸 (Avanço Gradual)
[www wuu]
54. *Guimei* 歸妹 (Casamento da Donzela)
[uww uww]
55. *Feng* 豐 (Abundante)
[uwu uww]
56. *Lü* 旅 (Viajante)
[www uwu]
57. *Xun* 巽 (Conformidade)
[wuu wuu]

58. *Dui* 兌 (Alegria)
[uuw uuw]
59. *Huan* 渙 (Dispersão)
[wuw wuu]
60. *Jie* 節 (Controle)
[uuw wuw]
61. *Zhongfu* 中孚 (Confiança Interior)
[uuw wuu]
62. *Xiaoguo* 小過 (Pequena Superioridade)
[www uww]
63. *Jiji* 既濟 (Travessia Completa)
[uwu wuw]
64. *Weiji* 未濟 (Travessia Incompleta)
[wuw uwu]

Apêndice 4 – Dez asas

1. *Tuan* 彖 (Julgamento) I
2. *Tuan* 彖 (Julgamento) II
3. *Xiang* 象 (Imagem) I
4. *Xiang* 象 (Imagem) II
5. *Wenyang* 文言 (Palavras do Texto)
6. *Xici* 繫辭 (Grande Tratado) I
7. *Xici* 繫辭 (Grande Tratado) II
8. *Xugua* 序卦 (Sequência dos Hexagramas)
9. *Shuogua* 說卦 (Discussões dos Trigramas)
10. *Zagua* 雜卦 (Notas Miscelâneas sobre os Hexagramas)

Apêndice 5 – Hexagrama *Qian* (#1)

乾



Sexta linha: dragão arrogante

Quinta linha: dragão voador

Quarta linha: dragão saltador

Terceira linha: cavalheiro diligente

Segunda linha: dragão emergente

Primeira linha: dragão escondido

Filosofia na Dinastia Han¹

Autor: Alexis McLeod

Tradutor: André Bueno

Revisor: Matheus Oliva da Costa

A filosofia na China antiga passou por uma grande transformação após o início do império no final do século III AEC [Antes da Era Comum]. Estes foram os anos da Dinastia Han, em suas duas partes, o Han Ocidental (206 AEC-9 EC [Era Comum]) e o Han Oriental (25-220 EC). Algumas das principais tendências, ideias e pensadores dos mais de quatrocentos anos do período Han são discutidos neste artigo. Algumas das características particularmente proeminentes da filosofia Han em comparação com a dos períodos anteriores são: maior foco na metafísica, a preeminência do sincretismo, novas visões sobre a linguagem, a ascensão do naturalismo e debates sobre metodologia. Além disso, muitas das ideias que associamos à filosofia pré-Qin foram desenvolvidas de forma mais completa no Han. Uma interpretação retrospectiva em anos posteriores, inclusive durante o próprio Han, levou à associarmos algumas dessas ideias com textos e tradições anteriores. Muitos dos “primeiros” textos chineses pré-Han foram compilados ou criados durante o Han (ver Hunter, 2018; Klein, 2010). Mesmo as categorias de “escola” que costumamos usar para classificar textos e pensadores de períodos anteriores aos Han, como “Confucionismo” (*rujia* 儒家), “Daoísmo” (*daoija* 道家), Legalismo (*fajia* 法家), e assim por diante, eram na verdade criações do período Han. Não é exagero dizer que a tradição filosófica chinesa foi fundada *como tal* durante o Han.

¹ MCLEOD, Alexis. Chinese Ethics. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2022 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/han-dynasty/>>. Acesso em: 06 jun. 2022. The following is the translation of the entry on Philosophy in Han Dynasty China by Alexis McLeod, 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/spr2022/entries/han-dynasty/>>. 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/han-dynasty/>>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

1. Antecedentes
 2. Han Ocidental (202 AEC-9 EC)
 - 2.1 Pensamento Político: Lu Jia e Jia Yi
 - 2.2 Metafísica Correlativa: Chunqiu Fanlu
 - 2.3 Conhecimento e Método: O Sincretismo dos Huainanzi
 - 2.4 Natureza Humana: Yang Xiong
 3. Han Oriental (25-220CE)
 - 3.1 O Desenvolvimento do Naturalismo Han tardio: Huan Tan
 - 3.2 Novos Métodos em Epistemologia e Metafísica: Wang Chong
 - 3.3 Ban Zhao e a Bolsa de Mulheres
 - 3.4 Política de Reclusão: Wang Fu
 - 3.5 Filosofia da Linguagem: Xu Gan sobre Nome e Realidade
 4. A Transição para Três Reinos e Wei-Jin
- Referências
- Textos Primários Citados
 - Leituras adicionais sobre a filosofia Han
 - Trabalhos citados

1. Antecedentes

Grande parte da filosofia mais proeminente do período Han na China estava intimamente associada ao Estado. Discussões e textos filosóficos foram encomendados por representantes e organizações estatais ou imperiais, para ajudar a resolver problemas ou orientar a ação política. Pelos Han, havia uma tradição de filosofia muito associada aos conselheiros do Estado. Muitos dos filósofos mais conhecidos em períodos anteriores foram conselheiros políticos, com algumas exceções notáveis, como as figuras da “tradição Dao” representadas em textos como o *Zhuangzi* do período dos Estados Combatentes (475-221 AEC). Embora antes dos Han encontremos uma variedade de “escolas” filosóficas associadas a diferentes Estados e indivíduos (já que não havia estrutura imperial), muitos (mas não todos) dos textos filosóficos sobreviventes dos Han estão associados de alguma forma com o Estado Han. Alguns exemplos bem conhecidos de filosofia intimamente ligados às preocupações e questões imperiais Han são os tratados dos primeiros conselheiros Lu Jia (240-170 AEC) e Jia Yi (200-169 AEC), o *Huainanzi*, encomendado por Liu An (179 AEC-122 AEC), o governante vassalo do

estado de Huainan e tio do imperador Wu de Han (156-87 AEC), o *Yantielun* ("Discursos sobre o Sal e o Ferro"), um relato de Huan Kuan de uma série de discussões organizadas pelo imperador Zhao de Han sobre a produção estatal de bens, e o *Baihutong*, relatando um grupo semelhante de discussões sancionadas imperialmente. Não é correto, porém, dizer que, nos Han, a filosofia se torna competência do Estado. Religião, adivinhação, medicina e outras áreas do pensamento continham uma grande quantidade de conteúdo filosófico. E, como veremos, as discussões filosóficas na parte posterior dos Han eram cada vez mais independentes do Estado.

Em Han também encontramos as origens da tradição de comentários sobre textos filosóficos. Já havia uma tradição de comentários estabelecida na época dos Han sobre os textos históricos e rituais conhecidos como os *Cinco Clássicos*. A tradição de comentários sobre o antigo texto histórico *Chunqiu*, em particular, tornou-se central nos primeiros Han. Uma nova tradição de comentários se desenvolveu no Han, no entanto, ligada a textos filosóficos como os *Analectos*, *Daodejing*, *Zhuangzi* e outros. A tradição de comentários em volta desses textos tornou-se uma importante fonte de desenvolvimento filosófico ao longo da restante história da filosofia na China (ver Makeham, 2003).

Uma característica adicional importante da filosofia Han é o que podemos chamar de "mudança naturalista". Os desenvolvimentos científicos nos Han, particularmente em astronomia e medicina, ligaram as preocupações filosóficas àquelas de áreas que estavam em desenvolvimento na época e de natureza mais empírica (ver as entradas sobre *filosofia e medicina chinesa* e sobre *ciência e filosofia chinesa* [traduzidas como capítulos do primeiro volume dessa série]).

2. Han Ocidental (202 AEC – 9 EC)

2.1 Pensamento Político: Lu Jia e Jia Yi

A filosofia política foi central para a Dinastia Han desde o seu início. No *Han Shu* (Livro dos Han), lemos que o primeiro imperador Han, Gaozu (anteriormente Liu Bang, 256-195 AEC), encomendou a vários estudiosos a construção de textos sobre assuntos valiosos para o funcionamento do império. Lu Jia (? – 170 AEC), um dos ministros de Gaozu, escreveu o *Xinyu* ("Novas Discussões"), o mais antigo tratado existente sobre filosofia política e governo prático do período Han. A organização do texto segue um padrão que se tornaria comum em textos políticos ao longo do período e na história chinesa posterior. Ele começa com fundamentos teóricos discutindo a conexão de

preocupações políticas com preocupações metafísicas mais amplas, depois expande isso para mostrar como a aplicação prática das ideias políticas deve seguir.

O primeiro capítulo do *Xinyu* discute a fundação do projeto político (e do projeto humano em geral) na natureza, ou “céu” (*tian* 天), emprestando um conceito bem conhecido e controverso do discurso filosófico chinês anterior. O *dao* 道 (caminho) de ação e governança adequada aqui está associado à compreensão dos padrões (*li* 理) do céu e da terra. Lu Jia oferece uma concepção “realista” de princípios políticos e éticos (que os primeiros pensadores chineses veem como contínuos em sua maior parte). Esses princípios são baseados no mundo independente da mente, e não na construção humana. É claro que a distinção entre mente e mundo não é muito enfatizada na China primitiva. Embora os primeiros filósofos chineses tenham feito uma distinção entre mente e corpo (Slingerland 2019; McLeod 2021), não encontramos a forte distinção entre dependência da mente e independência que fundamenta as concepções de antirrealismo e realismo do discurso filosófico ocidental contemporâneo. A construção do *dao* (como princípios políticos e éticos) depende da natureza do mundo, incluindo fatos sobre padrões (*li*), como eles existem dentro e determinam a atividade humana. Isso é, tanto a “mente” quanto o “mundo” são responsáveis pelo *dao*. Isso é expresso no *Xinyu* como uma questão de expressão dos antigos sábios do que eles discernem no cosmos/céu (*tian*). Lu Jia nos dá uma explicação sucinta disso:

Para determinar o Caminho (*dao*) dos seres humanos, o primeiro sábio olhou para cima para observar o padrão do Céu, olhou para baixo para examinar a configuração do solo e então delineou os hexagramas Qian e Kun. O povo começou a se conscientizar, entendeu a afeição entre pai e filho, conduta correta entre governante e ministro, separação entre homens e mulheres, e ordem adequada de senhores e jovens. Em seguida, as numerosas funções foram estabelecidas e o Caminho Real nasceu. (*Xinyu* 1.6, traduzido por Goldin e Sabattini, 2020, p. 23)

Após esse estabelecimento inicial do Caminho baseado na compreensão dos padrões inerentes ao mundo e à natureza humana, normas mais convencionais ainda se mostravam necessárias. Todas as manifestações particulares da cultura foram então criadas por vários sábios, incluindo os conhecidos conceitos confucionistas *li* 禮 (ritual) e *yi* 義 (justiça). O primeiro estágio de construção do Caminho exigia a coordenação do

sábio e os padrões do mundo – o sábio tinha que tornar conhecidos e utilizáveis esses padrões. Depois disso, uma concepção mais “antirrealista” foi oferecida – normas morais e políticas mais convencionais ainda precisavam ser criadas a partir dessa concepção mais básica e abstrata do Caminho. Assim, os sábios estabeleceram o ritual (*li* 禮) e a justiça (*yi* 義). Através da construção de instituições e sistemas sociais pelos sábios, bem como sua instrução moral e política, eles ajudaram as pessoas a seguir o Caminho.

Lu Jia não tratava a ética e a política como distintas uma da outra ou da cultura humana (*wen* 文) de forma mais geral. O *dao* humano inclui elementos que podemos distinguir como políticos, éticos, estéticos, etc. Assim, a música e a vestimenta são discutidas em termos de “próprio” e “impróprio”, juntamente com considerações de respeito aos mais velhos e superiores, e outros princípios que considerariamos política e ética. A negligência de um deles inevitavelmente levaria à decadência dos outros.

Seguir o exemplo ou a direção do sábio é continuamente necessário devido à tendência humana de divergir do *dao*, de acordo com Lu Jia (*Xinyu*, 1). Aparentemente influenciado pelo *Xunzi* e por textos legalistas como *Hanfeizi* e *Shangjunshu*, Lu Jia sustentou que ter a estrutura correta entre governante e ministros era a chave para manter a ordem do estado e a ação moral. Mais importante ainda, os ministros que servem sob um governante devem ser moralmente corretos. O governante ideal, seguindo ideias taoístas e confucionistas anteriores, deve ser “não ativo” (*wu wei* 無為), empregando as pessoas certas com as motivações e habilidades adequadas, para garantir o compromisso do resto da sociedade com a atividade moral. Os ministros trabalham desta forma como exemplos e influências sobre os que estão abaixo na sociedade.

Jia Yi (200-168 AEC) foi um oficial Han que serviu como tutor de vários reis vassalos associados aos Han - primeiro ao governante da distante região sul de Changsha e depois ao governante da região de Liang (mais sobre este sistema de governo segue na discussão do *Huainanzi*). Seu pensamento político é apresentado no texto *Xinshu* (“Novos Escritos”). Apesar dos debates sobre se o *Xinshu* foi escrito por Jia ou por autores posteriores em seu nome, podemos tomá-lo como representante de uma importante linhagem do pensamento político Han (Sanft, 2005, p. 6).

A seção mais famosa do *Xinshu* é a crítica de Jia Yi a Qin, a primeira dinastia imperial da China que unificou os “Estados Combatentes” em 221 AEC. A crítica de Jia enfatiza a falha do estado Qin em tratar as pessoas (*min* 民) com consideração suficiente. O tratamento severo dos Qin às pessoas levou à perda da obediência necessária para manter a ordem em um Estado. Jia Yi enfatizou que um governo bem-

sucedido só era possível com o consentimento e a obediência do povo – uma posição referida como “tomar o povo como raiz” (*minben* 民本). Jia escreveu sobre os governantes Qin:

[Eles] fizeram muitas penalidades e punições severas. O tratamento dado aos casos pelos oficiais foi duro ao extremo. Recompensas e punições não eram adequadas e a tributação carecia de medidas apropriadas. (traduzido por Sanft, 2016, p. 54)

Para garantir um governo bem-sucedido, um governante deve governar com “humanidade” (*ren* 仁), uma preocupação com o bem-estar das pessoas que foi um dos principais tópicos de discussão nos textos pré-Han confucionistas. Ao contrário desses confucionistas anteriores, no entanto, o interesse de Jia Yi na humanidade era principalmente com seus benefícios práticos para garantir a estabilidade da posição do governante. Os confucionistas anteriores estavam mais preocupados com a questão do desenvolvimento moral e o papel da humanidade no desenvolvimento da pessoa. A preocupação de Jia Yi com a humanidade era sobre conveniência política. A falta de humanidade, como ele afirma que os governantes de Qin assim fizeram, inevitavelmente levará ao colapso de seu governo. Garantir a cooperação e o apoio do povo é necessário para manter um Estado e, portanto, o bom governante deve atender a isso (Sanft, 2005, p. 35–36). Embora a preocupação com as pessoas seja necessária, Jia não considera o consentimento do povo para ser governado como base ou justificativa para a autoridade do governante. Essa autoridade, segundo Jia, é independente do povo. A posição do “povo como raiz” desenvolvida no *Xinshu* é totalmente baseada em considerações pragmáticas de governo. Dessa forma, Jia Yi liga as ideias desenvolvidas nos primeiros textos confucionistas com o “amoralismo” pragmático de legalistas como Han Feizi, que defendiam a adequação de estratégias políticas como alicerce de seu sucesso em manter o poder do governante, e não em considerações morais. O pensamento político de Jia representa assim uma nova tendência no período Han, que forma a base para a ideologia do que Dingxin Zhao chama de “o estado confucionista-legalista” (Zhao, 2015). As origens da filosofia política que guiaria as dinastias chinesas por grande parte do resto da história chinesa são encontradas em Han.

2.2 Metafísica Correlativa: Chunqiu Fanlu

O *Chunqiu Fanlu* é um dos primeiros e mais proeminentes exemplos Han da chamada “cosmologia correlativa”. O texto tem sido tradicionalmente associado ao conhecido estudioso da corte Han, Dong Zhongshu (n. ~195 AEC), um defensor da tradição baseada no comentário de *Gong'yang* sobre a história clássica *Chunqiu*, um texto que se acredita ser essencial para a compreensão da filosofia. Três grandes comentários sobre o texto, *Gong'yang*, *Zuo* e *Guliang*, ofereceram diferentes interpretações e explicações do *Chunqiu*, um texto em si muito esparso e direto. Diferentes tradições escolásticas se desenvolveram em torno desses comentários, à medida que os grupos aceitavam um ou outro dos comentários como autoridades. Na China antiga, particularmente no período Han, as “escolas” intelectuais são mais bem compreendidas em termos de compromissos com a centralidade de certos textos, em vez de compromisso com certos conceitos ou teorias.

No *Chunqiu Fanlu* também encontramos o desenvolvimento de duas categorias importantes – as “cinco fases” (*wuxing* 五行) e *yin-yang* 陰陽 – bem como a discussão de sua conexão com o conceito de *qi* 氣. O conteúdo ético e político do *Chunqiu Fanlu* não difere consideravelmente das visões “confucionistas” padrão da época, encontradas em textos como os de Lu Jia e de Jia Yi, então me concentro aqui na metafísica do *Chunqiu Fanlu*, onde encontramos sua contribuição mais original.

No que podemos chamar de “mudança naturalista” no pensamento Han, que começou nos textos anteriores do final do período dos Estados Combatentes, como o *Xunzi*, vemos um movimento em direção ao desenvolvimento da cosmologia correlativa e novos usos de conceitos como *qi* (energia vital) para explicar o comportamento humano e orientar a atividade ética e política.

Desenvolvendo uma distinção mais antiga, o *Chunqiu Fanlu* [CQFL] usa o contraste de *yin* e *yang*, as qualidades associadas a cada uma e suas transformações, para dar sentido às propriedades do mundo e dos humanos. Uma das principais características dessa mudança naturalista dos Han é a visão de que “céu/natureza e humanidade são um” (*tian ren yi ye* 天人一也, CQFL, 49.1). Os princípios e padrões que explicam o funcionamento do mundo natural, como o *yin-yang* e as cinco fases, também explicam as características humanas, a sociedade e a conduta. Há algum debate sobre se *yin* e *yang* são algo como propriedades próprias que pertencem a objetos e eventos, ou se são qualidades ou tipos de *qi*. Em algumas partes do texto, *yin* e *yang* são discutidos como se fossem elementos particulares e concretos do mundo, e em outras

partes do texto *yin* e *yang* são discutidos como características do *qi*. O *Chunqiu Fanlu*, ao contrário dos textos taoístas anteriores, assume uma posição partidária aqui, argumentando que devemos valorizar *yang* sobre *yin*. *Yang* está associado a características positivas como virtude, humanidade e vida, enquanto *yin* é entendido como ausência e associado às características opostas do vício, da violência e da morte. Isso contrasta com os textos “taoístas” anteriores, que geralmente consideram *yin* e *yang* como princípios de mudança mutuamente valiosos, que devem ser seguidos conforme as situações exigem. Inversamente, o *Chunqiu Fanlu* argumenta que devemos “honrar *yang* e refutar *yin*” (CQFL, 43.1), e que “*yang* é elevado, *yin* é degradante” (CQFL, 43, Queen e Major, 2016, p. 393).

Tudo, desde a mudança das estações até o movimento dos planetas e a alternância de emoções, pode ser entendido em termos de *yin* e *yang*. A dupla nos dá uma forma de dar sentido aos aspectos construtivos e desconstrutivos envolvidos em qualquer mudança. Podemos entender qualquer mudança ou qualquer estado como envolvendo elementos contrastivos que se alternam durante a mudança. Esses dois princípios complementares e opostos de *yin* e *yang* (não forças ou substâncias, mas algo mais parecido com qualidades ou categorias causalmente eficazes) explicam o movimento e a mudança das coisas no mundo. Na maioria dos primeiros textos chineses, *yin* e *yang* recebem uma prioridade equilibrada. Eles são igualmente responsáveis pelo surgimento das coisas, cada um rege a metade do ano, o dia e o crescimento. O *Chunqiu Fanlu* faz o movimento incomum de elevar a posição de *yang*, tornando-o responsável por uma quantidade maior, de mais potência e, portanto, de maior valor.

Somado a *yin* e *yang*, o *Chunqiu Fanlu* também usa o conceito das “cinco fases” (*wu xing*) para entender a mudança. As cinco fases estão no centro do que é conhecido como *cosmologia correlativa* — a explicação das coisas no mundo por referência às suas associações correlativas com outras coisas. Uma coisa está associada a uma fase ou elemento particular, com princípios de mudança embutidos nas fases ou elementos, pois cada um tem um princípio transformacional determinado pela fase em que se transforma. *Xing* 行 é neste contexto geralmente traduzido como “fase” devido a esse foco na mudança. Uma fase descreve não apenas a natureza de uma coisa em seu estado atual, mas, mais importante, os estados futuros dessa coisa, aquilo em que ela se transforma. Nesse sentido, as fases tinham valor como características *preditivas* das coisas. As cinco fases situam as coisas em relação às suas relações com outras coisas - em termos de tornarem-se outras coisas, sua localização, papéis e atividades de

coordenação. O capítulo 42 do *Chunqiu Fanlu* explica esse uso das fases. Depois de explicar a ordenação das cinco fases: madeira, fogo, terra, metal e água, o capítulo discute suas relações, em termos de transformação, localização, atividade recíproca e dependência.

O metal dá origem ao fogo; o fogo dá origem a terra; a terra dá origem ao metal; o metal dá origem à água; a água dá origem à madeira. Esta é a sua relação pai-filho. A madeira habita à esquerda; metal mora à direita; o fogo mora na frente; a água mora na parte traseira; a terra mora no centro. Esta é a sequência pai-filho deles. As fases recebem e distribuem entre si. [...] Confiar constantemente no pai para dirigir o filho é o Caminho do Céu. Portanto, uma vez que a madeira nasce, o fogo a nutre; uma vez que o metal morre, a água o enterra. O fogo se deleita na madeira e a nutre com yang, a água supera o metal e o nutre com yin. A gestão da terra dos assuntos do fogo expressa plenamente sua lealdade. Assim, as cinco fases exemplificam a conduta do filho filial e do ministro leal. (tradução por Queen e Major, 2016, p. 367-368).

Vemos aqui que o *Chunqiu Fanlu* combina a explicação das cinco fases de mudança e interação com os princípios *yin* e *yang*. *Yin* e *yang* operam dentro das cinco fases e são propriedades das fases que explicam suas relações entre si. É no *Chunqiu Fanlu* que encontramos a fusão desses dois sistemas correlativos anteriormente distintos em uma síntese correlativa abrangente (mesmo que a síntese não seja perfeita – os sistemas ainda são tratados separadamente em áreas específicas do texto, provavelmente devido à natureza composta do mesmo).

As cinco fases tornam possível a explicação e previsão. Quando entendemos a interação das cinco fases, torna-se possível entender como as coisas vão mudar, o que nos dá a capacidade de fazer uso delas. As fases também governam a atividade, incluindo a atividade humana. Através da compreensão das fases, passamos a entender quais tipos de atividade serão mais eficazes na execução de certos tipos de tarefas, atingindo certos tipos de fins. Tudo isso é relevante para quem está no governo, principalmente o governante (essas pessoas são o público principal do texto), pois a compreensão das fases permitirá que o governante julgue e avalie adequadamente os

outros, sabendo quem elevar a determinados cargos, com base em suas habilidades, conforme o determinado pelas fases.

2.3 Conhecimento e Método: O Sincretismo do Huainanzi

Um dos grandes desenvolvimentos dos Han foi a formação do que é comumente conhecido como “Sincretismo Han”, associado por alguns a “escolas” como Huang-Lao e a textos como o *Huainanzi*. O desenvolvimento e a natureza de Huang-Lao são tópicos ainda debatidos por estudiosos (ver Graham, 1991; Major, 1993, p. 10; Chen e Sung, 2015). Enquanto a tendência sincrética ou sintética, sua ascensão e seu auge foram alcançados durante o Han, tal pensamento na verdade teve suas origens muito mais cedo na história chinesa. Em textos dos Estados Combatentes, como o *Guanzi* e o *Lushi Chunqiu*, encontramos os primeiros desdobramentos do sincretismo. É em Han que essa tendência realmente decola, e o *Huainanzi* representa seu ponto alto.

Formas anteriores de sincretismo envolveram a combinação intencional de aspectos de diferentes escolas e tradições textuais, como o confucionismo, o daoísmo e o legalismo. Embora vejamos isso até certo ponto em textos como o *Chunqiu Fanlu*, essas formas de sincretismo muitas vezes não eram explícitas. O *Huainanzi*, por outro lado, discute abertamente sua síntese de ideias de escolas e tradições anteriormente opostas. No *Huainanzi*, encontramos uma metodologia específica e justificativa de síntese construída a partir de uma estrutura usando ideias principalmente do *Zhuangzi* e do *Daodejing*, mas envolvendo também ideias confucionistas, legalistas e até moístas. Numerosos estudiosos têm debatido o propósito final do sincretismo no *Huainanzi* (ver Goldin, 1999; Vankeerberghen, 2001). Claramente, há um objetivo político do projeto geral. Liu An (179–122 AEC), o governante subordinado do território de Huai’nan, reuniu os estudiosos que construíram o texto. Liu estava preocupado com a ideologia do império. Seu objetivo principal era o desenvolvimento de um sistema que sintetizasse os numerosos e diversos povos, culturas, sistemas, línguas e modos de vida ao longo do ainda relativamente novo império Han. As formas de governança e as ideologias sociais do passado, reconheceu Liu, podem ter sido aceitáveis nas sociedades de menor escala em que se desenvolveram. Mas essas sociedades já estavam unificadas pela língua, cultura e normas sociais. Impor as normas e a ideologia de um único povo sobre os outros simplesmente não funcionaria em um território tão grande e diversificado quanto o controlado pelos Han. O que era necessário era um sistema político, ético e metafísico que unificasse a variedade de povos em um único projeto social e, ao mesmo

tempo, permitisse a independência e a individualidade de suas abordagens locais. O que resultou dessa reflexão do comitê de estudiosos da corte de Liu An foi uma das sínteses mais abrangentes e poderosas da história do pensamento humano. Os estudiosos de Liu An combinaram quase perfeitamente todos os sistemas filosóficos, políticos, científicos e religiosos conhecidos de sua época em uma explicação abrangente do cosmos.

Ostensivamente, o objetivo disso, de acordo com Liu An, era instruir seu sobrinho, o imperador Wu de Han, nas maneiras adequadas de manter o império, unificando o povo e permitindo suas diferenças, o que se mostraria muito mais eficaz do que tentar eliminar essas diferenças ou impor normas. Provavelmente havia outro propósito mais pessoal por trás do texto também. Em meados do século II AEC, o governo central Han começou a se afastar de um modelo mais antigo de controle imperial no qual os governantes vassalos recebiam controle independente de estados distantes. Esses reinos vassalos eram geralmente entregues à família, ou, de outro modo, àqueles demonstrativamente leais aos Han, como Liu An, que era o tio do imperador Wu. Nos primeiros dias do império Han, tal estrutura política era necessária por causa da inexperiência da corte Han (ou qualquer entidade política para esse assunto) na administração de um império vasto e diversificado. À época da construção do *Huainanzi*, no entanto, os Han desenvolveram experiência, estrutura organizacional e poder centralizado para administrar mais diretamente as várias regiões. O governo central Han começou a assumir o controle direto dessas regiões, afastando-se do antigo sistema de governo vassalo. Liu An, como um desses governantes vassalos nos últimos anos desse sistema, queria garantir a prática para manter sua posição e terras. Assim, o argumento pluralista dos *Huainanzi* foi, em grande medida, também um argumento para o Imperador Wu sobre por que ele deveria deixar os reinos vassalos intactos, em vez de colocá-los sob o controle direto dos Han.

Uma série de novos temas no pensamento chinês inicial são discutidos no *Huainanzi*. A metodologia da filosofia é uma preocupação central do texto, conforme discutido nos dois primeiros capítulos e no capítulo final em particular. Usando uma estrutura que parece emprestar mais do daoísmo (Roth, 2015, p. 342), o texto visa criar uma síntese não apenas de outras escolas intelectuais existentes, mas de uma variedade de outras multiplicidades. Os dois primeiros capítulos do texto, bem como o capítulo final de “visão geral” oferecem a estrutura principal para a síntese do texto, que é explorada em detalhes nos outros capítulos (Murray, 2004). As duas principais imagens utilizadas são a distinção entre raiz (*ben* 本) e ramos (*mo* 末), e o apelo a um “padrão” unificador (*li* 理). O *Huainanzi* argumenta que a unificação de todas as coisas é explicada pela origem

de todas as coisas no “um” (*yi* 一), que se associa com *dao*. As coisas emergem do *dao* em padrões particulares, seguindo a mudança de *yin* e *yang*. Ganhamos compreensão e domínio sobre nós mesmos e sobre a natureza seguindo a miríade de coisas (*wanwu* 萬物) à medida que elas se desenvolvem e mudam seus padrões. Para fazer isso, devemos seguir o caminho de *tian* 天 (céu/[natureza]) e não o do humano. Seguindo visões anteriores de textos como o *Zhuangzi*, a distinção feita entre *tian* e o humano (*ren* 人) no *Huainanzi* é entre um foco amplo versus um foco estreito. Parece paralelo a um tipo de distinção entre o natural e o humano que toma o que está associado ao humano como sendo a natureza modificadora, com a natureza como o intocado e separado. A distinção natureza/humano no *Huainanzi* não é total – a humanidade é vista, em última análise, como originária da mesma fonte que o resto da natureza, de alguma forma operando sobre a matéria da natureza – o que capítulos posteriores (como o cap. 3) entendem em termos de a “realização” humana (*cheng* 成) da natureza. No capítulo 1, porém, parece ser feita uma avaliação, contrastando o humano como estreito e falho com o natural como amplo e puro. Uma passagem chave no capítulo 1 diz:

O que chamamos de natureza é pura e imaculada, sem adornos e simples, e nunca começou a ser maculada por impurezas. O que chamamos de humano é torto por causa da sabedoria e do precedente. É o que olha para as gerações passadas e interage com o vulgar. (*Huainanzi*, 1.10, traduzido por Major, Queen, et al., 2010, p. 37)

O humano é associado aqui com desejo, intenção, artifício e agência, e contrastado com a atividade não-agente e “espontânea” de *tian*. Nós temos a habilidade de agir como *tian* age ao seguir *tian*. Essa ideia é desenvolvida no *Zhuangzi* e em vários textos anteriores, nos quais *tian* e *dao* às vezes são usados de forma intercambiável. O *Huainanzi*, como os textos daoístas, localiza o problema do fracasso humano, em termos de prosperidade individual, habilidade e realização, conhecimento ou organização política, na existência de uma *agência* especificamente humana. Como nos textos *Daodejing* e *Zhuangzi*, o *Huainanzi* apresenta a ação em sintonia com a natureza (*tian*), e o enfraquecimento da atividade especificamente humana guiada pela intenção como as chaves para garantir o sucesso em todas as medidas acima. Para agir dessa

forma, porém, devemos ter uma compreensão dos padrões da natureza, de modo a nos alinharmos a eles.

No entanto, o *Huainanzi* tem um equilíbrio difícil de se manter. Embora aceite a visão daoísta descrita acima sobre a eficácia de seguir a natureza e o caráter corrosivo da atividade, artifício e ferramentas especificamente humanas, como rituais, normas morais e retidão (*Huainanzi*, 2.3), também endossa a visão confucionista do valor e da necessidade do ritual e de outras invenções humanas. Isso é parcialmente explicado pelo relato do desenvolvimento humano dado no capítulo 2. Os antigos, de acordo com o texto, eram capazes de agir de acordo com a natureza e, portanto, não necessitavam do artifício do ritual, da humanidade e da retidão. Em épocas posteriores, houve um declínio tal que o ritual e as ferramentas da humanidade se tornaram necessários. A chave para usar bem esses artefatos é usá-los consistentemente com o *dao*.

O principal argumento para a síntese do *Huainanzi* é que o conhecimento a ser adquirido sobre o mundo que, em última análise, permite alcançar o sucesso, pode ser melhor alcançado através da compreensão do que é correto em todas as escolas e perspectivas. A suposição aqui é que cada uma das escolas concorrentes tinha *algo* certo e estava respondendo adequadamente a algum aspecto do mundo ou da vida humana. O erro que as várias escolas cometeram foi no compromisso com a *parcialidade*, e a ideia de que os aspectos do mundo que eles haviam descoberto eram os únicos a serem descobertos. Quando vamos além dessa parcialidade, reconhecemos que cada uma das miríades de escolas, ensinamentos, costumes, etc. tem algum valor, se entendermos as perspectivas a partir das quais são úteis e os aspectos do mundo que iluminam. Uma passagem chave no capítulo 2 diz:

As Cem Escolas têm teorias diferentes, e cada uma tem suas próprias origens. Por exemplo, o relacionamento de Mozi, do Yang Zhu, do Shen Buhai e do Senhor Shang com o Caminho de Governar é como o de um guarda-chuva individual para toda uma marquise, e como o de um raio individual para toda uma roda da carruagens. Se você tiver algum deles, pode completar o número; se estiver faltando algum deles, isso não afetará a utilidade do todo. Cada um pensava que só ele tinha o monopólio do verdadeiro governo; ele não entendia a disposição genuína do Céu e da Terra. (*Huainanzi*, 2.10, tradução de Major, Queen, et al., 2010, p. 93–94 [modificado])

A solução que o *Huainanzi* oferece à parcialidade das miríades de escolas é pegar a totalidade delas, entender como elas são individualmente úteis e usá-las da maneira correta. O *Huainanzi* adota essa mesma abordagem para todas as áreas do conhecimento humano, pessoas, costumes, rituais e coisas do mundo. O sábio pretende compreender *todas* essas miríades de maneiras e, assim, fazer uso delas, organizando-as de maneira adequada. Isso abre um problema, no entanto. Como se pode compreender *todas* as escolas, tradições, povos, costumes, etc.? Há demasiada diversidade e materiais no mundo para qualquer pessoa conhecê-las. A afirmação ousada do *Huainanzi* é de que se pode e se deve esforçar para atingir uma consciência somativa de todo o conhecimento humano. Como isso é possível?

O *Huainanzi* oferece várias saídas para essa dificuldade, mas a mais desenvolvida é o uso da distinção entre *raiz* (*ben* 本) e *ramo* (*mo* 末) aplicada às áreas do conhecimento. Cada uma das várias escolas, áreas do conhecimento humano e coisas do mundo podem ser consideradas um “ramo”, onde os ramos estão ligados uns aos outros por meio de seu enraizamento na mesma “raiz”. Essa raiz pode ser entendida como o *padrão* (*li*) da natureza que une os ramos. A imagem anterior do guarda-chuva e da marquise nos mostra um exemplo disso, e há muitos outros no texto. Uma passagem no capítulo 2 nos diz:

Quando as miríades de coisas se diferenciam e se ramificam, quando as centenas de assuntos proliferam e divergem, todas têm seu fundamento em uma única raiz, apesar de seus dez milhões de ramificações (*Huainanzi* 2.11, traduzido por Major, Queen, et al., 2010, p. 94)

A chave para entender (e, portanto, também saber como empregar) todas as formas de conhecimento humano é entender a natureza e o padrão da raiz na qual essas miríades de formas estão fundamentadas. Os mesmos padrões se manifestam não apenas em diferentes áreas do conhecimento humano, sujeitos, pessoas, costumes, línguas etc., mas também no resto do mundo. Uma das principais características do pensamento sincrético Han e da “cosmologia correlativa” é a ligação da estrutura geral da humanidade e do cosmos (*tian*), de tal forma que os mesmos padrões governam ambos. Essa percepção está por trás de muito do que chamei de “mudança naturalista” dos Han e das origens de grande parte da ciência chinesa primitiva no período Han. Alguns exemplos disso são o desenvolvimento da tradição médica, encontrada em textos antigos como o *Huangdi*

Neijing e a sistematização da astronomia, geografia, calendário e matemática. Os primeiros textos nessas áreas datam do período Han, e encontramos discussões gerais sobre essas áreas em textos como *Huainanzi*, que tentam organizar todo o conhecimento humano. Assim, temos capítulos sobre astronomia (*Tianwen*, cap. 3), calendários e estações (*Shize*, cap. 5) e outras áreas da ciência natural.

A aplicação desse entendimento da raiz, de acordo com os estudiosos de Liu An, está na perspicácia gerencial. O governante que entende a raiz também entenderá o valor e o papel da variedade de diferentes regiões, pessoas, costumes, línguas, disciplinas, escolas e outras coisas que compõem a vasta coleção de coisas no império. Apenas um governante com uma compreensão tão vasta poderia esperar ser bem sucedido em manter a ordem em um império tão amplo e diversificado quanto o Han. Assim, a arte de aprender a raiz subjacente a todo conhecimento humano faz parte da arte de governar, que é a preocupação central do *Huainanzi*. Como muitos notaram, no entanto (e certamente foi pretendido), essa estrutura geral é aplicável além do caso do governante. O leitor individual pode se beneficiar do modelo do *Huainanzi* de aprendizagem e compreensão para seus próprios propósitos.

Uma característica interessante do *Huainanzi* é sua posição sobre o papel da humanidade em completar (*cheng* 成) o cosmos, por meio de atividades como medição (cap. 3), nomeação (cap. 1) e construção de costumes (cap. 11). O *Huainanzi* concentra-se no papel do ser humano tanto na compreensão dos padrões inerentes à natureza quanto na modelagem e conclusão das coisas com base nesses padrões. Em comparação, em particular, com relatos sobre agir e livre-arbítrio emergentes em contextos filosóficos do Ocidente pós-abraâmico, os *Huainanzi* e a filosofia Han em geral têm muito mais facilidade em enquadrar a atividade humana e a do mundo extra-humano.

O *Huainanzi* representa a expressão mais sofisticada da tendência à síntese popular no início do período Han, bem como o ponto alto desta tendência, antes de começar a retroceder aos anos após a consolidação política dos estados vassalos. Apesar disso, uma forte corrente do tipo de sincretismo encontrado nos *Huainanzi* continuaria a prosperar no pensamento chinês, facilitando a construção dos tipos singulares de pensamento budista que surgiram na China nos séculos posteriores, que se basearam fortemente tanto nas ideias daoístas quanto confucionistas.

2.4 Natureza Humana: Yang Xiong

Yang Xiong (53 AEC –18 EC) foi uma das últimas grandes figuras filosóficas antes do final da Dinastia Han Ocidental, cuja vida durou até o curto período de “interregno” da Dinastia *Xin* de Wang Mang (9–23 EC). A obra tardia de Yang representa um ponto crucial em direção ao novo tipo de pensamento filosófico que viria a dominar no período Han Oriental. Embora o naturalismo dos primeiros Han permanecesse, o pensamento Han posterior voltou para o tipo de realismo metafisicamente esparsos do período pré-Han, longe dos elaborados sistemas correlativos dos primeiros Han. O *Fayan* (“Modelo de Provérbios”) de Yang Xiong retorna ao estilo e às ideias dos primeiros textos, como os *Analectos*.

Enquanto a reputação acadêmica inicial de Yang foi baseada em seus poemas *fu* (um gênero de poesia polêmica geralmente destinada a influenciar a prática política durante esse período), seu trabalho mais conhecido hoje é seu trabalho filosófico, produzido mais tardiamente em sua vida. O mais antigo desses textos, o *Taixuanjing* (“Clássico do Mistério Supremo”)² é muito contínuo com as tendências metafísicas correlativas da filosofia Han anterior. O texto é um manual divinatório e filosófico no estilo do antigo clássico de adivinhação *Yijing*, e desenvolve uma metafísica correlativa semelhante às encontradas em textos anteriores, como *Chunqiu Fanlu* e *Huainanzi*. *Fayan*, talvez seu trabalho mais famoso, foi uma de suas obras posteriores, escrita durante o período da dinastia *Xin* de Wang Mang. Embora este trabalho seja inovador em seu retorno a um estilo antigo de apresentação, bem como na apresentação de novas teorias de *xing* 性 (natureza humana/características inatas), cultivo moral e organização política, seu legado levou à marginalização de Yang Xiong na tradição chinesa posterior. Neo-confucionistas da dinastia Song como Zhu Xi (1130-1200 EC) criticaram Yang com base no que eles viam como a presunção de seu uso do estilo dos *Analectos* para a construção do *Fayan*. Por causa disso, o trabalho de Yang não foi incluído como um dos textos confucionistas essenciais por esses estudiosos posteriores, e isso levou à negligência do trabalho de Yang nessa época, dada a influência dos neoconfucionistas (Nylan, 2014, p. 2).

² Nota do revisor: há uma tradução brasileira em português de *Taixuanjing*, com o curioso título de “I Ching alternativo”: WALTERS, Derek. *I Ching Alternativo*. Introdução ao T'ai Hsüan Ching de Yang Hsiung de Derek Walters; tradução de Bernadette Siqueira Abrão. São Paulo: Siciliano, 1989.

O modelo correlativo do *Taixuanjing*, como segue em geral o tipo de pensamento “Cinco Fases” encontrado em trabalhos anteriores, é apresentado no estilo do *Yijing*, como breves descrições de tetragramas divinatórios. É um texto notoriamente difícil, escrito da mesma forma concisa, poética e sugestiva do próprio *Yijing*, e seu foco principal é divinatório, embora Yang desenvolva algumas posições filosóficas no texto também.

Indiscutivelmente a mais conhecida das posições filosóficas de Yang é sua visão de *xing* 性 (natureza humana/características inatas), uma visão posteriormente criticada pelos neoconfucionistas na dinastia Song por causa de sua inconsistência com a visão de Mengzi, que naquela época [posterior] se tornou a posição confucionista “ortodoxa”. Ao contrário dos filósofos confucionistas antigos Mengzi e Xunzi, Yang sustentava que as características inatas humanas contêm tanto o bem quanto o mal, e que o desenvolvimento moral é uma questão de cultivar os aspectos bons dele, enquanto permite que os elementos malignos murchem. O fato de uma determinada característica ser inata ou parte de nossa natureza, de acordo com Yang, não exige que ajamos de acordo com ela. Os humanos têm a capacidade (através de rituais e outras ferramentas) de moldar nossas disposições. Concordando com os confucionistas antigos, Yang argumenta que o que está contido em nossa natureza deve ser desenvolvido para se tornar virtude ou vício. Os conteúdos de nossa natureza podem ser chamados de bons ou maus, mas um indivíduo só se torna virtuoso ou vicioso em relação a essas características uma vez desenvolvidas. Lemos na passagem chave do *Fayan*:

O *xing* humano é uma mistura de bem e mal. Se alguém cultiva os aspectos bons, torna-se bom, enquanto que, se cultiva os aspectos maus, torna-se mau. Quanto ao *qi* — não é o cavalo que nos leva para o bem ou para o mal? (*Fayan* 3.2, tradução do autor)

3. Han Oriental (25-220 EC)

3.1 O Desenvolvimento do Naturalismo Han tardio: Huan Tan

Embora Huan Tan (43 AEC – 28 EC) tenha sido contemporâneo de Yang Xiong (com quem interagiu), ele pode ser considerado o primeiro dos filósofos do [período] Han Oriental. Como Yang Xiong, Huan foi associado com a corte Xin de Wang Mang, e por esta razão foi criticado por uma série de figuras posteriores, mas ao contrário de Yang, a

vida e obra de Huan se estenderam por alguns anos em Han Oriental, e a reputação de Huan foi salva, até certo ponto, por seu serviço contínuo como oficial na segunda dinastia Han.

Huan Tan recebe aqui uma seção especial, ao contrário de outros de seus contemporâneos, como Liu Xin, por causa de sua influência na filosofia do resto dos Han orientais, tanto no estilo argumentativo quanto no conteúdo. Na principal obra filosófica de Huan, *Xinlun* (“Novos Discursos”), que só existe hoje de forma fragmentária, ele ofereceu uma visão naturalista e fisicalista da mente/espírito (*jingshen* 精神), argumentando que o espírito é dependente e ligado ao corpo, e que assim morre com a morte do corpo. Dessa forma, Huan critica o que ele considera como visões supersticiosas que aceitam a existência de fantasmas ou espíritos desencarnados. Ele também se opôs às práticas populares da época de busca da imortalidade através da alquimia, de técnicas físicas ou de cultivo intelectual. Não podemos, argumentou Huan, evitar o declínio natural e a morte final do organismo humano. Esse espírito crítico contra as visões não-fisicalistas anteriores vem a marcar vários pensadores do Han Oriental, mais proeminentemente Wang Chong. Huan descreve a conexão entre o espírito consciente (*jingshen*) e o corpo (*xing*), assim, ao discutir o que ele considera ser a insensatez das técnicas de extensão da vida dos daoístas esotéricos:

O espírito consciente habita o corpo como uma chama faz uma vela. Se a vela for devidamente cuidada e virada de modo que siga a chama, não precisa ser apagada até que a vela esteja totalmente esgotada. Claro, se a vela não tem chama, ela não pode se tornar ativa no vazio, nem suas cinzas podem ser acesas mais tarde. (fragmento de *Hongming Ji*, 5.18, traduzido por Pokora, 1975, p. 76-77)

Embora a literatura de crítica tenha feito parte da cultura intelectual chinesa há muito tempo, na obra de Huan começamos a ver críticas mais diretas e incisivas, em vez das críticas cuidadosamente expressas, indiretas e sugestivas que vemos anteriormente em Han ocidental, quando a poesia *fu* era uma forma dominante de apresentação da crítica, e a sutileza literária e a indireta eram valorizadas. Essa crítica indireta através da poesia *fu* ainda era praticada no Han Oriental, por mestres da arte como Cai Yong, mas a literatura crítica mais direta de estudiosos como Huan Tan veio a desempenhar um papel maior nesse período. A postura crítica de Huan minou muitas práticas tradicionais anteriores, como a adivinhação, e ele, ao contrário de muitos pensadores anteriores, não

confia em precedentes históricos e em apelos a figuras do passado. Isso o alinha até certo ponto com o pragmatismo realista dos legalistas, embora seja incorreto ver Huan em termos dessa designação de escola da antiguidade que não tinha espaço em Han. Seu pensamento é representativo do modo de pensar crítico, racionalista e mais insistentemente naturalista, que se tornou mais proeminente em Han Oriental. Huan e outros criticaram o que viam como excessos da metafísica da cosmologia correlativa de Han ocidental, e sua tendência a proliferar entidades em sua ontologia, muitas das quais Huan pensava serem imaginárias. O estilo crítico de Huan é claramente ecoado em pensadores posteriores do Han Oriental, como Wang Fu e Wang Chong. Particularmente em sua abordagem aos textos clássicos, encontramos influência em pensadores posteriores como Wang Chong. Huan defendia uma abordagem fragmentada em vez da aceitação ou rejeição de um texto como um todo. Devemos aceitar o que é verdadeiro e rejeitar o que é falso nos escritos do passado.

Embora haja passagens infundadas e ultrajantes nesses outros livros, devemos usar o que há de melhor neles. Como ousamos falar em rejeitá-los completamente? (*Xinlun*, traduzido por Pokora, 1975, p. xvi, 2)

O programa político e ético de Huan seguiu essa abordagem crítica e fragmentada. Embora ele não tenha rejeitado completamente - como os primeiros legalistas tal qual Han Feizi - o caminho dos sábios do passado como um guia para a prática política atual, ele seguiu os legalistas ao sustentar que as características das situações atuais deveriam, em última análise, determinar a prática, e que pelo menos alguns dos modelos do passado devem ser rejeitados.

3.2 Novos Métodos em Epistemologia e Metafísica: Wang Chong

Embora o pensamento crítico e naturalista de Huan Tan seja conhecido apenas hoje através de fragmentos, temos muito mais material de Wang Chong (27-100 EC), um pensador de Han Oriental um tanto semelhante, cujo trabalho provavelmente foi influenciado por Huan. Enquanto Wang Chong era uma figura um tanto marginal em seu tempo (uma situação sobre a qual ele reclama em seu trabalho), seu pensamento se tornou indiretamente influente nos anos posteriores, particularmente na preparação para o movimento *Xuanxue* [*Estudo do Mistério*] no período Wei-Jin. A escrita de Wang não era

apenas volumosa, mas continha uma riqueza de referências históricas, citações e fragmentos de pensadores anteriores. Wang aparentemente estudou uma grande variedade de textos e escreveu sobre muitos deles. Assim, sua obra sobreviveu principalmente por ter sido coletada e utilizada como uma espécie de enciclopédia por figuras dos períodos tardios Han e Wei-Jin. Várias dessas figuras tornaram-se proeminentes no movimento de discussão “*Qingtān*” (conversa pura) que precedeu *Xuanxue*, e as ideias de Wang influenciaram o movimento nessa direção (ver McLeod, 2020).

As contribuições mais originais de Wang foram seus pontos de vista sobre metodologia e crítica, verdade e conhecimento, natureza e agir humano. Vários estudiosos escreveram nos últimos anos sobre as opiniões de Wang sobre esses tópicos (incluindo Klein & Klein, 2016; McLeod, 2018; e Song, 2020).

Wang desenvolveu um método crítico que ele chamou de *wen nan* 問難 (“questionar e desafiar”), construído em duas partes (*Lun’heng*, 28). Segundo Wang, para discernir a verdade nos textos dos sábios do passado, começamos com uma investigação de suas palavras, submetendo-as a questionamentos para esclarecê-las. As declarações ou ensinamentos (*yan* 言) encontrados em textos que não são claros ou interpretativamente ambíguos, afirma Wang, devem ser submetidos a questionamentos esclarecedores. Esse questionamento visa eliminar qualquer falta de clareza e derivar uma posição que possa ser avaliada pelo seu mérito. Uma vez que temos afirmações claras e avaliáveis, podemos então aplicar o método “desafiador”, que avalia mais diretamente as afirmações apresentando-as com contra-exemplos, procurando casos em que não se sustentam, testando sua plausibilidade, considerando sua praticabilidade, etc. Wang oferece uma declaração geral da necessidade desse método em seu capítulo “Questionando Confúcio”, no qual ele critica seus contemporâneos por sua relutância em desafiar as palavras dos sábios do passado:

Quando os dignos e sábios escreveram suas obras, eles usaram seus pensamentos para fazer uma investigação detalhada das coisas. Não podemos dizer que eles alcançaram completamente a verdade (sobre tudo), mesmo assim. Diante disso, como é possível que suas declarações cotidianas e ociosas sejam completamente verdadeiras? Essas afirmações não podem ser todas verdadeiras, mas as pessoas de hoje não sabem como desafiá-las. Ou se algumas dessas afirmações são

verdadeiras e as ideias transmitidas não são claras e difíceis de entender, as pessoas de hoje não sabem como questioná-las. (*Lun'heng*, 28.1, tradução do autor)

Segundo Wang, essa incapacidade é em parte explicada pela falta de vontade dos estudiosos de inovar e romper com os sábios. No capítulo *Duizuo* (Respostas sobre a Criação), Wang confronta a opinião comum, expressa nos *Analectos* de Confúcio, de que é melhor transmitir os ensinamentos dos antigos sábios em vez de criar ou inovar. A “Criação” (*zuo* 作) como tal foi vista de forma negativa nos Han, apesar da riqueza de inovações neste período. Usando seu método proposto, Wang pretendia distinguir declarações verdadeiras (*shi* 實) de falsas (*xu* 虛). Wang entendia declarações falsas como aquelas que tendem a prender nossa atenção por vários motivos. Wang não estava preocupado com falsidades nas quais não temos inclinação para acreditar, mas sim com aquelas que têm uma atratividade intrínseca. Ele argumentou que as palavras “floridas” (*hua* 花) têm essa característica, atraindo-nos por seu estilo, e não por sua veracidade. Toda uma série de preconceitos humanos contribui para tornar certos tipos de falsidades atraentes para nós. Além de ter preferência por palavras floreadas, também nos inclinamos para aquelas declarações e ensinamentos que nos apresentam sob uma boa luz, alimentando nosso senso de superioridade, nossa vaidade ou promovendo nossos interesses pessoais. É esta categoria de declaração para a qual Wang reserva a categoria de “falsa” (*xu*), usando um termo que também tem o sentido de “vazio”. As *declarações Xu* são declarações atraentes que não possuem os recursos importantes que tornam as declarações verdadeiras. O que torna uma afirmação verdadeira (*shi*) é que ela tem as características que *geralmente* buscamos na avaliação de afirmações, e não apenas em casos particulares com certas opções atraentes para nós. Esses recursos serão diferentes dependendo do tipo de declaração que estamos avaliando. Uma declaração moral verdadeira terá características de criação de verdade diferentes de uma declaração de medicina ou geologia.

Outra questão importante tratada na obra de Wang é a da natureza humana ou características inatas (*xing* 性), que está entrelaçada com uma série de conceitos, incluindo a agência e a atribuição³ [*allotment*] (*ming* 命). Wang desenvolve um relato do

³ Nota do Revisor: o termo *ming* 命 é normalmente traduzido como “destino” ou “mandato”, no sentido de eventos que ocorrem naturalmente independente da nossa vontade, e, por isso, nos seriam atribuídos encargos e tarefas sem que escolhêssemos.

agir humano que é notavelmente inovador para sua época, traçando um contraste entre ação e “espontaneidade” ou auto-ação (*ziran* 自然). Wang está preocupado com as maneiras pelas quais o tipo de cultivo moral discutido em textos anteriores, como os dos confucionistas, pode fazer diferença nos comportamentos humanos e nos resultados resultantes desses comportamentos. Podemos nós, através dos tipos de práticas que os confucionistas ordenam, retificar e mudar nosso comportamento de modo a produzir efeitos diferentes daqueles que de outra forma teriam resultado? Aceitar que a atividade humana pode fazer tanta diferença no mundo parece entrar em conflito com outra ideia da antiguidade, a de que todos nós estamos vinculados à nossa atribuição (*ming*), que é governada pelo mundo. Wang tenta enquadrar essas duas ideias conflitantes em vários capítulos do *Lun’heng*.

Segundo Wang, as características inatas humanas (*xing*) são determinadas pela atribuição (*ming*) fornecida aos humanos pela natureza. Esse processo é um processo ausente de qualquer tipo de agir e acontece “espontaneamente” (*ziran*). Wang usa a imagem de geração na natureza para descrever tal atividade espontânea ou não-agente. O ato de procriação humana, por exemplo, apresenta características tanto agentes quanto não agentes. Enquanto os indivíduos decidem se engajar no ato procriativo, a geração do embrião que se torna criança acontece de forma espontânea (*ziran*), sem esforço e intenção. Wang parece ir ainda mais longe do que isso em direção ao determinismo, no entanto. Ele escreve que mesmo o comportamento humano é, em última análise, determinado por características não-agentivas do mundo, mesmo ignorando as características inatas geralmente tomadas para explicar nosso comportamento, e ele próprio determinado por características não-agentes do mundo. Wang escreve, no capítulo *Zhiqi* (Períodos de Governo) do *Lun’heng*:

Quando o grão é suficiente e há o suficiente para comer, a adesão ao ritual e a retidão nascem no coração. Quando o ritual floresce e a justiça é abundante, os fundamentos da paz são estabelecidos. Portanto, na primavera de um ano de fome, não se alimenta nem mesmo os parentes, enquanto no outono de um ano de fartura, convoca-se os vizinhos das quatro direções para festejar. Não alimentar parentes é má conduta, enquanto chamar vizinhos das quatro direções é conduta boa e justa. A formação de boa ou má conduta não é uma questão de caráter substantivo

da pessoa (*zhi xing* 質性), mas sim uma questão de coleta de grãos. (*Lun'heng*, 53.6, tradução do autor)

Ao atribuir o comportamento humano a tais circunstâncias externas não-agentes, Wang também abre espaço para características inatas (*xing*). Essas características, que diferem os indivíduos com base na atribuição individual (*ming*) da natureza, determinam a qualidade moral das ações de uma pessoa. Wang escreve:

...nas características naturais das pessoas há o bem e o mal, assim como nos talentos das pessoas há o alto e o baixo... As características naturais e o recebimento da atribuição (*ming*) são a mesma coisa. A distribuição determina se alguém é rico ou pobre; as características naturais, se alguém é virtuoso ou vicioso. (*Lun'heng*, 13.19, tradução do autor)

Ao vincular características inatas relativas à qualidade moral do comportamento a características naturalmente atribuídas, como certos tipos de talento, Wang tenta explicar as origens do caráter em termos de aspectos espontâneos e não-agentes do mundo. Apesar de uma visão aparentemente determinista da atividade humana, no entanto, Wang tenta abrir espaço para a agir e a eficácia da atividade humana na alteração de padrões. Wang argumenta que a educação moral pode desempenhar um papel na transformação do comportamento humano, por meio da transformação do caráter, e isso envolve um esforço conjunto (esforço agentivo) por parte do indivíduo (*Lun'heng*, 5). Wang reconhece que, à primeira vista, essa visão parece entrar em conflito com suas declarações de determinismo em outros lugares. Para tentar resolver esse problema, ele se baseia em uma distinção entre três tipos de atribuição (*ming*). Em alguns textos anteriores, *ming* é entendido de forma mais claramente determinista, razão pela qual comumente vemos o termo traduzido como “destino” ou “fatalidade”. Wang abandona esse determinismo estrito aqui. A ação humana pode desempenhar um papel em certos tipos de atributos e não em outros. Wang escreve:

A tradição diz que existem três tipos de atribuições: a atribuição natural, a atribuição consequente e a atribuição incidental. Diz-se que a atribuição natural é quando o bom resultado advém da constituição original de si mesmo. Com

base nas características naturais em si os ossos são saudáveis, portanto não é preciso se afastar e transformar a conduta para buscar a boa sorte, mas um bom resultado é alcançado a partir de suas próprias características. Por isso é chamado de atribuição natural. Aqueles com atribuições consequentes se esforçam para controlar sua conduta e, através disso, alcançar boa sorte e resultado. Se eles permitissem rédea livre a suas emoções e desejos, eles se deparariam com o infortúnio. É por isso que é chamado de parte consequente. Quanto àqueles com atribuições incidentais, sua conduta é boa, mas eles obtêm o mal, e ficam sem qualquer esperança de ajuda. Encontrando-se com o incidente externamente, obtêm infortúnio. É por isso que é chamado de atribuição incidental. (*Lun'heng*, 6.4, tradução do autor)

O papel da agência é enfatizada no segundo desses três tipos de atribuição, a atribuição consequente (*sui ming* 隨命). Começamos com uma atribuição natural (*zheng ming* 正命) tal que características particulares de nossas vidas são determinadas. Essa atribuição pode ser alterado pelo esforço humano (o que nos dá o atributo consequente) ou pelo encontro com acidentes no mundo – atribuição incidental (*zao ming* 遭命). Embora a ação humana possa alterar nossas atribuições e, portanto, os resultados de nossas vidas e comportamentos, o escopo e o efeito dessa atividade ainda são limitados por nossa atribuição natural. De fato, Wang argumenta que essa limitação externa é a chave para entender o valor e o efeito da instrução moral e do cultivo. Este é o caso tanto do autocultivo moral individual quanto da instrução moral do povo pelo Estado e pelo governante. Wang escreve, em sua discussão sobre governo no capítulo *Zhiqi* (Períodos de Governo):

Um bom médico sabe usar agulhas e remédios e é bem-sucedido em suas artes quando encontra uma pessoa que ainda não morreu e que tem uma doença que não leva à morte. Se a doença da pessoa é terminal, o médico não pode fazer nada, mesmo que seja um mestre. A atribuição ligada a uma doença grave é tal que não pode ser curada, assim como a desordem entre as pessoas não pode ser desfeita. A medicina cura a doença assim como a instrução

guia e pacifica as pessoas. Ambos são uma questão de atribuições (*ming*) e de ocasiões, e não podem ser alcançados por ordenação ou uso de força. (*Lun'heng*, 53.3, tradução do autor)

3.3 Ban Zhao e a Educação das Mulheres

Ban Zhao (aproximadamente 45–116 EC) é uma figura interessante na história chinesa antiga por várias razões. Era a irmã mais nova de Ban Gu, o historiador da corte Han, e sobrinha-neta da famosa concubina conhecida como Ban Jieyu (*jieyu* [婕妤] sendo um título de nobreza [próprio das damas da corte imperial]). Conhecida por sua erudição, Ban Zhao teve uma educação acadêmica incomum para uma mulher da época. Tornou-se uma importante estudiosa do período, compondo inúmeras obras sobre ética, política, história e astronomia. Suas obras mais conhecidas são o *Nüjie* (Instruções para Mulheres), um guia de normas relativas à virtude e conduta para as mulheres, e sua conclusão da história oficial da corte do Han Ocidental, o *Han Shu*, depois que seu irmão Ban Gu morreu numa prisão em 92 EC antes de sua conclusão.

O *Nüjie* é um compêndio de normas sociais e morais para as mulheres, de acordo com as visões confucionistas tradicionais. Uma dessas visões era que a virtude era relativa ao papel e à posição na sociedade. Não apenas um governante virtuoso e um servo virtuoso parecem diferentes por causa de suas diferentes maneiras de manifestar tipos particulares de virtude, mas as virtudes exemplificadas pelo governante e servo virtuosos eram diferentes. Havia um forte foco no início do confucionismo em papéis ligados a relacionamentos, com os relacionamentos centrais na vida humana sendo vistos como aqueles entre pai e filho, governante e servo, marido e mulher – parte dos chamados “Cinco Relacionamentos” (*wulun* 五倫). O *Nüjie* de Ban focou especificamente nas virtudes próprias da mulher como esposa, ou seja, principalmente em relação ao marido e, em menor grau, aos filhos. Tal como acontece com as discussões de normas de papéis para outros indivíduos em textos confucionistas, o foco no *Nüjie* está muito nas responsabilidades da esposa para com o marido. O *Lienü Zhuan* (“Biografias de Mulheres Exemplares”) de Liu Xiang, autor de Han ocidental anterior, continha muitos exemplos de mulheres virtuosas, incluindo a ancestral de Ban Zhao, Ban Jieyu. Parece que, apesar do foco em apresentar as mulheres como idealmente subordinadas em aspectos importantes aos homens, particularmente no que diz respeito ao marido, não havia regulamentação estrita contra as mulheres que se dedicavam à erudição. De fato, a descrição de Ban de

sua própria situação e sua motivação para escrever o *Nüjie* nos dá uma janela para as vidas e as expectativas das mulheres no período Han Oriental:

...com quatorze anos eu estava encarregada do trabalho com pá e vassoura na família Cao. Agora, mais de quarenta e poucos anos se passaram; durante esses anos, tremendo de medo, eu estava constantemente com receio de ser repudiada ou humilhada. Tal incidente, se acontecesse, traria desgraça aos meus pais e aos membros da família do meu marido, bem como à minha família natal. [...] Dói-me ver vocês, minhas filhas, que acabaram de chegar à idade de casar, não terem sido gradativamente ensinadas, nem terem aprendido os rituais apropriados para ser uma mulher casada. [...] Por esta razão, compus os sete capítulos do *Nüjie*. (Prefácio do *Nüjie*, traduzido por Pang-White, 2018, p. 41)

Embora seja interessante e único na história desse período ver mulheres associadas à erudição como essas duas mulheres famosas da família Ban, as virtudes das mulheres, de acordo com esses textos, eram muito diferentes das dos homens na maioria dos papéis, com a exceção talvez do papel de subordinado ao governante. Também é importante notar que, enquanto as responsabilidades das mulheres, de acordo com textos como o *Nüjie*, tendem a ser de natureza diversa, a maioria das responsabilidades dos homens também compartilham essas características. A pessoa tem a responsabilidade de se subordinar a pessoas como pais, superiores na sociedade e ao governante, seja homem ou mulher. O objetivo final disso é tanto a harmonia social quanto uma boa reputação, em termos de contribuição para a harmonia geral (*Nüjie*, 7, traduzido por Pang-White, 2018, p. 64).

De acordo com Ban, a humildade é uma das principais virtudes que as mulheres devem procurar cultivar. Humildade aqui é entendida como “colocar os outros antes de si mesmo” (*xian ren hou ji* 先人後己). Isso parece ser uma extensão da visão expressa nos *Analectos* de Confúcio (12.1), de que “restringir o eu e retornar ao ritual” é a chave para desenvolver a virtude. Apesar de Ban seguir as normas tradicionais em todo o *Nüjie*, há certas passagens onde vemos críticas às práticas comuns de sua sociedade, incluindo a negligência da educação de mulheres e meninas. Ela escreve:

... apenas educar os homens e não educar as mulheres – eles não estão sendo parciais em seu tratamento dos dois lados? De acordo com o *Liji*, aos oito anos de idade, as crianças devem começar a receber instruções sobre os clássicos. Aos quinze anos, eles devem receber uma educação de adultos. Por que a educação das mulheres por si só não segue isso como um princípio? (*Nüjie*, 2, traduzido por Pang-White, 2018, p. 48)

3.4 Política de Reclusão: Wang Fu

A obra de Wang Fu (82-167 EC) representa uma das vertentes do pensamento confucionista que começou a ganhar novos terrenos nos Han orientais, à medida que a dinastia entrava em declínio, levando à série de catástrofes que terminariam com o colapso dos Han no final do segundo e início do terceiro século EC. A tradição da crítica social há muito fazia parte dos estudos confucionistas, mas a obra de Wang Fu, *Qianfulun* (Discursos de um Eremita), reviveu o tema da reclusão confucionista, uma ideia controversa, embora sugerida em textos como os próprios *Analectos*. Talvez o exemplo mais famoso de tal reclusão (no tempo de Wang e no nosso) tenha sido o do estudioso Qu Yuan do Período dos Estados Combatentes (c. 340–278 AEC), o suposto autor dos poemas da compilação do *Chuci* (Canções de Chu) do período Han. Qu Yuan, confrontado com o declínio da sociedade além do ponto de reforma, foi para o exílio nas selvas distantes, compondo seus lamentos, incluindo o famoso poema *Li Sao* (compilado no *Chuci*), e acabou cometendo suicídio se afogando no rio como um ato final de protesto justo (ver Berkowitz, 1992; Schneider, 1980).

O *Qianfulun* de Wang Fu é em parte um renascimento da abordagem do desengajamento confucionista, oferecendo uma solução para a tensão entre preocupação social e virtude pessoal. Os primeiros confucionistas, centenas de anos antes do tempo de Wang Fu, enfatizaram a importância de um forte compromisso com o desenvolvimento e a retificação moral da sociedade como um todo. A pessoa moralmente desenvolvida, segundo esses pensadores, tem um compromisso com a comunidade que não depende da bondade comunitária. Este deve ser o caso de todas as comunidades das quais se faz parte, e que constituem fatos vitais sobre quem se é – o estado, a aldeia, a família. Não se pode abandonar ou dar as costas a uma família corrupta ou viciosa, mas sim se esforçar para tentar corrigir essa comunidade. Fazer menos do que isso seria um fracasso da humanidade (*Analectos* 4.18). Ao mesmo tempo, encontramos uma resposta

alternativa desenvolvida nesses mesmos textos, incluindo os *Analectos* (8.13; 15.6) e *Xunzi* (32.7). A pessoa comprometida e moralmente desenvolvida tem a responsabilidade de assumir um papel ativo na comunidade quando as ocasiões (*shi* 時) são tais que ou o caminho moral prevaleça ou seja possível que alguém possa fazê-lo. Mas quando as ocasiões são tais que o caminho moral é abandonado e é impossível realizá-lo, a pessoa moralmente desenvolvida deve ficar longe de assumir um papel ativo, para que não se torne moralmente suja.

No final da dinastia Han, o tema do desengajamento e reclusão devido ao governo moralmente corrupto, que era popular nos Estados Combatentes, mas declinou ao longo dos anos dos primeiros Han Ocidental e Oriental, foi revivido, com pensadores como Wang Fu na vanguarda deste movimento. A defesa de Wang Fu do afastamento da sociedade é, como as dos reclusos confucionistas do passado, em última análise, destinada a restaurar a virtude à sociedade. Wang reconheceu que quando uma comunidade ultrapassa um certo limiar de maldade e desordem, não é possível para o indivíduo transformá-la. O único resultado possível em tal caso, se o indivíduo se engaja com a sociedade, é que o indivíduo se transforme, se torne vicioso e desordenado como a comunidade. Apesar das intenções mais elevadas e do caráter mais desenvolvido, não se pode resistir ao poder transformador da comunidade. Assim, permanecer dentro de uma comunidade corrupta com a intenção de mudá-la levaria apenas à corrupção do indivíduo e não à salvação moral da comunidade.

A resposta de Wang Fu é defender a continuação do trabalho de tentar retificar moralmente a comunidade desde fora, por meio de atividades como erudição e escrita. Mesmo que isso seja para o benefício das gerações futuras e não para a própria geração, a responsabilidade de alguém para com a comunidade e o compromisso com ela não devem diminuir, mesmo quando alguém é forçado a se retirar da sociedade devido à sua maldade. Embora o tema da reclusão confucionista seja talvez o aspecto mais importante do trabalho de Wang Fu, encontramos várias outras ideias padrão confucionistas desenvolvidas no *Qianfulun*, incluindo visões sobre governo, virtudes, aprendizado, ritual e até algum desenvolvimento adicional da metafísica correlativa dos primeiros Han.

3.5 Filosofia da Linguagem: Xu Gan sobre o Nome e a Realidade

Xu Gan (170-217 EC) pode ser considerado a última grande figura filosófica do período Han. Ele era um de um grupo de estudiosos ativos durante o período do reinado

de *Jian An* (196-220 EC) no final dos Han, durante o qual o imperador Han era um mero fantoche e figura de proa, e o território conflagrado foi dividido entre senhores da guerra concorrentes, como o famoso Cao Cao (cujo filho estabelecerá o Estado de Wei em 220 EC), Liu Bei (que no mesmo ano estabeleceu um novo Estado também chamado Han, hoje referido como Shu Han) e Sun Quan (que fundou o Estado de Wu). Conhecidos como os “Três Reinos”, esses estados disputariam a supremacia por quase um século, até a reunificação pela Dinastia Jin em 280 EC. Este foi um dos períodos mais famosos da história chinesa, imortalizado pelo romance clássico do escritor do século XIV, Luo Guanzhong, *Sanguo Yanyi* (“Romance dos Três Reinos”). Xu Gan foi um dos estudiosos conhecidos como os “Sete Mestres de Jian An”. Cinco dos sete morreram na praga de 217 EC, incluindo Xu Gan, com apenas 47 anos na época.

Enquanto ele estava preocupado com muitas das questões confucionistas comuns, como a eficácia do ritual, a necessidade de autocultivo moral e a criação de motivação moral adequada (entre outras), sua contribuição mais singular foi na área da linguagem, particularmente na consideração da conexão entre linguagem, realidade e comportamento moral. Xu seguiu o tipo de metodologia avaliativa crítica desenvolvida por filósofos como Huan Tan e Wang Chong. Vários ensaios de sua obra principal, *Zhong'lun* (Discursos Balanceados), concentram-se em críticas às visões e práticas comuns que Xu considerava prejudiciais ao indivíduo e à sociedade, como “disputar” sem almejar a verdade. Em uma passagem que lembra Wang Chong, em seu capítulo *Hebian* (“Um Exame da Disputa”), Xu escreve:

O que a pessoa vulgar chama de “disputa” não é disputa. O fato de ele chamar isso de disputa, embora não seja, é provavelmente porque ele ouviu o nome “disputa”, mas não conhece sua realidade. Assim, consideramos isso absurdo. A pessoa que é comumente chamada de “disputador” é, de fato, uma pessoa superficial. A pessoa superficial prontamente embeleza o tom de sua voz e multiplica suas respostas, assim como o início de um vendaval ou o aguaceiro para uma tempestade. Desconsiderando os acertos e erros inerentes a uma situação, e não entendendo os princípios da verdade e da distorção, ele a corrige para que nunca fique sem palavras e trabalha para garantir a vitória certa. [...] Disputar é persuadir as pessoas em seus corações; não se trata de submissão verbal. Portanto, a disputa é articular

distinções, e também para separar e distinguir habilmente diferentes categorias de assuntos, de modo a organizá-los claramente. Disputar não significa ser perspicaz em suas palavras e discursos para falar em cima da cabeça das pessoas. (*Zhong'lun*, 8.1, traduzido por Makeham, 2002, p. xxiv–xxv)

A teoria de Xu da conexão entre nomes (*ming*) e realidades (*shi*) baseou-se, mas desenvolveu ainda mais, nas visões anteriores da eficácia da linguagem no desenvolvimento moral. Nomes, ou termos, devem ser aplicados às coisas de maneiras particulares que sugerem usos apropriados. Podemos aplicar nomes indevidamente quando os aplicamos não com o objetivo de harmonia comunal ou instrução moral individual, mas com o objetivo de promover nossa própria reputação ou interesse egoísta. Quando usamos nomes dessas maneiras insatisfatórias, isso reduz sua eficácia em criar os tipos de efeito motivacional que são o uso fundamental dos nomes. A chave para usar nomes corretamente é garantir que os nomes estejam vinculados às realidades às quais esses nomes estão associados. Xu descreve a conexão entre nome e realidade:

Um nome é aquilo que é usado para nomear uma realidade. Quando um fato foi estabelecido, seu nome vem depois dele; não é o caso em que um nome é estabelecido e então o fato segue depois dele. Assim, se uma forma longa for estabelecida, ela será denominada “longa”, e se uma forma curta for estabelecida, ela será denominada “curta”. Não é o caso que os nomes “longo” e “curto” são estabelecidos primeiro e depois as formas longas e curtas seguem depois deles. O que Confúcio valorizava eram aqueles “nomes” que realmente nomeiam as realidades. Ao valorizar assim os nomes, ele valorizava as realidades. Os nomes estão ligados às realidades, assim como as plantas estão ligadas às estações. Na primavera, as plantas florescem; no verão, estão cobertos de folhas; no outono, sua folhagem murcha e cai; e no inverno, eles dão frutos. Isso não está ocorrendo por um propósito específico, e ainda assim a planta se completa. Se uma planta for forçada, suas tendências naturais serão prejudicadas. É o mesmo com os nomes. Portanto, criadores de nomes falsos são todos aqueles que prejudicam nomes. As pessoas

estão cientes apenas do bem que é feito pelos nomes, e ignoram o mal que é feito por falsos criadores de nomes. (*Zhong'lun*, 11.5, traduzido por Makeham, 2002, p. 149–150)

As realidades (*shi* 實), para Xu Gan, são independentes da atividade humana e “estabelecidas” (*li* 立) pelo próprio mundo. John Makeham define a concepção de realidade de Xu Gan como

um estado de desenvolvimento peculiar a uma entidade ou estado de coisas em virtude do qual essa entidade ou estado de coisas é o que é. (Makeham, 1994, p. 27)

Um nome ou termo está ligado naturalmente a isso - enquanto nossa linguagem é, em certo sentido, convencional, as realidades são descritas por nomes particulares, independentemente da maneira como atribuímos esses nomes aos objetos. O exemplo de Xu de “longo”, na passagem acima, demonstra isso. Quando descrevemos um determinado objeto como “longo”, usamos um termo já existente, com significado independente, para descrever uma determinada realidade. A conexão entre esse nome e a realidade de um objeto é determinada independentemente de nossa determinação. Podemos optar por usar corretamente o termo “longo” para descrever o objeto ou usar incorretamente o termo “curto”, mas este último termo não condiz com a realidade do objeto longo (deixando de lado aqui a questão sobre o problema do convencional ou da natureza comparativa de conceitos como longo e curto). Um nome, segundo Xu, segue ou se liga naturalmente a uma realidade particular, e usar indevidamente um nome (chamar a coisa longa de “curta”, por exemplo) é prejudicar a natureza (*xing* 性) desse nome. Sua natureza é danificada devido a associações impróprias baseadas em uso incorreto. Quando usamos o termo “curto” para descrever coisas que são longas, isso confunde as pessoas em relação ao termo “curto” e também ao termo “longo”. Não podemos mais descrever claramente as realidades das coisas, por causa da ofuscação das associações. O uso do termo “curto” se tornará, com o tempo, incapaz de expressar a atualidade, pois sua aplicação a coisas sem a atualidade correspondente ao nome se tornará parte do uso aceito ou esperado do nome, e o nome perderá seu significado próprio. “Curto” passará a significar “longo” para alguns,

significará “curto” para outros, e “uma questão aberta quanto a ser longo ou ser curto” para muitos, também.

Para Xu, como para os confucionistas em geral, criar confusão sobre nomes é muito prejudicial porque impede o processo de cultivo moral e manutenção da harmonia social. Uma fonte importante de uso incorreto de nomes é a disputa por aqueles que procuram obter um nome para si mesmos, em vez de buscar a verdade. Quando o objetivo de alguém é simplesmente parecer melhor do que os outros na disputa, respeitar a conexão entre nomes e realidades não é importante. Aqueles cujo foco está na disputa por esse motivo são perigosos. A disputa adequada, segundo Xu, visa alcançar a verdade para alcançar o desenvolvimento moral individual e social. Xu escreve:

A pessoa superficial prontamente embeleza o tom de sua voz e multiplica suas respostas, assim como o início de um vendaval ou o aguaceiro de uma tempestade. Desconsiderando os acertos e erros inerentes a uma situação, e não entendendo os princípios da verdade e da distorção, ele a corrige para que nunca fique sem palavras e trabalha para garantir a vitória certa. [...] As palavras usadas na disputa devem ser concisas e diretas, descomplicadas e informativas. O ritmo de sua entrega precisa ser modulado para que não transgridam os ensinamentos rituais e sua importância deve servir como um complemento digno desses ensinamentos. (*Zhong'lun*, 8,1, traduzido por Makeham, 2002, p. 99–100)

Em vez de procurar aumentar a reputação por meio da aplicação dúbia de nomes e, assim, reduzir a eficácia e o significado dos nomes, deve-se esforçar para cultivar a virtude (*de* 德), que é a realidade da pessoa exemplar (*junzi* 君子). Com a elevação da realidade de alguém, tanto a reputação quanto a autoridade aumentarão naturalmente (como a influência moral é ganha através da reputação e a fama).

Assim como os pensadores confucionistas anteriores, Xu reconhece que aqueles que são autenticamente virtuosos nem sempre são bem-sucedidos. De fato, ele pensa que a situação em Han Oriental é tal que aqueles com as posições mais altas estão longe de ser virtuosos. Ele explica isso da maneira confucionista padrão, explicando que a ocasião (*shi*) faz a diferença, e que mesmo o erudito mais virtuoso não encontrará a fortuna se encontrar o momento errado. O que constitui o tempo (*shi*) é uma questão de

hábitos comunitários, crenças, qualidade de governo e estado natural. Se alguém nasce em uma época de decadência em um Estado, com liderança fraca e não virtuosa, desastres como seca e apatia comunal, provavelmente não avançará para um alto estado de reputação, mesmo com a mais alta virtude. Esta é uma situação com a qual os confucionistas desde os primeiros tempos se preocuparam, e vemos isso discutido em todos os pensadores mencionados aqui de Han Oriental também. Ecoando Wang Fu, no entanto, Xu Gan afirma que se as ocasiões são tais que a pessoa virtuosa não pode prosperar na sociedade, deve-se abandonar a sociedade e se concentrar no desenvolvimento de suas próprias qualidades (Makeham, 1994, p. xii).

Xu Gan usa a estrutura de *ben-mo* 本末 (raízes e ramos) desenvolvida em textos Han anteriores, como o *Huainanzi*, para explicar a relação entre virtude (*de* 德) e artes humanas (*yi* 藝). Ele inverte o que vemos no pensamento de Jia Yi, que toma a virtude como adorno e guia para governar. Xu argumenta que as artes (incluindo o ritual e até presumivelmente governar) não podem ser aperfeiçoadas sem virtude. Ao mesmo tempo, ele afirma que a virtude também não pode ser completada (*cheng* 成) sem as artes. Os dois são interdependentes (*Zhong'lun*, 7.1).

Um aspecto do pensamento de Xu Gan (e de alguns pensadores Han semelhantes) que levou alguns a declará-lo como um filósofo “legalista” (*fajia* 法家) é seu endosso da visão de que recompensas e punições oportunas e consistentes são ferramentas essenciais para governar, compartilhado por pensadores legalistas dos Estados Combatentes, como Han Feizi, Shang Yang e Shen Buhai (Makeham, 1994, p. 264; *Zhong'lun*, 19). Embora, como mencionei acima, as categorias de escolas sejam de uso limitado na categorização dos pensadores Han orientais, Xu certamente tem muito mais em comum com os primeiros confucionistas do que com os legalistas dos Estados Combatentes, embora se tornasse mais popular em Han Oriental por adotar a posição legalista sobre recompensa e punição.

4. A Transição para os Três Reinos e Wei-Jin

Perto do final da dinastia Han Oriental e no período turbulento dos “Três Reinos”, uma literatura acadêmica comentada e coletiva em torno de Confúcio (em vez de expoentes posteriores da tradição como Mengzi ou Xunzi) tornou-se popular. Surgiram vários volumes que coletavam (e acrescentavam) histórias sobre Confúcio e ditos existentes supostamente de Confúcio, de várias fontes anteriores. Dois desses volumes, o *Kongzi Jiayu* (Discussões da Escola de Confúcio) e *Kong Congzi* (Coleção de ditos de

Confúcio) foram compilados logo após o fim da Dinastia Han, durante as revoltas do período dos Três Reinos, pelo estudioso Wei Wang Su (195-256 EC), da corte de Cao. Esta compilação fez parte de uma preocupação geral em torno do debate e dos comentários sobre os clássicos. Tornou-se comum no período moderno descartar as coleções de Wang Su como “falsificações”, mas isso faz pouco sentido, já que as compilações de Wang reuniram passagens de várias outras fontes conhecidas. A tradição de comentários sobre textos como os *Analectos* e *Laozi* tomou conta de Han, com uma das mais famosas coleções de comentários, o *Lunyu Jijie* (“Explicações Coletadas dos *Analectos*”) produzido por uma equipe de estudiosos de Cao Wei associados a He Yan, que desempenhou um papel importante no desenvolvimento do movimento *Xuanxue* (Neodaoísta) no período Wei-Jin.

Vários outros textos relevantes que tratam de tópicos filosoficamente importantes também foram escritos ou compilados em Han. O dicionário etimológico *Shuowen Jiezi* de Xu Shen (58–147 d.C.) teve uma grande influência na compreensão posterior de termos filosóficos importantes, apesar de suas etimologias às vezes fantasiosas e questionáveis, e ainda é consultado hoje. O *Baihutong Delun*, um relato de um importante conselho realizado em 58 EC, foi compilado por Ban Gu, irmão de Ban Zhao e o principal autor do *Han Shu* (Livro do Han). Além disso, é em Han Oriental que vemos as primeiras referências ao budismo, uma tradição religiosa e filosófica que viria a desempenhar um papel enorme ao longo da história chinesa posterior. Embora o conhecimento dos ensinamentos budistas pareça ter sido relativamente limitado na época, encontramos referências ao Buda como uma figura aparentemente daoísta. No memorial do ministro Xiang Kai (d. 184 EC) ao Imperador Huan em 166 EC, registrado no *Hou Han Shu*, encontramos uma das primeiras referências ao budismo. Discutindo uma imagem do Buda encontrada no palácio, Xiang faz um breve relato das visões budistas e as relaciona com os ensinamentos de Huang-Lao, concentrando-se no vazio, eliminando desejos e “ação não forçada” (*wu wei* 無為).

Movendo-se para os Três Reinos e os períodos Wei e Jin, vemos a ascensão do pensamento (e filosofia) budista na China e o desenvolvimento do “daoísmo religioso”⁴, à medida que as preocupações pessoais e individuais começam a ocupar o centro das atenções, sobre a comunidade e a política, preocupações que tinham sido centrais em

⁴ Nota do Revisor: O termo “daoísmo religioso” é colocado entre aspas por ser um termo controverso. Para uma discussão atual e aprofundada sobre isso, ver o capítulo *Daoísmo Religioso*, traduzido no quarto volume dessa série

períodos anteriores da história chinesa. As razões para essa mudança não são totalmente claras, mas uma história plausível é que o colapso do governo Han e as raízes da mudança para a internalização, com suas raízes na retirada de Han Oriental e culminando no pensamento *Xuanxue* de figuras como Guo Xiang (252-312 CE) e Wang Bi (226-249 CE), são parcialmente responsáveis por essa mudança (Holcombe, 1994, p. 87-90). Muitas das preocupações e temas dos Han orientais perduram ao longo da história do pensamento chinês. Particularmente, o conflito entre o afastamento individual das preocupações mundanas (no modo confucionista ou budista) e o dever de se engajar no projeto social, bem como o eremitismo como forma de protesto, continuam sendo as principais características da vida intelectual chinesa até os dias atuais.

Referências

Textos Primários Citados

Todas as citações de textos em chinês seguem a numeração do Chinese Text Project (CTP) (<https://ctext.org/>). Observe que as traduções do material chinês estão incluídas na lista de obras citadas, quando disponíveis. As traduções são citadas por nome, numeração CTP, tradutor e ano. Embora os textos aqui sejam divididos nas categorias Pré-Han, Han e Pós-Han, para alguns desses textos a datação é difícil e controversa. A categorização aqui é baseada na datação tradicionalmente aceita.

Textos Pré-Han

Analectos (Lunyu).

Xunzi.

Daodejing (Laozi).

Lushi Chunqiu, por Lu Buwei.

Chuci (Canções de Chu).

Gongyang Zhuan (Comentários Gongyang [aos Anais] de Primavera e Outono).

Zuo Zhuan (Comentários Zuo [dos Anais de Primavera e Outono]).

Hanfeizi.

Shangjunshu (Livro do Lorde Shang).

Textos Han

Xinyu (Novas Discussões), Lu Jia.

Xinshu (Novos Escritos), Jia Yi.

Chunqiu Fanlu (Orvalho Luxuriante dos Anais da Primavera e Outono), tradicionalmente atribuído a Dong Zhongshu.

Huainanzi, por Liu An.

Fayan (Palavras modelos), Yang Xiong.

Taixuanjing (Clássico do Supremo Mistério), Yang Xiong.

Xinlun (Novos discursos), Huan Tan

Lunheng (Discursos Equilibrados), Wang Chong.

Nüjie (Instruções às Mulheres), Ban Zhao

Qianfulun (Discursos de um Hermitão), Wang Fu.

Zhonglun (Discurso sobre Atingir o Centro), Xu Gan.

Kongzi Jiayu (Discursos da Escola de Confúcio), Wang Su.

Kong Congzi (Seleções de ditos de Confúcio), Wang Su.

Lunyu Jijie (Coleção de explicações sobre os Analectos), He Yan (ed.)

Shuowen Jiezi (Explicação dos caracteres escritos), Xu Shen (ed.).

Baihutong Delun (Discursos Virtuosos da Câmara do Tigre Branco), compilado por Ban Gu.

Yantielun (Discurso sobre Sal e Ferro), Huan Kuan.

Han Shu (Livro dos Han), Ban Gu.

Huangdi Neijing (Clássico Interno do Imperador Amarelo).

Lienü Zhuan (Biografia das Mulheres Exemplares), compilada por Liu Xiang.

Textos Pós-Han

Hongming Ji (Coleção para a Expansão e Esclarecimento [do Budismo]), Sengyou.

Hou Han Shu (Livro dos Han Posteriores), Fan Ye.

Sanguo Yanyi (Romance dos Três Reinos), Luo Guanzhong.

Mais leituras sobre Filosofia Han

- Czikszentmihalyi, Mark (ed./trans.), 2006, *Readings in Han Chinese Thought*, Indianapolis, IN: Hackett.
- Fung Yu-Lan [Feng Youlan], 1931–1934 [1983], 中國哲學史 *Zhongguo zhexue shi*, Shanghai: Commercial Press. Translated as *A History of Chinese Philosophy*, two volumes, Derk Bodde (trans.), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1952–1953, paperback reprinting 1983.
- Ing, Michael D. K., 2016, “Philosophy in Western Han Dynasty China (206 BCE–9 CE): Philosophy in Western Han Dynasty China”, *Philosophy Compass*, 11(6): 289–304. doi:10.1111/phc3.12326
- McLeod, Alexis, 2015, “Philosophy in Eastern Han Dynasty China (25–220 CE): Eastern Han Philosophy”, *Philosophy Compass*, 10(6): 355–368. doi:10.1111/phc3.12209
- Xu Fuguan, 1972–1978, 兩漢思想史 *Liang han sixiang shi* (History of the Philosophy of the Two Han Dynasties), 3 volumes, Taipei Shi: Taiwan xue sheng shu ju,
- Zhou Guidian, 2006, 秦漢哲學·*Qin han zhexue* (Qin and Han Philosophy), Wuhan: Wuhan chubanshe.

Obras citadas

- Berkowitz, Alan J., 1992, “The Moral Hero: A Pattern of Reclusion in Traditional China”, *Monumenta Serica*, 40: 1–32. doi:10.1080/02549948.1992.11731227
- Chen, L. K. and Hiu Chuk Winnie Sung, 2015, “The Doctrines and Transformation of the Huang-Lao Tradition”, in Liu 2015: 241–264. doi:10.1007/978-90-481-2927-0_10
- Didier, John C., 2009, *In and Outside the Square: The Sky and the Power of Belief in Ancient China and the World, c. 4500 BC – AD 200*, 3 volumes, *Sino-Platonic Papers* 192.
- Durrant, Stephen and Wai-yee Li (trans), 2017, *Zuo Tradition/ Zuozhuan: Commentary on the “Spring and Autumn Annals”*, Seattle, WA: University of Washington Press.
- Forke, Alfred (trans.), 1907, *Lun Heng: Philosophical Essays of Wang Ch’ung*, Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Goldin, Paul Rakita, 1999, “Insidious Syncretism in the Political Philosophy of Huai - nan - tzu”, *Asian Philosophy*, 9(3): 165–191. doi:10.1080/09552369908575498

- Goldin, Paul and Elisa Levi Sabattini (trans), 2020, *Lu Jia's "New Discourses": A Political Manifesto from the Early Han Dynasty*, Leiden: Brill. doi:10.1163/9789004419889
- Graham, Angus, 1991, "Reflections and Replies", in *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, Henry Rosemont, Jr (ed.), La Salle, IL: Open Court, 267–322.
- Holcombe, Charles, 1994, *In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hunter, Michael, 2018, "The *Lunyu* as a Western Han Text", in *Confucius and the Analects Revisited*, Michael Hunter and Martin Kern (eds), Leiden: Brill, 67–91 (ch. 3).
- Klein, Esther, 2010, "Were There 'Inner Chapters' in the Warring States?" *T'oung Pao*, 96(4): 299–369. doi:10.1163/156853210X546509
- Klein, Esther Sunkyung and Colin Klein, 2016, "Wang Chong's Epistemology of Testimony", *Asia Major*, 29(2): 115–146.
- Lewis, Mark Edward, 2010, *The Early Chinese Empires: Qin and Han*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Liu, Xiaogan (ed.), 2015, *Dao Companion to Daoist Philosophy*, (Dao Companions to Chinese Philosophy 6), Dordrecht: Springer Netherlands. doi:10.1007/978-90-481-2927-0
- Loewe, Michael, 2011, *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu Fanlu*, Leiden: Brill.
- Loewe, Michael and Denis Twitchett (eds), 1986, *The Cambridge History of China, Volume 1: The Ch'in and Han Empires*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CHOL9780521243278
- Major, John S., 1993, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*, Albany, NY: SUNY Press.
- Major, John S., Sarah A. Queen, Andrew Seth Meyer, and Harold D. Roth (trans), 2010, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, New York: Columbia University Press.
- Makeham, John, 1994, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany, NY: SUNY Press.
- (trans.), 2002, *Balanced Discourses: A Bilingual Edition*, by Xu Gan, New Haven, CT: Yale University Press.
- , 2003, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*, (Harvard East Asian monographs 228), Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.

- McLeod, Alexis, 2018, *The Philosophical Thought of Wang Chong*, London: Palgrave Macmillan. doi:10.1007/978-3-319-95291-8
- , 2020, “Wang Chong’s View of Ziran and Its Influence on Wang Bi and Guo Xiang”, in *Dao Companion to Xuanxue 玄學 (Neo-Daoism)*, David Chai (ed.), (Dao Companions to Chinese Philosophy 14), New York: Springer International Publishing, 149–163. doi:10.1007/978-3-030-49228-1_8
- , 2021, *The Dao of Madness: Mental Illness and Self-Cultivation in Early Chinese Philosophy and Medicine*, New York: Oxford University Press.
- Murray, Judson, 2004, “A Study of ‘Yao Lue’ 要略, ‘A Summary of the Essentials’: The Huainanzi 淮南子 from the Point of View of the Postface”, *Early China*, 29: 45–109. doi:10.1017/S0362502800007094
- Nylan, Michael, 2013, *Exemplary Figures/Fayan*, Seattle, WA: University of Washington Press.
- , 2014, *Canon of Supreme Mystery: A Translation With Commentary of the T’ai Hsuan Ching*, Albany, NY: SUNY Press.
- Pang-White, Ann A. (trans.), 2018, *The Confucian “Four Books for Women”: A New Translation of the Nü Sishu and the Commentary of Wang Xiang*, Oxford: Oxford University Press.
- Pokora, Timoteus (trans.), 1975, *Hsin-lun (New Treatise), and Other Writings by Huan Tan (43 BC–28 AD)*, Ann Arbor, MI: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- Queen, Sarah A. and John S. Major (trans), 2016, *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn*, New York: Columbia University Press, 2016.
- Roth, Harold D., 2015, “Huainanzi: The Pinnacle of Classical Daoist Syncretism”, in Liu 2015: 341–365. doi:10.1007/978-90-481-2927-0_15
- Sanft, Charles, 2005, *Rule: A Study of Jia Yi’s “Xin shu”*, PhD Dissertation, University of Münster.
- , 2016, “Jia Yi on the Management of the Populace”, *Asia Major*, 29(2): 47–71.
- Schneider, Laurence, 1980, *A Madman of Ch’u: The Chinese Myth of Loyalty and Dissent*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Slingerland, Edward, 2019, *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780190842307.001.0001
- Song, Yunwoo, 2020, “Wang Chong’s Fatalism”, *Early China*, 43: 285–310. doi:10.1017/eac.2020.7

- Unschuld, Paul U. and Hermann Tessenow (trans), 2011, *Huang Di Nei Jing Su Wen: An Annotated Translation of Huang Di's Inner Classic—Basic Questions*, 2 volumes, Berkeley, CA: University of California Press.
- Vankeerberghen, Griet, 2001, *The Huainanzi and Liu An's Claim to Moral Authority*, Albany, NY: SUNY Press, 2001.
- Zhao, Dingxin, 2015, *The Confucian-Legalist State: A New Theory of Chinese History*, Oxford: Oxford University Press.
doi:10.1093/acprof:oso/9780199351732.001.0001

Daoísmo religioso¹

Autor: Fabrizio Pregadio

Tradução: Erasto Santos Cruz

Revisão: Antonio José Bezerra de Menezes Jr

Tornou-se um dogma sinológico distinguir entre a chamada escola daoísta (*Daojia*), que se diz ter produzido os textos místicos clássicos ..., e a chamada religião daoísta (*Daojiao*), muitas vezes considerada como tendo começado no período Han posterior [isto é, séculos 1 a 2 d.C.]. Os sucessivos *Daozang* [Cânones Daoístas] nunca fizeram essa distinção. Quando olhamos para a forma como os termos *Daojia* e *Daojiao* ocorrem nos textos preservados no Cânon Ming [publicado em 1445], vemos que eles são praticamente sinônimos e intercambiáveis. — Kristofer Schipper (Schipper e Verellen 2004: 6)

Não poderia haver melhor introdução para o presente artigo do que a passagem citada acima de uma das principais obras acadêmicas ocidentais sobre daoísmo (ou daoísmo), mesmo que ponha em questão não apenas a relevância deste artigo, mas também a existência real de seu assunto. Os textos daoístas não falam de “filosofia” ou

1 PREGADIO, Fabrizio. Religious Daoism. In: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Autumn Edition, 2020). Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2011. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/daoism-religion/>> Acesso em: 06 jun.2022. The following is the translation of the entry on Religious Daoism by Fabrizio Pregadio, in the

Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/daoism-religion/>. 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-religion/>. 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.

“religião”, duas palavras que nem existem na língua chinesa pré-moderna. Eles falam, em vez disso, do que chamam de “casa”, “família” ou “linhagem do Tao” (*dao**jia*; também traduzível no plural), e do que chamam de “ensinamentos do Tao” ou “ensinamentos sobre o Dao” (*dao**jiao*). Daoístas, que obviamente entenderam esses termos em seus sentidos literais, os viram como definindo a mesma entidade: não pode haver “ensino” sem “linhagem” e *vice-versa*.

Mesmo que o termo “daoísmo religioso” seja aceito, não está claro qual entidade ele deve definir, e diferentes estudiosos podem explicar seu significado de maneiras diferentes. A “religião” deveria incluir todo o daoísmo, exceto sua “filosofia”? Isso provavelmente excluiria as visões do *Dao De Jing* (Livro do Caminho e Sua Virtude; §1.1 abaixo), que os daoístas têm visto como uma parte integrante - na verdade, como a fonte - de sua tradição. Omitir esses pontos de vista seria algo como escrever uma pesquisa sobre o Cristianismo que intencionalmente negligencia considerar o pensamento e as obras dos teólogos. A “religião” deveria incluir apenas o ritual comunitário com os panteões de deuses relacionados por um lado e as instituições sacerdotais e monásticas por outro? Se for assim, um artigo sobre “daoísmo religioso” excluiria a meditação, alquimia e outras práticas individuais que daoístas - incluindo aqueles que não as praticavam - consideravam os principais componentes de sua tradição.

O daoísmo é uma tradição tão complexa e heterogênea quanto o budismo, o islamismo, o judaísmo ou o cristianismo. As categorias modernas de filosofia e religião podem ajudar a compreender sua “alteridade” (Seidel 1997: 39) ao interpretar suas diferentes manifestações de acordo com uma estrutura supostamente familiar. No entanto, o uso dessas categorias também pode levar um observador a olhar apenas para os aspectos da tradição que se encaixam na estrutura escolhida, e apenas dentro dos termos dessa estrutura. Isso pode resultar na criação de distinções e limites que não existem dentro da própria tradição. Pior ainda, toda a questão pode consistir simplesmente em impor um modelo cultural a outro.

O presente artigo tenta levar em consideração as visões acadêmicas ocidentais sobre o daoísmo, bem como as visões daoístas sobre sua própria tradição. Como consequência, é baseado em uma definição ampla do que podemos chamar de religião daoísta (um termo que deve substituir o mais amplamente usado “daoísmo religioso”) e também inclui pontos de vista que pertencem ao que podemos chamar de filosofia daoísta (ou Pensamento daoísta, um termo mais apropriado do que “daoísmo filosófico”).

1. Primeiros textos daoístas
 - 1.1 Laozi e o Dao De Jing
 - 1.2 Zhuangzi
2. Origens da religião daoísta
 - 2.1 Exorcismo e “Xamanismo”
 - 2.2 “Perambulação Distante”
 - 2.3 O Fangshi, ou Mestres dos Métodos
 - 2.4 O Daoísmo Huang-Lao
 - 2.5 A Divinização de Laozi
3. Escolas e linhagens principais
 - 3.1 Tianshi Dao
 - 3.2 A “Tradição do Sul”
 - 3.3 Shangqing e Lingbao
 - 3.4 As “Três Cavernas”
 - 3.5 Tang e as Cinco Dinastias
 - 3.6 Novas linhagens na Dinastia Tang
 - 3.7 Quanzhen
4. Dao e Cosmos
 - 4.1 O Dao e as “Dez Mil Coisas”
 - 4.2 Essência, Respiração, Espírito
 - 4.3 Cosmogonia
 - 4.4 Cosmologia
5. Deuses e Rituais
 - 5.1 Céus daoístas
 - 5.2 O Panteão
 - 5.3 A função da escrita
 - 5.4 Rituais
6. Soteriologia
 - 6.1 Os Imortais
 - 6.2 “Fingindo a Morte”
 - 6.3 Regeneração na Vida
7. Vistas do corpo humano
 - 7.1 Terminologia
 - 7.2 Modelos de “Corpo Simbólico”
 - 7.3 Componentes principais e locais

- 8. “Vida Nutritiva”
 - 8.1 Práticas
 - 8.2 Críticas
- 9. Meditação
 - 9.1 Deuses interiores
 - 9.2 O Um e os Três Uns
 - 9.3 “Percorrendo a Rede Celestial”
 - 9.4. Contemplação
- 10. Os Elixires Externos e Internos
 - 10.1 Waidan ou Alquimia Externa
 - 10.2 Alquimia e Cosmologia
 - 10.3 Neidan ou Alquimia Interna

Referências

1. Primeiros textos daoístas

Difícilmente seria possível identificar uma escola ou linhagem na história do daoísmo que negasse que toda a tradição daoísta, nas formas em que foi transmitida por cerca de dois milênios e meio, em última análise deriva de Laozi e da obra que é atribuída a ele, o *Dao de Jing* ou *O Livro do Caminho e Sua Virtude*.

Como mostrado abaixo, nem o daoísmo evoluiu exclusivamente com base neste trabalho, nem existem evidências de uma continuidade histórica entre Laozi e o *Dao De Jing*, por um lado, e as diferentes formas em que o daoísmo se desenvolveu, por outro. Igualmente significativo, no entanto, é o fato de que, em uma doutrina tradicional como o daoísmo, a história no sentido comum do termo pode ser alterada à vontade para enquadrar uma “história sagrada” do ensino. O ponto principal é estabelecer e exibir um vínculo entre uma exposição integral da doutrina - que os daoístas encontram no *Dao De Jing* - e os ensinamentos e práticas particulares das escolas ou linhagens individuais. Para dar alguns exemplos, isso pode ser feito afirmando que um determinado “Caminho” (*dao*) deriva de uma revelação de Laozi, seja em seu aspecto humano ou divino; ou colocando Laozi nas origens (ou dentro) de uma linha “pré-histórica” de transmissão; ou simplesmente usando, em fontes textuais, frases-chave ou termos do *Dao De Jing*. Nessas e em várias outras formas, Laozi e o *Dao De Jing* são, para os daoístas, um dos principais veículos usados para declarar sua identidade como daoísta.

Entre as primeiras obras, a tradição daoísta geralmente coloca o *Zhuangzi* imediatamente após o *Dao De Jing*. Um terceiro texto, o *Liezi*, caiu em uma espécie de limbo, especialmente depois que A.C Graham demonstrou que partes do texto recebido não são autênticas e datam não antes do século 2 d.C. (em vez do século 4 a.C., como era suposto anteriormente; Graham 1961). Recentemente, no entanto, houve esforços para reabilitar este trabalho (Barrett 2011), também motivado pelo fato de que parece conter fragmentos perdidos do *Zhuangzi*.

1.1 Laozi e o *Dao De Jing*

Os estudos ocidentais atuais são virtualmente unânimes em afirmar que não houve Laozi histórico. O renomado autor do *Dao De Jing*, cujo nome significa Velho Mestre, pode ser melhor visto como uma “entidade coletiva” que incorpora a tradição sem nome - principalmente oral, pelo que sabemos - que está por trás do texto e do ideal de santidade que o texto descreve.

Embora o autor e sua obra sejam tradicionalmente datados ao século 6 a.C., o Mawangdui e especialmente os manuscritos de Guodian (descobertos em 1972 e 1993, respectivamente; Henricks 1989 e 2000) ajudaram a estabelecer que os primeiros exemplares do *Dao De Jing* - mais curtos que as versões atuais e diferentes umas das outras - circularam na última metade do século 4 a.C. Também é geralmente reconhecido, porém, que o texto incorpora tradições orais anteriores. Embora isso torne a questão da datação virtualmente impossível de se resolver, também sugere que no início não havia nenhum exemplar “original” e “completo” do texto, que provavelmente existia em várias versões de conteúdo e extensão variáveis até que, provavelmente no final do século 3 d.C., foi compilado em uma forma próxima à que conhecemos hoje. (Para obter uma visão geral do *Dao De Jing* e sua tradição exegetica, consulte Chan 2000 e Robinet 1999, respectivamente.)

O *Dao De Jing* discute três assuntos principais: o Dao, o santo (ou a pessoa realizada) e o governante e seu governo. Várias tradições chinesas antigas falam de um Dao, ou “Caminho”, mas o *Dao De Jing* é a fonte mais antiga que usa essa palavra para designar a origem e a fonte da existência. Como princípio absoluto, o Dao está além de qualquer descrição ou definição. Nem mesmo tem nome: a palavra *dao* é usada apenas porque alguém “é forçado” a se referir a ela (seq. 25). [Aqui e abaixo, as referências são para o número de seções nas edições de 81 seções do texto, uma subdivisão também adotada na maioria das traduções para as línguas ocidentais.] Sendo sem forma, o Dao é

“constante” (*chang*, 1), não sofre alteração (41), e é “invisível”, “inaudível” e “imperceptível” (14). No entanto, o Dao contém uma “essência” (*jing*) que é a semente de sua auto-manifestação (21), que ocorre sem intenção e através do “não-fazer” (*wuwei*; 37). A faculdade através da qual o Dao se manifesta, gera e nutre todas as entidades individuais, é seu *De*, ou “virtude, poder”, o segundo termo no título do *Dao De Jing*. Sob este aspecto, o Dao é denominado “começo” do mundo e sua “mãe” (1). Os dois aspectos do Dao - o absoluto e sua manifestação como o relativo - “surtem juntos”, e sua coexistência é “mistério e mais mistério” (1).

A pessoa mais realizada no *Dao De Jing* é o *shengren*, um termo que, em um contexto daoísta, às vezes é traduzido como “santo” para distingui-lo do “sábio” confuciano. Enquanto o sábio confuciano incorpora os mais altos padrões éticos de benevolência (*ren*) e retidão (*yi*), o santo daoísta opera no mundo tomando a operação do Dao como seu modelo: de acordo com o *Dao De Jing*, benevolência, retidão e outras qualidades do sábio confuciano surgem apenas “quando o Dao é abandonado” (18). O santo daoísta não age com base em interesses, vantagens ou desejos pessoais; ele não toma iniciativa; e ele não pretende liderar os outros (3, 7, 22, 37, 57, 67). Em vez disso, ele está na frente colocando-se “atrás” e age apenas respondendo ao que as circunstâncias externas exigem. Este é o seu “não-fazer” (*wuwei*), a ação perfeita em que “não há o não fazer, mas nada é não feito” (48; o mesmo também é dito da operação do Dao, 37).

Embora as tarefas recíprocas sejam diferentes, o governante deve operar no reino da mesma forma que o santo opera no mundo. O *Dao De Jing* expressa essa visão em palavras análogas às citadas acima para o santo: “Faça o não-fazer, e não há nada que não seja governado” (3). Isso envolve que o governante deve emitir poucas leis e proibições (57) e, em vez disso, permitir que as pessoas operem por si mesmas (37). Visto que as virtudes confucianas surgem “quando o Dao é abandonado” e “quando o país está em confusão” (5, 18), o governante santo não deve usá-las como princípios de governo.

1.2 Zhuangzi

Zhuangzi - cujo nome era Zhuang Zhou - provavelmente viveu entre 370 e 280 a.C. Ele escreveu os “Capítulos Internos” (1–7) da obra homônima, que formam a primeira de suas três partes principais. As duas outras partes, a saber, os “Capítulos Externos” (8–22) e os “Capítulos Diversos” (23–33), contêm escritos de diferentes grupos de autores. (Para

visões gerais do *Zhuangzi*, suas camadas textuais e seus comentários, consulte Graham 1989: 170–211; Mair 2000; e Roth 2014.)

A visão de Zhuangzi sobre o Dao está de acordo com a visão de Laozi:

O Caminho tem sua realidade e seus sinais, mas não tem ação nem forma. Você pode transmiti-lo, mas não pode recebê-lo; você pode obtê-lo, mas não pode vê-lo. É sua própria fonte, sua própria raiz. Antes de o Céu e a Terra existirem, ele estava lá, firme desde os tempos antigos. (ch. 6; trad. Watson 1968: 81)

No entanto, Zhuangzi repetidamente levanta a questão de se e como o Dao pode ser conhecido. Como o Dao é o absoluto, não pode ser transformado em objeto; portanto, seu conhecimento não pode ser alcançado pela mente comum, que funciona estabelecendo distinções entre “eu e outro”, “isso e aquilo”, “certo e errado” e outros conceitos relativos (cap. 2; Watson, 36-49). A análise de Zhuangzi da mente humana é na verdade uma epistemologia: uma vez que o Dao é, em última análise, incognoscível pela mente comum, só há uma maneira de conhecê-lo: por meio do “conhecimento que não conhece” (cap. 4; Watson, 58).

O ideal humano de Zhuangzi reflete esta visão:

O Verdadeiro Homem (ou pessoa realizada, *zhenren*) dos tempos antigos não se rebelou contra a necessidade, não se orgulhou em abundância e não planejou seus negócios ... [Ele] foi capaz de escalar todo o caminho até o Caminho ... [Ele] nada sabia sobre amar a vida, nada sabia sobre odiar a morte. (cap. 6; Watson, 77-78)

No *Zhuangzi*, o tema da “liberdade interior” recebe mais ênfase em comparação com o *Dao De Jing*: liberdade das regras sociais, dos padrões de pensamento arraigados, do “essencialismo” (a crença de que as coisas têm características permanentes que as tornam o que são), e da “auto-identidade” convencional.

Nos “Capítulos Internos”, a recusa em elevar a ética a um princípio primário segue os pontos de vista do *Dao De Jing*:

A meu ver, as regras de benevolência e retidão e os caminhos do certo e do errado estão irremediavelmente enredados e confusos. (cap. 2; Watson, 45-46)

De acordo com essa visão, Zhuangzi está desiludido com a possibilidade de usar as virtudes éticas comuns como base para a política e o governo:

Tentar governar o mundo assim é como tentar caminhar no oceano, perfurar um rio ou fazer um mosquito carregar em uma montanha! (cap. 7; Watson, 93; ver também 66-67)

Para Zhuangzi, o governante iluminado é aquele cujas realizações “parecem não ser obra sua”. Assim, “o povo não depende dele ... [e] ele deixa que tudo encontre seu próprio prazer” (cap. 7; Watson, 94). O orador desta passagem é o próprio Laozi, cujas opiniões sobre o “não-fazer” no governo são aceitas por Zhuangzi.

O *Zhuangzi* começou a ter uma influência notável na tradição daoísta posterior do século 4 d.C., quando se tornou uma das fontes de inspiração para a escola de daoísmo Shangqing (Clareza Mais Alta) (ver §3.3). Desde então, este trabalho contribuiu com um número impressionante de ideias, conceitos e termos para trabalhos daoístas posteriores (Robinet 1983). Estes incluem o “jejum da mente” (*xinzhai*; cap. 4; Watson, 54-58) e o “sentar e esquecer” (*zuowang*; cap. 6; Watson, 90-91), duas expressões que no daoísmo posterior denotam métodos de auto-cultivo, mas no *Zhuangzi* descrevem o estado interno da pessoa realizada. (Para a visão de que eles se referem a práticas reais também no *Zhuangzi*, ver Roth 1997.)

2. Origens da religião daoísta

Além dos ensinamentos do *Dao De Jing* e da figura de Laozi, vários outros componentes importantes contribuíram para o desenvolvimento inicial do daoísmo. Apenas alguns dos mais importantes podem ser pesquisados aqui.

2.1 Exorcismo e “Xamanismo”

Podemos começar mencionando o exorcismo, um conjunto de práticas diversas baseadas na crença de que doenças e vários outros distúrbios são causados por entidades malévolas, incluindo demônios. O oficiante que se encarrega desses fenômenos é o *wu*, um termo que denota um médium ou curandeiro masculino ou feminino, mas muitas vezes é traduzido como “xamã”. O *wu* é capaz de lidar com o reino das criaturas demoníacas e administrar os remédios apropriados - por exemplo, talismãs

protetores (*fu*) e medicamentos à base de ervas - para aqueles afetados por tais criaturas. Embora essas e outras práticas análogas tenham continuado a existir ao longo da história do daoísmo, deve-se notar que o típico “transe” xamânico nunca fez parte das práticas daoístas.

2.2 “Perambulação Distante”

Alguns estudiosos sugeriram que o “xamanismo” está relacionado a outro tema desenvolvido por tradições daoístas posteriores: o “long roaming” (*yuanyou*), ou viagens imaginárias às extremidades do mundo ou às regiões mais distantes do cosmos (Kohn 1992: 96 –104). O mais conhecido entre esses relatos é o poema “*Yuanyou*” (Perambulação Distante), datado do século 2 a.C. (Kroll 1996). Aqui o autor descreve uma “viagem extática” durante a qual ele visita as regiões mais remotas da terra, encontra seres realizados, ascende aos palácios celestiais e, finalmente, entra no reino do Grande Princípio (*taichu*). Mais tarde, as tradições daoístas usaram as imagens “longínquas” em diferentes contextos: técnicas de respiração para a absorção das energias puras (*qi*) encontradas nas fronteiras do cosmos, práticas de meditação que envolvem caminhar em constelações no céu e relatos de viagens de iniciação às quatro direções do mundo feitas por santos e imortais, que encontram textos e recebem ensinamentos de seres divinos (ver §9.3).

2.3 O Fangshi, ou Mestres dos Métodos

Além do *wu*, uma classe bem diferente de praticantes é conhecida pelo nome coletivo de *fangshi* (“mestres dos métodos” ou “das receitas”). Embora também operassem na sociedade como um todo, muitos *fangshi* foram empregados por governantes a partir do século 4 a.C. Seus campos de especialização incluíam diferentes artes cosmológicas e esotéricas: astronomia e astrologia; adivinhação e hemerologia; medicina e cura; alquimia; e práticas sexuais, respiratórias e de longevidade. Na feliz definição de Anna Seidel (1983a: 294), os *fangshi* eram pessoas que tinham o “saber-como”. Em uma perspectiva mais ampla, é importante notar que vários métodos originalmente associados ao *fangshi* foram posteriormente incorporados às práticas daoístas. Com esta classe de praticantes, estamos de fato muito mais próximos do que o daoísmo se tornaria em tempos posteriores: como observado por John Lagerwey (1986: 282-83), não o “xamã” (com seus êxtases e transe), mas o “adivinho” (que forma um

mundo “racional” baseado em imagens e emblemas com significados e funções precisas) é o predecessor do mestre e do sacerdote daoísta.

Ao contrário das do *wu*, várias práticas associadas aos *fangshi* - em particular, suas artes mânticas - foram baseadas no sistema cosmológico chinês, que tomou forma nos séculos III e II a.C. (Harper 1999; Csikszentmihalyi 2000; Kalinowski 2004). As notas sobre as principais características deste sistema e seus usos no daoísmo serão encontradas abaixo (§4.3). Aqui, devemos observar brevemente dois pontos. Primeiro, a cosmologia chinesa não está ligada a nenhum legado intelectual ou técnico particular. Sua criação pode ser vista como o resultado de um esforço para criar um sistema abrangente aberto à aplicação em uma grande variedade de campos, com contribuições de especialistas de várias ciências tradicionais - especialmente adivinhos, astrônomos e médicos - e de pensadores de diferentes correntes. Em segundo lugar, como observou Isabelle Robinet (1997b: 260), “ao contrário de outras religiões, devemos buscar a estrutura fundamental, a unidade e a continuidade do daoísmo em seu discurso cosmológico e não em seu panteão”. Embora o daoísmo tenha tido diferentes panteões em diferentes épocas e lugares (ver §5.2), suas visões sobre a relação entre Dao e o cosmos permaneceram substancialmente inalteradas ao longo de sua história, e essas visões têm sido geralmente formuladas com base no sistema cosmológico chinês padrão.

2.4 Daoísmo Huang-Lao

Com relação ao daoísmo em si, Huang-Lao dao (Caminho do Imperador Amarelo e Laozi) é o nome pelo qual uma parte da tradição era conhecida no início do período Han (século 2 a.C.). Os contornos precisos deste “Caminho” não são claros, mas pode ser equivalente ao significado inicial do termo *Daojia* (“linhagem(s) do Dao”) conforme definido por Sima Tan (fl. Ca. 135 aC) no *Shiji* (Registros do Historiador; ver Roth e Queen 2000). Os adeptos de Huang-Lao viam Laozi como o mestre que estabeleceu os princípios de governo no *Dao De Jing*, e Huangdi (o Imperador Amarelo) como o governante que os aplicou pela primeira vez na história humana. Huangdi continuou desempenhando o papel de governante “daoísta” perfeito em tempos posteriores: tendo recebido ensinamentos em várias disciplinas - medicina, alquimia, práticas sexuais, dietética, etc. - de diferentes deuses, deusas e imortais, ele se tornaria o patrono de alguns deles. Em tempos posteriores, Laozi e Huangdi foram até associados um ao outro como uma única divindade sob o nome de Huanglao jun, lit., Velho Senhor Amarelo.

Além da noção central de governo pelo “não-fazer” (*wuwei*), o Huang-Lao dao parece ter promovido não apenas outros ensinamentos do *Dao De Jing*, como a exigência de auto-cultivo pelo governante, mas também - exibindo as primeiras dicas da integração dos ensinamentos do *Dao De Jing* e do pensamento cosmológico - a regulação da vida política e social de acordo com os ciclos cósmicos, como os das estações. A ideologia Huang-Lao teve algum sucesso na corte durante as primeiras décadas da dinastia Han, mas desapareceu discretamente depois que o confucionismo foi adotado como doutrina oficial do estado pelo imperador Wu dos Han (r. 140–87 a.C). No entanto, suas visões políticas continuaram formando uma das bases dos ensinamentos daoístas.

Nas últimas décadas, os estudiosos descreveram alguns manuscritos escavados como fontes Huang-Lao (por exemplo, Yates 1997), mas nenhuma conclusão firme foi alcançada neste ponto. O mesmo é verdade para *Huainan zi* (O Mestre de Huainan), uma grande obra concluída em 139 a.C sob o patrocínio de Liu An (180-122 AC), o governante do reino do sul de Huainan (na atual Anhui). O *Huainan zi* contém seções dedicadas ao pensamento, governo, autocultivo, ética, mitologia, hagiografia, astronomia, topografia, música, assuntos militares e outras ciências tradicionais (Le Blanc e Mathieu 2003; Major et al. 2010). Seus objetivos de síntese também são mostrados por mais de 800 citações extraídas de outros textos, incluindo cerca de cem do *Dao De Jing* e mais de 250 do *Zhuangzi*. No entanto, embora o *Huainan zi* esteja incluído no Cânon Daoísta e mais tarde a hagiografia daoísta tenha acolhido Liu An como um “imortal”, o texto como um todo dificilmente pode ser descrito como daoísta. Em uma perspectiva histórica, o *Huainan zi* é, ao contrário, a principal fonte que documenta a integração do pensamento daoísta inicial com a cosmologia e com várias ciências cosmológicas. De forma mais ampla, como foi observado por Nathan Sivin (1995), é um de uma série de textos importantes, escritos entre o terceiro e o primeiro século a.C., que fornecem amplas visões gerais da cosmologia, governo e autocultivo em vista da criação de uma ideologia abrangente que serviria de base para um império chinês recém-criado. Essas obras também incluem o *Lüshi chunqiu* (Primaveras e Outonos do Monarca Lü; Knoblock e Riegel 2001), o *Chunqiu fanlu* (Orvalho luxuriante nos Anais de Primavera e Outono; Queen 1996) e - com foco na medicina, mas compartilhando os mesmos fundamentos - *O Huangdi neijing* (Livro Interior do Imperador Amarelo; Unschuld e Tessenow 2011).

2.5 A Divinização de Laozi

Além dos componentes descritos acima, o processo que, na segunda metade do século II d.C., levou à formação do primeiro grande movimento religioso daoísta (ver §3.1) não poderia ser compreendido sem dar atenção às ideologias políticas da China antiga. Essas ideologias são sintetizadas no conceito da Grande Paz (*taiping*), que era compartilhado por diferentes tradições, incluindo o confucionismo (Seidel 1983b; Espeset 2009). No que diz respeito ao daoísmo, a principal fonte que documenta essas visões é o *Taiping jing* (Livro da Grande Paz), originalmente datado do primeiro ou do segundo século d.C. (Hendrichske 2006). A ideia central no *Taiping jing* é o advento de uma era de “paz” (*ping* também significa “equidade”) em que um governante perfeito estabeleceria uma sociedade perfeita. Esta era seguiria calamidades destinadas a eliminar os corrompidos, mas viria apenas se o governante governasse de acordo com o princípio de “retornar ao Dao”.

As opiniões do *Taiping jing* são o primeiro exemplo importante do milenarismo chinês, que se tornaria um outro tema importante na tradição daoísta do século 2 até pelo menos o século 7 (Mollier 2008b). Entre os tumultos sociais e as calamidades naturais que marcaram a última parte do governo Han, as expectativas e profecias de um futuro messias - muitas vezes previsto para ter o sobrenome Li - aumentaram durante o século 2 de nossa era (Seidel 1969–70 e 1983b).

Esse salvador acabou sendo o próprio Laozi - um de cujos nomes era Li Er - que se tornou uma divindade sob o nome de Laojun, ou Lorde Lao (Seidel 1969). Em 165 e 166, os ritos foram celebrados em Huxian, o suposto local de nascimento de Laozi; e em 166, o imperador Huan (r. 147-168) realizou - pela primeira e única vez na história chinesa - uma cerimônia em sua homenagem no palácio imperial. No entanto, o processo de deificação pode ter começado ainda mais cedo, e a possibilidade de que o “secular” Laozi já fosse objeto de cultos é sugerida por uma das principais fontes sobre sua deificação, a saber, o *Laozi ming* (Inscrição sobre Laozi; Seidel 1969: 43–50 e 121–28; Csikszentmihalyi 2006: 105–12). Esta obra, escrita por ocasião da cerimônia do imperador Huan, contém uma biografia de Laozi, um relato dos eventos que levaram Huan a realizar o rito e um elogio poético de Laozi como um santo que segue as doutrinas do “não-fazer” e da eliminação de desejos. Significativamente, nesta fonte Laozi ainda não é chamado de “deus” (*shen*) e nem mesmo “Lorde” (*jun*).

O *Laozi bianhua jing* (Livro das Transformações de Laozi), datado do final do século 2 e possivelmente originado de um culto popular em Sichuan (Seidel 1969: 59-75),

prescreve a recitação do *Dao De Jing* e a confissão de pecados, e é a primeira de várias obras que mencionam uma das principais características de Laozi como uma divindade: além de personificar o Dao e ser um modelo do sábio daoísta, o Lorde Lao desce periodicamente à terra a fim de passar ensinamentos à humanidade e especialmente à governantes, o que acarreta em duas consequências importantes. Primeiro, a partir desse momento, o Dao assume um papel ativo no mundo humano, seja por meio de seus emissários divinos, seja por conceder revelações a certos adeptos. Em segundo lugar, o Laozi “histórico” - o autor do *Dao De Jing* - é apenas uma das diferentes formas que Lord Lao assumiu para guiar a humanidade.

3. Escolas e linhagens principais

Esta seção não pretende fornecer uma visão geral histórica da tradição daoísta, mas apenas breves notas sobre suas principais escolas e linhagens. (O único estudo do tamanho de um livro sobre a história do daoísmo em uma língua ocidental é Robinet 1997b, que, no entanto, cobre apenas o período das origens ao século 14. Pesquisas históricas mais curtas e confiáveis incluem Schipper 2000 e Bokenkamp 2005a.)

3.1 Tianshi dao (Caminho dos Mestres Celestiais)

Em uma de suas transformações, Laojun (Lord Lao) apareceu - em 142 d.C., de acordo com a data tradicional - para Zhang Daoling e estabeleceu com ele o Pacto com os Poderes da Unidade Ortodoxa (*zhengyi mengwei*). Zhang Daoling, que pode ter sido um curandeiro, foi nomeado Mestre Celestial (*tianshi*), e ele, por sua vez, prometeu estabelecer uma comunidade que seguiria os princípios daoístas. Seu neto e terceiro Mestre Celestial, Zhang Lu, criou e presidiu uma “teocracia” política e economicamente autônoma em Hanzhong (na atual Sichuan), subdividida em 24 *zhi* (“administrações”, às vezes interpretadas como “paróquias” por estudiosos que viam analogias com a Igreja Cristã primitiva).

Desde suas origens, Tianshi dao, ou o Caminho dos Mestres Celestiais, propôs fornecer um modelo exemplar e abrangente de organização religiosa e social (Hendrichske 2000; Schipper 2008; Kleeman 2010 e 2016). A população era organizada e governada com base em “registros” (*lu*), que existiam em duas formas: registros familiares (registro de nascimentos, casamentos e óbitos) e registros individuais (conferindo posição nas burocracias sociais e celestiais, e listando os espíritos sob o comando de uma pessoa,

cujo número aumentava de acordo com a idade). Os ritos de cura eram uma das práticas principais. É importante ressaltar que as doenças não eram devidas nem a influências demoníacas (como no exorcismo), nem ao desequilíbrio das forças cósmicas (como na medicina clássica), mas a falhas morais. Como parte do ritual de cura, um oficiante apresentava petições - relatando a falha, confissão, arrependimento e pedido de ajuda do peticionário - aos Oficiais da Terra, Água e Céu, as três principais divindades Tianshi dao originais. Uma ênfase análoga na ética e na moral é a principal característica do primeiro texto Tianshi dao mais conhecido, um comentário parcialmente preservado ao *Dao De Jing* (Bokenkamp 1997: 29-148).

A diáspora das comunidades dos Mestres Celestiais após o final da dinastia Han (início do século III) teve o resultado não intencional de espalhar a religião por toda a China. Sob o nome de Caminho da Unidade Correta (Zhengyi dao), Tianshi dao é atualmente um dos dois ramos principais do daoísmo, onde se encarrega das principais formas de ritual comunitário.

3.2 A “Tradição do Sul”

Após o período dos Três Reinos (220-80), a China foi reunificada pela dinastia Jin. A unificação, no entanto, durou apenas algumas décadas. As migrações para o sul que se seguiram à queda da capital Luoyang para Xiongnu em 311 envolveram não apenas membros da corte e da aristocracia, mas também representantes do Tianshi dao. Como resultado, a religião dos Mestres Celestiais alcançou Jiangnan, a região ao sul do baixo rio Yangzi, e aparentemente pela primeira vez entrou em contato com as tradições daquela região. Os eventos que se seguiram deixaram uma marca permanente na história do daoísmo.

A “tradição sulista” nativa compreendia métodos para invocar divindades benevolentes e expulsar entidades demoníacas, vários tipos de “práticas de longevidade”, bem como meditação e alquimia (Andersen 1994; Campamy 2002: 18–97; Steavu 2015). Uma pesquisa dessas tradições foi realizada por Ge Hong (283–343) nos “Capítulos Internos” (“Neipian”) de seu *Baopu zi* (Livro do Mestre que Abraça a Natureza Espontânea, ca. 320). Este trabalho (trad. Ware 1966; part. Trad. Che 1999) fornece uma visão abrangente da religião em Jiangnan, pouco antes da chegada dos Mestres Celestiais, vista através dos olhos de um membro de uma das principais famílias da aristocracia de Jiangnan.

De acordo com Ge Hong, três corpos textuais incorporaram as tradições religiosas superiores de Jiangnan. O primeiro consistia em escrituras baseadas em talismãs (*fu*), representados principalmente pelo *Sanhuang wen* (Escrituras dos Três Soberanos; Steavu 2019). Possui-los, ou mesmo mantê-los nas mãos, concedia proteção contra ataques de demônios, perigos trazidos por forças externas e até mesmo a morte. O segundo e o terceiro corpos textuais foram baseados na meditação e na alquimia, respectivamente, descritos por Ge Hong como as formas mais elevadas de autocultivo. A principal prática de meditação é “guardar o Um” (*shouyi*), que consiste em visualizar o deus que representa a Unidade em suas múltiplas residências dentro do ser humano. Os elixires alquímicos, em vez disso, eram superiores aos remédios fitoterápicos: enquanto os “remédios de ervas e plantas” só podem curar doenças e garantir uma vida longa, os elixires garantem a imortalidade.

3.3 Shangqing (Maior Clareza) e Lingbao (Tesouro Numinoso)

Contra esse pano de fundo, os representantes dos legados religiosos de Jiangnan responderam aos cultos e ritos recém-importados dos Mestres Celestiais reformulando e recodificando certos aspectos de suas próprias tradições de maneiras que também admitiam elementos da nova religião. Isso levou à criação de duas novas grandes “escolas”, que na verdade consistem em dois corpora textuais e as práticas relacionadas. O primeiro é Shangqing (Maior Clareza), baseado em revelações que ocorreram de 364 a 370 perto da atual Nanjing (Strickmann 1977; Robinet 2000). Sua escritura principal, o *Dadong zhenjing* (Verdadeiro Livro da Grande Caverna), descreve métodos de visualização dos deuses internos, incluindo ilustrações, cantos e talismãs (*fu*). Este e outros trabalhos deixam claro que Shangqing incorpora tradições anteriores, mas as reorganiza e classifica de uma maneira diferente em comparação com o passado: a meditação agora é a prática principal, e mesmo a alquimia é modificada para incluir processos que não podem ocorrer no laboratório, mas apenas dentro da própria pessoa do adepto.

Enquanto a função principal do mestre Shangqing é transmitir textos e instruções orais, o sacerdote está no centro do segundo corpus. As revelações do Lingbao (Tesouro Numinoso) ocorreram nos anos 397-402, quando Ge Chaofu - sobrinho-neto de Ge Hong - recebeu outro conjunto de escrituras (Bokenkamp 1983; Yamada 2000). A síntese Lingbao de diferentes tradições é ainda mais visível em comparação com Shangqing: ela incorpora elementos do ritual e panteão de Tianshi dao, bem como certos aspectos do

próprio Shangqing (incluindo a visualização, realizada, por exemplo, pelo sacerdote quando ele envia seus próprios deuses interiores para submeter petições às mais altas divindades celestiais). Além disso, Lingbao mostra os primeiros sinais substanciais da integração de elementos budistas no daoísmo: em particular, sua noção de “salvação universal” (incluindo uma versão do “voto de Bodhisattva”) e também sua cosmologia, refletida em um sistema de classificação “céus” (ver §5.1). No centro de Lingbao está o ritual comunitário. A nova codificação de Lu Xiuqing (406-77), que seguiu as revelações originais por algumas décadas, serviu como projeto para várias outras posteriores, e traços claros dela ainda são aparentes no ritual daoísta atual.

3.4 As “Três Cavernas”

Com a criação dos corpora Shangqing e Lingbao, o daoísmo pela primeira vez definiu claramente seus dois pólos principais, que consistem em práticas individuais (codificadas no corpus Shangqing) e práticas comunitárias (codificadas no corpus Lingbao). No século V, as relações entre esses corpora e as outras tradições de Jiangnan foram formalmente definidas no sistema das Três Cavernas (*sandong*), que é tradicionalmente atribuído a Lu Xiuqing, mas reflete claramente as perspectivas da comunidade daoísta como um todo (Schipper e Verellen 2004: 14–17). Neste sistema, as principais tradições daoístas e corpora escritural do sudeste da China são organizados em três grupos hierárquicos, a saber (1) Shangqing, (2) Lingbao e (3) *Sanhuang* (Três Soberanos, entendidos como *Sanhuang wen* e materiais textuais relacionados). Cada Caverna corresponde a um céu e é governada por um dos três maiores deuses daoístas: Yuanshi tianzun (Venerável Celestial do Começo Original), Lingbao tianzun (Venerável Celestial do Tesouro Numinoso) e Daode tianzun (Venerável Celestial do Dao e Sua Virtude, outro nome do deificado Laozi). As Três Cavernas também forneceram um modelo para outros aspectos da doutrina e prática, incluindo os graus de ordenação sacerdotal e a classificação das escrituras nos futuros Cânones daoístas (id., 17–37). (Sobre o Cânon daoísta, consulte Schipper e Verellen 2004; uma pesquisa mais curta pode ser encontrada em Bokenkamp e Boltz 1986.)

3.5 Tang e Cinco Dinastias

A fundação da dinastia Tang (618–907) foi acompanhada por profecias milenares sobre o advento de um imperador-sábio de sobrenome Li (Bokenkamp 1994). Como

vimos antes (§2.5), esse também era o sobrenome do messias da dinastia Han; quatro séculos depois, o poderoso clã Li alegou pertencer à linhagem de Laozi, e sua ascensão ao trono foi apoiada por representantes da linhagem de Shangqing. O patriarca de Shangqing Wang Yuanzhi (528–635) previu a ascensão da dinastia Tang, informou Li Yuan que ele se tornaria o próximo imperador e secretamente transmitiu a ele os “registros” do Mandato Celestial (tianming). Li Yuan - o futuro imperador Gaozu - finalmente fundou a dinastia Tang. Esses eventos marcaram o início da ascensão de Shangqing a um status semelhante à “religião do Estado”, que manteve ao longo da primeira metade da dinastia (Barrett 1996; Kohn e Kirkland 2000). O apoio do tribunal culminou em ca. 740 com a compilação do *Kaiyuan daozaog* (Cânon daoísta do Período do Reinado Kaiyuan), o primeiro de uma série de coleções de textos daoístas patrocinadas pelo governo imperial.

Enquanto a desastrosa rebelião de An Lushan de 755-63 pôs fim à glória da dinastia Tang, para o daoísmo como um todo a dinastia Tang foi uma época de consolidação, mas também de grandes mudanças e inovações. No que diz respeito ao ritual, o período Tang e as décadas sucessivas das Cinco Dinastias (907-60) foram marcados por duas novas codificações importantes, respectivamente criadas por Zhang Wanfu (fl. 710-13; Benn 1991) e por Du Guangting (850 –933), um dos mais importantes “daoístas da corte” de todos os tempos (Verellen 1989). Após sua introdução no século I e seu desenvolvimento durante as Seis Dinastias, no período Tang o Budismo tornou-se substancialmente “sinificado” com o surgimento de novas escolas, cujas mais importantes são Tiantai e Chan (Jpn. Zen), e com a disseminação de práticas tântricas “populares”. (Sobre daoísmo e budismo, consulte Zürcher 1980 e Mollier 2008a; para uma visão geral dos pontos principais, consulte Bokenkamp 2004). Isso levou a dois fenômenos que se tornaram constantes no segundo milênio: competição pelo patrocínio do estado, por um lado, e repetidas tentativas de sintetizar os “Três Ensinos” (confucionismo, daoísmo e budismo), por outro. As interseções do pensamento daoísta e budista e da religião são visíveis em doutrinas (Robinet 2004), cultos (com várias divindades compartilhadas, por exemplo, Avalokiteśvara / Guanyin; Mollier 2008a, 174–208) e práticas de meditação (ver §9.4).

Finalmente, este período marcou não apenas o estágio mais alto de desenvolvimento de Waidan (Alquimia Externa), mas também o início de Neidan (Alquimia Interna; ver §10). A primeira linhagem Neidan claramente identificável é a Zhong-Lü (nomeada em homenagem aos dois imortais, Zhongli Quan e Lü Dongbin), que parece ter se desenvolvido a partir da segunda metade do período Tang.

3.6 Novas linhagens na Dinastia Song

Depois que a China foi reunificada pela dinastia Song (960-1279), grandes mudanças na sociedade - em particular a urbanização, a criação de uma economia de mercado e o aumento da proeminência de novas classes, especialmente nas regiões sudeste - levaram a grandes transformações na religião. A instituição de “associações leigas”, cuja função principal era (além de realizar várias ações meritórias) apoiar o templo local, foi especialmente importante no desenvolvimento do daoísmo, e ao mesmo tempo em promover a incorporação de cultos às divindades locais e santos no panteão daoísta e na liturgia.

O Caminho dos Mestres Celestiais (então baseado no Monte Longhu, na atual Jiangxi) foi oficialmente designado para a tarefa de ordenar sacerdotes, mas uma série de revelações resultou na criação de linhagens que, em vários casos, alegaram ter sido originadas pelo próprio Zhang Daoling. Entre meados do século 10 e meados do século 13, cinco linhagens principais foram estabelecidas: Tianxin (Coração Celestial), Shenxiao (Empíreo Divino), Yutang dafa (Grandes Ritos do Salão de Jade), Lingbao dafa (Grandes Ritos do Tesouro Numinoso) e Qingwei (Pure Tenuity). Todos eles foram baseados em diferentes codificações de rituais - incluindo ritos exorcistas - mas com pouca variação nas práticas básicas (Boltz 1987: 26-49; Skar 2000). As comunidades locais, além disso, tinham seus próprios especialistas em rituais, conhecidos como *fashi* (“mestres rituais”), termo que designava, como ainda hoje, os officiantes especializados em práticas exorcistas (Davis 2001).

A dinastia Song e a sucessiva dinastia Mongol Yuan (1271–1368) também viram importantes desenvolvimentos nas tradições da Alquimia Interna (Neidan), especialmente com a criação de Nanzong, a Linhagem do Sul, que é atribuída a uma das principais codificações da prática alquímica (ver §10.3).

3.7 Quanzhen (Realidade Completa ou Perfeição Completa)

Em 1127, a dinastia Jurchen Jin (1115–1234) ocupou Kaifeng, e a dinastia Song foi obrigada a mudar sua capital para Hangzhou, estabelecendo a dinastia Song do Sul (1127–1279). Foi sob a regra Jin que Quanzhen (Realidade Completa ou Perfeição Completa) foi criada (Yao 2000; Goossaert 2001; Marsone 2010). Esta ordem monástica é, com o Caminho dos Mestres Celestiais, o principal ramo do daoísmo atual.

Quanzhen foi fundada por Wang Zhe (1113–70), que atuou como pregador em Shandong no final da década de 1160, e por seus sete discípulos principais, entre os quais Ma Yu, Sun Bu'er (esposa do último) e Qiu Chuji merece menção. Cinco “associações de leigos” foram estabelecidas para apoiar o ensino, que se espalhou rapidamente. As controvérsias com o budismo levaram a proscritões na segunda metade do século 13, que incluiu a queima de um Cânon daoísta recentemente compilado por representantes de Quanzhen. Quanzhen, no entanto, manteve uma forte presença local e, após a reunificação da China sob a dinastia Yuan, obteve novamente o favor da corte. Enquanto a dinastia Ming (1368–1644) deu prioridade aos Mestres Celestiais, Wang Changyue (1592–1680) ganhou o apoio da recém-criada dinastia Manchu Qing (1644–1912). Desde então, sua linhagem Longmen (Dragon Gate) tem sido o principal ramo de Quanzhen (Esposito 2004). Atualmente, o templo de Wang Changyue, o Baiyun Guan (Abadia da Nuvem Branca) em Beijing, é a sede da Associação daoísta da China (Zhongguo daoijiao xiehui).

Ao contrário de Tianshi dao, cujos padres são casados e vivem com suas famílias, Quanzhen é uma ordem monástica celibatária e, sob essa forma, propagou-se principalmente no norte da China. Além de certas formas de ritual, as principais práticas dos monges de Quanzhen incluem meditação e alquimia interna (Eskildson 2004). No entanto, a imagem geral de Quanzhen (e Longmen) é complexa, pois também inclui formas não institucionais e não monásticas. Em suas origens está o fato de Wang Zhe e seus sete discípulos também serem identificados como os chamados Beizong, ou Linhagem do Norte, de Neidan; e especialmente o fato de que Longmen como um todo remonta suas origens ao supracitado Qiu Chuji, tradicionalmente conhecido como praticante de Neidan. Do período Yuan em diante, portanto, vários mestres e adeptos de Neidan reivindicaram afiliação a Quanzhen e / ou Longmen e criaram inúmeras sub-linhagens em toda a China com pouca ou nenhuma conexão com a instituição central.

4. Dao e Cosmos

Esta e as três seções seguintes tratam de assuntos relevantes para o daoísmo como um todo: cosmologia, deuses e rituais, soteriologia e as visões do ser humano e do corpo humano. De maneiras diferentes e em graus diferentes, todos eles contribuíram para estruturar doutrinas e práticas de várias escolas ou linhagens daoístas.

4.1 O Dao e as “Dez Mil Coisas”

Quer se dirija à comunidade ou ao indivíduo, o daoísmo pretende fornecer meios e métodos para “retornar ao Dao” (*fandao*, *huandao*). Discutir os principais pontos da doutrina antes de abordar seus assuntos específicos é - além das referências a Laozi e ao *Dao De Jing*, já mencionadas acima - a outra forma principal usada nos textos daoístas para declarar sua afiliação ao daoísmo.

Na visão daoísta, o Dao é tanto o “sem fim” (ou “ilimitado”, *wuji*, um termo semelhante a “absoluto” ou “infinito”) e o “grande último” (*taiji*). No primeiro sentido, o Dao é desprovido de definição, determinação, forma, nome, atributos e qualidades. No entanto, compreende todas as definições, determinações, formas, etc., nenhuma das quais poderia existir fora dele. Da perspectiva das “dez mil coisas” (*wanwu*, os objetos e fenômenos que existem e ocorrem no mundo manifestado), tudo o que pode ser dito é que elas surgem “dentro” do Dao, mas o Dao não é o mesmo como qualquer um deles, ou então estaria sujeito a, e limitado por, sua individualidade, forma, mudança e transitoriedade. Quando o Dao, no segundo sentido, é entendido como o “grande último”, é visto como o princípio supremo da Unidade. Esta Unidade, ou Unicidade, é entendida como a unidade transcendente tanto além da multiplicidade (1 como a origem dos números, mas ele próprio não é um número) e como a origem de muitos (1 como o primeiro número).

No *Dao De Jing*, esses dois aspectos do Dao correspondem ao Dao como “absoluto” e como “mãe”. Os dois principais estágios ontológicos e cosmogônicos respectivamente anteriores e posteriores à *creatio* continua do cosmos são frequentemente referidos como *xiantian* (pré-celeste, “antes do céu”) e *houtian* (pós-celeste, “depois do céu”).

4.2 Essência, Respiração, Espírito

Com sua auto-manifestação, o Dao dá à luz os três componentes principais do cosmos. Chamados coletivamente de “três tesouros” (*sanbao*), esses componentes são *jing*, ou Essência, *qi*, ou Respiração, e *shen*, ou Espírito.^[1] Cada um deles tem dois aspectos, relacionados às suas naturezas não manifestadas ou “pré-celestiais” e às suas formas “pós-celestiais” no mundo manifestado. Os mesmos três componentes também são vistos como os componentes primários do ser humano.

Em seus aspectos pré-cósmicos, *shen*, *qi* e *jing* (nesta ordem) representam três estágios consecutivos no processo de geração do cosmos, desde o estado inicial de Não-Ser e Vazio (*wu*, *xu*) até a coagulação da Essência que finalmente gera as “dez mil

coisas". *Shen* é o princípio que preside as entidades não materiais (incluindo as divindades celestes, que também são chamadas de *shen*, "espíritos" ou "deuses"); *jing* é o princípio que preside as entidades materiais; e *qi* é o princípio que mantém todo o cosmos em toda a sua extensão e duração e ao longo de suas mudanças contínuas. Sob esses aspectos, *jing*, *qi* e *shen* são geralmente prefixados pela palavra *yuan*, "original" (*yuanjing*, *yuanqi*, *yuanshen*). Em certos casos, a Respiração Original (*yuanqi*) também é vista como um princípio anterior ao surgimento da Essência, Respiração e Espírito; quando é usada neste sentido, também é chamada de Respiração Ancestral (*zuqi*) e é equiparada ao próprio Dao.

No mundo manifestado, os três componentes assumem aspectos diferentes. No que diz respeito ao ser humano, o *shen* surge como a mente (o "espírito cognitivo", *shishen*, ou "espírito pensante", *sishen*); *qi* aparece como respiração; e as principais materializações do *jing* são - além de outros componentes líquidos do corpo, como saliva e lágrimas - sêmen nos homens e sangue menstrual nas mulheres.

4.3 Cosmogonia

Para explicar a relação entre o Dao e o cosmos, o *Dao De Jing* descreve uma sequência de estados assumidos pelo Dao, incluindo o próprio Dao, unidade, dualidade (Yin e Yang) e, finalmente, multiplicidade: "O Dao gera o Um; o Um gera o Dois; o dois gera o três; o Três gera as Dez Mil Coisas" (seção 42). Esta sequência básica é sempre respeitada, embora outros textos ou autores possam mencionar estágios intermediários adicionais ou excluí-los (como faz o *Zhuangzi*: "As dez mil coisas vêm do Não-Ser"; cap. 23; Watson 1968: 257). O arranjo vertical dos estágios ilustra o processo de descida do Dao ao cosmos, mas também implica - e muitas vezes descreve explicitamente - um processo correspondente de ascensão do cosmos ao Dao, a ser realizado gradualmente e com o apoio de práticas adequadas.

Quando esse arranjo hierárquico é representado como uma sequência de estágios de tempo metafóricos, o discurso muda da ontologia para a cosmogonia. Além do mencionado acima, o daoísmo elaborou vários outros relatos de cosmogonia durante sua história (Robinet 1997a). Muitos deles se concentram em *hundun*, um termo geralmente traduzido como "caos" ou "o incipiente", no sentido de algo que apenas começou a ser e, portanto, ainda não está totalmente formado ou desenvolvido, mas do qual o cosmos finalmente emerge (cf. *Dao De Jing* 25: "Há algo incipiente e, no entanto, realizado, nascido antes do Céu e da Terra"). Em uma famosa passagem do *Zhuangzi*, este estado

é representado por um imperador chamado Hundun que governou “no Centro”. Como seu corpo não tinha aberturas, os imperadores do Norte e do Sul decidiram torná-lo semelhante a um humano, fornecendo-lhe olhos, ouvidos, narinas e boca. “Cada dia eles faziam uma abertura, e no sétimo dia Hundun morreu” (cap. 7; Watson 1968: 97). Conforme mostrado por Norman Girardot (1983: 113-33), esta história atribui a causa da morte de Hundun e a mudança do caos para o cosmos não apenas ao surgimento da dualidade - os imperadores do Norte e do Sul - mas também à criação das instituições sociais. O que acaba com a harmonia da “ordem caótica” é o surgimento da “ordem social”.

Entre os relatos posteriores (Kohn 1998: 179-97; Robinet 2002), Laojun (Lorde Lao) começou a ser visto como o “corpo” do Dao, a partir do qual o cosmos é gerado (Seidel 1969: 84-91). O Caminho dos Mestres Celestiais (Bokenkamp 1997: 188-92; Seidel 1969: 79-84) e Daoísmo Lingbao (Lagerwey 1981: 104; Bokenkamp 1997: 380-81; Robinet 2002: 148-55) também criaram suas próprias cosmogonias.

4.4 Cosmologia

Depois que o cosmos é gerado, ele está sujeito às leis da cosmologia. O sistema cosmológico chinês - muitas vezes chamado de “cosmologia correlativa” por estudiosos ocidentais - é um corpo de conhecimento estruturado e coerente que usa emblemas abstratos (*xiang*, lit. “imagens”) para analisar e explicar as características do domínio cósmico e as relações que ocorrem entre seus componentes (Schwartz 1985: 350–82; Graham 1989: 319–56; Kalinowski 1991). Entre os principais emblemas estão os seguintes:

1. A Ursa Maior do Norte (*beidou*, Ursa Maior), que representa o centro e a unidade do cosmos. Por meio de sua rotação aparente em torno de si mesma, a constelação distribui sua energia vital (ou “respiração”, *qi*) por toda a extensão do espaço e os ciclos do tempo.
2. Yin e Yang, que são os principais emblemas da dualidade. Eles denotam as duas forças complementares - uma “positiva”, a outra “negativa” - que desempenham duas funções principais: geram entidades e fenômenos por meio de sua conjunção e regulam o funcionamento do cosmos por meio de sua alternância cíclica.
3. Os cinco agentes (ou cinco fases, *wuxing*), que servem para classificar e relacionar itens pertencentes a domínios diferentes entre si. Seus nomes são Madeira (*mu*),

Fogo (*huo*), Solo (*tu*), Metal (*jin*) e Água (*shui*). O agente Madeira, por exemplo, classifica a direção leste, a estação primavera, os números 3 e 8, a cor verde (ou azul), o planeta Júpiter, o órgão fígado e o fenômeno acústico *jue* na mesma categoria. Quatro dos cinco agentes também representam diferentes estados de Yin e Yang: “Yang menor” (Madeira), “Grande Yang” (Fogo), “Yin menor” (Metal) e “Grande Yin” (Água). Na visão daoísta, os cinco agentes simbolizam diferentes modos ou estados assumidos pela Respiração Original (*yuanyi*) ou pela Respiração Única (*yiqi*) do Dao no cosmos. A função do quinto agente, Solo, é especialmente importante: sendo colocado no centro, Solo representa a fonte da qual os outros quatro agentes derivam e garante a conjunção do mundo da multiplicidade à Unidade.

4. Os oito trigramas do *Yijing* (Livro das Mutações), que são formados por diferentes combinações de três linhas quebradas (Yin) ou sólidas (Yang). Seus nomes são Zhen ☳, Li ☲, Dui ☱, Qian ☰, Xun ☴, Kan ☵, Gen ☶ e Kun ☷. Os trigramas estão relacionados às práticas de adivinhação, mas seu uso principal no daoísmo é puramente emblemático; em particular, eles representam diferentes estados de Yin e Yang. Com relação ao espaço, por exemplo, os trigramas referem-se às direções; neste caso, quatro deles representam as direções cardeais (assim como quatro dos cinco agentes), e os outros quatro representam as direções intermediárias.

Além dos mencionados acima, as tradições daoístas extraem várias outras imagens, conceitos e termos do sistema cosmológico chinês padrão, mas um ponto requer menção. A cosmologia fornece o daoísmo com ferramentas para representar o desdobramento da unidade na multiplicidade; para expressar a relação entre Dao, cosmos e ser humano; e para enquadrar práticas apoiadas por estruturas microcósmicas - a área ritual, o laboratório alquímico ou o próprio corpo humano. Essas práticas visam fornecer meios para “retornar ao Dao”. Isso implica que, embora os emblemas da cosmologia sejam adequados para representar a diferenciação da Unidade nas “dez mil coisas”, eles também servem como indicadores para reverter das “dez mil coisas” à Unidade. Para dar um exemplo, os alquimistas frequentemente representam o retorno à Unidade como a redução dos cinco agentes a três e depois a um.

5. Deuses e rituais

Na China, as fronteiras entre o daoísmo, o budismo e a religião comum são muito menos marcadas em comparação com as das religiões monoteístas. De acordo com as necessidades e circunstâncias individuais, os leigos podem realizar cultos e dirigir orações e petições indiferentemente a divindades daoístas, budistas ou populares.

Isso colocou o daoísmo em contato próximo com a religião comum, mas também foi o motivo de uma relação controversa. O daoísmo tenta realizar a dupla tarefa - nem sempre bem-sucedida - de aproximar as pessoas das divindades que representam o Dao, ao mesmo tempo em que responde às suas demandas religiosas imediatas. Como consequência, nas palavras de Peter Nickerson (2008: 148),

Os daoístas, precisamente porque confiavam em tradições de prática que afirmavam ter superado, foram compelidos a tentar se distinguir de seus predecessores e concorrentes populares.

Demonizar os deuses da religião popular era uma das opções (Mollier 2005): no curso de sua história, o daoísmo proibiu cultos a divindades e espíritos menores, assim como proibiu a acupuntura (a cura supostamente precisar ocorrer por confissão de pecados ou outros rituais significa que deve ser supervisionado por um oficiante daoísta) e adivinhação (realizada por especialistas leigos que não pertencem a escolas ou linhagens daoístas). No entanto, muitos exemplos mostram que a atitude oposta também foi aplicada. Para citar Nickerson novamente,

já no início da época medieval, o daoísmo estava incluindo em seus ritos uma série de práticas proibidas, e os próprios cultos populares estavam começando a empregar sacerdotes daoístas. (Nickerson, id.; Sobre este assunto ver também Stein 1979; Lagerwey 1987: 241–52).

Uma razão na base dessas atitudes divergentes - mais precisamente, contraditórias - pode ser a intenção de explorar a popularidade de certos cultos e a demanda por certos serviços religiosos básicos. Outra razão pode ser a tentativa de não alienar os leigos e de homenagear as tradições religiosas locais. Em qualquer um desses casos, o daoísmo incorpora certas práticas da religião comum em seus ritos e inclui certos deuses da

religião comum em seu panteão. No entanto, o propósito declarado do daoísmo continua sendo o de “transformar” (*hua*) o povo, um termo que, neste contexto, significa educá-lo para venerar as divindades que personificam o Dao, em vez de confiar em cultos a divindades e espíritos menores e em ritos realizados por outros oficiantes - em particular, o médium espírita. Tais cultos e ritos são definidos no daoísmo como “vulgar” (ou “profano”, *su*) e “excessivo” (ou “ilícito”, *yin*), e foram condenados ao longo de sua história (Kleeman 1994). Como foi observado, o primeiro competidor do sacerdote daoísta dentro das comunidades locais, nos tempos passado e presentes, não é o monge budista ou o oficial confucionista, mas o médium espiritual (Seidel 1997: 62; ver Lagerwey 1987: 216-18, para um episódio divertido, mas revelador).

5.1 Céus Daoístas

O daoísmo representa o reino celestial como diferentes sistemas de “céus”, geralmente organizados hierarquicamente. Em vários casos, esses domínios não são apenas residências de divindades, mas também correspondem a graus de ordenação sacerdotal e a estados espirituais internos, e estão associados a revelações de ensinamentos e corpora textuais. A existência de múltiplos sistemas reflete o desenvolvimento da religião. Diferentes tradições criaram seus próprios sistemas a fim de demonstrar que os respectivos métodos derivam de um domínio celestial superior em comparação com os de outras tradições e, portanto, são mais eficazes ou permitem o acesso a um estado espiritual superior.

Os trinta e dois céus de Lingbao estão dispostos horizontalmente, com cada céu ocupando um setor de um círculo imaginário. No centro deles está o Grande Véu (*Daluò*), o domínio celestial mais elevado. A linguagem falada nesses céus é baseada em sons representados em uma forma de pseudo-sânscrito chamada Língua Secreta do Grande Brahṃā (Bokenkamp 1997: 385–89). Os trinta e seis céus de Shangqing, em vez disso, estão dispostos verticalmente. Este sistema foi criado após o modelo Lingbao e é parcialmente inspirado nele. Em uma das várias listas, o céu mais alto é novamente o Grande Véu. Abaixo estão os céus das Três Claridades, seguidos pelos quatro céus do “Povo Semente” (*zhongmin*, que sobrevivem além do final do presente ciclo cósmico) e mais abaixo pelos quatro céus do Sem Forma, os dezoito da Forma, e os seis do Desejo.

Como mencionado acima (§3.4), as Três Claridades (*Sanqing*) refletem a sistematização das tradições daoístas após as revelações de Shangqing e Lingbao. O próprio termo define as três divindades mais elevadas e os céus em que residem. Embora

este tenha se tornado o modelo daoísta clássico dos reinos celestiais, ele poderia ser modificado de várias maneiras. Sistemas diferentes foram concebidos em tempos posteriores; estes incluem a cosmografia *Shenxiao*, que coloca o Empíreo Divino de mesmo nome (*shenxiao*) no centro de nove reinos celestes (Boltz 1987: 26–33; Despeux 2000: 513).

5.2 O Panteão

As divindades daoístas supremas são as Três Claridades (ou Três Puros, *Sanqing*), cada uma das quais governa um céu (para seus nomes, ver §3.4). Eles estão associados a diferentes eras pré-cósmicas e são considerados as origens dos corpora textuais associados às Três Cavernas. Ao longo da história do daoísmo, as Três Claridades foram suplementadas, mas nunca substituídas, por outras divindades que efetivamente podem compartilhar com elas o título de “maiores divindades daoístas”. Os mais importantes entre eles são Taiyi, ou O Grande, que representa a Unidade fundamental do cosmos em uma forma deificada; e Yuhuang, ou Soberano de Jade, o deus supremo da religião popular antes de sua incorporação ao panteão daoísta no período Song.

Vários outros deuses, como os “imperadores” (ou “monarcas divinos”, *di*) das cinco direções, representam princípios cosmológicos. Além disso, uma infinidade de divindades, muitas das quais originadas de cultos locais e compartilhadas com a religião comum, contribuem para formar um panteão impossível de descrever por completo, pois assumem diferentes formas em diferentes lugares e épocas (Lagerwey 2010: 19–55; iconografia em Little 2000, Delacour et al. 2010, Huang 2012 e Fava 2013). Para dar alguns exemplos, essas divindades incluem a Rainha Mãe do Oeste (Xiwang Mu, uma antiga deusa dos imortais); a Mãe do Dipper (uma divindade de origem indiana, especialmente associada a filhos e partos); Mazu (uma mulher que viveu no final do século 10 e foi divinizada como a protetora dos marinheiros e pescadores, mas também das mulheres que buscavam ter filhos); Zhenwu (o protetor da dinastia Ming, aparentado com a Ursa Maior do Norte e dotado de poderes de exorcista e cura); Marshall Wen (Wen Yuanshuai, que deu sua vida para evitar que “espíritos da praga” envenenassem os poços locais); e os próprios “espíritos da peste”, que são apaziguados em rituais daoístas chamados Ofertas da Peste (*wenjiao*).

5.3 A Função da Escrita

Os deuses mais elevados revelam textos, ensinamentos e métodos diretamente ou por meio de seus representantes. Por exemplo, as escrituras Shangqing e Lingbao são consideradas como tendo tomado forma a partir de gráficos autogerados solidificados da Respiração Original (Robinet 1993: 21-24), ou de sons gerados por sua vibração (Bokenkamp 1997: 386-87), nos estágios iniciais da formação do cosmos. Eles foram transmitidos no céu até que um “ser divino” ou um “imortal” os transcreveu em caracteres compreensíveis aos humanos.

Assim como os deuses geralmente concedem revelações na forma de escrituras, a forma tipicamente daoísta de se comunicar com os deuses é por meio da escrita: como observou Anna Seidel, as divindades chinesas “não falam nem ouvem, mas escrevem e leem” (1997: 43). No ritual daoísta, o sacerdote entrega um “memorial” (ou “declaração”, *shu*) aos deuses para anunciar a cerimônia realizada em sua homenagem, declarar seu propósito, especificar seu programa e listar os nomes daqueles que o patrocinam (Schipper 1974). Os chamados talismãs (*fu*, uma palavra que corresponde quase exatamente ao significado original do grego *symbolon*) são traçados no papel ou em outros suportes em gráficos dificilmente compreensíveis para os humanos, mas inteligíveis para os deuses (Despeux 2000; Mollier 2003). Como as escrituras reveladas - algumas das quais, na verdade, são consideradas como tendo evoluído a partir delas -, os talismãs têm contrapartes no céu e, portanto, servem para identificar e autenticar seus possuidores diante dos deuses. Eles conferem o poder de invocar certas divindades e controlar demônios, mas também protegem o espaço e curam doenças; eles são usados no corpo da pessoa, fixados nas quatro direções, colocados ao longo do caminho que leva à sua morada, ou transformados em cinzas e bebidos com água.

5.4 Rituais

As duas principais cerimônias daoístas nos dias atuais são os rituais de oferenda (*jiao*) e de mérito (*gongde*). (Sobre sua história e sobre formas anteriores de ritual, ver Benn 2000; Andersen 2008; Lagerwey 2010: 58-93). O ritual de Oferenda (Lagerwey 1987: 51-167; Schipper 1993: 72-99; Dean 2000: 670-77) é realizado para renovar o vínculo entre uma comunidade - da aldeia ao império - e seus deuses. O ritual de mérito (Lagerwey 1987: 169-237) é uma cerimônia funerária realizada para garantir que o falecido não seja mantido no mundo inferior, mas possa ascender ao céu.

O ritual comunitário é solicitado e organizado pelos representantes da comunidade através da “associação leiga” local, que também é responsável pelo templo ou santuário local. O oficiante principal é o sacerdote daoísta, ou *daoshi* (lit. “mestre daoísta”), uma função tipicamente transmitida dentro das famílias. Quando ele recebe um pedido para celebrar uma Oferenda, o *daoshi* convoca seus assistentes para realizar o ritual. A celebração normalmente dura um, dois, três, cinco ou dez dias, mas os arranjos (especialmente a preparação da papelada necessária) exigem muito mais tempo. Enquanto a Oferenda é celebrada no templo, um festival é realizado nas ruas do lado de fora, com procissões - a estátua do deus tutelar local é carregada pela vizinhança - música e apresentações teatrais. Além desse aspecto dual “externo” e “interno” da celebração, outra distinção importante é aquela entre as partes do ritual que são públicas e aquelas que são realizadas a portas fechadas, nas quais apenas os padres e representantes selecionados da comunidade local podem participar.

6. Soteriologia

Termos que significam “longa vida” (*shou, changsheng*) e “imortalidade” (*busi*, etc.) estão entre os mais recorrentes na literatura daoísta. Ambos foram entendidos de maneiras diferentes de acordo com as perspectivas dos respectivos textos e autores. Em geral, a libertação tem sido representada no daoísmo de acordo com dois modelos principais: “união com o Dao” (*hedao* e termos semelhantes) e incorporação na burocracia celestial (não como uma divindade, mas como um oficial dessa burocracia). A forma mais elevada de libertação é frequentemente descrita como “ascensão ao Céu” (*shengtian*), atingindo a “imortalidade celestial” (*tianxian*), ou em termos análogos, mas o conceito geral de imortalidade tem sido construído de diversas maneiras.

6.1 Os Imortais

De acordo com as obras hagiográficas, os imortais daoístas são pessoas históricas, semi-históricas ou inteiramente lendárias que transcendem os limites da existência humana comum, às vezes por nascimento, mas geralmente por meio de suas práticas. Conforme descrito por Benjamin Penny (2000: 125–26), seus poderes incluem a habilidade de se transformar em diferentes criaturas ou objetos; a posse de corpos extraordinários, desprovidos de sinais de envelhecimento e capazes de feitos atordoantes; a habilidade de controlar pessoas, animais e objetos por meio do domínio do *qi* (a

“respiração” vivificante); o dom da cura; e a faculdade de prever o futuro. O principal poder possuído pelos imortais, no entanto, é certamente a capacidade de alcançar uma longevidade indefinida. É sobretudo nas obras hagiográficas que a ideia da “perfectibilidade” humana é entendida num sentido que é, ao mesmo tempo, mais elementar e mais idealista: não só uma longevidade excepcional, mas também a imortalidade do corpo físico.

As primeiras coleções hagiográficas existentes são as *Liexian zhuan* (Biografias de Imortais Exemplares; Kaltenmark 1953), provavelmente datando do primeiro século a.C., e *Shenxian zhuan* (Biografias de Imortais Divinos; Campany 2002), tradicionalmente atribuídas a Ge Hong, embora não haja evidências conclusivas, está disponível sobre sua autoria (Penny 1996). Com exceção das obras dedicadas a uma única divindade (em particular, Laozi em seu aspecto divino; Kohn 1998: 7–36), as hagiografias contêm histórias exemplares sobre homens e mulheres que alcançaram um estado de santidade (mas não um estado “como se fosse um deus”: os imortais não são deuses). Essas histórias são frequentemente relacionadas a cultos locais e refletem tradições orais, mas são tipicamente compostas por literatos, incluindo alguns que não têm muito a ver com o daoísmo, mas que são interessados no “extraordinário” e no incomum, ou na preservação das tradições locais. Mais importante, as obras hagiográficas são destinadas à circulação aberta e não são objeto de transmissão entre daoístas iniciados ou ordenados. Pode-se lê-los como “introduções ao daoísmo” dirigidas ao público em geral, cujo conhecimento de seu assunto muitas vezes não vai muito além do que leem ali.

6.2 “Fingindo Morte”

Quando olhamos para outras fontes, pertencentes às várias tradições que evoluíram durante a história do daoísmo, surge uma imagem diferente. Essas fontes mostram que os adeptos daoístas não pretendiam alcançar a imortalidade em seu corpo físico; pretendiam, em vez disso, fazer uso de seu corpo físico para gerar uma nova “pessoa” (*shen*) que não está sujeita à morte. As visões e práticas relacionadas cobrem um amplo espectro do daoísmo: do início do Caminho dos Mestres Celestiais à Alquimia Interna tardia (Neidan).

Alguns textos daoístas descrevem a libertação como um renascimento que ocorre na vida, mas somente depois que alguém abandona o corpo mortal. No relato mais antigo deste processo, relacionado ao Caminho dos Mestres Celestiais, o adepto passa por uma “morte fingida” (*tuosi*) e se move para uma região do Céu chamada Palácio de Taiyin, ou

Grande Escuridão, onde seu corpo físico é refinado. Esse processo culmina em um “renascimento”, ou “segundo nascimento” (*fusheng*), em um corpo que se preserva indefinidamente (Bokenkamp 1997: 46–48 e 102).

Não são fornecidos detalhes sobre como esse processo realmente ocorre. “Refinar a forma corporal na Grande Escuridão”, no entanto, é semelhante e em alguns aspectos idêntico ao que muitos textos daoístas posteriores chamam de *shijie*, “libertação do corpo mortal” ou “do cadáver” (Robinet 1979: 57-66; Seidel 1987: 230–32; Cedzich 2001; Campany 2002: 52–60; Pregadio 2004: 121–26). Depois de mais uma vez passar por uma “morte fingida”, o adepto parte, apenas para voltar a viver no mundo, tipicamente em uma montanha, mas às vezes entre outros seres humanos, em um corpo aperfeiçoado que subsiste indefinidamente. Uma rara descrição de uma prática relevante, encontrada em uma fonte originalmente datada do final do século III, sugere que a “libertação do cadáver” ocorre na meditação. O adepto é instruído a desenhar um talismã e se visualizar como “morto”. Em seguida, ele tira a roupa - um ato que simboliza sua personalidade abandonada - e caminha para as montanhas, para nunca mais voltar onde nasceu ou viveu (Cedzich 2001: 27-28; Campany 2002: 54-55). Elementos rituais também estão envolvidos. O adepto encena sua morte e seus associados (família ou companheiros daoístas) participam da performance: eles afirmam que seu cadáver desapareceu e foi substituído por outros objetos - normalmente uma espada (significando uma forma superior de libertação), um cajado (significando um inferior), ou um par de sandálias (sobre as quais ver Kaltenmark 1953: 40 e 52).

Diz-se também que o adepto que realiza “libertação do corpo mortal” muda de nome, para que possa escapar dos espíritos pertencentes à burocracia do submundo que administram os “registros de vida e morte”. Por esse motivo, essa prática tem sido chamada de “enganosa”, em contraste com a ascensão direta ao Céu, que seria um “método não ilícito de transcendência” (Campany 2002: 59). No entanto, os textos daoístas nunca definem *shijie* como ilícito e afirmam, em vez disso, que esta forma de libertação é inferior por causa de sua natureza temporária: aqueles que se submetem à “libertação do corpo mortal” ainda não atingiram um estado suficientemente avançado para atingir a libertação completa em vida, e precisam de um período adicional de refinamento que não pode ocorrer na forma corporal em que atualmente habitam. Significativamente, o termo chinês para “mudar de nome” (*gaiming*) é homófono do termo para “mudar o destino”.

6.3 Regeneração na Vida

As escrituras de Shangqing (Maior Claridade) são as primeiras a descrever métodos de meditação para a criação de um corpo imortal, ou um eu imortal, por meio da geração de um novo embrião interior. Um relato de “refinamento da forma corporal na Grande Escuridão”, encontrado em uma fonte de Shangqing, adiciona um detalhe importante ao que vimos acima, dizendo que o adepto recebe seu segundo nascimento passando novamente por seu desenvolvimento embrionário (Robinet 1979: 63–66; Strickmann 1979: 182–83; Pregadio 2004: 124–25). Outro exemplo é a prática de “desatar os nós” (*jiejie*). Na visão Shangqing, a gestação humana é responsável pela criação de “laços” e “nós” que servem para sustentar as cinco vísceras, mas são, em última análise, responsáveis pela morte de uma pessoa. Para desamarrá-los, o adepto é instruído a criar um novo embrião por meio de uma prática de meditação complexa (Robinet 1993: 139-43; sobre a “mudança de destino” envolvida nesta prática, ver Bokenkamp 2005b, 160-62).

Os textos de Shangqing também descrevem práticas de meditação realizadas a fim de salvar os ancestrais confinados no submundo, que são transformados em imortais pelo primeiro retorno ao estado embrionário (Lagerwey 1981: 206-8; Robinet 1984: 1: 170-73). Fontes de Lingbao descrevem práticas rituais realizadas com o mesmo propósito (Bokenkamp 1989: 7–14). Vários séculos depois, essas práticas evoluíram de duas maneiras principais. O primeiro é o método da Salvação pelo Refinamento (*liandu*), no qual um sacerdote desce aos infernos para libertar as almas dos falecidos e conduzi-los ao reino da Claridade de Jade. Combinando ritual e meditação, toda a prática ocorre dentro do oficiante: as regiões celestiais e infernais correspondem aos lugares encontrados em sua própria pessoa, e as divindades envolvidas na prática são habilitadas a realizar seu trabalho de salvação por meio de seu próprio corpo (Lagerwey 1987: 232-35; Boltz 1983). O segundo desenvolvimento é Neidan, ou Alquimia Interna, cuja prática é frequentemente descrita como a concepção, gestação e parto de um embrião imortal (ver §10.3).

7. Pontos de Vista do Corpo humano

É virtualmente impossível distinguir a compreensão daoísta do corpo humano de sua compreensão do ser humano como um todo, e este ponto constitui por si só um aspecto central da maneira daoísta de ver. O daoísmo não está interessado em anatomia ou

fisiologia. O corpo físico desempenha uma função diferente: ele suporta vários conjuntos de metáforas que expressam a relação de toda a pessoa com o princípio último, o Dao.

A ênfase dada aos aspectos simbólicos do corpo é também o principal aspecto sob o qual o daoísmo difere da medicina tradicional chinesa: o daoísmo vê o corpo como um instrumento para “retornar ao Dao”. Catherine Despeux chama a atenção para este ponto, observando que daoístas

ter considerado o corpo nas suas finalidades práticas, nas suas utilizações, desenvolvendo todo o tipo de técnicas corporais que pretendem libertar o indivíduo das amarras do corpo físico e, conseqüentemente, confiar um papel preponderante ao corpo simbólico. (traduzido de Despeux 1996: 87-88)

7.1 Terminologia

A compreensão ocidental comum do corpo como estrutura ou estrutura física não pode transmitir a complexidade da visão chinesa pré-moderna. Essa visão gira em torno de três termos principais. O primeiro, *tí*, ou “corpo”, refere-se à estrutura corporal como um todo ordenado feito de partes interdependentes; denota o corpo físico feito de pele, carne, membros, ossos, músculos, tecidos, vasos e todos os outros componentes materiais. O segundo termo, *xíng*, ou “forma”, é melhor compreendido - pelo menos em uma perspectiva daoísta - em contraste com a ideia de “ausência de forma” (*wúxíng*), que pertence ao Dao. Nesse sentido, “forma” se refere à incorporação como o recurso que identifica cada entidade no “mundo da forma”, distinguindo-a de - e relacionando-a com - todas as outras entidades. Portanto, a “forma”, ao invés do “corpo”, é o princípio da individualidade no nível físico. O terceiro termo, *shén*, é o mais abrangente: denota o ser humano em todos os seus aspectos físicos e não físicos. *Shén* geralmente é melhor traduzido como “pessoa” e às vezes também pode ser traduzido como “si mesmo”. Por exemplo, uma expressão como *xiushén* significa “cultivar a própria pessoa” ou “cultivar a si mesmo”; refere-se a cultivar não apenas o corpo, mas a pessoa inteira. (As explicações desses termos, alguns dos quais diferem do entendimento sugerido aqui, são encontradas em Kohn 1991: 241–47; Sivin 1995: 14; Despeux 1996: 88–89; Engelhardt 2000: 95–96.)

Cada faceta do “corpo” mencionada acima requer as outras duas, mas a variedade de conceitos abrangidos por esses termos levanta a questão de qual deles está no centro do discurso daoísta. Dificilmente se poderia dizer que o daoísmo se concentra no corpo

físico: como mostrado abaixo, vários lugares na base das práticas daoístas - por exemplo, os três Campos de Cinábrio (*dantian*) - nem mesmo existem no nível puramente físico. Em outros casos, os lugares na base das práticas daoístas têm contrapartes corporais, mas suas funções emblemáticas são mais significativas do que aquelas desempenhadas pelas próprias partes do corpo. O principal exemplo são as cinco vísceras (*wuzang*). Em seu discurso sobre as vísceras, o daoísmo mostra pouco ou nenhum interesse pelos órgãos físicos em si; as vísceras servem, ao contrário, como suportes materiais para a rede de correspondências que ligam o ser humano ao seu entorno imediato e remoto: a sociedade e o cosmos.

7.2 Modelos de “Corpo Simbólico”

Uma visão meramente anatômica do corpo, portanto, é a menor de todas as preocupações no daoísmo. Em vez de *tí* (o corpo físico), o discurso e as práticas daoístas se concentram em *xing* (a “forma”) e *shen* (a pessoa inteira). Manter o corpo físico com boa saúde não é um fim em si mesmo; serve para garantir que o corpo e suas partes e órgãos possam cumprir suas funções emblemáticas.

Essas funções emblemáticas pertencem ao que Kristofer Schipper chamou de “visão simbólica” do corpo (1993: 104 ff) e Catherine Despeux de “corpo simbólico” (1996: 98). Essa visão está centrada em várias noções e representações-chave, que recebem mais ou menos ênfase de acordo com os casos individuais. Cinco modelos diferentes do corpo podem ser distinguidos dentro do daoísmo como um todo:

1. O modelo cosmológico, onde o ser humano é visto como um microcosmo que contém e reproduz todas as principais características do macrocosmo.
2. O modelo político, onde o ser humano é comparado a um sistema administrativo, que por sua vez é paralelo aos sistemas burocráticos do estado e dos céus.
3. O modelo teológico, que vê o corpo como a residência de deuses internos visualizados e nutridos na meditação (ver §9.1 abaixo).
4. O modelo natural, que pertence às representações do corpo como uma paisagem - em particular, uma montanha - com picos, cursos de água e outras características correspondentes a locais internos específicos ou a “fluxos de energia” (para representações gráficas, ver Huang 2012 : 78–81).
5. O modelo alquímico, em que o corpo é visto como contendo os ingredientes do elixir e as ferramentas necessárias para compô-lo, incluindo fornalha, tripé e fogo.

Essas cinco representações não são modelos concorrentes e, na verdade, muitas vezes se sobrepõem. Por exemplo, os princípios que operam no cosmos e as divindades internas que personificam esses princípios são em grande parte equivalentes: pode-se compreender e representar esses princípios em termos abstratos, em formas deificadas ou simultaneamente em ambas as maneiras. Certos aspectos dos modelos cosmológico e alquímico são idênticos. Da mesma forma, as ilustrações do corpo como paisagem também incluem os palácios que funcionam como sedes para a administração do corpo (Huang 2012: id.).

7.3 Componentes principais e lugares

Além dos diferentes modelos descritos acima, a visão daoísta do corpo é baseada em vários componentes e lugares que não são físicos no sentido comum, ou que desempenham funções que vão além das dos órgãos físicos correspondentes. Os três componentes principais - *jing* ou “essência”, *qi* ou “respiração” e *shen* ou “espírito” - foram discutidos acima (§4.2). Apenas alguns dos outros serão mencionados aqui.

O centro do ser humano é representado de diferentes maneiras; e não sendo material, pode ter diferentes localizações e nomes simbólicos. O mais importante entre eles é o Coração (*xin*, uma palavra que também significa “centro”). Imagens e termos relacionados incluem o Tribunal Amarelo e a Mulher Misteriosa. O Pátio Amarelo (*huangting*, onde “amarelo” é a cor do agente central Solo, e o “pátio” é o pátio central nas casas tradicionais chinesas) tem definições diferentes. Quando o quadro de referência são os três Campos de Cinábrio, pode denotar qualquer um deles, e principalmente o central, que corresponde ao coração; quando são os cinco agentes, denota o baço, que está localizado no centro das cinco vísceras e corresponde ao Solo. A Mulher Misteriosa (*xuanpin*, termo derivado do *Dao De Jing* e frequentemente traduzido como “mulher misteriosa”) é o locus imaterial da conjunção de Yin (a “fêmea”) e Yang (o “misterioso”).

Os três Campos de Cinábrio (*dantian*) são o Campo de Cinábrio inferior (o próprio *dantian*), que se encontra na região do abdômen e é a sede da Essência (*jing*); o Campo de Cinábrio do meio, que se encontra na região do coração e é a sede da Respiração (*qi*); e o Campo de Cinábrio superior, que se encontra na região do cérebro e é a sede do Espírito (*shen*). Nas práticas de meditação, os três Campos são as residências dos Três Uns (Sanyi), que representam o Um e sua subdivisão no Dois. Em Neidan (Alquimia Interna, a qual pode ser vista em §10.3), eles são os locais de concepção, nutrição e entrega do embrião alquímico.

Funções simbólicas importantes são desempenhadas pelas cinco vísceras (*wuzang*), a saber: fígado, coração, baço, pulmões e rins. Eles estão relacionados, nesta ordem, aos agentes Madeira, Fogo, Solo, Metal e Água. Isso torna as vísceras o principal suporte para a doutrina macrocosmo-microcosmo no daoísmo. Os três Campos de Cinábrio e as cinco vísceras reproduzem respectivamente as dimensões vertical e horizontal do cosmos dentro do ser humano.

Muitos textos daoístas também se referem ao *hun* e ao *po*, dois termos intraduzíveis frequentemente usados como “almas espirituais e materiais”, “almas celestiais e terrenas”, ou de maneiras semelhantes. O *hun* representa o Yang e os componentes mais leves do ser humano que pertencem ao Céu e voltam para lá após a morte. O *po* representa o Yin e os componentes mais grosseiros que pertencem à Terra e retornam para lá quando ocorre a morte. De acordo com diferentes visões, o *hun* e o *po* podem ser únicos ou múltiplos; no último caso, *hun* são três e *po* são sete.

Finalmente, o corpo humano também hospeda dois conjuntos de parasitas: os “três cadáveres” (*sanshi*), que residem na cabeça, no peito e nas pernas; e os “nove vermes” (*jiuchong*), que vivem em diferentes partes do corpo. Todos eles causam enfraquecimento, doenças e morte. Os “três cadáveres” também relatam periodicamente as transgressões de alguém ao Céu, o que resulta na redução do tempo de vida de uma pessoa. Como esses parasitas se alimentam de cereais, a “abstenção de grãos” (*bigu*) era uma das formas de expulsá-los.

8. “Nutrição da Vida”

Os ensinamentos e práticas daoístas de auto-cultivo podem ser subdivididos em três grupos principais:

1. Yangsheng (nutrição da vida), incluindo métodos como *daoyin*, respiração, práticas sexuais e dietética;
2. Meditação, incluindo a visualização dos deuses internos, meditação na Unidade, “jornadas internas” às constelações ou aos cantos remotos do cosmos e métodos focados na contemplação e no discernimento;
3. Alquimia, incluindo Waidan (Alquimia Externa) e Neidan (Alquimia Interna).

Enquanto o confucionismo vê o cultivo de princípios éticos e morais como a busca mais elevada na vida de uma pessoa, o daoísmo considera esses princípios como a base

do autocultivo de uma pessoa. Na perspectiva daoísta, a ética e a moral, portanto, não são um ramo do “pensamento filosófico”, mas também pertencem ao campo básico da Nutrição da Vida. (Sobre os preceitos daoístas, ver Schipper 2001, e a tradução de um texto representativo em Hendrichske e Penny 1996.)

Esta e as próximas seções tratam dos três principais grupos de ensinamentos e práticas mencionados acima.

8.1 Práticas

Yangsheng ou Nutrição da Vida é a designação geral de uma variedade de práticas destinadas a beneficiar o corpo (Engelhardt 2000). O termo é tão indefinido que nenhuma lista precisa pode ser feita do que pertence à “nutrição da vida”. No entanto, os métodos relevantes certamente incluiriam *daoyin*, respiração e práticas sexuais. As práticas atuais frequentemente definidas como “daoístas”, como Qigong e Taiji quan, também podem ser vistas como pertencentes a Yangsheng.

Daoyin (lit., “guiar e puxar”; Despeux 1989; Kohn 2008) pode ser definido, em termos ocidentais, como uma espécie de ginástica, no sentido de que confere agilidade física e coordenação. Em um quadro de referência diferente, suas características formais e seu lugar no daoísmo têm analogias com o que é a *hatha ioga* no hinduísmo. O objetivo das posturas e movimentos *daoyin* é permitir o fluxo livre de *qi* dentro do corpo. A prática é conhecida por ter existido pelo menos por volta do século III ou II a.C. (tradução de um manuscrito de Mawangdui, Harper 1998: 310-27). Apenas um texto sobre *daoyin* é encontrado no Cânon daoísta (trad. Kohn 2012, em um capítulo estranhamente intitulado “Alquimia Interna”).

As práticas respiratórias existem em muitas variedades. Os termos gerais mais comuns são *xingqi* (“respiração circulante”) e *tuna* (“exalar [o antigo] e inalar [a nova respiração]”). Práticas específicas incluem *biqi* (“respiração retida”), *buqi* (“respiração difusa”), *lianqi* (“respiração refinadora”) e *tiaoqi* (“respiração harmonizadora”). Outro termo célebre é *zhongxi* (“respiração pelos calcanhares”), usado no *Zhuangzi* para designar a respiração espontânea da pessoa realizada, que não para nos pulmões, mas circula por todo o corpo (cap. 6; Watson 1968: 78). Duas práticas especialmente importantes são a ingestão das “respirações” das quatro direções (Raz 2013) e a chamada “respiração embrionária” (*taixi*), que pretende replicar a respiração de um embrião em seu útero (Maspero 1981: 459–505).

As práticas sexuais são comumente definidas em chinês como *fangzhong shu* ou “artes do quarto” (Maspero 1981: 517–41). A grande quantidade de literatura existente sobre o assunto mostra que essas artes são, com poucas exceções, dirigidas principalmente ao homem (outro termo comum que as define é *yunü*, “cavalgando mulheres”). Seu principal objetivo é evitar a ejaculação: o sêmen deve ser impedido de ser emitido e, em vez disso, deve ser “devolvido ao cérebro” (que é considerado a origem da medula, por sua vez a fonte do sêmen). Esse método é conhecido como *huangjing bunao*, “revertendo a essência para reabastecer o cérebro”.

8.2 Críticas

Enquanto na cultura popular chinesa e na reinvenção ocidental do daoísmo as “artes do quarto” são frequentemente vistas como daoístas, as práticas sexuais realizadas na história do daoísmo são de um tipo diferente. Elas incluem o ritual *heqi* (“unir respirações” ou “pneumas”), praticado no início do *Tianshi dao* (Caminho dos Mestres Celestiais) entre casais, a fim de gerar o “povo-semente” (*zhongmin*), que sobreviveria ao iminente fim do mundo (Raz 2012: 186–202; Kleeman 2014; Mollier 2016). Certas tradições da Neidan (Alquimia Interna) também envolvem conjunção sexual, realizada para permitir ao praticante masculino coletar o Verdadeiro Yang do Yin (representado neste caso pelas essências sexuais produzidas pela mulher). Na Neidan, essas práticas são contrastadas com *qingxiu*, que significa literalmente “cultivo puro”.

Vários textos daoístas enfatizam que os métodos Yangsheng não devem ser executados como a única forma de “retornar ao Dao”. Outros - começando com o *Zhuangzi* (cap. 15; Watson 1968: 167-68) - expressam críticas a eles. Embora alguns estudiosos tenham olhado para esses contrastes como exemplos de competição ocorrendo em uma espécie de “mercado de autocultivação”, os autores daoístas levam em consideração o estado de realização proporcionado pelos métodos Yangsheng, que em sua opinião é mais baixo em comparação com outras práticas.

9. Meditação

As práticas de meditação daoísta podem ser divididas em quatro tipos principais: (1) Visualização dos deuses internos; (2) Meditação na Unidade, ou o Um; (3) “Excursões” a corpos astrais e constelações ou aos pólos mais remotos do cosmos; (4) Contemplação interna.

9.1 Deuses Internos

De acordo com as tradições daoístas documentadas por volta de 200 d.C., o ser humano hospeda um verdadeiro panteão de deuses. Essas divindades desempenham vários papéis relacionados entre si: eles permitem que o ser humano se comunique com os deuses correspondentes do panteão celestial, servem como administradores do corpo humano e protegem o equilíbrio das principais funções do corpo.

Vários textos descrevem as características dos deuses internos. Uma das principais fontes, o *Huangting jing* (Livro do Tribunal Amarelo; ca. 200 d.C.; Robinet 1993: 55-96; Despeux 2012: 128-49), menciona, por exemplo, uma série importante de deuses que vivem dentro das cinco vísceras. Significativamente, cada um desses órgãos é chamado de “departamento” (*bu*), o mesmo termo que denota um “ministério” governamental, e diz-se que cada um desses deuses reside em um “palácio”. Esses e outros detalhes, como nomes, aparências, dimensões e vestimentas dos deuses, são mencionados como suportes para as práticas de meditação. Em concordância com as visões clássicas chinesas sobre a separação fatídica do espírito (*shen*) do corpo, vários trabalhos alertam que se os deuses internos (também chamados de *shen*) deixam suas residências, uma pessoa morre. “Manter os pensamentos” (*cun*) sobre eles permite mantê-los em suas habitações corporais.

Essas divindades não são consideradas como possuidoras de existência física no sentido comum da palavra. Elas pertencem, em vez disso, a um domínio que fica a meio caminho entre o amorfo e a forma; como notado por Isabelle Robinet, são “imagens” (*xiang*) que desempenham uma função intermediária “entre o mundo das realidades sensoriais e o mundo do incognoscível” (1993: 50). A pessoa em quem os deuses residem não é possuída por eles nem é “deificada” por sua presença (para uma visão diferente, ver Puett 2002: 226-27). O praticante, em vez disso, torna-se o foco de uma representação divina, da qual ele é o único criador e o único espectador. Os órgãos e lugares em que residem os deuses deixam de ser meras “partes do corpo” e passam a ser os suportes que tornam essa representação possível.

Os deuses internos são literalmente inúmeros e diferentes textos descrevem diferentes panteões (Pregadio 2005: 131-41), mas aqui apenas o mais importante pode ser mencionado. Conhecido como a Criança Vermelha (*Chizi*), ele é apresentado no *Laozi zhongjing* (Livro Central de Laozi; provavelmente cerca de 200 d.C.; Schipper 1993: 100-12; Schipper 1995; Lagerwey 2004a). O orador deste texto é Laozi; na verdade, a Criança Vermelha não é outro senão o próprio Laozi, agora desempenhando o papel de “eu

verdadeiro” (*zhenwu*) de cada ser humano. Ele se define como “o filho do Dao”, acrescentando que reside no estômago (outro centro simbólico da pessoa) onde é nutrido por sua mãe e protegido por seu pai. Como outros deuses internos, no entanto, a Criança também deve ser alimentada pela pessoa em quem vive: em particular, uma “essência amarela” (*huangjing*) e uma “respiração vermelha” (*chiqi*), respectivamente associadas à Lua (Yin) e ao Sol (Yang), deve ser entregue a ele pelo adepto da meditação.

Como imagem do “verdadeiro eu”, a Criança Vermelha é o principal precursor do “embrião” que, vários séculos depois, os adeptos da Neidan iriam gerar e nutrir por meio de suas próprias práticas (§10.3).

9.2 O Um e os Três Uns

As práticas de meditação focadas no princípio da Unidade são conhecidas como “guardando a Unidade” ou “guardando o Um” (*shouyi*), uma expressão análoga ao significado de “abraçar a Unidade” (*baoyi*) encontrada no *Dao De Jing* (sec. 10 e 22) . Em seu famoso discurso ao Imperador Amarelo, registrado no *Zhuangzi*, Guangcheng zi diz: “Eu guardo esta Unidade e, portanto, permaneço nesta harmonia” (cap. 11; Watson 1968: 120).

Enquanto nesses exemplos “unidade guardiã” se refere à consciência constante do Um como o princípio de muitos, em tempos posteriores a mesma expressão designa práticas de meditação baseadas na visualização do Um como uma divindade antropomórfica interna. Uma descrição clássica é encontrada no *Baopu zi*, onde Ge Hong considera “guardar o Um” como o caminho superior de transcendência junto com a ingestão de elixires. A prática principal consiste em visualizar os traços que o Uno como deus assume no ser humano ao se mover entre os três Campos de Cinábrio. A meditação no Um como um deus interior também é descrita no *Laozi zhongjing* e no *Dadong zhenjing*.

Mais tarde, essa prática evoluiu para “guardar os Três Uns” (*shou sanyi*), que novamente existe em várias variedades (Andersen 1979; Robinet 1993: 119–38). Por exemplo, os Três Uns são representados como três crianças que vivem nos Campos de Cinábrio. Outra prática combina aspectos externos e internos: após visualizar a descida da Ursa Maior acima de sua cabeça, o adepto vê os Três Uns emergindo entre suas estrelas; ele respira três vezes, e a cada vez um dos Três Uns atinge sua residência no respectivo Campo de Cinábrio.

9.3 “Caminhando na Rede Celestial”

O daoísmo de Shangqing também desenvolveu práticas de meditação que levam os adeptos às extremidades do cosmos ou ao Sol, à Lua e a outros corpos astrais (Robinet 1993: 171–85 e 187–230). Para algumas de suas características, essas práticas estão relacionadas à “longa perambulação” descrita em obras literárias pré-Han e Han (ver §2.2). A Ursa Maior, em particular, é a residência celestial do Grande (Taiyi); é feito de nove estrelas, duas das quais são consideradas visíveis apenas por adeptos avançados. Uma das nove estrelas, chamada Passe Celestial (*tianguan*), permite ao adepto sair do cosmos e acessar os domínios localizados acima e além dele. A caminhada meditativa nas estrelas era chamada de Caminhando na Rede Celestial (*bugang*). Ela incorporava a antiga prática ritual dos Passos de Yu (*yubu*), que imitava a maneira desajeitada de andar do mítico imperador Yu, mas também incluía elementos cosmológicos e numerológicos (Andersen 1989–90).

9.4. Contemplação

Aproximadamente a partir do século 7, as práticas de meditação descritas acima foram amplamente substituídas por métodos de contemplação e introspecção (Kohn 2010). Embora sua proximidade com o budismo seja manifesta, suas raízes também estão nos primeiros ensinamentos e práticas, como os descritos no *Neiye* (Treinamento Interno), datando da segunda metade do século 4 a.C. (Kirkland 2004: 39–52; Roth 1999; Graziani 2001), e no discurso acima mencionado de Guangcheng zi ao Imperador Amarelo (*Zhuangzi*, cap. 11; Watson 1968: 118–20).

Uma das principais fontes sobre os métodos de contemplação (*guan*) é o *Neiguan jing* (Livro da Contemplação Interior; Kohn 2010: 179–87), outro texto falado por Laozi em seu aspecto divinizado. Este trabalho enfatiza que o estado original de clareza e pureza é perdido quando a mente é dominada por paixões e apegos causados por desejos sensuais. Quando a mente está estabilizada, os pensamentos desordenados não surgem; a pessoa então não atinge apenas o estado de quiescência, mas o estado em que tanto o movimento quanto a quiescência são transcendidos.

O *Qingjing jing* (Livro de Clareza e Quiescência; Kohn 1993: 24–29) é outra obra influente, também datada do período Tang e também falada por Laozi. Afirma que a clareza e quiescência inatas da mente e do espírito são contaminadas pela paixão e luxúria devido à separação da Unidade original em dois princípios complementares.

Somente percebendo que a mente, as formas e os objetos individuais são desprovidos de uma natureza subjacente, é possível despertar para seu vazio fundamental. Isso é alcançado pela contemplação e leva à recuperação da “clareza e quiescência” mencionada no título (uma expressão derivada do *Dao De Jing*, seção 45). Entre os principais usos desta obra estava, e ainda está, sua recitação diária por monges, freiras e adeptos do Quanzhen.

10. Os Elixires Externo e Interno

A alquimia se desenvolveu na China em dois ramos principais. Waidan, ou Alquimia Externa, baseia-se na composição de elixires por meio da manipulação de substâncias naturais - principalmente minerais e metais - que liberam suas essências ao serem submetidas à ação do fogo. Neidan, ou Alquimia Interna, visa produzir o elixir dentro da pessoa do alquimista de acordo com dois modelos principais de doutrina e prática: primeiro, fazendo com que os componentes primários do cosmos e do ser humano - Essência, Respiração e Espírito - voltem a seus estados originais; e, segundo, purificando a mente de contaminações e paixões, a fim de “ver sua Natureza” (*jianxing*), que é igualada ao elixir.

10.1 Waidan ou Alquimia Externa

Na tradição Taiqing (Grande Clareza) da Waidan, que se desenvolveu a partir do século III d.C., a prática alquímica é enquadrada como uma sequência ritual complexa (Pregadio 2006). A fase inicial é a cerimônia de transmissão, seguida por um período de retiro e purificações. Então, tendo protegido o espaço ritual por meio de talismãs (*fu*), o alquimista constrói o laboratório, ou “câmara dos elixires” (*danshi*). Em um momento considerado adequado de acordo com a hemerologia tradicional, o alquimista realiza uma cerimônia para acender o fogo - incluindo um pedido de ajuda dirigido a Laojun (Lorde Lao) e outras divindades - e só então ele se dedica à composição. O processo é concluído com a consagração e ingestão do elixir. É toda essa sequência, e não apenas o trabalho na fornalha, que constitui a prática alquímica.

A principal ferramenta, tanto do ponto de vista ritual quanto técnico, é o cadinho. Para reproduzir o estado do cosmos em seu início (*hundun*; ver §4.3), o vaso deve ser hermeticamente selado para que a “respiração” vital (*qi*) não seja dispersa. Nessas condições, os ingredientes do elixir “revertem” (*huan*) ao seu estado original. Esta matéria

refinada é equiparada à Essência (*jing*) que está oculta dentro do Dao e dá origem ao mundo (“Vago e indistinto! Dentro dele há algo. Ofuscado e obscuro! Dentro dele há uma essência”; *Dao De Jing*, seção 21). O elixir, portanto, é um sinal tangível da semente que gera o cosmos.

Diz-se que ingerir um elixir confere, em primeiro lugar, transcendência, imortalidade e admissão nas fileiras da burocracia celestial. Também ganha-se a habilidade de invocar deuses benevolentes e obter proteção contra demônios, espíritos e vários outros distúrbios, incluindo armas, animais selvagens e até mesmo ladrões. Notavelmente, para fornecer esses benefícios, o elixir não precisa ser ingerido: ele pode simplesmente ser mantido na mão ou carregado no cinto como um poderoso talismã apotropaico.

10.2 Alquimia e Cosmologia

As primeiras fontes da Waidan não contam com o sistema de cosmologia correlativa. Este sistema, em vez disso, torna-se essencial nas tradições da Waidan posteriores e em praticamente toda a Neidan. As bases deste novo modelo de doutrina e prática foram fornecidas pelo *Cantong qi* (Selo da Unidade dos Três), tradicionalmente dito ter sido escrito no século 2 d.C., mas datado entre meados do século 5 e meados do século 7 (Pregadio 2011). Dezenas de textos dentro e fora do Cânon daoísta estão relacionados a este trabalho. Embora seus pontos de vista tenham sido compreendidos principalmente em relação a Neidan, eles também se aplicam a Waidan.

O *Cantong qi* e sua tradição usam vários conjuntos de emblemas que representam diferentes aspectos da relação do cosmos com o Dao. O conjunto principal é formado por quatro trigramas do *Livro das Mutações*, a saber Qian ☰, Kun ☷, Kan ☵ e Li ☲, que representam os modos assumidos pelo Dao em sua auto-manifestação. *Qian* representa o aspecto ativo (Yang) do Dao, e *Kun* representa seu aspecto passivo (Yin). Sua conjugação permanente no domínio pré-cósmico dá origem ao cosmos. O Yang de *Qian* ☰ move-se para *Kun* ☷, que se torna *Kan* ☵; em resposta, o Yin de *Kun* ☷ move-se para *Qian* ☰, que se torna *Li* ☲. No cosmos, portanto, o Yin contém o verdadeiro Yang (a linha sólida interna de *Kan* ☵), e o Yang contém o verdadeiro Yin (a linha quebrada interna de *Li* ☲).

Com base nesses princípios, a única forma de prática alquímica sancionada pelo *Cantong qi* e pelas obras que seguem seu sistema é aquela que permite a conjugação de *Qian* e *Kun*, ou Verdadeiro Yang e Verdadeiro Yin. De acordo com o *Cantong qi*, apenas o Verdadeiro Chumbo e o Verdadeiro Mercúrio são “do mesmo tipo” (*tonglei*) que *Qian* e *Kun*. As entidades Yin e Yang que contêm esses princípios autênticos são “chumbo preto”

(ou seja, chumbo nativo) e cinábrio, respectivamente. No sentido estrito do termo, a alquimia consiste, portanto, em extrair o verdadeiro chumbo do “chumbo negro” e o verdadeiro mercúrio do cinábrio, e em uni-los um ao outro. Isso é realizado na Waidan, usando os minerais e metais correspondentes, e na Neidan, operando em vários componentes do corpo humano - tanto físicos quanto não físicos - que são simbolicamente denotados pelos mesmos termos.

10.3 Neidan ou Alquimia Interna

Embora o *Cantong qi* tenha mudado para sempre a história da alquimia daoísta, de forma alguma todas as obras da Waidan foram escritas no período Tang (séculos 7 a 9) inspiradas por suas doutrinas (Sivin 1968; Needham 1976: 132-74). Durante este período, entretanto, os métodos da Waidan tendem cada vez mais a espelhar características do sistema cosmológico (Sivin 1976 e 1980).

A mudança de foco do ritual para a cosmologia também abriu o caminho para o desenvolvimento da Neidan. No entanto, as raízes da Neidan são múltiplas e seria redutor vê-la como uma mera transposição da Waidan para um plano “interno”: Neidan deve suas origens aos métodos de meditação nos deuses internos mais do que a Waidan (Pregadio 2005). Para resumir um fenômeno complexo, a terminologia e as imagens da Waidan foram combinadas com conceitos e emblemas retirados do sistema cosmológico de acordo com o modelo do *Cantong qi* e com elementos herdados das primeiras práticas de meditação. Isso necessariamente causou o desaparecimento dos próprios deuses internos: incorporá-los a Neidan exigiria um “remapeamento” impossível do panteão interno em um modelo cosmológico diferente. A única, mas importante, exceção é a Criança Vermelha, a divindade mais íntima da meditação daoísta inicial (ver §9.1). Quando reaparece na Neidan, porém, a Criança Vermelha não é mais um deus possuído por todos os seres humanos: ela agora é uma imagem do “embrião” gerado por meio da prática alquímica.

Especialmente em suas formas que integram elementos definidos (ou redefinidos) pelo budismo e neo-confucionismo, a Neidan concentra seu discurso e prática em *xing* e *ming*, dois conceitos cardeais em sua visão do ser humano (Robinet 1995: 165-95; Pregadio 2014). *Xing* denota a “natureza interna”, que está relacionada ao Espírito (*shen*) e pertence ao “coração” ou “mente” (*xin*) de alguém. Os textos da Neidan muitas vezes discorrem sobre *xing* usando termos e expressões budistas, como “ver a própria natureza” (*jianxing*), e até mesmo usam o termo “natureza de Buda” (*foxing*). *Ming*, um termo ainda

mais complexo, está relacionado à Respiração (*qi*) e pertence ao “corpo” (*shen*). O termo significa em primeiro lugar o “comando” ou “mandato” conferido pelo Céu, mas seus sentidos também incluem “vida”, “existência”, “tempo de vida”, bem como “destino”. Enquanto o *xing* ainda não nasceu e, portanto, está livre da morte, tudo no domínio do *ming* tem um começo e um fim.

Pelo que sabemos, a Neidan se desenvolveu a partir do início do século VIII. Dois de seus ramos principais, que surgiram entre os séculos 12 e 13, são tradicionalmente atribuídos à criação de modelos de autocultivação baseados nos conceitos resumidos acima (Yokote 2015). O primeiro modelo, associado ao Nanzong (Linhagem do Sul), dá prioridade inicial ao cultivo do próprio *ming* (existência), mudando gradualmente para o cultivo de *xing* (natureza interna) conforme a prática progride. O segundo modelo, associado ao Beizong (Linhagem do Norte), enfatiza, em vez disso, o cultivo do *xing* por meio de “clareza e quiescência” (*qingjing*); isso também envolve o cultivo de um *ming*. Apesar das diferenças entre esses dois modelos, a Neidan como um todo insiste que tanto *xing* quanto *ming* devem ser cultivados, uma visão refletida no termo “cultivo conjunto da natureza e da existência” (*xingming shuangxiu*).

Em sua codificação mais difundida, que se origina na Linhagem do Sul, a prática da Neidan consiste em três estágios principais (Despeux 1979: 55–82; Robinet 1995: 147–64; Wang Mu 2011). Seu propósito é conduzir um adepto dos domínios pós-celestes aos pré-celestes, por meio da reintegração gradual de cada um dos três componentes principais do ser humano - Essência, Respiração e Espírito - naquele que o precede, culminando na reversão para o estado de Não-Ser (*wu*) ou Vazio (*xu, kong*). Embora esta seja a função da alquimia em si, certos autores indicam que o processo de ascensão ao domínio pré-celeste deve ser seguido por uma nova descida ou retorno ao domínio pós-celeste, a fim de fundi-los um com o outro.

A prática descrita acima é frequentemente descrita como a geração de “uma pessoa fora de si” (ou “um eu fora de si”, *shen zhi wai shen*), definida como a “pessoa verdadeira” (*zhenshen*; compare com §6.3). Neste caso, os principais estágios da prática são retratados como a concepção, gestação e nascimento de um embrião, que personifica o estado realizado do praticante (Despeux 2016). Em outra visão, o Elixir Interno é visto como já possuído por cada ser humano e como idêntico ao seu próprio estado inato realizado. Liu Yiming (1734-1821) expressa essa visão dizendo: “Todos os seres humanos têm este Elixir Dourado completo em si mesmos: ele é inteiramente realizado em todos”. Outros autores de textos da Neidan afirmam em suas obras que “o Elixir de Ouro está diante de seus olhos”.

Referências

- Andersen, Poul, 1979, *The Method of Holding the Three Ones: A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D.*, London and Malmö: Curzon Press.
- , 1989–90, “The Practice of Bugang”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, 5: 15–53. doi:10.3406/asie.1989.942
- , 1994, “Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition)”, *Taoist Resources*, 5(1): 1–24.
- , 2008, “Jiao [Offering]”, in Pregadio 2008: vol. 1, 539–44.
- Andreeva, Anna and Dominic Steavu (eds), 2016, *Transforming the Void: Embryological Discourse and Reproductive Imagery in East Asian Religions*, Leiden and Boston: E.J. Brill.
- Barrett, T.H., 1996, *Taoism under the T’ang: Religion and Empire during the Golden Age of Chinese History*, London: Wellsweep Press.
- , 2011, “Reading the *Liezi*: The First Thousand Years”, in Ronnie Littlejohn and Jeffrey W. Dippmann (eds), *Riding the Wind with Liezi: New Perspectives on the Daoist Classic*, Albany: State University of New York Press, 15–30.
- Benn, Charles D., 1991, *The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D. 711*, Honolulu: University of Hawai’i Press.
- , 2000, “Daoist Ordination and Zhai Rituals in Medieval China”, in Kohn 2000: 309–39. Leiden: E.J. Brill
- Bokenkamp, Stephen R., 1983, “Sources of the Ling-pao Scriptures”, in Strickmann 1983: 2: 434–86.
- , 1989, “Death and Ascent in Ling-pao Taoism”, *Taoist Resources*, 1(2): 1–20.
- , 1994, “Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T’ang Dynasty”, *Asia Major*, third series, 7: 59–88.
- , 1997, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press.
- , 2004, “Daoism and Buddhism”, in Robert E. Buswell, Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York: Macmillan Reference USA, 197–201.
- , 2005a, “Daoism: An Overview”, in Lindsay Jones (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, second edition, New York and London: Macmillan, 4: 2176–92.
- , 2005b, “Simple Twists of Fate: The Daoist Body and Its Ming”, in Christopher Lupke (ed.), *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 151–68.

- Bokenkamp, Stephen R. and Judith M. Boltz, 1986, "Taoist Literature", Part 1: "Through the T'ang Dynasty", Part 2: "Five Dynasties to the Ming", in William H. Nienhauser, Jr. (ed.), *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Second revised edition, Bloomington: Indiana University Press, 138–52 and 152–74.
- Boltz, Judith M., 1983, "Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-century Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls", in Strickmann 1983: 2: 487–511.
- , 1987, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California. Repr. 1995, with corrigenda.
- Campany, Robert F., 2002, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's, "Traditions of Divine Transcendents"*, Berkeley: University of California Press.
- Cedzich, Ursula-Angelika, 2001, "Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China", *Journal of Chinese Religions*, 29: 1–68.
- Chan, Alan K.L., 2000, "The *Dao De Jing* and Its Tradition", in Kohn 2000: 1–29; revised and updated version in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/laozi/>>.
- Che, Philippe, 1999, *La Voie des Divins Immortels: Les chapitres discursifs du Baopu zi neipian*, Paris: Gallimard.
- Csikszentmihalyi, Mark, 2000, "Han Cosmology and Mantic Practices", in Kohn 2000: 53–73.
- (ed.), 2006, *Readings in Han Chinese Thought*, Indianapolis, IN, and Cambridge, MA: Hackett, 105–112.
- Davis, Edward L., 2001, *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Dean, Kenneth, 2000, "Daoist Ritual Today", in Kohn 2000: 659–82.
- Delacour, Catherine, et al, 2010, *La voie du Tao: Un autre chemin de l'être*, Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux.
- Despeux, Catherine, 1979, *Zhao Bichen: Traité d'alchimie et de physiologie taoïste (Weisheng shenglixue mingzhi)*, Paris: Les Deux Océans.
- , 1989, "Gymnastics: The Ancient Tradition", In Livia Kohn (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 225–61.
- , 1996, "Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité", *L'Homme*, 137: 87–118.

- , 2000, "Talismans and Sacred Diagrams", in Kohn 2000: 498–540.
- , 2012, *Taoïsme et connaissance de soi: La Carte de la culture de la perfection (Xiuzhentu)*, Paris: Guy Trédaniel Editeur.
- , 2016, "Symbolic Pregnancy and the Sexual Identity of Taoist Adepts", in Andreeva and Steavu 2016: 147–85.
- Engelhardt, Ute, 2000, "Longevity Techniques and Chinese Medicine", in Kohn 2000: 74–108.
- Eskildson, Stephen, 2004, *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*, Albany: State University of New York Press.
- Espeset, Grégoire, 2009, "Latter Han Religious Mass Movements and the Early Daoist Church", in John Lagerwey and Marc Kalinowski (eds), *Early Chinese Religion*, part 1: *Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Leiden and Boston: E.J. Brill, 2: 1061–1102.
- Esposito, Monica, 2004, "The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty", in Lagerwey 2004b: vol. 2, 621–98.
- Fava, Patrice, 2013, *Aux portes du ciel: La stauaire taoïste du Hunan*, Paris: Les Belles Lettres, École Française d'Extrême-Orient.
- Girardot, Norman J., 1983, *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-tun)*. Berkeley: University of California Press.
- Goossaert, Vincent, 2001, "The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism", *Journal of Chinese Religions*, 29: 111–38.
- Graham, A.C., 1961, "The Date and Composition of *Liehtzy*", *Asia Major*, second series, 8: 139–98.
- , 1989, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, IL: Open Court.
- Graziani, Romain, 2001, *Écrits de Maître Guan: Les Quatre traités de l'Art de l'esprit*, Paris: Les Belles Lettres.
- Harper, Donald J., 1998, *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*, London and New York: Kegan Paul International.
- , 1999, "Warring States Natural Philosophy and Occult Thought", in Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy (eds), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins to 221 B.C.*, Cambridge: Cambridge University Press, 813–84.
- Hendrichske, Barbara, 2000, "Early Daoist Movements", in Kohn 2000: 134–64.
- , 2006, *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*, Berkeley: University of California Press.

- Hendrichske, Barbara and Benjamin Penny, 1996, "The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: A Translation and Textual Study", *Taoist Resources*, 6(2): 17–29.
- Henricks, Robert G., 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.
- Huang, Shih-shan Susan, 2012, *Picturing the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kalinowski, Marc, 1991, *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne: Le Compendium des Cinq Agents (Wuxing dayi, VIe siècle)*, Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- , 2004, "Technical Traditions in Ancient China and Shushu Culture in Chinese Religion", in Lagerway 2004b: vol. 1, 223–48.
- Kaltenmark, Max, 1953, *Le Lie-sien tchouan (Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité)*, Pékin: Université de Paris, Publications du Centre d'Études Sinologiques de Pékin.
- Kirkland, Russell, 2004, *Taoism: The Enduring Tradition*, New York and London: Routledge.
- Kleeman, Terry, 1994, "Licentious Cults and Bloody Victuals: Sacrifice, Reciprocity and Violence in Traditional China", *Asia Major*, third series, 7: 185–211.
- , 2010, "Community and Daily Life in the Early Daoist Church", in John Lagerwey and Lü Pengzhi (eds), *Early Chinese Religion*, part 2: *The Period of Division (220–589 AD)*, Leiden and Boston: E.J. Brill, 1: 395–436.
- , 2014, "The Performance and Significance of the Merging the Pneumas (*Heqi*) Rite in Early Daoism", *Daoism: Religion, History and Society*, 6: 85–112.
- , 2016, *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Knoblock, John, and Jeffrey Riegel, 2001, *The Annals of Lü Buwei*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Kohn, Livia, 1991, "Taoist Visions of the Body", *Journal of Chinese Philosophy*, 18: 227–52.
- , 1992, *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- , 1993, *The Taoist Experience: An Anthology*, Albany: State University of New York Press.

- , 1998, *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- (ed.), 2000, *Daoism Handbook*, Leiden: E.J. Brill.
- , 2008, *Chinese Healing Exercises: The Tradition of Daoyin*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- , 2010, *Sitting in Oblivion: The Heart of Daoist Meditation*, Dunedin, FL: Three Pines Press.
- , 2012, *A Sourcebook in Chinese Longevity*, St. Petersburg, FL: Three Pines Press.
- Kohn, Livia and Russell Kirkland, 2000, "Daoism in the Tang (618–907)", in Kohn 2000: 339–83.
- Kroll, Paul, 1996, "On 'Far Roaming'", *Journal of the American Oriental Society*, 116: 653–69.
- Lagerwey, John, 1981, *Wu-shang pi-yao: Somme taoïste du VI^e siècle*, Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- , 1986, "Écriture et corps divin", in Charles Malamoud and Jean-Pierre Vernant (eds), *Corps des dieux*, Paris: Gallimard, (Le temps de la réflexion, 7), 275–86.
- , 1987, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York and London: Macmillan.
- , 2004a, "Deux écrits taoïstes anciens", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14: 139–171.
- (ed.), 2004b, *Religion and Chinese Society*, 2 volumes, Hong Kong: Chinese University Press and Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- , 2010, *China: A Religious State*, Hong Kong: Kong Kong University Press.
- Le Blanc, Charles and Rémi Mathieu (eds), 2003, *Philosophes taoïstes: II, Huainan zi*, Paris: Gallimard.
- Little, Stephen, 2000, *Taoism and the Arts of China*, Chicago: The Art Institute of Chicago.
- Mair, Victor H., 2000, "The Zhuangzi and Its Impact", in Kohn 2000: 30–52.
- Major, John S., Sarah A. Queen, Andrew Seth Meyers, and Harold D. Roth (trans. and eds), 2010, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, New York: Columbia University Press.
- Marsone, Pierre, 2010, *Wang Chongyang (1113–1170) et la foundation du Quanzhen: Ascètes taoïstes et alchimie intérieure*, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises.
- Maspero, Henri, 1981, *Taoism and Chinese Religion*, Amherst: The University of Massachusetts Press. Originally published as *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris: Gallimard, 1971.

- Mollier, Christine, 2003, "Talismans", in Marc Kalinowski (ed.), *Divination et société dans la Chine médiévale: Étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 405–29.
- , 2005, "Visions of Evil: Demonology and Orthodoxy in Early Daoism", in Penny 2005: 74–100.
- , 2008a, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- , 2008b, "Messianism and Millenarianism", in Pregadio 2008: vol. 1, 94–96.
- , 2016, "Conceiving the Embryo of Immortality: 'Seed-People' and Sexual Rites in Early Taoism", in Andreeva and Steavu 2016: 87–110.
- Needham, Joseph, 1976, *Science and Civilisation in China*, Vol. V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 3: *Spagyric Discovery and Invention: Historical Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*, With the collaboration of Ho Ping-Yü and Lu Gwei-Djen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nickerson, Peter, 2008, "Taoism and Popular Religion", in Pregadio 2008: vol. 1, 145–50.
- Penny, Benjamin, 1996, "The Text and Authorship of *Shenxian zhuan*", *Journal of Oriental Studies*, 34: 165–209.
- , 2000, "Immortality and Transcendence", in Kohn 2000: 109–33.
- (ed.), 2005, *Daoism in History: Essays in Honour of Liu Ts'un-yan*, London: Routledge.
- Pregadio, Fabrizio, 2004, "The Notion of 'Form' and the Ways of Liberation in Daoism", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14: 95–130.
- , 2005, "Early Daoist Meditation and the Origins of Inner Alchemy", in Penny 2005: 121–58.
- , 2006, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- (ed.), 2008, *The Routledge Encyclopedia of Taoism*, 2 volumes, London: Routledge.
- , 2011, *The Seal of the Unity of the Three: A Study and Translation of the Cantong qi, the Source of the Taoist Way of the Golden Elixir*, Mountain View: Golden Elixir Press.
- , 2014, "Destiny, Vital Force, or Existence? On the Meanings of *Ming* in Daoist Internal Alchemy and Its Relation to *Xing* or Human Nature", *Daoism: Religion, History and Society*, 6: 157–218.
- Puett, Michael, 2002, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge, MA: Harvard-Yenching Institute.

- Queen, Sarah A., 1996, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn Annals according to Tung Chung-shu*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Raz, Gil, 2012, *The Emergence of Daoism: Creation of Tradition*, London: Routledge.
- , 2013, “Imbibing the Universe: Methods of Ingesting the Five Sprouts”, *Asian Medicine: Tradition and Modernity*, 7: 65–100.
- Robinet, Isabelle, 1979, “Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism”, *History of Religions*, 19: 37–70.
- , 1983, “Chuang Tzu et le taoïsme ‘religieux’”, *Journal of Chinese Religions*, 11: 59–105.
- , 1984, *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*, 2 vols. Paris: École Française d’Extrême-Orient.
- , 1993, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, Albany: State University of New York Press. Originally published as *Méditation taoïste*, Paris: Dervy Livres, 1979.
- , 1995, *Introduction à l’alchimie intérieure taoïste: De l’unité et de la multiplicité. Avec une traduction commentée des Versets de l’éveil à la Vérité*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- , 1997a, “Genèses: Au début, il n’y a pas d’avant”, in Jacques Gernet and Marc Kalinowski (eds), *En suivant la Voie Royale: Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Paris: École Française d’Extrême-Orient, 121–40.
- , 1997b, *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford: Stanford University Press. Originally published as *Histoire du Taoïsme des origines au XIVe siècle*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- , 1999, “The Diverse Interpretations of the *Laozi*”, in Mark Csikszentmihalyi and Philip J. Ivanhoe (eds), *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, Albany: State University of New York Press, 127–59.
- , 2000, “Shangqing: Highest Clarity”, in Kohn 2000: 196–224.
- , 2002, “Genesis and Pre-Cosmic Eras in Daoism”, in Lee Cheuk Yin and Chan Man Sing (eds), *Daoyuan binfen lu—A Daoist Florilegium: A Festschrift Dedicated to Professor Liu Ts’un-yan on His Eighty-Fifth Birthday*, Hong Kong: Shangwu yinshuguan, 144–84.
- , 2004, “De quelques effets du bouddhisme sur la problématique taoïste: Aspects de la confrontation du taoïsme au bouddhisme”, in Lagerwey 2004: vol. 1, 411–516.

- Roth, Harold D, 1997, "Evidence for Stages of Meditation in Early Taoism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 60: 295–314.
- , 1999, *Original Tao: Inward Training (Nei-Yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*, Columbia University Press.
- , 2014, "Zhuangzi", in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/zhuangzi/>>.
- Roth, Harold and Sarah Queen, 2000, "A Syncretist Perspective on the Six Schools", in William T. DeBary (ed.), *Sources of Chinese Tradition*, second edition, New York: Columbia University Press, 1: 278–82.
- Schipper, Kristofer, 1974, "The Written Memorial in Taoist Ceremonies", in Arthur P. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, CA: Stanford University Press, 309–24.
- , 1993, *The Taoist Body*, Berkeley: University of California Press. Originally published as *Le corps taoïste: Corps physique, corps social*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1979.
- , 1995, "The Inner World of the *Laozi zhongjing*", in Huang Chun-chieh and Erik Zürcher (eds), *Time and Space in Chinese Culture*, 114–31.
- , 2000, "The Story of the Way", in Little 2000: 33–55.
- , 2001, "Daoist Ecology: The Inner Transformation. A Study of the Precepts of the Early Daoist Ecclesia", in Norman Girardot, James Miller, and Xiaogan Liu (eds), *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 79–93.
- , 2008, "Le pact de pureté du taoïsme", in *La religion de la Chine: La tradition vivante*, 127–60. Paris: Librairie Anthème Fayard.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen (eds), 2004, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, Chicago: Chicago University Press.
- Schwartz, Benjamin, 1985, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Seidel, Anna. 1969–70. "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung", *History of Religions*, 9: 216–47.
- , 1969, *La divinisation de Lao tseu dans le Taoïsme des Han*, Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- , 1983a, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha", in Strickmann 1983: 2: 291–371.

- , 1983b, “Taoist Messianism”, *Numen*, 31: 161–74.
- , 1987, “Post-mortem Immortality, or: The Taoist Resurrection of the Body”, in S. Shaked, D. Shulman, and G. G. Stroumsa (eds), *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*, 223–37.
- , 1997, “Taoism: The Unofficial High Religion of China”, *Taoist Resources*, 7(2): 39–72.
- Sivin, Nathan, 1968, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , 1976, “Chinese Alchemy and the Manipulation of Time”, *Isis*, 67: 513–27.
- , 1980, “The Theoretical Background of Elixir Alchemy”, in Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 4: *Spagyric Discovery and Invention: Apparatus, Theories and Gifts*, Cambridge: Cambridge University Press, 210–305.
- , 1995, “State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B.C”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 55: 5–37.
- Skar, Lowell, 2000, “Ritual Movements, Deity Cults, and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times”, in Kohn 2000: 413–63.
- Steavu, Dominic, 2015, “Cosmos, Body, and Meditation in Early Medieval Taoism”, in Andreeva and Steavu 2016: 111–46.
- , 2019, *The Writ of the Three Sovereigns: From Local Lore to Institutional Daoism*, Hong Kong: The Chinese University Press, and Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Stein, Rolf A., 1979, “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”, in Welch and Seidel 1979: 53–81.
- Strickmann, Michel, 1977, “The Mao shan Revelations: Taoism and the Aristocracy”, *T’oung Pao*, 63: 1–64.
- , 1979, “On the Alchemy of T’ao Hung-ching”, in Welch and Seidel 1979: 123–92.
- Strickmann, Michel (ed.), 1983, *Tantric and Taoist Studies in Honour of Rolf A. Stein*, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises.
- Unschuld, Paul U. and Hermann Tessenow, 2011, *Huang Di Nei Jing Su Wen: An Annotated Translation of Huang Di’s Inner Classic—Basic Questions*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Verellen, Franciscus, 1989, *Du Guangting (850–933): Taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises.
- Wang Mu, 2011, *Foundations of Internal Alchemy: The Taoist Practice of Neidan*, Translated by Fabrizio Pregadio, Mountain View, CA: Golden Elixir Press.

- Ware, James, 1966, *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung (Pao-p'u tzu)*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Watson, Burton, 1968, *The Complete Works of Chuang-tzu*, New York: Columbia University Press.
- Welch, Holmes and Anna Seidel (eds), 1979, *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, New Haven and London: Yale University Press.
- Yamada Toshiaki, 2000, "The Lingbao School", in Kohn 2000: 225–55.
- Yao, Tad [Yao Tao-chung], 2000, "Quanzhen: Complete Perfection", in Kohn 2000: 265–93.
- Yates, Robin D.S., 1997, *Five Lost Classics: Tao, Huanglao, and Yin-Yang in Han China*, New York: Ballantine Books.
- Yokote Yutaka, 2015, "Daoist Internal Alchemy in the Song and Yuan Periods", in John Lagerwey and Pierre Marsone (eds.), *Modern Chinese Religion*, part 1: *Song-Liao-Jin-Yuan*, Leiden: E.J. Brill, 2: 1055–1110.
- Zürcher, Erik, 1980, "Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence", *T'oung Pao*, 66: 84–147.

Neodaoísmo¹

Autor: Alan Chan

Tradutor: Erasto Santos Cruz

Revisor: André Bueno

O termo “neodaoísmo” (ou “neotaoísmo”) procura capturar o desenvolvimento focal na filosofia chinesa medieval, aproximadamente do terceiro ao sexto século d.C. Fontes chinesas geralmente identificam este desenvolvimento como *Xuanxue*, ou “Aprendizado (*xue*) no Profundo (*xuan*).”

“*Xuan*” denota literalmente um tom de preto com vermelho escuro. Por extensão, ganha um significado mais rico conotando o que está escondido da vista ou longe do alcance, especialmente no sentido de uma verdade profunda que escapa à compreensão comum e, portanto, parece “sombria” ou misteriosa. Neste último sentido, figura com destaque no *Laozi* (*Daodejing*). O Dao ou “Caminho” é “sem forma” e “sem nome”, como afirma *Laozi*, e ainda assim é o “começo” do “céu e da terra” e a base do florescimento humano. Indescriivelmente profundo e intenso, o Dao, portanto, só pode ser descrito como escuro e oculto, ou *xuan* (ver especialmente *Laozi*, Capítulo 1).

Xuanxue visava desvendar o mistério do Dao e, ao fazê-lo, definiu a cena intelectual chinesa medieval. No entanto, não era uma escola partidária “daoísta”. Como tal, o rótulo “neodaoísmo” é ambíguo e deve ser tratado com cuidado, embora possa ser conveniente e amplamente utilizado. *Xuanxue* abrigava uma ampla gama de pontos de vista. O conceito de Dao forneceu um foco, mas possibilitou diversas interpretações. *Xuanxue* surgiu durante um período de turbulência política após a queda da dinastia Han

¹ CHAN, Alan. Neo-Daoism. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2019 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/neo-daoism/>>. Acesso em: 06 jun. 2022.

The following is the translation of the entry on Neo-Daoism by Alan Chan, 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/sum2019/entries/neo-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/neo-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.

(206 a.C. - 220 d.C.), quando os principais intelectuais das seguintes dinastias Wei (220 - 265) e Jin (265 - 420) interrogaram a tradição novamente, de modo a chegar a um novo projeto de normatização, o que ocasionou intensos debates e estabeleceu novos rumos para o desenvolvimento da filosofia chinesa. A discussão que se segue apresentará brevemente o contexto em que o neodaoísmo deixou sua marca e apresentará algumas de suas principais figuras e debates.

1. O que é Xuanxue?
 2. He Yan e Wang Bi: O “Nada” do Dao
 3. Ji Kang e Ruan Ji: A Ética da Naturalidade
 4. Guo Xiang: Natureza, Destino e Auto-Realização
 5. Capacidade e Natureza, Palavras e Significado, e o Debate sobre Naturalidade
 6. Observações Finais
- Referências

1. O que é Xuanxue?

Como um termo apropriado, *Xuanxue* ganhou popularidade durante o quinto século d.C. A questão principal de *Xuanxue* nesse sentido formal centrava-se no *Yijing* (Clássico das Mutações), no *Laozi*, no *Zhuangzi* e em comentários selecionados sobre eles. Esses três textos clássicos foram vistos como tendo uma visão profunda do cosmos e da condição humana, e foram referidos coletivamente como as “Três (Grandes Obras no) Profundo” (*sanxuan*). Eles articularam sua visão de “grande harmonia” e “grande paz” através do conceito de Dao, que exigia explicação. É precisamente o objetivo de *Xuanxue*, então, trazer à luz a natureza e a função do Dao, que pode parecer obscura ou impenetrável.

Em um sentido mais amplo, *Xuanxue* veio a descrever, retrospectivamente, a principal corrente da filosofia chinesa medieval como um todo. Este é um lance amplo que privilegia a unidade intelectual sobre a diversidade. No entanto, como veremos, apesar das semelhanças familiares, existem diferenças significativas entre os pensadores individuais *Xuanxue* em sua compreensão do Dao. Olhando para trás, os historiadores posteriores tipicamente traçaram o início de *Xuanxue* até o início do século III d.C. O fim da dinastia Han causou rupturas dolorosas, mas também forçou a abertura de um espaço para renovação intelectual. Nesse contexto, a elite educada debateu sobre maneiras de

restaurar a ordem e a harmonia, com base em sua interpretação dos ensinamentos dos antigos sábios e filósofos. A disputa hermenêutica foi acirrada, e novas ideias vieram à tona através do engajamento crítico com a tradição. No entanto, havia uma suposição compartilhada de que qualquer plano para paz e harmonia duradouras deveria se basear em uma compreensão clara do Dao, a qual forneceu um ponto de partida para o desdobramento do neodaoísmo.

Enquanto *Xuanxue* foi guiado pelo que pode ser chamado de uma consciência “centrada no Dao”, não era um movimento daoísta que visava dismantelar os ensinamentos de Confúcio. Há também algum debate sobre se o neodaoísmo abandonou o engajamento sociopolítico por um tipo de escapismo individualista. Esses dois pontos merecem uma discussão mais aprofundada, que deve fornecer uma descrição mais densa do contexto em que o neodaoísmo entrou em jogo.

A estreita conexão entre *Xuanxue* e “Conversa Pura” (*qingtan*) é frequentemente citada como evidência que aponta para os interesses escapistas do primeiro. Conversa Pura foi uma das marcas registradas da cultura literária chinesa medieval. Em sua forma madura, encontrou expressão em debates nobres sobre preocupações filosóficas tópicas, como a relação entre “capacidade” e “natureza” em uma pessoa (que será discutida na Seção 5 abaixo). Conversa Pura foi atribuída a um movimento de protesto contra a corrupção política que eclodiu no final do período Han. Os protestos foram duramente reprimidos. Consequentemente, argumentam alguns comentaristas, muitos intelectuais ficaram desiludidos com o processo político. Temendo também por sua segurança, eles se voltaram para atividades, por assim dizer, “mais puras”, canalizando sua energia criativa para a arte e a filosofia, longe das águas traiçoeiras da política. Culturalmente, eles se entregavam ao vinho e jogos, incluindo a Conversa Pura, e a comportamentos estranhos que pareciam ter sido pensados expressamente para perturbar o status quo. Exemplos destes serão mencionados abaixo. Como *Xuanxue* instruiu filosoficamente a Conversa Pura, é acusado de ter dado rédea a um espírito de desengajamento que se refugiou em trocas intelectuais improdutivas e certas expressões de contracultura.

Sem dúvida, muitos literatos na China medieval achavam a política extremamente corrupta. Durante este tempo, os ideais eremíticos também se tornaram arraigados na alta cultura dominante. No entanto, estes por si só não oferecem uma visão completa da paisagem intelectual vibrante. Enquanto alguns estudiosos perderam a fé no processo político, muitos outros permaneceram comprometidos em revitalizar o governo do Dao, independentemente de como ele pudesse ser definido, e pressionaram por reformas. Enquanto alguns consideravam o envolvimento político desagradável e

treinavam suas mentes em caminhos alternativos de realização, como música e espiritualidade, outros buscavam recuperar os verdadeiros ensinamentos dos antigos sábios, de modo a provocar um novo despertar sociopolítico. Estas não são posições mutuamente exclusivas, e ambos os lados contribuíram para a formação do neodaoísmo. De fato, o eremitismo na China medieval raramente se traduzia em abandono do mundo sociopolítico; na maioria dos casos, sinalizava “pureza” ou integridade pessoal, um bem altamente valorizado, se não uma pré-condição para admissão ao funcionalismo. Certamente, os debates filosóficos nem sempre precisavam ser sobre reformas políticas; no entanto, especialmente para jovens acadêmicos que aspiravam se destacar na vida pública, os sucessos na Conversa Pura podiam gerar dividendos políticos substanciais. Como um movimento intelectual geral, *Xuanxue* está unido em sua tentativa de iluminar a “escuridão”, de desvendar o profundo mistério do Dao, mas abrange uma série de respostas ao admirável mundo novo que era a China pós-Han.

Durante o apogeu da dinastia Han, a tradição confuciana, como era interpretada na época, superava todas as outras escolas de pensamento. Com confiança, mapeou a estrutura do universo e as maneiras pelas quais o mundo sob o céu deveria ser governado. Com o declínio da dinastia Han, começaram a surgir críticas ao confucionismo Han. Para alguns estudiosos da época, o confucionismo Han não era apenas impotente para deter o crescente mal-estar, mas também parte do problema que levou à queda da dinastia Han. A crítica ao confucionismo Han, é importante enfatizar, não equivale necessariamente a uma rejeição dos ensinamentos de Confúcio. De fato, com poucas exceções, os estudiosos de Wei-Jin concordavam que Confúcio era o sábio mais elevado. Assim, é importante esclarecer que o termo “neodaoísmo” não se refere a uma espécie de movimento “anti-Confúcio”. Para a maioria dos proponentes de *Xuanxue*, Confúcio havia penetrado completamente no mistério do Dao; foi o mal-entendido e a apropriação indevida dos ensinamentos confucianos pelos estudiosos Han que criaram dificuldades e, portanto, exigiram retificação.

Uma das principais preocupações era que a erudição havia se tornado um caminho para o emolumento, como resultado do qual o interesse próprio passou a prevalecer sobre a preocupação com a verdade. Isso explica em parte a ênfase na pureza da cultura literária chinesa medieval. Além disso, o confucionismo Han tentou forjar uma frente “ortodoxa”, explicar e colocar em prática seus ensinamentos e silenciar a dissidência e a oposição. A extensão do controle ortodoxo confuciano pode estar aberta ao debate, mas há pouca dúvida de que ele buscava a obediência exata, o que estabelecia limites ao pensamento. Os clássicos eram restritos a um modo particular de

interpretação, e a literatura não canônica, incluindo obras daoístas, era frequentemente vista com suspeita ou descartada de imediato. No interesse da unidade, a ortodoxia prescrevia o encerramento da discussão; mas em uma era de desunião e ruptura, a busca pela ordem atravessou as barreiras intelectuais com fervor emancipatório.

Durante o período Han, os comentários surgiram como o principal meio do discurso filosófico. Metodologicamente, os comentários Han enfatizavam a explicação detalhada de palavras e frases individuais dos clássicos. Isso exigia uma especialização pesada, que aumentava o virtuosismo, mas também abria a porta para a exibição escolar vã e a fragmentação do aprendizado. Um dos debates mais importantes em *Xuanxue* confrontava diretamente a questão da interpretação, que trouxe a hermenêutica para o primeiro plano da filosofia chinesa. Falaremos mais sobre este debate adiante.

Nesse contexto, uma primeira onda de filósofos *Xuanxue* entrou em cena. Eles eram os mais brilhantes de sua idade, muitos dos quais vinham de famílias ilustres que ocupavam altos cargos por gerações. Eles estavam preocupados em restaurar a unidade e a harmonia na terra, não repudiando os ensinamentos dos sábios, mas interpretando-os novamente. Eles discerniram que os grandes mestres da antiguidade, como Confúcio e Laozi, compartilhavam uma profunda compreensão do Dao e, por essa razão, a abordagem altamente partidária do confucionismo Han não poderia deixar de levar a um grave mal-entendido do sábio empreendimento. Em resposta, eles conceberam novas estratégias de comentários e formaram novos gêneros de discurso filosófico, especialmente o *lun*, discussões críticas, ensaios ou dissertações que se concentram em tópicos específicos, que muitas vezes provocam refutações e, por sua vez, tréplicas. Alguns exemplos disso serão discutidos nas seções a seguir.

Nessa visão, Confúcio e Laozi eram ambos “daoístas”, no sentido não-partidário do termo. Filósofos neo-daoístas expõem a verdade do Dao como o entendiam em uma ampla síntese, reunindo ontologia, cosmologia, ética e filosofia política, e quebrando as divisões partidárias ao longo do caminho. Convencidos da unidade dos clássicos, eles tentaram fornecer um relato integral da única tradição “daoísta”. Digladiando-se no debate, competindo para oferecer novas leituras dos clássicos, reagindo uns contra os outros e influenciados uns pelos outros – nesse entrecruzamento de ideias, *Xuanxue* floresceu.

Traduzir o termo *Xuanxue* continua sendo um desafio. Tendo em vista a ambiguidade do “neodaoísmo”, o “Aprendizado Escuro” foi proposto como uma alternativa. Isso também não é totalmente satisfatório. Mesmo que seja claro que “escuro” não conota algo sinistro, ainda é problemático porque, embora o assunto da investigação pareça sombrio ou inacessível ao entendimento, não há nada de misterioso na investigação em si.

Inovador e abstrato em alguns aspectos, *Xuanxue* está, no entanto, comprometido com o rigor analítico e a clareza ao explicar o significado de Dao. A cultura da disputa tem raízes profundas na história chinesa, e debates rigorosos sobre os clássicos tornaram-se predominantes durante o período Han, que alimentou o desenvolvimento da filosofia neo-daoísta.

Os críticos de *Xuanxue* o condenaram como “escuro”, porque o julgaram ofuscante e prejudicial ao florescimento do Caminho. Usavam frases como “palavras sombrias” (*xuanyan*) ou “conversa sombria” (*xuantan*) em sentido pejorativo, indicando que para eles *Xuanxue* não passava de uma conversa vazia, complicada, mistificadora e equivocada. Nesses contextos, “*xuan*” pode ser traduzido como “abstruso”, “obscuro” ou palavras nesse sentido. O que isso sugere é que a tradução uniforme sem levar em conta o contexto pode ser desaconselhada. Gramaticalmente, a palavra *xuan* funciona como um substantivo em “*Xuanxue*”. Talvez “Aprendizado no Profundo”, “Aprendizado do Misterioso Dao”, “Investigação no Profundo” ou traduções semelhantes possam ser consideradas, embora pareçam bastante volumosas.

Como a filosofia *Xuanxue* é vista como uma nova abordagem para entender a natureza e a função do Dao, ela passou a ser chamada de *xin daojia* (literalmente, nova escola de pensamento daoísta) em alguns estudos chineses modernos, ou “Neo-Daoism - neodaoísmo” em traduções para o inglês. Nas páginas que se seguem, os termos *Xuanxue* e neodaoísmo serão usados de forma intercambiável em um sentido geral, como uma frente intelectual ampla e dinâmica que floresceu durante o início da China medieval, em oposição a uma “escola” homogênea com doutrinas estabelecidas. No chinês moderno, *Xuanxue* também é usado para se referir à astrologia, geomancia e outras artes religiosas populares, que estão fora do escopo desta discussão.

2. He Yan e Wang Bi: O “Nada” do Dao

Entre a primeira onda de filósofos neo-daoístas, He Yan (ca. 207-249) e Wang Bi (226-249) são frequentemente apontados por estudiosos posteriores como tendo lançado as bases do novo “Aprendizado no Profundo”. De acordo com o *Jin shu* (História da Dinastia Jin), He Yan, Wang Bi e alguns de seus contemporâneos estabeleceram o significado de *Laozi* e *Zhuangzi* e a visão de que todos os seres “têm suas raízes no nada (*wu*),” que não apenas “origina as coisas”, mas também “completa os afazeres”. Como o *Jin shu* continua relatando, *wu* é aquilo de que o yin e o yang *qi*, forças vitais ou “energias”, dependem em sua transformação criativa, aquilo de que todos os seres dependem para

adquirir sua forma, e aquilo que os moralmente dignos dependem para adquirir seu caráter virtuoso (Capítulo 43). Isso fornece um ponto de partida útil para uma reconstrução da filosofia *Xuanxue*.

He Yan foi uma das principais figuras intelectuais do início do século III, um criador de tendências na frente cultural e um dos mais influentes no governo. Wang Bi era um protegido de He Yan. Uma história amplamente divulgada, por exemplo, tem He Yan declarando que Wang Bi era um daqueles raros indivíduos com quem se podia discutir as verdades mais profundas sobre o cosmos e assuntos humanos (por exemplo, ver *Sanguo zhi* [Registros dos Três Estados] 28).

Tanto He Yan quanto Wang Bi eram conhecidos por sua experiência no *Yijing*. Ambos estavam profundamente interessados no *Laozi*. Os comentários de Wang Bi sobre *Laozi* e *Yijing* ocuparam um lugar estimado no currículo formal do *Xuanxue* e, sem dúvida, continuam sendo o tratamento filosófico mais importante dos dois clássicos nos dias de hoje. No entanto, deve-se notar que tanto He Yan quanto Wang Bi escreveram sobre o confuciano *Lunyu* (Analectos) também. Através de seus escritos existentes, temos uma boa visão dos principais contornos da filosofia *Xuanxue*.

O relato de *Jin shu* citado acima identifica o conceito de *wu* como o locus de *Xuanxue*. O conceito desempenha um papel crítico no *Laozi* e foi traduzido de várias maneiras como “não-ser”, “nada” ou “inexistência”. No chinês clássico, *wu* geralmente transmite o sentido de “não ter” algo – por exemplo, “não ter um nome” (*wu ming*) – e funciona como o oposto de “você”, “ter” algo. No *Laozi*, também é usado como substantivo abstrato. Especificamente, o *Laozi* afirma que *wu* é a fonte de todos os seres (Capítulo 40) e a base de todas as funções (Capítulo 11).

Para He Yan e muitos de seus contemporâneos, há poucas dúvidas de que o significado de Dao deva ser buscado no conceito de *wu*; mas não determina que todos eles entendessem o último da mesma maneira. A tradução do termo *wu* deverá refletir a interpretação particular em questão. Nesta seção, a discussão sobre He Yan e Wang Bi se concentrará em sua compreensão de Dao como *wu* e suas implicações práticas.

Os escritos de He Yan existem principalmente em fragmentos hoje. Os mais importantes são (1) seu comentário sobre o *Lunyu*, que foi, no entanto, um esforço coletivo submetido ao trono em conjunto com vários outros estudiosos, e (2) citações de dois de seus ensaios intitulados *Wuming lun* (Discussão Crítica sobre o Sem Nome) e *Dao lun* (Discussão Crítica sobre o Dao) preservados em fontes posteriores. No primeiro dos dois ensaios, He Yan define explicitamente o Dao como *wu*. Neste último, o *Dao lun*, há uma discussão mais completa sobre o significado de inexistência:

Os seres dependem de *wu* para vir à existência, para se tornar o que são. As coisas por causa de *wu* se concretizam e se tornam o que são. Agora, tenta-se falar de *wu*, mas nenhuma palavra pode descrevê-lo; nomeie-o, mas não tem nome; olhe para ele, mas não tem forma; ouça-o, mas não emite nenhum som. Então, de fato, fica claro que o Dao é completo (*quan*). Assim, pode produzir sons e ecos; gerar energias *qi* e coisas; estabelecer forma e espírito; e iluminar luz e sombras. O que é escuro obtém dele sua negritude; o que é simples obtém dele sua brancura. O esquadro do carpinteiro é capaz de fazer um quadrado por causa disso; a bússola é capaz de fazer um círculo por causa disso. O redondo e o quadrado obtém sua forma, mas aquilo que lhes dá forma não tem forma alguma. O branco e o preto obtém seu nome, mas aquilo que lhes dá nome não tem nome.

Poucos estudiosos no início da China medieval questionariam a afirmação geral de que o Dao é o “princípio” e a “mãe” de todas as coisas, como o *Laozi* coloca (Capítulo 1). Houve também um amplo reconhecimento da falta de nome e da falta de forma do Dao. Afinal, como as palavras de abertura do *Laozi* famosamente proclamam: “O Dao do qual se pode falar não é o Dao constante”. A verdadeira questão é: como se pode dizer que aquilo que transcende a linguagem e a percepção é a fonte criativa de todos os seres?

De acordo com He Yan, a solução para o mistério do Dao está em reconhecer sua “completude” ou totalidade indiferenciada (*quan*). Precisamente porque o Dao é inteiro e completo, ele é capaz de gerar o céu e a terra e a miríade de criaturas. Pela mesma razão, em sua plenitude indiferenciada, o Dao não tem nenhuma forma particular e, como tal, não pode ser definido conceitualmente e nomeado. Mesmo o termo “Dao”, como o *Laozi* deixa claro, é apenas uma metáfora, um esforço “forçado” para referenciar uma realidade que é, em última análise, inefável (Capítulo 25). He Yan enfatiza o mesmo ponto em sua “Discussão Crítica sobre o Sem Nome”: “O Dao [isto é, o que a palavra ‘Dao’ procura apontar] fundamentalmente não tem nome. Assim, Laozi disse que só poderia forçar um nome nele.”

Dito de outra forma, o Dao só pode ser descrito como *wu* porque não possui nenhum traço distinguível ou propriedade característica das coisas. Nessa leitura, *wu* não significa ausência ontológica, mas, ao contrário, atesta a plenitude e a fecundidade do Dao. Mais precisamente, através de um processo de diferenciação, o Dao gera o *qi* yin e

o yang, que constituem todos os fenômenos. O Laozi também afirmou que o Dao é “indiferenciado e completo” (Capítulo 25). Isso agora era mostrado como a fonte do *qi* yin e yang – forças vitais, pneumas, ou de forma livre, “energias” – que engendram, moldam e sustentam a vida. A este respeito, He Yan aderiu geralmente à teoria cosmológica yin-yang estabelecida desde a dinastia Han. Visto sob essa luz, o nada do Dao tem implicações importantes para a ética e a filosofia política.

Sob a teoria do *qi*, todas as coisas são constituídas por uma medida particular, tanto quantitativa quanto qualitativa, das energias *qi* yin e yang. Por exemplo, o céu é constituído por uma forma particularmente clara e refinada de *qi*, enquanto a solidez da terra reflete sua composição de *qi* “mais pesada”. Para os seres humanos, cada pessoa é dotada de uma porção de *qi* desde o nascimento, que informa sua “natureza” inata (*xing*). Em termos tradicionais chineses, a dotação de *qi* de um indivíduo pode ser “grossa” ou “fina”. A forma como isso é entendido tem relação direta com a concepção da vida ética ou espiritual ideal e da comunidade política.

He Yan afirma em seu comentário do *Lunyu* que a “natureza-*xing* inata é aquilo que os seres humanos foram dotados e que os capacita a viver” (5.13). Isso deve ser entendido em termos de *qi*, que também explica a “capacidade” (*cai*) de uma pessoa (comentário sobre *Lunyu* 15.29). Nesse contexto, o conceito de *cai* recebe um amplo escopo, abrangendo toda a gama de talentos e habilidades, como dotes físicos, inteligência e capacidade emocional e moral. Os estudiosos de *Xuanxue* debateram acaloradamente sobre a relação entre a natureza e a capacidade de uma pessoa, sobre a qual falaremos mais adiante.

O auge da realização ética e espiritual é, naturalmente, representado pela figura do sábio. Para He Yan, o sábio é precisamente alguém que é dotado de um dom de *qi* excepcionalmente fino e rico, que lhe permite “fundir-se com a virtude do céu e da terra” (comentário sobre *Lunyu* 14.35 e 16.8). Isso segue a linguagem do *Yijing* e introduz uma dimensão política, pois a virtude do céu e da terra traz o florescimento comunitário. No entanto, permanece a suposição subjacente de que a “santidade” repousa sobre uma natureza sábia inata especial, que encontra expressão na capacidade ideal em todas as frentes. Isso também significa que a “sabedoria” não pode ser adquirida por meio de aprendizado ou esforço; em outras palavras, os sábios nascem, não são feitos.

He Yan é conhecido por sua visão de que o sábio “não experimenta prazer e raiva, ou tristeza e alegria” (*Sanguo zhi* 28, comentário). Estudiosos posteriores entenderam que isso significa de forma mais geral que o sábio “não tem emoções” (*wuqing*). No entanto, isso não implica que o sábio não tenha a capacidade de gerar

respostas cognitivas e afetivas. Na interpretação de He Yan, a natureza do sábio é, em última análise, modelada na do Dao. Dado que o Dao incorpora a plenitude do *qi*, conceitualmente deve ser evidente que o sábio não pode faltar de forma alguma. A excepcional constituição de *qi* do sábio significa que sua natureza, como a do Dao, também é indiferenciada e completa. Como tal, o sábio nunca é parcial ou afetado por fenômenos; intocado por interesses afetivos, sua mente está sempre clara e tranquila, livre de dúvidas e distúrbios emocionais. Consequentemente, no plano político, ele é capaz de governar com imparcialidade, prover o povo com sua profunda virtude, estabelecer uma ordem duradoura e inaugurar o reino perfeito de grande paz.

Esta é uma construção ideal. Pode ser logicamente coerente ou mesmo convincente, uma marca de distinção filosófica valorizada pelos conhecedores da Conversa Pura, mas que real influência ela tem na política e no governo? Sábios – indivíduos fantásticos nascidos com uma natureza sábia na visão de He Yan – são obviamente raros. Se a sabedoria não é uma opção ética genuína que pode ser alcançada por meio de aprendizado e esforço, um novo modelo precisa ser encontrado. Logicamente, a atenção deve se voltar para indivíduos “dignos” como Yan Hui, o discípulo talentoso e querido de Confúcio, que estava “próximo ao caminho do sábio” (comentário sobre *Lunyu* 11.19).

No entanto, Yan Hui também é um caso especial, cujas realizações são bastante extraordinárias (por exemplo, comentário sobre *Lunyu* 6.3) e refletem uma dotação de *qi* superior. Apenas alguns seletos, em outras palavras, podem esperar igualar a conquista de Yan Hui. Isso, com efeito, marca uma classe separada de indivíduos excepcionais, a verdadeira elite, por assim dizer, cuja capacidade inata supera em muito a do povo comum e, portanto, deve ser incumbida da tarefa de governo. Justos e dotados intelectualmente, esses indivíduos também são capazes de identificar o talento certo para cargos públicos, o que garantiria o bom funcionamento dos processos sociopolíticos de forma sustentada. A capacidade é uma função do *qi*, e assim como uma pessoa fica quente sob o colarinho quando está com raiva ou fica pálida em momentos de medo, a ideia é que a constituição do *qi* pode ser discernida pelo especialista, especialmente olhando nos olhos da pessoa. Uma vez entendido que o nada do Dao reflete a plenitude do *qi*, surge uma visão clara do cosmos e da condição humana, com base na qual a paz e a harmonia renovadas podem então ser realizadas.

Junto com He Yan, Wang Bi ajudou a definir o curso da filosofia neo-daoísta. Embora compartilhassem preocupações filosóficas semelhantes e fossem próximos social e politicamente, não se deve supor que abordassem o mistério do Dao da mesma maneira.

Wang Bi era um estudioso prolífico. Antes de sua morte prematura aos 23 anos, ele já havia completado um grande comentário sobre o *Yijing* e o *Laozi*, dois ensaios interpretativos mais curtos sobre eles e um trabalho sobre o *Lunyu*. Este último, infelizmente, não sobreviveu, exceto por cerca de cinquenta citações, mencionadas principalmente no abrangente comentário sobre *Lunyu* de Huang Kan (488-545).

Como He Yan, Wang Bi se concentra no conceito de “nada” (*wu*) em sua explicação do Dao. Para He Yan, o nada do Dao indica sua plenitude indiferenciada. Wang Bi, no entanto, tem uma visão diferente. O argumento da completude do Dao não pode explicar completamente o mistério do Dao, de acordo com Wang. Isso ocorre porque ele não resolve o problema da regressão infinita. Se a cadeia de seres fosse atribuída a um agente ou entidade específica, a própria origem deste último deveria ser questionada. O que dá origem à categoria de seres não pode ser um ser, por mais poderoso ou fecundo, com ou sem traços diferenciados. Levado à sua conclusão lógica, o argumento não pode ser que *wu* marca o ser incomparável do Dao; em vez disso, como Wang Bi afirma explicitamente, “Dao” serve apenas como “a designação de *wu*” (comentário sobre *Lunyu* 7.6, cf. comentário sobre *Laozi* 25).

A gênese do cosmos certamente não pode ser compreendida à parte do Dao, mas não é obra de um ser ou substância primordial. Como representação linguística, metáfora com efeito, “Dao” traz à tona a imagem de uma grande via da vida, da qual surgem todos os seres, mas não comporta um referente objetivo. A ausência de forma e nome do Dao sinaliza uma realidade mais profunda. Para trazer à luz o profundo mistério do Dao, a reflexão deve se aventurar além dos limites conceituais do que pode ser chamado de ontologia do *qi* para discernir a lógica do *wu*.

O *Laozi* afirma que “Dao dá à luz um”, que produz “dois” e, por sua vez, a miríade de seres (Capítulo 42). Enquanto os comentaristas do período Han geralmente identificavam o “um” com o *qi* original que gerou as forças vitais yin e yang – os “dois” – no início dos tempos, Wang Bi pode ter efetuado uma mudança de paradigma redirecionando a atenção ao fundamento lógico da multiplicidade e diversidade dos seres.

Como entende Wang Bi, “começo” não é uma referência temporal, mas significa prioridade lógica. É verdade que “dois” seria inconcebível sem “um”, mas esta é uma relação conceitual que não deve ser reduzida a uma hierarquia de substâncias ou forças vitais (comentário sobre o *Laozi* 42, extraído de *Zhuangzi*, Capítulo 2). Dao constitui o começo absoluto em que todos os seres têm causas e condições que no final devem derivar logicamente de uma única fonte; mas, como “Dao”, “um” permanece um símbolo e não faz referência a nenhuma substância ou agente original. Significativamente, como

Wang Bi ressalta em seus comentários sobre o *Yijing* e o *Laozi*, nesse sentido, “um” não é um número, mas o que torna possíveis todos os números e funções. Neste último (comentário sobre o *Laozi* 39), Wang define “um” como “o início dos números e o último das coisas”. No primeiro (comentário às Observações Anexadas, Parte I), ele escreve: “Na ampliação dos números do céu e da terra [na adivinhação *Yijing*] ... ‘um’ não é usado. Por não ser usado, torna-se possível o uso [dos outros]; porque não é um número, os números são feitos completos. Este, de fato, é o grande final da mudança.”

“Todas as coisas no mundo nascem de algo (*you*); algo nasce do nada (*wu*)”, de acordo com o *Laozi* (Capítulo 40). Como isso é interpretado define a abordagem do Dao por estudiosos *Xuanxue* individuais. A visão de Wang Bi é que o Dao não é algo sem nome e sem forma sobre o qual nada pode ser dito. Dao ou Caminho de fato dá a sensação de que todos os seres são derivados da mesma fonte, mas aponta, em última análise, para aquilo que é diferente do ser, *wu* (“não-ser”), uma base conceitualmente necessária do ser. Desta forma, o mistério do Dao, que é nada e responsável por tudo, pode ser explicado.

Isso não invalida a teoria cosmológica yin-yang, que fornece importantes insights sobre o funcionamento da natureza e da sociedade. No entanto, a cosmologia não pode revelar a mais alta verdade daoísta, com a qual os sábios da antiguidade estavam principalmente preocupados. Na reformulação de Wang Bi, *wu* surge como um conceito de ordem superior que explica o surgimento do *qi* e de todos os fenômenos constituídos por *qi*. Na leitura de He Yan, seria apropriado falar de “o Dao”, com o artigo definido; mas na interpretação de Wang Bi, o Dao é inteiramente simbólico e deve-se resistir a qualquer tentativa de reificação. Isso afirma a transcendência radical ou alteridade do Dao como *wu*. Ao mesmo tempo, por meio do conceito de “um”, Wang mantém também a unidade do mundo daoísta, sem ter que recorrer à linguagem do tempo e do ser. A ideia de uma única “raiz” da existência tem importantes implicações práticas.

Se o Dao é, por definição, o que o ser não é, como ele se relaciona com o mundo? O conceito de “um” aponta na direção geral, mas requer corroboração. O conceito de *li*, padrão ou princípio profundo, desempenha um papel importante ao ajudar a preencher a divisão conceitual entre transcendência e imanência na filosofia de Wang Bi.

Dao tem sua “grande constância”, como observa Wang, que encontra expressão em *li* (comentário sobre o *Laozi* 47). O que isso significa é que a origem daoísta e a estrutura do mundo são vistas como uma ordem inerente. A plenitude da natureza e a regularidade das estações, por exemplo, ambas atestam a presença do Dao no mundo, não como substância primária, e ainda menos como divindade suprema, mas como ordem

ou coerência primitiva marcada por padrões inteligíveis de mudança e princípios de funcionamento. Esta é a suposição subjacente à afirmação de que o Dao não apenas origina as coisas, mas também as nutre e as completa, e que o Dao não é apenas o começo, mas também a “mãe” de todos os seres (comentário sobre o *Laozi* 1, 51 e 52).

O mundo é caracterizado por mudanças e transformações incessantes, que à primeira vista podem parecer aleatórias; mas, como o *Yijing* mostrou, a mudança obedece a princípios básicos - não “formas” metafísicas estáticas, mas modos dinâmicos de operação - que podem ser descritos geralmente em termos da interação entre as forças vitais yin e yang. Nesse sentido, o *Laozi* observa que os seres humanos são “modelados” após o céu e a terra e, finalmente, após o Dao (comentário sobre o *Laozi* 25).

Claro, o Dao propriamente entendido como *wu* não é algo que possa ser modelado, mas como *li*, ele aponta para uma ordem intrínseca que constitui e regula todos os seres e funções. Para Wang Bi, em suma, tanto o *Yijing* quanto o *Laozi* percebem que as coisas e os assuntos seguem certos *li*, como o ciclo de crescimento e decadência e, mais importante, que os múltiplos padrões e princípios que governam o universo, como os galhos de uma árvore, todos derivam de uma única “raiz” unificada. Por esta razão, ao interpretar o *Yijing*, Wang enfatiza que o significado de um hexagrama deve ser buscado em uma linha, ao contrário de todas as seis linhas que compõem o hexagrama. Os detalhes técnicos do aprendizado do *Yijing* de Wang Bi não podem ser abordados aqui, mas voltaremos à metáfora da “raiz e galhos” em breve.

Li-princípio, “um”, e *wu* formam assim um conjunto conceitual, que de diferentes ângulos lança luz sobre a verdade aparentemente obscura ou indecifrável do Dao. Eles informam não apenas a concepção da ordem da natureza, mas também a do eu e da sociedade.

Os seres humanos são naturalmente formados por *qi*, o que pode acarretar capacidades diferentes. Wang Bi, como seus contemporâneos, reconhece que a dotação de *qi* de uma pessoa pode ser “grossa” ou “fina” (comentário sobre o *Lunyu* 17.2). No entanto, o mais importante é que, além das diferenças de capacidade, todos são igualmente dotados de uma natureza centrada no Dao, um *li* interno de ordem e harmonia que tende à quietude em sua profundidade mais íntima.

Isso decorre da análise de Dao como *wu* e “um”, que desnuda as muitas camadas inquietantes de artificialidade humana e desejo de chegar a um núcleo tranquilo. Esta é uma suposição fundamental. “Um”, como base lógica dos “muitos”, de acordo com Wang, significa também o mínimo (comentário sobre o *Laozi* 22), que neste contexto se traduz em uma visão da natureza humana que tem necessidades básicas, mas pouco

desejo em sua condição original e pura. A linguagem aqui é nova, embora a ideia geral já esteja presente no *Liji* confuciano (Registro dos Ritos): “Quando os seres humanos nascem, eles são tranquilos; esta é a natureza dos [seres humanos dotados pelo] céu”.

Da perspectiva de Wang Bi, o céu faz parte do mundo daoísta, é ele próprio derivado da transformação do *qi* e, portanto, não pode ser identificado como a fonte última da natureza humana. Além disso, como o Dao não tem um referente objetivo, não se pode dizer que a natureza humana seja feita à imagem de um “criador” ou derivada de qualquer fonte externa. Isso requer uma virada “para dentro” para sondar as raízes da natureza humana. Consequentemente, de acordo com Wang Bi, a natureza humana em sua forma original e pura só pode ser entendida como “assim por si mesma” (*ziran*).

O conceito de *ziran* é fundamental para a filosofia neo-daoísta e geralmente é traduzido como “naturalidade” ou “espontaneidade”. Comentando a conhecida afirmação no *Laozi* de que “modelos do Dao posterior a *ziran*”, Wang Bi toma o cuidado de não reificar o que é propriamente conceitual: “*Ziran* é um termo [que usamos] para falar daquilo que não tem designação; é uma expressão que procura desnudar [o significado do] último” (comentário sobre o *Laozi* 25).

A natureza humana assim concebida pode ser descrita metaforicamente como um simples bloco de madeira (*pu*) que não foi esculpida em um objeto funcional ou ornamental, ou pode ser articulada autor referencialmente como o que é “genuíno” ou “autêntico” (*zhen*) da pessoa (por exemplo, comentário sobre o *Laozi* 16 e 28). No entanto, estes permanecem marcadores convenientes que apontam para a verdade de *ziran*, do que é “assim por si mesmo”, entendido como sendo enraizado em uma base ontológica conceitualmente necessária que os antigos sábios adequadamente descreveram como Dao.

A análise da natureza humana está diretamente ligada à ética e à filosofia política. No nível ético, Wang Bi não podia deixar de discordar de He Yan na questão da natureza do sábio. Em vez de ver o sábio como um indivíduo excepcional abençoado com uma extraordinária dotação de *qi* que efetivamente o tornava um tipo diferente de ser, que por natureza não é afetado por quaisquer emoções diferenciadas como prazer e raiva, e que são inerentemente parciais, como He Yan, Wang Bi argumenta que o sábio é o mesmo que homens e mulheres comuns ao experimentar toda a gama de emoções.

No entanto, há uma diferença decisiva entre o sábio e a pessoa comum. Enquanto o sábio responde aos fenômenos intelectual e emocional como qualquer outra pessoa, ele não é sobrecarregado ou escravizado por eles por causa de sua “perspicácia espiritual” (*shenming*).

Se há uma unidade fundamental para todos os seres, não se pode afirmar que uns poucos seletos estão isentos da regra. Dada a premissa de que todos são dotados de uma natureza centrada no Dao, a diferença entre o sábio e a pessoa média não pode ser de tipo, mas apenas de grau e realização. Além disso, a tese de He Yan descartaria a possibilidade de se tornar um sábio; de fato, mesmo se tornar um “sábio próximo” como Yan Hui estaria fora do alcance da maioria das pessoas. Como tal, como o sábio pode servir como fonte de inspiração e motivação? Este pode ser o principal ponto de discórdia que diferencia He Yan e Wang Bi.

O sábio não é sem tristeza e alegria; mesmo Confúcio, o mais alto sábio, não podia deixar de ficar satisfeito quando conheceu Yan Hui ou ficar triste por sua morte prematura. No entanto, o sábio percebe que as emoções humanas são, em última análise, impulsionadas pelo interesse próprio. Precisamente por causa de sua capacidade de resposta afetiva, o sábio é capaz de compreender e empatizar com as necessidades das pessoas; mas por causa de sua “perspicácia espiritual” – isto é, sua elevada espiritualidade e profunda compreensão da natureza das coisas – sua mente permanece perfeitamente clara como um espelho polido e livre de apegos emocionais. É logicamente inválido, como observa Wang astutamente, concluir da ausência de apegos à ausência de emoções (*Sanguo zhi* 28, comentário).

O caminho para a sabedoria não está em suprimir as emoções ou em qualquer meio artificial, mas em cumprir a ordem de *ziran*, em permanecer fiel à sua “raiz”, à sua natureza centrada no Dao. A “autenticidade” do sábio implica que ele seja naturalmente simples como “madeira não esculpida”, o que também significa que ele está livre dos ditames do desejo. Nesse sentido, Wang Bi fala do sábio como abraçando o “vazio e a quietude” (por exemplo, comentário sobre o *Laozi* 16), ou como tendo retornado a um estado de “vazio e nada” (comentário sobre o *Laozi* 48). Nesse mesmo sentido, Wang afirma em um diálogo celebrado com Pei Hui, outra figura intelectual sênior da época, que, embora Confúcio não tenha falado sobre *wu* explicitamente, ele incorporou isso em cada palavra e ação (*Sanguo zhi* 28, comentário, e *Shishuo xinyu* [Novos Relatos sobre os Contos do Mundo] 4.8). O ponto hermenêutico crucial aqui é que “isso” – “nada” – não se refere a nenhum objeto ou substância; uma vez que a natureza do Dao é compreendida, a encarnação de *wu* só pode significar a realização de *ziran*.

É também assim que Wang Bi entende o conceito de *wuwei*, muitas vezes traduzido como “não ação”, que figura centralmente no *Laozi* e aparece também no *Lunyu*, onde está associado a nada menos que o sábio rei Shun (15.5). Como outros conceitos filosóficos centrais na tradição chinesa, o significado de *wuwei* é contestado e requer

cuidadoso delineamento contextual. No caso de Wang Bi, *wuwei* serve para trazer à tona o significado de *ziran* na prática. Assim, comentando a afirmação em *Laozi* 37 de que “Dao é constantemente *wuwei*”, Wang simplesmente afirma: “Isso significa seguir *ziran*”.

Aplicado ao sábio, que é “um” com Dao no sentido de que ele é sempre fiel à sua natureza calma e tranquila, *wuwei* se manifesta em uma vida de simplicidade inocente e uma compreensão profunda dos princípios que governam o universo daoísta. Naturalmente, o sábio permanece em quietude e não se envolve em atividades supérfluas, razão pela qual o termo “*wuwei*”, que transmite o sentido de “não agir”, é usado. Seria inconcebível, por exemplo, que um verdadeiro sábio se entregasse a fofocas ou calúnias. Além disso, há uma dimensão qualitativa no *wuwei*, em que toda ação do sábio estará de acordo com os princípios da natureza, sem qualquer traço de artificialidade ou arbitrariedade. Quando aplicado às pessoas comuns, o *wuwei* representa um desafio ético, que exige fazer menos das muitas atividades desnecessárias que obscurecem seus corações e mentes, corrompem sua natureza e, no final, servem apenas para perpetuar a tirania do desejo. Para aqueles que aspiram seguir os passos dos sábios, então, *wuwei* deve ser entendido como um processo de “retorno” à sua “raiz”, ou seja, uma jornada espiritual e ética para recuperar a natureza primitiva centrada no Dao.

A ordem de *ziran* permeia todas as esferas da vida e atividade. Ética e filosofia política, em outras palavras, procedem do mesmo fundamento lógico. No nível sociopolítico, tanto a família quanto o Estado são vistos como tendo uma base na ordem natural das coisas. Além disso, assim como a mente comanda o corpo, idealmente a família e o Estado deveriam ser liderados por um único soberano. Dada a análise de Dao como “um” e princípio, Wang Bi compromete-se assim a defender não só a instituição da família e do Estado, mas também a estrutura hierárquica das relações sociopolíticas. Dessa forma, a nova visão daoísta vem iluminar preocupações tipicamente associadas à filosofia confuciana, varrendo de lado quaisquer obstáculos partidários em seu caminho.

Em teoria, *wuwei* visa preservar a ordem de *ziran* para que a miríade de coisas e assuntos possa florescer e atingir seu fim adequado. Na prática, a política de *wuwei* pode ser contrastada com as políticas legalistas que enfatizam o controle político completo por meio de recompensa e especialmente punição. O papel do governante, como o do pai, envolve grande responsabilidade. Embora o *wuwei* naturalmente não tenha espaço para, digamos, impostos pesados ou trabalho de recrutamento excessivo para guerra ou construção de palácios, ele não deve excluir obras públicas apropriadas como irrigação ou serviços como cuidar dos doentes. Tal ação seria considerada em alinhamento com a ordem percebida da natureza. Obviamente, eles não são realizados para aumentar a

reputação ou os interesses do governante. O governante que governa com *wuwei* pode parecer não estar fazendo nada, mas ao guiar o povo a retornar à sua natureza original, ele estabelece uma base firme para uma grande paz. O estado prosperaria por conta própria, por assim dizer, se apenas o governante pudesse permanecer firme em seguir o caminho do “vazio e quietude”. A lógica do nada, talvez inesperadamente, chega a um fim idealista. Em suma, como Wang Bi conclui em seu ensaio mais curto sobre o *Laozi*, a chave para a visão daoísta está em “honrar a raiz e acalmar os galhos”, o que garante que as pessoas não sejam alienadas de sua verdadeira natureza e, assim, sejam capazes de encontrar realização (veja também o comentário sobre o *Laozi* 38, 57 e 58).

3. Ji Kang e Ruan Ji: A Ética da Naturalidade

Durante a segunda metade do século III, um grupo de intelectuais, lembrado com carinho nas fontes chinesas como os “Sete Dignos do Bosque de Bambu” (*zhulin qixian*), passou a representar a voz do Aprendizado no Profundo. São eles: Ji Kang (223–262, ou 224–263), Ruan Ji (210–263), Xiang Xiu (ca. 227–280), Shan Tao (205–283), Liu Ling (ca. 221–300).), Wang Rong (234–305) e Ruan Xian (sobrinho de Ruan Ji, datas desconhecidas, mas talvez um pouco mais velho que Wang Rong). Embora o termo “bosque de bambu” tenha uma referência budista particular, provavelmente se refere a campos de bambu dentro ou perto da propriedade de Ji Kang em Shanyang (moderna província de Henan), onde o grupo e seus associados se reuniam em prazer e amizade. Dos sete, Ji Kang, Ruan Ji e Xiang Xiu são de particular interesse para estudantes de filosofia. Os dois primeiros serão apresentados aqui.

Ji Kang é uma figura marcante na história da filosofia chinesa. Um músico e poeta brilhante, um mestre da Conversa Pura, um iconoclasta e um modelo de integridade, Ji Kang foi o líder indiscutível dos Sete Dignos e um dos intelectuais mais influentes de sua época. Infelizmente, ele foi pego na teia de lutas pelo poder e foi condenado à morte. Vários milhares de estudantes da academia imperial supostamente pediram sua libertação. Antes da execução, como relatam as fontes tradicionais, Ji permaneceu perfeitamente composto; à medida que a hora final se aproximava, ele pediu um *qin* (instrumento de cordas, comumente traduzido como cítara ou alaúde) e fez uma apresentação final, lamentando apenas que a música que ele tocou agora morreria com ele (e.g., ver *Jin shu* 49). Estudiosos posteriores ao longo da história chinesa que se viam como vítimas de injustiça muitas vezes se inspiravam na coragem e integridade de Ji Kang.

Os escritos existentes de Ji Kang incluem uma coleção de sessenta poemas, uma influente “Rapsódia da Cítara” (*Qin fu*) e quatorze outros ensaios. O conceito de *ziran* sustenta a versão do neodaoísmo de Ji Kang. De acordo com He Yan e Wang Bi, Ji vê uma ordem inerente no universo. A origem do mundo daoísta deve ser entendida em termos da transformação do *qi*. O “*qi* original”, repleto de energia criativa, mas completamente indiferenciado, deu origem ao yin e ao yang, dos quais o céu e a terra, as cinco forças elementares dinâmicas (*wuxing*) e a miríade de seres, por sua vez, se seguiram. Sem limites, mas não redutível a qualquer modelo ou forma, o Dao pode ser descrito como *wu*, mas nesta interpretação, o nada do Dao ganha significado da unicidade original do *qi*. A esse respeito, Ji Kang parece mais próximo de He Yan do que Wang Bi ao se basear na teoria cosmológica yin-yang, embora talvez haja uma sensibilidade religiosa mais forte que distingue a abordagem de Ji ao profundo mistério do Dao.

Com base na premissa de que a ordem da natureza resulta da transformação do *qi*, Ji Kang reconhece que os indivíduos recebem uma dotação de *qi* de abundância e pureza variadas, que define sua natureza e capacidade. Isso explica por que algumas pessoas são abençoadas com vida longa ou talentos excepcionais, enquanto outras devem suportar certas desvantagens naturais. O fato de alguém ser dotado em alguns aspectos, mas deficiente em outros, atesta a presença de diferentes configurações de poderes vitais instruindo cada pessoa. Em um ensaio intitulado “Discussão Crítica sobre Inteligência e Coragem” (*Mingdan lun*), Ji Kang contestou a afirmação de que aqueles que possuem inteligência ou entendimento brilhante certamente terão coragem. Decorrente de diferentes determinações de *qi*, diz Ji, os dois “não podem produzir um ao outro”.

Enquanto a maioria das pessoas nasce com uma mistura de pontos fortes e fracos, a lógica do *ziran* permite a possibilidade de dotação perfeita. Segue-se que os sábios devem ser considerados seres extraordinários animados pela mais fina essência de *qi*. Pela mesma razão, Ji Kang defendeu a existência de “imortais”, um ideal popular no daoísmo religioso, entendendo que eles são igualmente constituídos pela forma mais pura de *qi*, que impede qualquer contaminação que cause a decadência do corpo e do espírito.

Assim definida, nem a sabedoria nem a imortalidade podem ser alcançadas por meio de aprendizado ou esforço. No entanto, a doutrina de *ziran* não implica necessariamente um forte determinismo ou “fatalismo” que descarta todo esforço humano. A imortalidade pode estar além do alcance, mas como Ji Kang explica em seu ensaio “Sobre Nutrir a Vida” (*Yangsheng lun*), o autocultivo pode melhorar substancialmente o bem-estar físico e espiritual de uma pessoa. Especificamente, exercícios respiratórios, dietas especiais e o uso de drogas podem ajudar a maximizar os limites do dom natural e

trazer rejuvenescimento e vida longa. O uso de drogas, aliás, era generalizado entre os literatos no início da China medieval. He Yan, por exemplo, é conhecido por ter defendido uma certa droga por sua capacidade de “elevar o espírito”, e Ji Kang também é conhecido por ter sido um conhecedor neste campo. De qualquer forma, o conhecimento do Dao e a prática na arte de nutrir a vida podem fazer uma diferença significativa, mesmo que não consigam transformar a pessoa em um “imortal”.

É importante notar, no entanto, que o esforço direcionado para nutrir a vida deve sempre estar de acordo com o *ziran* e não deve ser confundido com uma ação que viole os princípios da natureza. Isso traz à tona a crítica de Ji Kang às normas e rituais confucianos, que ele considerava artificiais e restritivos. Ji dedicou um ensaio para refutar a visão amplamente difundida de que as pessoas “naturalmente adotam o aprendizado”. A aprendizagem no sentido confuciano pressupõe disciplina e não é natural para as pessoas, cuja necessidade de conservar a energia as predispõe ao repouso.

A partir deste ensaio, também fica claro que o conceito de *ziran* está intimamente ligado a uma filosofia daoísta da história, que prevê um processo de declínio a partir de um início primitivo de simplicidade e bondade saudável. Ecoando o *Laozi* (Capítulo 18), Ji Kang afirma que somente quando o “grande Dao” caiu em desuso – isto é, quando o egoísmo e a luta tornaram a bondade natural e pré-reflexiva fora do comum – que a benevolência e a retidão passaram a ser valorizadas como virtudes adquiridas e reparadoras. Nesse sentido, a aprendizagem confuciana reflete apenas a perda da naturalidade em um mundo dominado pelo interesse próprio.

Em outro ensaio, “Sobre Dissipar o Interesse Próprio” (*Shisi lun*), Ji Kang traz à tona as implicações éticas do *ziran*. Sem interesse próprio significa, no mínimo, que a pessoa está completamente aberta sobre seus sentimentos e intenções. Isso não garante pureza moral, é claro, mas reflete uma mente que não está mais sobrecarregada por elogios ou repreensões, aprovação ou censura e outras preocupações autocentradas. Por outro lado, motivos velados e sentimentos ocultos invariavelmente envolvem cálculos de custo e benefício que corrompem a mente, mesmo que sejam investidos em empreendimentos morais. Idealmente, no caso de um sábio dotado de uma natureza perfeita, a abertura e a pureza completas coincidem. Para a maioria, no entanto, o interesse próprio representa um obstáculo para a realização do *ziran*. Nessa perspectiva, nutrir a vida adquire um significado ético mais profundo. Embora os exercícios respiratórios e o uso de drogas que melhoram o *qi* possam ser úteis, em última análise, todo esse esforço deve ser direcionado para dissipar o interesse próprio. Para dissipar o

interesse próprio e, nesse sentido, atingir o máximo “vazio”, é necessário enfrentar a raiz do problema do desejo.

Os desejos são prejudiciais tanto para o corpo quanto para a mente, como Ji Kang enfatiza em “Sobre Nutrir a Vida”. A pureza do ser, ao contrário, implica a ausência de desejo ou qualquer forma de perturbação emocional. Todos os desejos são, então, antinaturais? O ensaio atraiu uma resposta afiada de Xiang Xiu, para quem o desejo surge naturalmente da mente. Como tal, não pode ser erradicado, mas apenas regulado por regras de propriedade e ação ritual. Em resposta, Ji Kang aponta que, embora o prazer e a raiva, e o desejo de fama e beleza possam derivar do eu, como um tumor, eles servem apenas para esgotar o *qi*. É claro que as necessidades básicas não devem ser negadas, mas os desejos são moldados por objetos e refletem distorções cognitivas que consomem o eu. Para matar a sede, não se deseja beber o rio inteiro. Isso é fundamentalmente diferente do desejo de poder e riqueza, que não conhece descanso. Além disso, a supressão do desejo por meios artificiais pode remover certos sintomas, mas não cura a doença. É somente reconhecendo as influências nocivas do desejo que se começa a buscar a calma e o vazio da mente. Em última análise, nutrir a vida não é apenas sobre saúde e longevidade, mas visa um modo mais elevado e, para Ji Kang, mais autêntico, de ser caracterizado pelo desapego.

Nesse sentido, a famosa tese de Ji Kang de que as emoções são estranhas à música – ou literalmente, que “os sons não contêm tristeza ou alegria” (*sheng wu ai le*) – torna-se facilmente compreensível. Se o desejo e as emoções que dela fluem não são intrínsecos à natureza, e como os sons são produzidos naturalmente pela vibração das energias *qi*, não pode ser o caso de que a música incorpore tristeza ou alegria, como a teoria musical confuciana clássica geralmente supõe. As reações subjetivas e cognitivas, incluindo a possibilidade de contágio emocional, ou seja, devem ser diferenciadas do natural e objetivo; caso contrário, argumenta Ji, dificilmente se pode explicar o fato de que a mesma peça musical pode evocar diferentes respostas em diferentes audiências. Na frente estética, isso tem o efeito de abrir o campo do julgamento estético – por exemplo, a música condenada pelo confucionismo clássico como inerentemente “licenciosa” poderia agora ser reavaliada em termos de sua qualidade musical. No nível ético e espiritual, a música pode ser uma ajuda poderosa para nutrir a vida. Isso ocorre porque a música pode articular harmonia que tornaria as condições mais favoráveis para dissipar o interesse próprio. O trabalho de Ji Kang sobre nutrir a vida e a natureza da música exerceu influência considerável entre os estudiosos de *Xuanxue*.

Ji Kang é frequentemente descrito como um iconoclasta radical, que desafiou abertamente a autoridade dos modelos clássicos de realização moral, incluindo Confúcio. Comparado com He Yan e Wang Bi, ele certamente parece menos inclinado a acomodar o aprendizado confuciano e a prática ritual em sua visão de *ziran*. Também é verdade que ele estava politicamente frustrado e marginalizado. No entanto, a ênfase em nutrir a vida não precisa implicar o abandono do mundo sociopolítico por uma vida de exílio recluso. Assim como Wang Bi, Ji reconhece que a ordem do *ziran* abrange instituições sociais básicas, como a família e o Estado. Em suas “Admoestações Familiares” (*Jiajie*), ele instruiu seus filhos a defender a integridade tanto na vida privada quanto na pública. Em um ensaio dedicado aos ensinamentos do governo (*Taishi zhen*), Ji afirmou que o governo tem uma base nos princípios da natureza. O respeito pelos mais velhos e a bondade não são contrários ao *ziran*, desde que não se tornem atos deliberados com vistas ao ganho próprio.

Em outro ensaio (*Guan Cai lun*), Ji Kang tentou reabilitar os dois nobres da dinastia Zhou - Lordes Guan e Cai - que haviam sido condenados por historiadores posteriores por sua oposição ao Duque de Zhou. Os comentaristas geralmente concordam que a discussão histórica serve apenas como um tênue disfarce para a crítica de Ji ao regime no poder naquele momento. Este não é o trabalho de um homem que rejeitou a política por uma questão de princípio, mas aponta para um intelectual engajado que não pararia por nada para tornar conhecida a verdade como a enxergava. No final, se a ordem de *ziran* pudesse florescer, se o desejo e o interesse próprio fossem pacificados, e se uma nutrição cuidadosa fosse aplicada para remover a interferência especialmente da variedade confuciana e legalista, a sociedade alcançaria a paz e a harmonia por conta própria. Apesar das trágicas circunstâncias de sua vida, Ji Kang se mostra bastante otimista em sua fé no poder de *ziran*.

Ruan Ji, como Ji Kang, capturou a imaginação das gerações posteriores como um modelo de autenticidade, um intelectual totalmente fiel aos seus princípios. Excelente poeta e músico, ele também é lembrado por seu ousado desafio à ortodoxia confuciana, em uma época em que o desvio das normas da tradição poderia facilmente ser considerado sedicioso. Para seus admiradores, Ruan Ji era um herói trágico. Bem versado no aprendizado confuciano e daoísta, ele era evidentemente um homem de princípios que levava a sério o chamado de um intelectual para trazer paz e harmonia ao Estado. Vindo de uma família distinta, ele estava em uma posição forte para fazer a diferença nos assuntos públicos. As realidades implacáveis da política chinesa do século III, no entanto, logo afetaram Ruan, que se viu preso em um mundo de violência e

duplicidade. Orgulhoso e intransigente, nunca um parceiro consentido na relação de poder, Ruan Ji teve que suportar repetidas calúnias e escapou da censura apenas encontrando refúgio em um quase constante estupor intoxicado.

Beber era um aspecto importante da cultura literária. O vinho feito de uma variedade de frutas e grãos era amplamente consumido. No caso de Ruan, o vinho tornou-se um meio de autoexpressão, bem como uma tábua de salvação para preservar sua integridade. De acordo com sua biografia, ele evitou uma proposta de casamento da família dominante permanecendo bêbado por sessenta dias (*Jin shu* 49). Se isso realmente aconteceu, ou se ele era alcoólatra, não é a questão; o que emerge deste e de outros relatos é o retrato de um pensador frustrado, mas sensível e ardente, cuja indignação com um mundo imoral encontra expressão precisa em opiniões e comportamentos “ultrajantes” que desafiam a legitimidade da prática estabelecida. Mesmo no funeral de sua mãe, Ruan não parou de beber, um ato que claramente desrespeitou a exigência do ritual e resultou em um pedido de seu banimento do reino. Todo o significado da história vem à tona quando o leitor percebe que Ruan era de fato famoso por sua piedade filial. Quando sua mãe morreu, sua dor foi tão intensa que ele “cuspiu sangue” e “definhou” por muito tempo.

Embora Ruan Ji não tenha conseguido escapar do mundo do poder, ele aproveitou todas as oportunidades para afirmar seu espírito livre e indomável. Rituais e convenções não eram para ele, como anunciou corajosamente em resposta a uma acusação de que havia infringido as regras de decoro ao levar sua cunhada em uma viagem. Tão desgostoso e desdenhoso com os homens superficiais da alta sociedade, Ruan literalmente “olhava” seus visitantes de maneiras diferentes – brilhando com adoração e prazer quando eram do seu gosto, ou revirando os olhos arrogantemente quando a companhia era considerada suja. Isso não lhe rendeu muitos amigos na corte, mas certamente aumentou sua reputação como líder dos Sete Dignos do Bosque de Bambu.

Ruan Ji deixou um grande número de poemas e vários ensaios. Um dos primeiros trabalhos é intitulado “Dissertação Sobre a Música” (*Yue lun*), no qual discute em linhas confucianas a função da música em trazer harmonia. Como a maioria dos intelectuais neo-daoístas, Ruan acreditava que os ensinamentos de Confúcio haviam sido distorcidos por estudiosos posteriores que, sob a bandeira do confucionismo, buscavam apenas promover seu próprio ganho. Confúcio estava preocupado apenas com o Dao. Os escritos de Confúcio e outros sábios buscavam trazer à luz apenas uma verdade daoísta. Ruan Ji dedicou um ensaio ao *Yijing*, um ao *Laozi* e um ao *Zhuangzi*. Enquanto o ensaio

sobre o *Yijing* data provavelmente de sua juventude, e aquele sobre o *Laozi* sobrevive apenas em fragmentos, o *Da Zhuang lun* (Discussão Crítica sobre o Significado Pleno do *Zhuangzi*) reflete o pensamento maduro de Ruan. Igualmente importante é seu famoso ensaio poético, a “Biografia do Mestre Grande Homem” (*Daren xiansheng zhuan*), no qual ele aponta para os caminhos corruptos do mundo e invoca uma imagem da transcendência daoísta, um contraste mordaz que se torna ainda mais poderoso à luz de seu próprio predicamento.

Assim como Ji Kang, Ruan Ji se concentra no conceito de *ziran*, naturalidade, em sua reformulação da filosofia daoísta. Comentando o *Laozi*, Ruan deixa claro que o conceito de Dao deve ser entendido como a fonte “assim por si mesma” dos processos de mudança e transformação. Enquanto o *Laozi* o chama de Dao, o *Yijing* o descreve como o “Grande Supremo” (*taiji*), e os Anais da Primavera e do Outono, a “Origem” (*yuan*). Ou, como Ruan escreve em seu ensaio sobre o *Zhuangzi*, “céu e terra nascem de *ziran*, e a miríade de seres nasce do céu e da terra”. Não há “nada fora” (*wuwai*) do mundo de *ziran*, acrescenta Ruan, o que quer dizer que o Dao não deve ser confundido com nenhum agente ou entidade metafísica. Em vez disso, a teoria da naturalidade sugere que o céu e a terra e tudo dentro dele se originam de um *qi*. Todos os fenômenos são constituídos por *qi*; como tal, de acordo com Ruan, *Zhuangzi* certamente está certo ao sustentar que “a miríade de seres é apenas um corpo” (*Zhuangzi*, Capítulo 5).

A plenitude da natureza reflete a inesgotável desenvoltura do Dao. Além disso, os fenômenos obedecem a princípios constantes e funcionam em harmonia. Em seu ensaio sobre *Zhuangzi*, Ruan detalha em termos cosmológicos tradicionais como o *qi* original se diferencia em yin e yang, as duas formas básicas de forças ou energias vitais que não apenas moldam, mas continuam a governar o mundo fenomenal. Masculino e feminino, o quente e o frio, a luz e a escuridão e outros correlatos yin-yang sustentam a ordem estrutural do universo daoísta. O movimento do sol e da lua, a regularidade das estações, a operação do vento e da chuva e outros processos naturais revelam ainda um regime dinâmico de mudança e renovação autorreguladas. Desta forma, uma ordem inerente é mostrada no coração de *ziran*. Como na análise de Ji Kang, isso forma a base de uma ética da naturalidade.

O sábio ideal, é claro, incorpora a naturalidade em todo o seu ser. Isso pressupõe uma compreensão profunda do que *Zhuangzi* chama de “igualdade das coisas”, agora explicada por Ruan Ji em termos da unidade do *qi*. Vida e morte, fortuna e infortúnio e outras divisões aparentemente intransponíveis formam apenas momentos no mesmo continuum de transformação natural. O sábio, portanto, os considera como um. As

distinções, no sentido de discriminação de valores, não podem mais ser mantidas. Se isso implica uma união mística com a natureza, permanece uma questão. A eloquência poética de Ruan, especialmente na “Biografia do Mestre Grande Homem”, muitas vezes parece atingir alturas místicas. No entanto, o ponto mais importante parece ser que o sábio reconhece a centralidade do vazio e da quietude em uma vida de *ziran*.

Desprovido de interesse próprio, indiferente às riquezas e ao poder, completamente à vontade com sua própria natureza e com a ordem natural das coisas em geral, o sábio alcança a liberdade e, nesse sentido, a “transcendência”. Em contraste, como denuncia o “Mestre Grande Homem”, os “cavalheiros” instruídos da sociedade educada não são melhores do que os piolhos que habitam as calças de alguém. Escondidos nas profundezas da tradição, eles não ousam se mover contra o ritual e temem qualquer ameaça ao status quo. Quando estão com fome, alimentam-se parasitariamente das pessoas. Há ampla evidência de que Ruan Ji considerava os ensinamentos da tradição confuciana da época deficientes e prejudiciais ao projeto de naturalidade.

Mais precisamente, a teoria do *ziran* de Ruan prevê uma espiritualidade interior que deve ser protegida da influência corruptora do poder e do desejo. Há uma sinceridade saudável e inocência nas expressões afetivas naturais. Quando se permite que o desejo de ganho domine, no entanto, o que é espontâneo se transforma em desígnios ocultos e aparências falsas. Por esse motivo, a abertura completa ocupa um lugar alto na agenda ética de Ruan. Em um mundo dominado por “cavalheiros” de mente pequena, onde a sinceridade de sentimento é julgada uma ameaça à instituição, uma ética da naturalidade inevitavelmente se vê engajada em uma luta pela liberdade.

Mais tarde, os estudiosos *Xuanxue* tiveram grande prazer em contar como, apesar da oposição venenosa, Ruan Ji persistiu em seus caminhos não ortodoxos. Por exemplo, somos informados de que ele frequentava a casa de um vizinho para tomar vinho e a companhia da esposa deste último. Quando ele ficava bêbado, ele adormecia ao lado dela. Compreensivelmente desconfiado no início, o marido, no entanto, achou Ruan completamente inocente, honrado e acima de qualquer suspeita, tanto em intenção quanto em ato. Nisto, vemos como o caráter moral é atribuído à naturalidade. Outro vizinho tinha uma filha talentosa e bonita que infelizmente morreu jovem. Embora Ruan não conhecesse a família, mesmo assim foi ao enterro dela e chorou com total abandono. Seja nesses ou em outros relatos, o ponto é sempre que, enquanto rituais e tabus sufocam e corrompem o eu, a naturalidade promete libertação e um retorno à autenticidade.

A exibição aberta de emoções não contradiz a ênfase no “vazio”? He Yan, por exemplo, havia argumentado que os sábios não experimentam prazer e raiva, ou tristeza e alegria. No entanto, como essa visão implica que os sábios devem ser considerados ontologicamente distintos dos seres humanos comuns e que a sabedoria está além do alcance do auto cultivo, nem todos os estudiosos *Xuanxue* seriam receptivos a ela. Como vimos, Wang Bi respondeu que o “vazio” não precisa sugerir a ausência de emoção, mas sim um modo iluminado de não estar preso a apegos emocionais ou outros. Esses argumentos teriam sido conhecidos por Ruan Ji. Dada a ênfase de Ruan na autenticidade, ele se preocuparia em mostrar que as respostas afetivas genuínas que fluem de um coração puro e vazio de desejo egoísta pertencem integralmente à vida ética ideal.

No *Da Zhuang lun*, Ruan Ji descreve o sábio como uma “pessoa de realização final” (*zhiren*), cuja profunda compreensão da “igualdade” das coisas na ordem de *ziran* naturalmente se expressa em uma vida simples, porém realizada. Em uma escala maior, isso deve se traduzir em uma sociedade pacífica e harmoniosa. Se a natureza produziu uma ordem originalmente primitiva, como ela veio a ser infestada por um exército de “piolhos”? Ruan Ji fornece uma resposta surpreendente em sua “Biografia do Mestre Grande Homem”.

No “princípio”, quando o yin e o yang naturalmente seguiram seu curso, quando a dominação e o engano ainda eram desconhecidos, todos debaixo do céu realmente viviam em perfeita harmonia. Não havia governantes nem ministros, mas a ordem prevalecia por si mesma. Quando o governo foi estabelecido, Ruan continua dizendo, surgiu a dominação; quando os ministros foram nomeados, o conflito e o engano também vieram ao mundo. Não está totalmente claro por que ou como a realeza veio a ser estabelecida, mas a julgar pelo ensaio de Ruan sobre o *Zhuangzi*, grande parte da culpa está na discriminação subjetiva. Quando as distinções naturais (por exemplo, diferenças de tamanho) se tornaram marcadores de valor (por exemplo, que grande é “melhor” do que pequeno), desejo e dominação já começaram a obscurecer o quadro real.

Ao elevar a naturalidade acima de todas as instituições feitas pelo homem, Ruan Ji encontrou assim um lugar para o anarquismo, que raramente foi percebido em toda a filosofia chinesa. Durante o século IV, talvez refletindo a turbulência política do período, outro pensador chamado Bao Jingyan retomou o mesmo tema em um ensaio intitulado “Dissertação sobre não ter governantes” (*Wu jun lun*). Embora o trabalho não tenha sobrevivido, foi criticado por Ge Hong (ca. 283-363) em seu *Baopuzi* (O Mestre que Abraça a Simplicidade). De acordo com Ge Hong, Bao era um ávido leitor do *Laozi* e do *Zhuangzi* e era adepto da arte da disputa. A tese principal de sua obra é que o governo é

apenas uma forma de dominação que viola a naturalidade. No entanto, o anarquismo não encontrou forte apoio no neodaoísmo. De fato, pode-se dizer que a maioria dos estudiosos de *Xuanxue* adotou ideais políticos bastante “conservadores”. He Yan e Wang Bi, por exemplo, tiveram pouca dificuldade em justificar o regime monárquico absoluto, desde que coincidissem com *ziran* e “não ação”.

Embora a crítica ao governo seja clara, Ruan Ji certamente não estava planejando derrubá-lo. Tal esquema seria hostil ao objetivo da naturalidade. Implica renúncia, uma separação completa do mundo político? Ruan Ji é comumente descrito como um intelectual frustrado, ansiando por uma vida livre de enganos e não contaminada por relações de poder. De fato, uma sugestão é que, enquanto Ruan em seus primeiros escritos havia atribuído um lugar positivo ao ritual e à música como trabalho dos antigos sábios para manter a harmonia no mundo, em seus últimos anos ele ficou totalmente desiludido e se voltou para o escapismo.

Essa visão não ajuda muito, porque mina a possibilidade de renovação na filosofia de *ziran*. A ética da naturalidade não é sobre renúncia. Os sábios antigos estavam todos preocupados em diminuir o poder do desejo, de modo a permitir que as pessoas vivessem bem e prosperassem. A partir desta perspectiva, o recluso daoísta fornece um símbolo poderoso porque ele segue *ziran*, e não porque ele se recusa a ter qualquer coisa a ver com o mundo. Da mesma forma, o “Grande Homem” não aspira a uma vida de liberdade para realizar sua própria ambição, mas sim para iniciar um processo de cura que revitalizaria o domínio do Dao, imaginado como uma espécie de comunidade cooperativa saudável. Se a naturalidade tinha algum poder restaurador, o desprendimento deveria ter um papel menor a desempenhar na ética neo-daoísta.

4. Guo Xiang: Natureza, Destino e Auto-Realização

Mais ou menos uma geração depois de He Yan, Wang Bi e os Sete Dignos do Bosque de Bambu, Guo Xiang (falecido em 312) chegou à cena de *Xuanxue*. Habilitado no debate filosófico e em outras formas de discurso culto, ele era altamente considerado por seus contemporâneos como um novo campeão *Xuanxue* “perdendo apenas para Wang Bi”, cuja proeza filosófica havia adquirido proporções lendárias. Guo Xiang é de longe o intérprete mais importante do *Zhuangzi* na história chinesa. Através de seu esforço, de fato, o *Zhuangzi* chegou até nós em sua forma atual, dividido em trinta e três capítulos. No entanto, Guo Xiang também foi acusado de não menos que uma ofensa intelectual, o plágio.

Já no século V, foi feita a acusação de que Guo havia plagiado o trabalho de Xiang Xiu, um amigo próximo de Ji Kang e membro dos Sete Dignos do Bosque de Bambu. Xiang Xiu é conhecido principalmente por seu trabalho no *Zhuangzi*, embora também seja conhecido por ter escrito um comentário sobre o *Yijing*. De acordo com o *Shishuo xinyu* (4.17), “Inicialmente, havia dezenas de comentaristas de *Zhuangzi*, mas nenhum conseguia entender seu significado e ensinamentos essenciais. Xiang Xiu então foi além dos comentários antigos para interpretar o *Zhuangzi* [novamente]. Sua explicação foi sutil e penetrante, o que avançou muito a causa do [Aprendizado no] Profundo”. O comentário de Xiang Xiu estava incompleto, como o texto relata, e Guo Xiang mais tarde o “roubou” como seu.

Este é um julgamento severo sobre Guo Xiang. A biografia de Xiang Xiu no *Jin shu* (Capítulo 49) relata apenas que Guo Xiang “estendeu” o trabalho do primeiro. Embora Guo tenha sido indubitavelmente influenciado por Xiang Xiu, cujo trabalho sobrevive apenas na forma de citações preservadas em fontes posteriores, estudos recentes geralmente concordam que Guo tirou suas próprias conclusões. Buscando conciliar o anseio por liberdade e transcendência com engajamento sociopolítico, Guo Xiang funde em seu comentário sobre o *Zhuangzi* insights ontológicos e éticos. Vale a pena notar que, apesar das condições políticas extremamente instáveis que atormentaram o início da dinastia Jin, e do fato de Guo ter vindo de uma origem relativamente humilde, ele desfrutou de uma longa e distinta carreira pública. Além do *Zhuangzi*, Guo também escreveu sobre o *Laozi* e o *Lunyu*, embora estes não existam mais, exceto por alguns fragmentos citados em outras fontes.

Como Wang Bi, Guo Xiang reconhece a importância ontológica da filosofia daoísta. Não há discordância de que todos os seres se originam do Dao. No entanto, Guo discorda da opinião de que a chave para desvendar o mistério do Dao está no conceito de *wu*, nada. Isso porque o nada permanece uma abstração, uma negação que significa que o ser não é, na interpretação de Wang Bi e, como tal, não pode realizar a criação. Assim definido, *wu* e a categoria de seres (*you*) são mutuamente exclusivos; como Guo afirma claramente: “Não é apenas que *wu* não pode se transformar em ser, mas também que o ser não pode se transformar em *wu*” [no sentido abstrato de não-ser] (comentário sobre o *Zhuangzi* 22).

O apelo a um criador divino deve de fato ser rejeitado, mas isso não implica uma ausência niilista. Tendo descartado essas opções, o que Guo Xiang tem a oferecer em seu lugar? Ele escreve: “Porque *wu* [por definição] não é o ser, não pode produzir o ser. Antes de vir a ser, não pode produzir outros seres. Nesse caso, então, quem ou o que

provocou o nascimento do ser? [A resposta só pode ser que] os seres são autogerados espontaneamente” (comentário sobre o *Zhuangzi* 2).

Os estudos de *Xuanxue* gostam de contrastar a ênfase de Wang Bi no *wu* com o foco de Guo Xiang no ser. No entanto, o que é mais crítico é como Guo Xiang chega à sua conclusão. Certamente, o mistério da criação não pode ser resolvido postulando um Dao objetivado e transcendente. Mas isso não garante uma fuga para o nada, que como dispositivo conceitual não pode ser um agente de produção e mudança real. Para Guo Xiang, então, a única alternativa lógica seria reconhecer a realidade da “autoprodução” espontânea (*zi sheng*) e da “autotransformação” (*zi hua* ou *du hua*). Essas ideias já estão presentes no comentário de Xiang Xiu sobre o *Zhuangzi*, mas nas mãos de Guo Xiang, há agora uma divulgação mais completa do significado filosófico mais profundo percebido de *ziran*.

No nível ontológico mais básico, anterior ao nascimento da miríade de seres, o ser é “assim por si mesmo”, o que implica que o ser existe eternamente. Nas próprias palavras de Guo, “Geralmente, podemos conhecer as causas de certas coisas e assuntos próximos a nós. Mas traçando sua origem até o fim último, descobrimos que, sem nenhuma causa, eles mesmos vêm a ser o que são. Sendo assim por si mesmos, não podemos mais questionar a razão ou a causa de seu ser, mas devemos aceitá-los como são” (comentário sobre o *Zhuangzi* 14). Nesse sentido, “autoprodução” ou “autotransformação” não explicam bem “como” o ser surgiu; em vez disso, oferecem uma alternativa lógica, que contorna os problemas filosóficos associados tanto à negação pura quanto à postulação de um agente causal particular. No nível epistemológico, a implicação adicional é que a autotransformação permanece um mistério. Longe de ser uma fonte de perplexidades, para Guo Xiang, isso liberta e reorienta a mente para perceber a natureza do Dao e uma vida de *ziran*.

A doutrina da autotransformação, pela qual Guo é particularmente lembrado, afirma que o Dao está em toda parte e em todas as coisas. A lógica da imanência entra em vigor, uma vez que o nada é removido da vista. Mesmo nos mais básicos e humildes, como o *Zhuangzi* enfatiza, a presença do Dao pode ser detectada (Capítulo 22). Para Guo Xiang, o *Zhuangzi* só pode estar aludindo à difusão do *qi*.

Todos os seres são dotados de uma “parte” ou porção (*fen*) de *qi*, o poder inesgotável do Dao, que lhes dá vida e determina sua natureza e capacidade. Além disso, a ordem da natureza retrata não um estado de desordem aleatória, mas um regime organizado em que todas as partes têm um papel a desempenhar. No que diz respeito aos seres humanos, por exemplo, o corpo funciona harmoniosamente como um todo

unificado de acordo com princípios específicos (*li*). Sem prejudicar a interdependência da multiplicidade de órgãos, há uma estrutura hierárquica para o funcionamento do corpo, onde a mente assume o controle soberano. Nesses aspectos, guiado pelos conceitos de *qi* e princípio, Guo Xiang segue a principal análise neo-daoísta do *ziran*.

Dado que os indivíduos desfrutam de uma “parte” particular do Dao, as diferenças na dotação natural devem ser reconhecidas. Por exemplo, devido à distribuição diferente de *qi*, algumas pessoas nascem com um alto grau de inteligência ou dotadas de outras maneiras. Porque tudo é o que é “assim por si mesmo”, Guo Xiang deve admitir que “aquilo com que se nasce não é algo indevido ou inapropriado” (comentário sobre o *Zhuangzi* 5). Porque a natureza de alguém é determinada por princípios exatos, pode-se também falar de destino a este respeito. Guo está, então, comprometido com uma espécie de fatalismo total? Isso implica um sistema rígido no qual os indivíduos meramente se conformam com papéis prescritos?

É uma questão de destino ou “fado” que alguém nasça de caráter sábio, capacidade mediana ou desfavorecido. Em todos os casos, Guo sustenta que se deve aceitar sua dotação natural. Estendendo uma leitura naturalista a um antigo conceito religioso, isso é, na estimativa de Guo, o que se entende por “mandato do céu” (*tianming*). Como não se pode contestar que existem indivíduos que são abençoados com uma dotação de *qi* excepcionalmente rica, há, portanto, alguma verdade na visão de He Yan e outros de que a sabedoria é definida por uma natureza sábia inata. No entanto, será que a sabedoria é restrita a alguns poucos selecionados? Guo também se preocupa em distinguir o destino como fato do valor e abrir espaço para a mudança e o desenvolvimento no florescimento humano.

Diferenças baseadas em dotação não constituem qualquer base para julgamento de valor. Isso é central para o argumento geral de Guo e lembra a visão de naturalidade de Ruan Ji em alguns aspectos. Como o *Zhuangzi* repetidamente argumenta, o que precisa ser reconhecido é a “igualdade das coisas”. Igualdade não deve ser confundida com mesmice. Nesse contexto, a igualdade sugere que todos os seres são parceiros na arquitetura maior do Dao. Ser superdotado não necessariamente torna alguém “melhor”; mesmo uma pessoa com deficiência física ou mental é “completa” à sua maneira. As diferenças entre os indivíduos são inegáveis, mas não legitimam o preconceito ou a discriminação.

No nível sociopolítico, as relações humanas também são regidas por princípios constantes; como as diferentes partes do corpo, os indivíduos têm seu lugar próprio na assembleia social e política. Nessa perspectiva, ao contrário dos arranjos convencionais

que podem ser alterados ou descartados à vontade, tanto a família quanto o Estado devem ser entendidos como expressões do *ziran*.

Além disso, em vista da ordem hierárquica da natureza, Guo não hesita em dizer que o pai deve ser o chefe da família e que o estado deve ser governado pelo rei. Isso excluiria o anarquismo. A este respeito, enquanto Guo Xiang e Ruan Ji concordam com a centralidade da naturalidade, eles chegam a conclusões muito diferentes sobre a estrutura ideal do Estado. O que precisa ficar claro é que a necessária gradação de autoridade para diferentes papéis e responsabilidades que vem com um sistema hierárquico não garante nenhuma forma de governo autoritário que oprimam o povo. O pai pode ser a figura de autoridade na família, mas não estaria nessa posição se não fossem seus filhos. Como “filhos” do Dao, todos os seres são indispensáveis e ocupam uma posição igualmente importante na ordem do *ziran*.

Enquanto estudiosos como Wang Bi enfatizam a unidade sobre a multiplicidade, Guo Xiang ressalta a riqueza e a diversidade do mundo daoísta. A individualidade não é sacrificada por interesses políticos ou dissolvida em um mar de unidade metafísica. Pelo contrário, como Guo argumenta vigorosamente, não há calamidade maior do que a perda da individualidade e autenticidade, da identidade de alguém como dotada pela natureza (comentário sobre o *Zhuangzi* 10). Por outro lado, o objetivo daoísta pode ser definido como a realização da própria natureza e, particularmente, a otimização de sua capacidade inata. À medida que a natureza floresce, o destino é cumprido.

Embora isso possa não ser capaz de diminuir inteiramente a acusação de fatalismo, Guo Xiang visa introduzir uma visão dinâmica da natureza e do destino. Também abre uma dimensão mais profunda para a noção de sabedoria. O mundo daoísta nunca é estático; ele muda e se renova constantemente. A montanha ou o oceano podem parecer imutáveis, mas estão perpetuamente em fluxo. Isso se reflete na existência humana, onde os indivíduos crescem com o passar do tempo (comentário sobre o *Zhuangzi* 6). Embora constituídos por *qi* e regulados por princípios, indivíduos e sociedades não precisam ser vistos como ativos fixos sem possibilidade de mudança e desenvolvimento. De fato, enquanto a ordem da natureza deve ser respeitada, a pessoa do Dao reconhece a inevitabilidade da mudança. O sábio nutre sua natureza e se adapta constantemente às mudanças no ambiente social e natural. Isso, como Guo Xiang vê, traz à tona o verdadeiro significado da não-ação daoísta (*wuwei*).

A não-ação “não significa cruzar os braços e ficar quieto”, como Guo deixa explícito, o que a maioria dos estudiosos de *Xuanxue* reconhece implicitamente (comentário sobre o *Zhuangzi* 11). Também não é uma habilidade técnica, exigindo

treinamento ou disciplina especial. Na interpretação de Guo Xiang, a não-ação decorre de um profundo discernimento do caminho da naturalidade, que implica não tanto fazer menos de certas coisas, mas um modo de ser e espírito de ação guiados pelos princípios da natureza, segundo os quais se realizam todas as funções.

Há dois aspectos na compreensão de Guo sobre *wuwei*. Primeiro, como as coisas e os assuntos são esclarecidos por princípios, há um modo natural de ação e interação. Como o fabuloso Cozinheiro Ding (*Zhuangzi* 3) que poderia cortar um boi sem ter que confiar na percepção sensorial ou cálculo mental, e assim como o afeto espontâneo caracteriza a relação pai-filho, o sábio realiza todas as tarefas simplesmente seguindo o “grão” ou natureza dos fenômenos.

Em segundo lugar, à luz da igualdade das coisas, a não-ação idealmente leva a uma sensação de liberdade e equanimidade. Em vez de perseguir falsos ideais, tentar ser como outra pessoa e acabar como prisioneiro de esforços incansáveis e enganos, deve-se permanecer fiel a si mesmo e desenvolver sua natureza. Se a auto suficiência é assumida, não há sentido em imitar os outros, incluindo aqueles abençoados com uma dotação especial de *qi*; fazer isso, de fato, como Guo Xiang coloca, seria como um peixe aspirar a se tornar um pássaro (comentário sobre o *Zhuangzi* 2).

Isso é importante e marca a originalidade de Guo. A não-ação não pode ser divorciada da naturalidade ou reservada apenas para aqueles com uma natureza sábia inata. O que é exigido da auto realização já foi dado; clamar pelo que é estranho à genuína “parte” do Dao não é apenas fútil, mas também uma auto negação. Se isso for verdade, a própria ideia de sabedoria precisa ser reconsiderada.

Mais uma vez, deve-se reconhecer que existem aqueles que incorporam uma natureza sábia especial – eles são como “pinheiros e ciprestes”, que são as melhores árvores (comentário sobre o *Zhuangzi* 5) – porém mais fundamentalmente, como explica Guo Xiang, o termo “sábio” designa aqueles que perceberam sua natureza (comentário sobre o *Zhuangzi* 1). Isso efetivamente remove qualquer barreira para alcançar a sabedoria. Assim, enquanto Guo concorda com He Yan em reconhecer a diferença decisiva da dotação de *qi*, ele também é capaz de abordar a objeção de Wang Bi, discutida anteriormente, e oferecer um caminho alternativo para alcançar a grande paz.

Contra o desamparo e a resignação passiva, Guo Xiang pede uma celebração construtiva da individualidade e da plenitude do mundo daoísta. Livre do domínio do desejo e da ondulação incessante do descontentamento, colhe-se uma calma interior e cresce-se à vontade com o mundo externo. Até a morte perde seu temível domínio, pois percebemos que a vida e a morte são igualmente parte da transformação da natureza. A

pessoa do Dao não precisa viver em reclusão ou evitar a política. De fato, qualquer negação deliberada da vida comunal violaria o espírito de naturalidade. O ponto importante é que “embora o sábio [no sentido amplo de alguém que percebeu sua verdadeira natureza] se encontre nos salões do ritual e do governo, sua mente não é diferente de quando ele está cercado por montanhas e árvores” (comentário sobre o *Zhuangzi* 1). Além do domínio das emoções, o sábio percorre o mundo sem ser movido ou escravizado por ele. Isso, para Guo Xiang, realmente captura a essência da “perambulação despreocupada”, que agora mostra ter um lugar nas atividades mundanas.

Politicamente, o governante também deve respeitar a naturalidade e a não-ação. Isso significa, além do auto cultivo, permitir e estimular as pessoas a desenvolverem ao máximo sua natureza e capacidade. Assim, restrições e interferências artificiais devem ser minimizadas. Além disso, as nomeações oficiais devem ser feitas com base na capacidade e não no histórico familiar, como era comumente o caso na China de Guo. Em troca, como Guo prediz com confiança, ministros e súditos naturalmente cumpririam seus deveres, e todos sob o céu viveriam em paz e contentamento. À medida que as necessidades e as circunstâncias mudam, a prática social e política não deve ser fossilizada. Ajustes oportunos ajudariam a garantir renovação e harmonia em um reino dinâmico.

5. Capacidade e Natureza, Palavras e Significado, e o Debate sobre Naturalidade

De He Yan e Wang Bi aos Sete Dignos do Bosque de Bambu e Guo Xiang, os principais contornos do neodaoísmo podem ser discernidos. Compartilhando o mesmo vocabulário filosófico e reagindo a uma herança comum, os proponentes do novo “Aprendizado no Profundo” podem parecer estar falando com uma única voz. Examinando mais de perto, torna-se evidente que eles procuram, à sua maneira, dar sentido ao mistério do Dao. A amizade e o patrocínio desempenham um papel importante na cultura literária chinesa do início da Idade Média, mas não diminuem o premium dado à independência intelectual, ao rigor e à originalidade. Isso se reflete melhor nos muitos debates que povoam o mundo do aprendizado neo-daoísta.

A visão de He Yan de que o sábio é por natureza absolutamente imparcial, acima da briga das emoções, atraiu muita atenção naquela época. O *Sanguo zhi* (Capítulo 28, comentário), por exemplo, relata que Zhong Hui (225-264), que rivalizava com Wang Bi como uma das estrelas intelectuais mais brilhantes da época, e outros elaboraram sobre isso. Wang Bi, como vimos, apresenta uma visão dissidente, que a partir de uma lógica

particular do nada fundamenta a possibilidade da sabedoria em uma natureza original não maculada por distorções cognitivas e distúrbios afetivos. Mais tarde, Guo Xiang buscou uma nova resolução alinhando a sabedoria com a auto realização. O papel das emoções e as diferenças naturais baseadas na dotação de *qi* podem ser admitidos, mas no ser do sábio, o fardo do apego de valor que elas trazem foi totalmente “esquecido” ou levantado à luz da igualdade das coisas (e.g., veja Guo Xiang, comentário sobre o *Zhuangzi* 2). Relacionado diretamente com a questão da sabedoria está o debate mais amplo sobre a relação entre a capacidade de uma pessoa e a natureza.

Embora seja geralmente aceito que a natureza é inata e formada por energias *qi*, se ela é a única responsável pela capacidade de uma pessoa, seja ela intelectual, física, psicológica ou moral, continua sendo um problema. Isso é importante não apenas porque diz respeito à natureza da sabedoria, seja ela uma meta alcançável ou determinada por uma natureza sábia essencial, mas também porque o talento certo deve ser identificado para um cargo público. Um trabalho do final do século II ou início do século III de Liu Shao, o *Renwu zhi* (traduzido como *O Estudo das Habilidades Humanas*) já abordou a questão e tentou mapear os vários tipos de talento e os sinais pelos quais eles podem ser identificados. Isso se desenvolveu em um grande debate, sobre o qual Zhong Hui compôs um tratado chamado “Sobre as quatro raízes da capacidade e da natureza” (*Caixing siben lun*).

O trabalho de Zhong não sobreviveu, mas é amplamente divulgado que o debate envolveu quatro posições distintas – a saber, que capacidade e natureza são “idênticas” (*tong*); que são “diferentes” (*yi*); que “coincidem” (*he*); e que “divergem” (*li*) entre si.

A primeira visão é representada por Fu Jia (também chamado de Fu Gu, 209-255), que emergiu como um importante formulador de políticas durante a transição Wei-Jin. Por esse motivo, tanto a natureza quanto a capacidade são determinadas pela dotação de *qi* de cada um. Enquanto a natureza é a substância interna, a capacidade se estende para fora na capacidade funcional e na conduta. Essa visão encontra apoio eloquente em outra obra do século III, a “Dissertação sobre Capacidade e Natureza” (*Caixing lun*) de Yuan Zhun, que tinha boas relações com Ruan Ji. De acordo com Yuan, os seres podem ser excelentes ou de má qualidade. Enquanto os primeiros são dotados de “*qi* puro”, os segundos são constituídos por energias de composição mais “turva”. É como um pedaço de madeira, acrescenta Yuan; se é torto ou reto é uma questão da natureza, com base na qual ela tem uma certa capacidade que pode ser feita para servir a fins particulares.

A segunda é representada por Li Feng (d. 254), que de acordo com Fu Jia, havia interpretado mal a relação entre capacidade e natureza. Isso ocorre porque enquanto a natureza é inata, a capacidade é moldada pelo aprendizado. O que a natureza fornece é simplesmente o aparato ou faculdades biológicas que permitem que uma pessoa cresça e aprenda; o que a pessoa se torna, ao contrário, é o resultado de aprender e colocar em prática os ensinamentos dos sábios. Qualquer realização, incluindo a obtenção da sabedoria, depende, em última análise, de esforço. Yu Huan, um notável historiador do século III, fornece uma analogia útil para explicar o ponto - o efeito do aprendizado em uma pessoa, diz ele, é como adicionar cor a um pedaço de seda simples (*Sanguo zhi* 13, comentário).

O próprio Zhong Hui manteve a terceira visão, que tentava mediar entre as duas primeiras posições. Embora a dotação nativa seja necessária para a capacidade realizada, ela não é suficiente. O que é dotado, em outras palavras, marca o potencial de uma pessoa, que deve ser cuidadosamente nutrido e concretizado. Para sábios e imortais, que são diferentes em espécie por causa de sua excepcional constituição de *qi*, a capacidade inata naturalmente se manifesta completamente em realizações extraordinárias. Para os seres humanos comuns, no entanto, a natureza não equivale à capacidade real, mas apenas fornece certas aptidões, disposições ou direções de desenvolvimento. É claro que, se a dotação nativa for extremamente pobre, não há muito o que fazer. No entanto, o verdadeiro desafio para a tese de identidade de Fu Jia é que uma excelente dotação poderia ser desperdiçada porque a pessoa sucumbiria ao desejo e não aprenderia.

Finalmente, Wang Guang (falecido em 251) defendeu a última posição, que é mais forte que a de Li Feng e parece ser dirigida especialmente contra a tese de identidade modificada de Zhong Hui. A natureza inata não fornece o solo fértil necessário para o cultivo; em vez disso, ela precisa ser corrigida pelo aprendizado. Os seres humanos são inerentemente movidos pelo desejo e, portanto, devem confiar em rituais e instruções para se tornarem indivíduos responsáveis. Nesse sentido, capacidade e natureza não coincidem, mas divergem uma da outra.

Sugeriu-se que o debate deve ser entendido no contexto da luta pelo poder entre as principais facções rivais na política de Wei. Especificamente, Fu Jia e Zhong Hui ficaram do lado da facção que sairia vitoriosa e derrubaria Li Feng e Wang Guang. A afiliação política, como o clientelismo, é certamente importante, mas não dita a opinião filosófica no neodaoísmo. He Yan, por exemplo, seria a favor da tese identitária de Fu Jia, dada sua compreensão da natureza humana, apesar desta tê-lo criticado abertamente. Da mesma forma, Ji Kang acharia agradável a tentativa de Zhong Hui de acomodar

aprendizado e esforço, mesmo que ele tenha rejeitado as propostas de Zhong para fazer amizade com ele, e no final foi morto por instigação de Zhong.

Outro debate chave na filosofia neo-daoista diz respeito à relação entre “palavras” (*yan*) e “significado” (*yi*). O debate tem suas raízes no *Yijing*, onde Confúcio fora levado a perguntar se as palavras podem revelar completamente o significado. Isso vai além da interpretação de qualquer obra, mas sonda a natureza do próprio entendimento. Como a experiência comum parece sugerir, as palavras muitas vezes não conseguem expressar emoções intensas ou ideias complexas. Uma visão minoritária, representada por Ouyang Jian, pensador do final do século III, defendia a tese de que o significado está completamente “esgotado” ou expresso por palavras (*yan jin yi*). A maioria dos estudiosos de *Xuanxue*, no entanto, considerava as palavras necessárias, mas insuficientes para a compreensão.

Um porta-voz da posição de que “palavras não podem expressar completamente o significado” (*yan bu jin yi*) foi Xun Can (ca. 212-240), que ganhou notoriedade considerável por sua afirmação de que os clássicos eram apenas o “joio” do aprendizado profundo dos sábios. A conclusão é inevitável, de acordo com Xun, pois o significado transcende os limites da linguagem. Wang Bi fornece um argumento mais completo e matizado. Embora o significado seja mediado por palavras e imagens, o meio de interpretação não deve ser confundido com o fim em si. As palavras podem, de fato, tornar-se um obstáculo à compreensão se se tornarem o foco da interpretação. Citando o *Zhuangzi*, Wang sustenta que as palavras e imagens que compõem um texto devem ser “esquecidas” antes que seu significado possa ser compreendido. Para entender um poema, por exemplo, não basta montar uma lista exaustiva de definições. As palavras são “esquecidas” ou deixadas para trás no sentido de que a compreensão alcança o mundo subjacente das ideias onde reside um significado mais profundo. Guo Xiang também deixa claro que, embora as ideias partam das palavras, elas não podem ser reduzidas ao seu significado literal e superficial. Isso é especialmente importante para entender o *Zhuangzi*, que emprega um grande número de parábolas e metáforas, muitas vezes envolvendo figuras espirituais ou façanhas sobrenaturais. Tomadas literalmente, beiram o fantástico; entendidas corretamente, elas intimam a maravilha do Dao e a ordem de *ziran*.

Isso diverge nitidamente do modelo hermenêutico de Han, que tipicamente se baseava em uma espécie de teoria da correspondência que assumia que as palavras têm significados fixos localizados em referentes externos. Especificamente, sob o domínio das teorias yin-yang, os clássicos eram vistos como se referindo a fenômenos cosmológicos particulares. Por exemplo, os comentaristas Han geralmente usavam a palavra “um” para

significar a estrela polar. Em contraste, os escritos neo-daoístas mostram pouco interesse na especulação cosmológica. Isso não significa que os autores tenham abandonado a cosmologia yin-yang; em vez disso, eles consideravam os clássicos preocupados com questões mais profundas do que nomear os vários componentes do cosmos. Um poema pode retratar objetos ou eventos reais; mas o sentido não se limita à referência, e o significado do todo transcende a identidade de suas partes. A partir de uma nova perspectiva hermenêutica, os proponentes de *Xuanxue* procuram assim reverter um curso interpretativo “para fora”, para retornar às “raízes”; isto é, recapturar os ensinamentos centrais percebidos dos sábios. Isso pode sugerir a iluminação direta ou intuição, uma súbita apreensão de significado. No entanto, deve-se lembrar que todos os principais neo-daoístas discutidos aqui se destacaram na arte da argumentação, o que significa que não há substituto para uma análise filosófica cuidadosa. Uma vez que a cadeia de referências é quebrada e a perspectiva hermenêutica é alterada, a interpretação é livre para perseguir o significado mais profundo do “escuro” e do profundo, que em última análise é o que *Xuanxue* trata.

De uma perspectiva mais ampla, dada a insatisfação com o confucionismo Han, muitos dos debates em *Xuanxue* giram em torno da relação entre “ensinamentos ortodoxos” (*mingjiao*) – a “nomeação” normativa (*ming*) que determina padrões e valores – e *ziran*. Ambos oferecem uma imagem idealizada do mundo, um estado imaginado em que a ordem e a harmonia prevaleceram e ao qual o mundo conturbado do presente deve procurar retornar. O primeiro, limitado por doutrinas de propriedade, rituais e governo, opõe-se à naturalidade e frustra todas as aspirações de uma vida de “perambulação despreocupada”? O debate sobre “nutrir a vida”, por exemplo, reflete essa preocupação. Duas abordagens principais podem ser distinguidas, cujo impacto excede em muito a quietude preservada pelos filósofos do “bosque de bambu” para desencadear novas tendências tanto na política quanto na cultura.

Para Wang Bi, é claro que o governo e a sociedade devem idealmente se adequar aos princípios do *ziran*, pois eles se originam da mesma “raiz”. Guo Xiang é ainda mais específico ao argumentar que as normas e ritos que definem a civilização não são estranhos ao *ziran*, mas em princípio fluem espontaneamente dele. O vínculo natural entre mãe e filho, por exemplo, atesta a harmonia inerente entre o *mingjiao* ideal e o *ziran*. Embora a decadência e a corrupção possam ter se instalado, a ética da naturalidade não procura escapar dos papéis e responsabilidades da vida sociopolítica.

Para Wang Bi, é imperativo que o governante e os que estão no poder “retornem” ao “vazio e quietude”, estado em que naturalmente prevaleceriam as políticas corretas,

resultando em paz e abundância e, mais importante, simplicidade, genuinidade e contentamento. Para Guo Xiang, a estrutura hierárquica da sociedade não precisa ser opressora, pois toda e qualquer pessoa é “igual” e autossuficiente, o que possibilita uma transcendência interior que é a marca da autenticidade e a plena realização de sua natureza e capacidade.

Apesar das diferenças de interpretação, Wang Bi e Guo Xiang convergem no reconhecimento do lugar de certos padrões e princípios normativos básicos na ordem da natureza e na necessidade de garantir que eles não se desviem dela. Esta é a primeira abordagem principal para o debate entre *mingjiao* e *ziran*. Talvez não seja incorreto falar que eles uniram preocupações confucianas e daoístas, na medida em que o confucionismo presta atenção especial à propriedade e ao governo, enquanto o daoísmo se concentra na naturalidade. O mesmo pode ser dito de Xiang Xiu, que escreveu um ensaio intitulado “Sobre o confucionismo e o daoísmo” (*Ru Dao lun*) em sua juventude. Embora ele aparentemente o tenha descartado e não tenhamos conhecimento de seu conteúdo, o famoso poeta Xie Lingyun (385-433) mais tarde falou de Xiang Xiu como tendo tratado “confucionismo e daoísmo como um”. No entanto, *Xuanxue* não é um tipo de escolástica que lança uma escola contra a outra. Em vez de vê-los como uma tentativa de reconciliar o confucionismo com o daoísmo, pode-se sugerir que eles estavam principalmente preocupados com a questão substantiva da relação entre *mingjiao* e *ziran*.

Ji Kang e Ruan Ji tinham a visão mais forte de que os ensinamentos ortodoxos então predominantes colidiam com a naturalidade. O fardo do esforço mundano, em última análise impulsionado pelo desejo, tornou-se tão grande que não seria possível manter uma pureza interior e a transcendência seguindo as normas e ritos da sociedade e da tradição. A liberdade genuína só é possível se a pessoa for além das restrições dos ensinamentos normativos ortodoxos e se alinhar completamente com o *ziran*, como Ji Kang afirma corajosamente em “Sobre a dissipação do interesse próprio”. Ir além do *mingjiao* não significa deixar o mundo para trás nesse contexto; novamente, o ponto não é a renúncia, mas a mudança radical, reorientando o senso de propriedade e valor. Isso não apenas convida ao debate filosófico, mas também dá impulso a um desenvolvimento de uma contracultura de vanguarda, que adiciona um toque de romantismo ao movimento *Xuanxue*.

À medida que a ideia de naturalidade ganhou força, muitos homens de letras proeminentes passaram a apreciar emoções fortes como um sinal de autenticidade. Assim, Wang Rong, o membro mais jovem dos Sete Dignos do Bosque de Bambu, não tentou conter sua dor, de acordo com a exigência do ritual, quando seu filho morreu. O sábio

pode ignorar o chamado das emoções, explica ele, e os homens de natureza inferior são incapazes de experimentar a verdadeira afeição; “é precisamente em pessoas como nós que as emoções mais profundas e intensas encontram seu lugar” (*Shishuo xinyu* 17.4). Embora haja alguma controvérsia sobre se essas palavras devem ser atribuídas a Wang Rong ou a seu primo, Wang Yan, permanece o fato de que as emoções nuas passaram a ser apreciadas como um ideal neo-daoísta. No mesmo espírito, Xun Can ficou devastado com a morte de sua esposa. Em resposta às críticas de Fu Jia de que ele estava exagerando, Xun simplesmente lamentou que seria difícil encontrar novamente uma mulher de verdadeira beleza. Sua dor foi tão intensa, dizem, que ele morreu pouco depois, com a idade de vinte e oito anos (*Sanguo zhi* 10, comentário; cf. *Shishuo xinyu* 35.2).

A demonstração não afetada de emoção muitas vezes entrou em conflito com o código de conduta sancionado pelos ensinamentos ortodoxos. Ruan Ji foi criticado em várias ocasiões por seu comportamento pouco ortodoxo. Esses relatos, mais do que um registro de eventos, servem para sublinhar a vasta divisão que separa uma naturalidade idealizada da observância artificial e muitas vezes hipócrita dos costumes ortodoxos na China medieval. Uma vez que o comportamento não convencional é visto como expressão de naturalidade e autenticidade, talvez seja inevitável que gestos mais radicais venham a criar uma ladeira colorida, mas extremamente escorregadia. Por exemplo, Liu Ling, outro membro dos Sete Dignos, é bem conhecido por seu gosto pelo vinho. Nunca sem uma garrafa na mão, quando viajava pedia a um atendente que carregasse uma pá para que pudesse ser enterrado no local caso morresse de embriaguez (*Jin shu* 49). Respondendo a seus críticos, que o encontraram nu, bebendo com abandono em sua casa, Liu disse: “Tomo o céu e a terra como minha morada, e meus quartos são meu casaco e calças; então o que vocês cavalheiros estão fazendo nas minhas calças?” (*Shishuo xinyu* 23.6)

Como a Conversa Pura e a cultura *Xuanxue* cativaram a alta sociedade, muitos literatos foram rápidos em imitar tal comportamento. Tornou-se moda dar rédea solta aos próprios impulsos, e muitos esperavam adquirir uma reputação como um intelectual de alta mente, de caráter puro e ideais elevados, opondo-se a normas e rituais estabelecidos. Se isso representa uma deterioração do neodaoísmo não precisamos nos preocupar. O ponto a ser observado é que sérias implicações decorrem de uma filosofia de *ziran*. Claro, houve neo-daoístas que se opuseram a essa tendência. Por exemplo, Yue Guang (252–304) – a quem Wang Rong, Wang Yan e outros estudiosos importantes elogiaram como um talento raro capaz de levar *Xuanxue* a novos patamares – obviamente não se impressionou nas extensas buscas por uma vida “despreocupada” em que muitos de seus

contemporâneos haviam saído. “No próprio *mingjiao* há uma morada feliz”, ele pergunta, “então por que ir a tais extremos?” (*Jin Shu* 43)

6. Observações Finais

No início do século IV, a dinastia Jin foi forçada a fugir de sua capital e se reconstruir no sul da China. À medida que os literatos se estabeleceram em uma nova terra, eles olharam para o tempo de He Yan e Wang Bi como a idade de ouro de *Xuanxue*. Embora a Conversa Pura continuasse com rigor inalterado, não introduziu muitas ideias novas. Na corte do sul, o estadista sênior Wang Dao (276-339) teria dito que só falaria sobre “nutrir a vida”, “palavras e significado” e a teoria da música de Ji Kang (*Shishuo xinyu* 4.21). Ao longo do período Jin e além, como outra fonte anterior relata, de qualquer forma, “os sons não têm tristeza ou alegria” e as “quatro raízes da capacidade e natureza” permaneceram o assunto da discussão filosófica (*Nan Qi shu* [História da Dinastia Qi do Sul] 33).

Quando o neodaoísmo entrou em sua última fase, outro trabalho daoísta, o *Liezi*, veio a rivalizar com as “Três Grandes Obras no Profundo”. Zhang Zhan (ca. 330–400) escreveu um importante comentário sobre o trabalho - na verdade, alguns argumentariam que Zhang teve uma mão na formação do próprio *Liezi* - no qual ele recapitulou muitas das ideias que abrangeram todo o espectro da filosofia neo-daoísta. O que é de particular interesse é que Zhang introduziu explicitamente ideias budistas em *Xuanxue*.

O budismo havia entrado na China muito antes do período Jin. Dada a semelhança entre o conceito daoísta de *wu* e a ênfase budista no “vazio”, foi sugerido que o neodaoísmo fosse influenciado pela filosofia budista desde o início. Embora seja possível, até agora não há fortes evidências ligando He Yan, Wang Bi e outros primeiros neo-daoístas ao budismo. Pelo contrário, é claro que *Xuanxue* exerceu considerável influência no desenvolvimento do budismo chinês. A partir do século IV, os mestres budistas frequentemente se engajavam na Conversa Pura e desafiavam os estudiosos *Xuanxue* em seu próprio jogo. Por exemplo, o *Shishuo xinyu* (4.32) relata que o monge Zhi Dun (314-366) desafiou a interpretação “Xiang-Guo” – ou seja, Xiang Xiu e Guo Xiang – do *Zhuangzi*, argumentando que apenas o sábio iluminado poderia realmente experimentar liberdade transcendental. Em outro episódio, encontramos Zhi Dun participando de um debate sobre as “quatro raízes da capacidade e da natureza” (4.51). Durante as dinastias do norte e do sul que se seguiram ao Jin, *Xuanxue* atingiu o auge de sua influência quando foi admitido no currículo oficial da academia imperial. Ao mesmo

tempo, porém, o neodaoísmo também começou a perder sua vitalidade. À medida que o início do período medieval chegava ao fim, foi o budismo e o daoísmo religioso que atraíram a atenção dos literatos.

Xuanxue ou neodaoísmo ocupa um lugar chave na história da filosofia chinesa. Chegando à cena chinesa em um ponto de ruptura, redefiniu a tradição clássica e trouxe à tona novas ideias em metafísica, ética, hermenêutica e outras áreas de preocupação filosófica, o que facilitou a recepção da filosofia budista e lançou as bases para o movimento neo-confuciano posteriormente. Para recapitular, o neodaoísmo dominante não é uma escola daoísta partidária. Devidamente compreendidos, Confúcio, Laozi e Zhuangzi convergem em sua compreensão do Dao. Em segundo lugar, *Xuanxue* não pode ser divorciado do objetivo de “grande paz”. A filosofia do nada e da naturalidade não dá origem ao pessimismo ou à renúncia. Mesmo Ji Kang e Ruan Ji não abandonaram a promessa de renovação. Embora muitos estudiosos tivessem encontrado na figura do antigo recluso uma fonte de inspiração, e apesar do fato de que era comum os literatos recusarem cargos, havia um otimismo de que a naturalidade e a não-ação acabariam por trazer harmonia e paz. Finalmente, deve-se enfatizar que o neodaoísmo não é monolítico. O conceito de nada, por exemplo, pode ter sido central para o projeto *Xuanxue*, mas está sujeito a debate e interpretação. No final do século III, por exemplo, Pei Wei (267-300) compôs um tratado provocativamente intitulado “Exaltando [o primado filosófico do] Ser” (*Chongyou lun*), que nos daria uma indicação da vibração do Aprendizado no Profundo.

Referências

- Ashmore, Robert, 2004, “Word and Gesture: On Xuan-School Hermeneutics of the Analects,” *Philosophy East and West*, 54(4): 458–488.
- Balazs, Etienne, 1964, “Nihilistic Revolt or Mystical Escapism: Currents of Thought in China during the Third Century A.D.,” in Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, H. M. Wright, trans., Arthur Wright, ed. New Haven and London: Yale University Press, pp. 226–254.
- Bauer, Wolfgang, 1985, “The Hidden Hero: Creation and Disintegration of the Ideal of Eremitism,” in *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Donald Munro, ed. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, pp. 157–197.
- Berkowitz, Alan J., 2000, *Patterns of Disengagement: The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*, Stanford: Stanford University Press.

- Cai, Zong-qi (ed.), 2004, *Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts, and the Universe in the Six Dynasties*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Campany, Robert Ford, 2009, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Chai, David, 2017, "Ji Kang on Nourishing Life," *Frontiers of Philosophy in China*, 12(1): 38–53.
- Chan, Alan K. L., 1991, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu*, Albany, NY: State University of New York Press.
- , 2003, "Zhong Hui's Laozi Commentary and the Debate on Capacity and Nature in Third-Century China," *Early China*, 28: 101–159.
- , 2004, "What are the Four Roots of Capacity and Nature?" in *Wisdom in China and the West*, Vincent Shen and Willard Oxtoby, eds. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, pp. 143–184.
- , 2010, "Sage Nature and the Logic of Namelessness: Reconstructing He Yan's Explication of Dao," in *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, Alan K. L. Chan and Yuet-keung Lo, eds. Albany, NY: SUNY Press, pp. 23–52.
- , 2014, "Embodying Nothingness and the Ideal of the Affectless Sage in Daoist Philosophy," in *Nothingness in Asian Philosophy*, JeeLoo Liu and Douglas L. Berger, eds. New York and Oxon: Routledge, pp. 213–229.
- , 2017, "From Uncrowned King to the Sage of Profound Greatness: Confucius and the *Analects* in Early Medieval China," in *A Concise Companion to Confucius*, Paul R. Goldin, ed. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, pp. 249–267.
- Chan, Alan K. L., and Yuet-Keung Lo (eds.), 2010, *Philosophy and Religion in Early Medieval China*. Albany, NY: SUNY Press.
- (eds.), 2010, *Interpretation and Literature in Early Medieval China*, Albany, NY: SUNY Press.
- Chan, Timothy Wai Keung, 2012, *Considering the End: Mortality in Early Medieval Chinese Poetic Representation*, Leiden: Brill.
- Chan, Wing-tsit, 1963, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Chen Bojun, 1987, *Ruan Ji ji jiaozhu* (Critical Edition of Ruan Ji's Collected Works), Beijing: Zhonghua shuju.

- Chennault, Cynthia Louise, and Keith Nathaniel Knapp, Alan J. Berkowitz, Albert E. Dien (eds.), 2014. *Early Medieval Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley.
- Dai Mingyang, 1962, *Ji Kang ji jiaozhu* (Critical Edition of Ji Kang's Collected Works), Beijing: Renmin chubanshe.
- D'Ambrosio, Paul J., 2016, "Wei-Jin Period *Xuanxue* 'Neo-Daoism': Re-working the Relationship between Confucian and Daoist Themes," *Philosophy Compass*, 11: 621–631.
- , 2016, "Guo Xiang on Self-so Knowledge," *Asian Philosophy*, 26(2): 119–132.
- , 2019, "On the Difficulty Interpreting He Yan's 'Emotionless Sage'," *Asian Philosophy*, 29(1): 34–49.
- De Crespigny, Rafe, 1991, "The Three Kingdoms and Western Jin: A History of China in the Third Century A.D.," *East Asian History*, 1 (June): 1–36, and 2 (December): 143–164 [Preprint available online].
- Dien, Albert E., 2007, *Six Dynasties Civilization*, New Haven: Yale University Press.
- (ed.), 1990, *State and Society in Early Medieval China*, Stanford: Stanford University Press.
- Farmer, J. Michael, 2007, *The Talent of Shu: Qiao Zhou and the Intellectual World of Early Medieval Sichuan*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Fung, Yu-lan, 1983, *A History of Chinese Philosophy*, Volume 2, Derk Bodde (trans.), Princeton: Princeton University Press.
- (trans.), 1975, *Chuang Tzu, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, Shanghai: Commercial Press, 1933; reprinted, New York: Gordon Press, 1975.
- Graham, A.C., 1960, *The Book of Lieh-tzu*, London: A Murray.
- Henricks, Robert G. (trans.), 1983, *Philosophy and Argumentation in Third-Century China: The Essays of Hsi K'ang*, Princeton: Princeton University Press.
- , 1981, "Hsi K'ang and Argumentation in the Wei," *Journal of Chinese Philosophy*, 8: 169–221.
- Holzman, Donald, 1956, "Les sept sages de la forêt des bambous et la société de leur temps," *T'oung Pao*, 44: 317–346.
- Holzman, Donald., 1957, *La vie et la pensée de Hi K'ang (223-262 Ap. J.C.)*, Leiden: E.J. Brill.
- , 1976, *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi, A.D. 210-263*, Cambridge: Cambridge University Press.

- , 1980, “La poésie de Ji Kang,” *Journal Asiatique*, 248 (1–2): 107–177; and 248 (3–4): 323–378; reprinted in Holzman, *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*, Aldershot, UK: Ashgate Variorum, 1998.
- Holcombe, Charles, 1994, *In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*, Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Knechtges, David R., 1982 (1987, 1996), *Wen Xuan or Selections of Refined Literature*, 3 Volumes, Princeton: Princeton University Press.
- Knechtges, David R., and Taiping Chang (eds.), 2010 (2013, 2014), *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide*, 4 Vols., Leiden: Brill.
- Knapp, Keith Nathaniel, 2005, *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Early Medieval China*, Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Knaul, Livia, 1985, “Kuo Hsiang and the Chuang-tzu,” *Journal of Chinese Philosophy*, 12: 429–447.
- Kohn, Livia (ed.), 2000, *Daoism Handbook*, Leiden: Brill.
- , 1992, *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- Kubozoe, Yoshifumi, 1991, “Japanese Research in Recent Years on the History of Wei, Chin and the Northern and Southern Dynasties,” *Acta Asatica*, 60 (Special Issue on Studies in the History of the Six Dynasties): 104–134.
- Lin, Lizhen (ed.), 2005. *Wei Jin Xuanxue yanjiu lunzhu mulu, 1884–2004* (Bibliography of Research on Xuanxue), 2 Vols., Taipei: Hanxue yanjiu zhongxin.
- Lin, Paul J. (trans.), 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, Xiaogan (ed.), 2015, *Dao Companion to Daoist Philosophy*, New York: Springer. (This volume contains several essays related to Neo-Daoism.)
- Lou Yü-lieh, 1980, 2nd edition, 2009, *Wang Bi ji jiaoshi* (Critical Edition of Wang Bi’s Collected Works), 2 volumes, Beijing: Zhonghua shuju.
- Lynn, Richard J. (trans.), 1994, *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*, New York: Columbia University Press.
- (trans.), 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.
- Makeham, John, 2003, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Mather, Richard B., 1969, 1970, “The Controversy over Conformity and Naturalness during the Six Dynasties,” *History of Religions*, 9 (2–3): 160–180.

- (trans.), 2002, *Shih-shuo Hsin-yü: A New Account of Tales of the World by Liu I-Ch'ing with Commentary by Liu Chün*, second edition, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- Pearce, Scott, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey (eds.), 2001, *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Richter, Antje, 2013, *Letters and Epistolary Culture in Early Medieval China*, Seattle: University of Washington Press.
- Robinet, Isabelle, 1977, *Les Commentaires du Tao To King jusqu'au VII^e siècle*, Paris: Universitaires de France.
- , 1983, "Kouo Siang ou le monde comme absolu," *T'oung Pao*, 69: 73–107.
- Rump, Ariane, and Wing-tsit Chan (trans.), 1979, *Commentary on the Lao-tzu by Wang Pi*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sailey, Jay, 1978, *The Master who Embraces Simplicity: A Study of the Philosopher Ko Hung, A.D. 283–343*, San Francisco: Chinese Materials Center.
- Swartz, Wendy, and Robert Ford Campamy, Yang Lu, and Jessey J. C. Choo (eds.), 2014, *Early Medieval China: A Sourcebook*. New York: Columbia University Press.
- Shih, Vincent Y.C. (trans.), 1959, *The Literary Mind and the Carving of Dragons by Liu Hsieh: A Study of Thought and Pattern in Chinese Literature*, New York: Columbia University Press.
- Shyrock, J. K. (trans.), 1966, *The Study of Human Abilities: The Jen Wu Chih of Liu Shao*, New Haven: American Oriental Society, 1937; reprinted, New York: Paragon.
- T'ang Yung-t'ung, 1947, "Wang Pi's New Interpretation of the *I Ching* and the *Lun-yü*," Walter Liebenthal (trans.), *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 10: 124–161.
- Teng Ssu-yü, 1968, *Family Instructions for the Yen Clan: Yen-shih Chia-hsün by Yen Chih-T'ui*, Leiden: E. J. Brill.
- Twitchett, D., and Loewe, M. (eds.), 1986, *The Cambridge History of China*, Volume 1: *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220*, Chapter 16, "Philosophy and Religion from Han to Sui," Cambridge: Cambridge University Press, pp. 808–878.
- Van Gulik, Robert H. (trans.), 1968, *Hsi K'ang and His Poetical Essay on the Lute*, Tokyo: Sophia University, in cooperation with Charles E. Tuttle Company.
- Wagner, Rudolf G., 2000, *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, Albany, NY: SUNY Press.
- , 2003a, *Language, Ontology, and Political Philosophy: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*, Albany, NY: SUNY Press.

- , 2003b, *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*, Albany, NY: SUNY Press.
- Yoshikawa, Tadao, 1991, "Scholarship in Ching-chou at the End of the Later Han Dyansty," *Acta Asiatica*, 60: 1–24.
- Yü Ying-shih, 1985, "Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China," in *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Donald Munro, ed. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, pp. 121–155. Reprinted in Yü, *Chinese History and Culture: Sixth Century B.C.E. to Seventeenth Century*. New York: Columbia University Press, 2016, pp. 134–165.
- Ziporyn, Brook, 1993, "The Self-so and its Traces in the Thought of Guo Xiang," *Philosophy East and West*, 43: 511–539.
- , 2003, *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*, Albany, NY: SUNY Press.
- (trans.), 2009, *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- , 2012, *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li*, Albany, NY: SUNY Press.
- , 2013, *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and its Antecedents*. Albany, NY: SUNY Press.

Confucionismo Song-Ming¹¹

Autor: Justin Tiwald

Tradução: Daniel Tiago de Vasconcelos (UFPE)

Revisão: Pedro Regis Cabral

O pensamento confuciano nas dinastias chinesas Song (960-1279 E.C.), Yuan (1279-1368 E.C.), e Ming (1368-1644 E.C.) é marcado por esforços conjuntos para tecer as ideias expressas nos textos confucianos tradicionais em visões de mundo mais coerentes e teóricas, e para tornar mais explícito o que seus defensores e praticantes consideram como sendo a metafísica e a psicologia da tradição do confucionismo, e para refutar e reduzir a influência do budismo e do daoismo. Muitas antologias e histórias da filosofia chinesa consideram o período Song-Ming como secundário apenas em relação ao período clássico pré-Qin em termos da sua importância e influência para o pensamento do confucionismo, com seus dois principais filósofos Zhu Xi (1130-1200) e Wang Yangming (1472-1529) fazendo o máximo para dar forma à tradição conforme nós conhecemos hoje. A maioria dos estudos desse período focam nos confucionistas na primeira e na última dessas dinastias, a Song e a Ming. Existiram também vários filósofos confucionistas notáveis na dinastia intermediária Yuan, e os Yuan foram importantes para trazer o suporte estatal e apoio institucional para a ortodoxia do filósofo Song Zhu Xi (CHEN, 2010, p. 241-274). Mas os estudiosos tendem a referir aos confucionistas do período como “Confucionistas Song-Ming”, enfatizando as duas dinastias filosoficamente importantes e possivelmente diminuindo a relativamente curta vida da dinastia intermediária sob o governo Mongol.

¹¹ TIWALD, Justin. Song-Ming Confucianism. 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/entries/song-ming-confucianism/#Gove>, acesso em: 09 fev. 2022.

The following is the translation of the entry on Song-Ming Confucianism, 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/song-ming-confucianism/#Gove>>. 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.

As figuras proeminentes do confucionismo Song-Ming mantinham visões divergentes e muitas vezes inconsistentes acerca de cada uma das principais questões de sua era, mas eles participavam de um discurso compartilhado com uma grande quantidade de vocabulário filosófico e pontos de referência sobrepostos. Ademais, eles tendiam a tratar certas questões como mais centrais do que outras. Chefiando entre estas questões estavam as sobre as fontes de unidade e ordem no cosmos, aspectos morais da natureza humana, como os pensamentos e sentimentos subjetivos de um indivíduo podem e devem se alinhar com (objetivas ou menos problematicamente dependentes de subjetividade) normas éticas, os métodos e meios de cultivar virtudes e o tipo de instituições e caráter necessários para uma boa governança. Houve algumas áreas de consenso. Os confucionistas desse período tendiam a concordar que a família é, em vários aspectos, o *locus* primário de desenvolvimento moral e a expressão da virtude. Eles também compartilhavam a visão de que a natureza humana é fundamentalmente boa, possuindo capacidades 'bem formadas' para a virtude e sendo conectada em uma maneira profunda com processos mais amplos da produção e nutrição da vida. A maioria considerava como correto um certo corpo de textos clássicos confuciano, incluindo aqueles que atribuíam a Confúcio (Kongzi) e Mêncio (Mengzi), embora o quanto e de que forma alguém deveria obedecer à autoridade desses textos fosse frequentemente contestado.

1. Contexto Histórico: Budismo, Daoismo e Neoconfucionismo
2. Figuras Notáveis
 - 2.1 Neoconfucionistas nos Song do Norte (960-1127)
 - 2.2 Zhu Xi (1130-1200)
 - 2.3 Wang Yangming (1472-1529)
 - 2.4 A Escola Taizhou (séc. XVI)
 - 2.5 Heterodoxos nos Song e Ming
3. Padrão (*Lǐ*)
 - 3.1 Padrão e sua Relação com *Qi*
 - 3.2 Padrão e Natureza
 - 3.3 Padrão e Mente
4. Autocultivo
 - 4.1 Conhecimento
 - 4.2 Disciplina Mental
5. Virtude

6. Governança

6.1 Comendas e Domínios Hereditários

6.2 Institucionalidade vs. Teorias de Governança Centradas no Caráter

7. Influências

Referências

1. Contexto Histórico: Budismo, Daoismo e Neoconfucionismo

A maioria dos principais pensadores confucionistas das dinastias Song, Yuan e Ming são agora descritos em inglês como “*Neo-Confucians*”¹², usando um termo com escopo e significado um tanto ambíguos. No sentido mais amplo, neoconfucionista refere-se a um pensador e praticante da dinastia Tang (618-907) ou posterior que se identificou e trabalhou para reviver os valores, crenças e práticas confucionistas após a ascensão do budismo na China. Interpretado de forma mais estreita, “neoconfucionista” refere-se a um subconjunto dos pensadores acima referidos que pertenciam ou podem ter muito de suas origens filosóficas rastreadas de um grupo importante de confucianos no séc. XI. Este grupo incluiu Zhou Dunyi (1017–1073), Zhang Zai (1020–1077) e, em alguns relatos, Shao Yong (1011–1077), mas os filósofos que mais se destacaram entre eles foram os irmãos Cheng Hao (1032–1085) e Cheng Yi (1033-1107). Os irmãos Cheng foram os mais influentes desse grupo, tendo explicado a metafísica e as técnicas de disciplina mental que eles consideravam implícitas nos textos confucianos e, portanto, posicionando o confucionismo como um rival direto e mais formidável do budismo. Muitos dos neoconfucionistas que se consideravam construindo na tradição dos irmãos Cheng identificados com um movimento conhecido em chinês como *Dàoxué* 道學¹³, “A Aprendizagem do Dao”, cujo objetivo no início do movimento era deslocar a ênfase da educação formal das realizações literárias e voltar a focar no caminho (*Dào* 道) moral

¹² N. T.: Em português é comum Confucionismo, como o sistema filosófico ou a tradição em si, os indivíduos são chamados de confucionistas ou confucianistas, ‘confuciano’ como sendo a adjetivação do termo, e por extensão dos termos tem-se: neoconfucionismo ou neoconfucianismo, neoconfucista ou neoconfucianista (sub. masc.), e filósofo ‘neoconfuciano’ (adj. masc.).

¹³ N. T.: Outros autores, como a sinóloga Anne Cheng enfatizam a oposição entre *Dàoxué* 道學 e *Dàotǒng* 道统 (ortodoxia), atribuindo ao significado de *Dàoxué* o sentido de “transmissão legítima do Dao”, isso implica em interpretações historiográficas com sutis diferenças da de Justin Tiwald, que enfatiza o aspecto de moralidade em detrimento do de aprendizagem e transmissão legítima.

(BOL, 2008). Com algumas exceções notáveis no final da dinastia Ming, quase todos os principais pensadores confucionistas do período Song-Ming eram neoconfucionistas, em ambos os sentidos, o mais amplo e o restrito: eles procuraram restabelecer o confucionismo após muitas gerações de negligência; eles viam o aprendizado do caminho moral como o objetivo central de uma educação adequada; e eles estavam ou no grupo do séc. XI que incluiu os irmãos Cheng ou identificados com a linhagem e os ensinamentos dos Cheng.

A maioria (mas não todos) desses filósofos viam o confucionismo como concorrente de seus rivais populares, o budismo e o daoismo. Eles pensavam que as doutrinas e práticas centrais do confucionismo eram incompatíveis com o budismo e o daoismo e consideravam as duas últimas tradições como tendo um efeito prejudicial geral na sociedade chinesa, sendo responsável em grande medida pelo que consideravam um declínio geral no caráter moral e a dissolução da família e outros laços sociais. Mesmo quando os proeminentes confucionistas Song-Ming procuraram distinguir o confucionismo de seus rivais, no entanto, os esquemas conceituais e muito do vocabulário filosófico que eles usaram foram extraídos de um discurso filosófico e religioso mais amplo no qual ideias e termos budistas e daoistas eram ubíquos. Enquadrar as visões confucianas em tais termos ajudou a dar-lhes respeitabilidade e aceitação generalizadas entre as pessoas instruídas. Além disso, muitos influentes confucionistas dos Song-Ming se envolveram no budismo antes de se alinharem com o confucionismo. Consequentemente, o rompimento com o budismo e o daoismo não foi tão claro quanto muitos acreditavam, e é útil olhar não apenas para o que eles rejeitaram, mas também para o que eles silenciosamente e (principalmente) inadvertidamente adotaram de seus rivais.

Embora os neoconfucionistas considerassem o budismo e o daoismo como tradições diferentes, exigindo críticas diferentes, eles mesmo assim tendiam a ver ambos como compartilhando alguns defeitos comuns. Talvez o defeito de maior alcance foi que, como a maioria dos neoconfucionistas dos Song-Ming viam, budistas e daoistas pensavam que a libertação pessoal do sofrimento deveria ter precedência sobre outros objetivos e valores, e acreditavam que só poderiam alcançar isso desprendendo-se eles mesmos dos envolvimento mundanos, especialmente de relacionamentos humanos e ligações com outras pessoas (*JSL*, 13.3-4, 13.14). Eles argumentaram que colocar a libertação do próprio sofrimento antes de outros valores é egoísta (*Sī* 私), motivado por ganho pessoal (*Lì* 利), e pode ser interpretado como endossando uma forma de egoísmo normativo (*HNCSYS* 1: 3; *JSL* 13.1, 13.4, 13.6). Além do mais, por insistir em eliminar os desejos e apegos necessários para as relações humanas, budistas e daoistas

sacrificavam bens importantes por causa dos transcendentos, desistindo de seus interesses mais óbvios e deste mundo por interesses mais especulativos, cuja realização muitas vezes depende de teorias infundadas da vida após a morte (como para o nirvana budista ou teorias daoistas da imortalidade) (JSL 13.8, 13.10; HNCSSYS 3:66, 22A: 292; GRAHAM, 1992, pp. 90-91).

Acusar os budistas de egotismo e egoísmo pode parecer ignorar algumas características bem conhecidas do pensamento budista. A jornada óctupla budista inclui deveres de ajudar os outros e proibições de prejudicar os outros. A jornada do bodsatva no budismo mahayana inclui um longo período, talvez indefinido, em que o bodsatva incorpora e pratica grande compaixão (*Dàcí* 大慈) e se compromete a acabar com o sofrimento de toda a vida senciente antes de entrar no nirvana por si mesmo. Os neoconfucionistas estavam bem cientes desses aspectos do budismo chinês, portanto, uma leitura caridosa e historicamente informada de suas críticas deveria ser mais matizada. Uma maneira melhor de compreender a acusação de egotismo é descrever o que motiva a maioria dos praticantes budistas comuns de fato, não o que motiva os praticantes idealizados em princípio (HNCSSYS 1: 3; JSL13.6). Isso seria uma consequência natural do fato de que o caminho budista para a preocupação dirigida ao outro é consideravelmente mais exigente do que o confucionista, pois cuidar dos outros é mais facilmente alcançado por meio de interações comuns com a família e membros da comunidade do que por meio do desapego radical (LU, 1980, pp. 16–21; TIWALD & VAN NORDEN, 2014, pp. 257–260). Outra variante da crítica neoconfuciana é sugerir que subordinar a ética à soteriologia tem implicações problemáticas. Se todas as normas, inclusive as éticas, são justificadas em grau significativo por sua contribuição para a própria busca de acabar com o sofrimento pessoal, isso dará uma forma diferente à própria noção de bondade. Práticas como doar para santuários budistas e manter uma dieta budista podem ser potencialmente consideradas "boas" (*Shàn* 善) sem referência essencial para melhorar a vida de outras pessoas ou participar habilmente nas relações humanas (ZZYL 126: 3033; TIWALD, 2018a, pp. 134–137).

Alguns neoconfucionistas dos Song-Ming também se opuseram ao que consideravam ingênuos pontos de vista budistas e daoistas sobre a melhor forma de obter controle sobre intenções e sentimentos indisciplinados, apoiando-se demasiadamente na prática meditativa para solucionar problemas melhor abordados através de uma combinação de estudo, reflexão, e o cultivo de respeito ou reverência (JSL 13.6; ZZYL 126: 3019; TIWALD, 2018a, pp. 141–147). Finalmente, havia um acordo relativamente amplo entre os confucionistas dessa era de que a metafísica budista havia

entendido algo fundamentalmente errado sobre a natureza última das coisas. Os budistas na China frequentemente enfatizavam o que chamavam de vazio ou vacuidade (*Kōng* 空) de todas as coisas fenomênicas, o que os neoconfucionistas entenderam significar que tais coisas são ilusórias e desprovidas de valor. Isso, por sua vez, foi suposto para explicar por que os budistas almejavam transcender o mundo fenomênico, pois nada de valor poderia ser ganho reorganizando as ilusões (FU, 1986; JSL, pp.13-12). Na verdade, essa caracterização elimina muitas das sutilezas e variantes da doutrina budista da vacuidade, que os budistas viam como consistente com o cuidado e a ação para mitigar o sofrimento fenomênico de entidades fenomênicas. O influente neoconfucionista dos Song Zhu Xi reconheceu isso, mas parece ter acreditado que a concepção claramente problemática de vazio era a que operava na maioria das práticas budistas (ZZYL 126: 3013; CAI, 2009, pp. 204–206; FAI, 1986; TIWALD, 2018a, pp. 147-154).

No entanto, e sem dúvida, existem proeminentes e fundamentais visões no neoconfucionismo Song-Ming que trazem as marcas da influência budista e daoista. Um é a consideração neoconfuciana da bondade da natureza humana. Muitos dos principais neoconfucionistas deste período endossaram a visão de que as predisposições éticas na natureza humana estão ‘bem formadas’¹⁴ desde o nascimento, de modo que grande parte do trabalho de cultivar a virtude era principalmente uma questão de recuperar e eliminar as obstruções que impedem de acessar essa natureza, especialmente desejos egoístas ou egocêntricos e os vários maus hábitos e preconceitos que eles apresentam (IVANHOE, 2000). Esses filósofos tomaram a si mesmos como expondo uma doutrina da natureza humana encontrada no *Mencius*¹⁵, mas na verdade Mêncio parece ter pensado que “a natureza humana é boa” (*Xingshàn* 性善) é verdade em virtude do fato de que os seres humanos têm uma capacidade natural ou potencial para *se tornarem* bons, não que sejam inatamente bons ou tenham predisposições éticas ‘bem formadas’ desde o início (*Mencius* 6A6, 6A8). Uma fonte mais provável para a ideia de que temos predisposições ‘bem formadas’ por natureza é o budismo chinês, que há muito sustentava que os humanos (e todos os seres sencientes) têm sempre uma espécie de natureza de Buda

¹⁴ N. T.: Essa expressão será escrita aqui entre aspas simples para destacar que é um único conceito “*well-formed*”.

¹⁵ N. T.: É comum escrever o nome dos livros clássicos chineses em itálico com o nome do autor, por exemplo: *Mengzi*, e chamar o autor pela versão do nome do autor no idioma estrangeiro, no caso do português, Mêncio é o aportuguesamento do nome chinês. ‘*Mencius*’ é usado aqui como o nome do livro por ser a forma escolhida por Justin Tiwald, e por ser a versão usada nas obras citadas por ele.

(*Fú xìng* 佛性) ou ventre-búdico (em sânscrito, *tathāgatagarbha*¹⁶; em chinês, *rúlái cáng* 如來藏) com propensões totalmente formadas para responder perfeitamente às suas circunstâncias. Aqui também a natureza ‘bem formada’ deve ser recuperada ou descoberta pela remoção de obstáculos, que para os budistas eram vistos como conceitualizações falsas e adventícias das coisas. Os neoconfucionistas até usaram ou adaptaram muitas das metáforas que os budistas há muito usavam para descrever as circunstâncias em que nossa natureza perfeita fica bloqueada, comparando-a a uma pérola suspensa em água lamacenta ou a um espelho coberto de poeira (JORGENSEN, 2018, pp. 73-86; Z. LIU, 2003).

Os confucionistas de *Dàoxué* também adotaram um termo técnico que, em sua época, havia sido usado por muito tempo na metafísica budista para explicar a natureza última e a unidade das coisas. Este termo era *Lǐ* 理 (padrão, princípio), que os budistas às vezes caracterizavam como vazio e os neoconfucionistas descreveram como (ou como uma fonte ou base de) incessante geração de vida (*Shēngshēng bù xī* 生生不息), entendida como um sistema no qual nascimento, crescimento e procriação trabalham em harmonia para manter a continuidade dos seres vivos. Aqui, novamente, os neoconfucionistas pensaram eles mesmos estar elucidando uma ideia que encontraram em textos confucionistas clássicos, mas na verdade havia muito pouca menção de *Lǐ* no cânone clássico, e menos ainda que pudesse ser plausivelmente lido como tendo o mesmo sentido metafísico que os neoconfucionistas propuseram (DAI, 2009, p. 265-286; IVANHOE, 2002, pp. 46-58; MAKEHAM, 2003b, pp. 193-195). Outras influências notáveis de ambos, budismo e daoismo, foram um maior interesse pela meditação (CHAN, 1989, pp. 255-270; CAI, 2009, pp. 195-197; YANG, 2015) e uma tendência de ver a autoabnegação ou a eliminação dos desejos como o principal objetivo de autocultivo. Alguns neoconfucionistas se viam abraçando uma gama mais ampla de desejos do que suas contrapartes daoistas e budistas, mas devido em grande parte à influência de Zhu Xi, muitos fizeram uma distinção relativamente nítida entre o que viam como desejos permissíveis e consistentes com o ‘Padrão’ de incessante geração de vida e os desejos inadmissíveis como sendo egoístas (CHAN, 1989, pp. 197-211). Ao fazer isso, eles descartaram uma faixa mais ampla de desejos do que os clássicos confucianos provavelmente pretendiam (TIWALD, 2012, pp. 30-33). Adicione a essas influências uma

¹⁶ N. T.: Em português: Tatagata, epíteto do Buda a partir da união de: *tatha* (assim) + *agata* (vir), ‘assim vindo’ (encarnado) ou ainda de: *tatha* (assim) + *gata* (ir), ‘assim ido’ (que transcendeu), ambas as noções próximas da discussão sobre nascimento e inato.

ampla matriz compartilhada de estruturas conceituais, termos técnicos e problemáticas filosóficas e as articulações Song-Ming do confucionismo tornam-se muito difíceis de desvencilhar das formas budistas e daoistas de pensar de longa data (ANGLE, 2018; ARAKI, 2008; IVANHOE, 2002; MALEHAM, 2018a; ZIPORYN, 2018).

2. Figuras Notáveis

Para grande parte do período Song-Ming, o pensamento confuciano e os estudos textuais foram uma parte significativa da vida da maioria dos homens adultos que tiveram educação formal. Aqueles que queriam uma carreira no serviço público eram obrigados a memorizar e produzir ensaios eruditos sobre os clássicos confucionistas para seus exames de serviço civil, e o discurso letrado estava repleto de discussões e alusões ao pensamento confucionista. O período Song-Ming foi, portanto, particularmente vibrante para a filosofia confucionista. Duas das primeiras histórias intelectuais desse período descrevem a vida e o pensamento de mais de dois mil confucionistas que desempenharam algum papel significativo na formação da tradição (SYXA; MRXA). O que se segue é uma breve descrição dos filósofos que se sobressaíram. Na maioria dos casos, esses são os pensadores que tiveram maior influência no neoconfucionismo, embora também vejamos alguns que, embora menos influentes historicamente, agora atraem grande interesse acadêmico por sua originalidade ou sofisticação.

2.1 Neoconfucionistas nos Song do Norte (960-1127)

Os filósofos frequentemente tratados como figuras fundadoras do neoconfucionismo são um grupo que viveu em um período que veio a ser chamado de Song do Norte (960-1127). Isso inclui Zhou Dunyi (1017-1073), que produziu um diagrama e uma exposição suplementar que caracteriza todos os fenômenos como sendo governados pelo *Tàijí* 太極 (traduzido várias vezes como o Grande Último, Polaridade Suprema ou Pivô Supremo), um tipo de princípio ordenador que explica as flutuações naturais de *yin* e *yang* ou quietude e atividade (ADLER, 2014). Outra figura fundadora foi Zhang Zai (1020-1077). Zhang desenvolveu maneiras influentes de pensar sobre a natureza humana e o cultivo da virtude, uma dessas explica as variações de caráter em termos de qualidades variadas de *Qi* 氣 (energia psicofísica, material vital). Ele também desenvolveu uma metafísica que concebeu os indivíduos como parte de um todo cósmico, relacionados por natureza a todas as outras coisas como se fossem membros de uma

família ou partes do mesmo corpo e, portanto, tendo obrigações familiares de cuidar de todos os outros. Um de seus breves, mas emocionantes, resumos dessa visão tornou-se talvez o ensaio inspirador mais famoso da tradição neoconfucionista, chamado “A Inscrição Ocidental”, como foi escrito na parte ocidental de seu salão de estudos (TIWALD; VAN NORDEN, 2014, pp. 134-136).

No centro desse grupo dos Song do Norte estavam os irmãos Cheng Hao (1032–1085) e Cheng Yi (1033–1107), que estudaram com Zhou e Zhang, mas desenvolveram seus próprios sistemas de pensamento que se refletiram em quase todas as áreas do neoconfucionismo. Os Chengs ofereciam diferentes estruturas metafísicas para explicar a concepção de Zhang Zai de todas as coisas como partes de uma família ou de um corpo totalizante, desenvolveram uma psicologia moral sofisticada e multifacetada das principais virtudes, afiaram as objeções confucionistas ao budismo e ao daoismo, e avançaram teorias distintivas de governança adequada e administração (GRAHAM, 1992; IVANHOE, 2016, pp. 24–48; TIWALD; VAN DORDEN, 2014, pp. 140–167). Alguns estudiosos também acrescentam a esses quatro confucionistas dos Song do Norte uma quinta figura fundadora, Shao Yong (1011-1077), mais conhecido pelo desenvolvimento de leis matemáticas e numerológicas e por ter sustentado que certos tipos de subjetividade humana são incompatíveis com o conhecimento das coisas (BIRDWHISTELL, 1989; WYATT, 1996). Shao também conheceu e dialogou pessoalmente com os irmãos Cheng, embora comparados com os Chengs seus escritos mostrem pouca preocupação direta com o desenvolvimento de teorias sobre a virtude e o cultivo pessoal. O texto que se tornou a antologia mais lida dos fundadores do Confucionismo Song, uma espécie de livro didático chamado *‘Reflexões Sobre as Coisas Presentes’*¹⁷ omitiu Shao em favor dos outros quatro mestres dos Song do Norte (JSL). Três desses pensadores dos Song do Norte – Zhang Zai, Cheng Hao e Cheng Yi – estavam às vezes fortemente envolvidos na política e tornaram-se associados com a oposição ao famoso ministro e reformador Wang Anshi (1021-1086).

2.2 Zhu Xi (1130-1200)

De longe o mais influente dos filósofos neoconfucionistas é Zhu Xi (1130-1200). Zhu chegou ao confucionismo após pouco mais de um decênio de estudo e experimentação com o daoismo e o budismo chan (zen). Como muitos outros pensadores

¹⁷ N. T.: Originalmente chamado: *Jin sī lù* 近思錄, e editado por Zhu Xi.

confucianos proeminentes de sua época, ele era um grande admirador dos irmãos Cheng e acreditava estar construindo sobre os fundamentos exegéticos e teóricos que eles haviam estabelecido, embora ocasionalmente registrasse discordâncias com algumas de suas observações. Em sua época, Zhu era apenas um entre muitos pensadores e professores proeminentes que reivindicavam o manto dos irmãos Cheng, mas ao final dos Song ele passou a ser visto como o porta-voz mais autorizado não apenas para os Chengs, mas para toda a tradição *Dàoxué* (Aprendizagem do Caminho). Sua interpretação do cânone confucionista tornou-se a base do exame do serviço civil em 1313, de modo que, com o tempo, foi lido de perto por muitos milhões de aspirantes a funcionários públicos e estudantes do confucionismo. Consequentemente, a interpretação de Zhu da tradição confucionista tem sido tratada por inúmeros confucionistas como ortodoxia e continua a ser considerada por muitos adeptos do confucionismo hoje.

Havia poucas áreas contemporâneas de investigação que Zhu Xi não tocou. Ele tornou mais explícito do que qualquer antecessor um certo dualismo metafísico de *Qi* (material vital) e *Li* (Padrão), que ele usou para explicar tudo, desde a natureza humana até as inclinações naturais das plantas e a aquisição do conhecimento moral. Ele pensou cuidadosamente e escreveu extensivamente sobre métodos de cultivo da virtude, defendendo visões distintas tanto em questões gerais, como o papel da especulação e do aprendizado de livros, quanto em assuntos mais refinados, como o propósito de fazer tarefas e a atitude adequada a ser adotada ao ler. Ele também escreveu longamente sobre política, história e arte da administração e serviço do governo (ZHU, 2019).

2.3 Wang Yangming (1472-1529)

Depois de Zhu Xi, o segundo filósofo neoconfucionista mais influente é Wang Yangming (1472-1529). Wang passou seus primeiros anos estudando budismo e daoísmo, mas acabou se tornando um defensor articulado e carismático do confucionismo, cujas ideias e práticas foram aprimoradas ao longo de uma carreira extraordinária como administrador civil e general militar. Na época de Wang, os pontos de vista de Zhu Xi estavam profundamente enraizados nos costumes e instituições responsáveis pela educação formal, e Wang foi treinado e bem familiarizado com esses pontos de vista. Mas Wang rompeu com a ortodoxia em algumas questões fundamentais, mais notavelmente no papel da experiência pessoal e da intuição no cultivo ético e uma

metafísica alternativa que tornou a ‘mente-coração’¹⁸ um constituinte dos ‘padrões’ (*Lǐ*) que são a fonte da ordem e da virtude. Uma preocupação guia que perpassou muitas de suas objeções tinha a ver com a natureza do conhecimento ou saber moral, que ele acreditava estar intrinsecamente relacionado à motivação para agir, assim como o desejo de evitar um odor fétido está intrinsecamente relacionado ao entendimento de que o odor é sujo. Isso teve implicações para o modelo de cultivo ético que ele promoveu, que era construir sobre as preocupações e experiências imediatas dos indivíduos, em vez de estudos excessivamente acadêmicos ou escolásticos sobre tópicos bem distantes de suas vidas diárias (IVANHOE, 2009, pp. 99-184).

Wang também propôs que as pessoas têm uma faculdade inata de compreensão moral que ele chamou de *Liángzhī* 良知, mais literalmente traduzido como “conhecimento puro” ou “bom conhecimento”, mas às vezes traduzido mais vagamente como “conhecimento inato” ou “consciência”. Se as pessoas falham em ser virtuosas, ele propôs, isso ocorre porque elas são incapazes de acessar ou reconhecer a libertação do bom conhecimento devido à interferência de desejos egoístas, que surgem de apegos e modos de pensar egocêntricos. Esse ensinamento, combinado com suas preocupações sobre formas de estudo muito distantes da experiência pessoal, conferiu um status um tanto ambíguo à prática confuciana de longa data de ler e refletir sobre os clássicos confucianos, pois não está totalmente claro por que apreender ideias e relatos de eventos bem afastados da própria vida de uma pessoa deve ajudar a acessar ou complementar o bom conhecimento (IVANHOE, 2002, pp. 123-134). Esta e outras ambiguidades nos ensinamentos de Wang deixaram espaço considerável para debate entre as gerações subsequentes de seus discípulos e seguidores (PENG, 2003).

Historiadores posteriores também notaram uma série de ressonâncias marcantes entre os pontos de vista de Wang e um neoconfucionista anterior chamado Lu Xiangshan (1139-1193), que também falou e escreveu sobre uma faculdade de bom conhecimento e considerou a ‘mente-coração’ como um constituinte do *Lǐ* (Padrão) (IVANHOE, 2009, pp. 29-97). Por causa das semelhanças entre Lu e Wang, que em certos aspectos refletem semelhanças entre Cheng Yi e Zhu Xi, é costume entre muitos estudiosos da filosofia chinesa se referir a duas escolas de pensamento no período Song-Ming - a escola Cheng-Zhu às vezes associado ao “Aprendizado do Padrão” (*Lǐxué* 理學) e a escola Lu-Wang

¹⁸ N. T.: Inúmeros sistemas de pensamento pré-Moderno consideravam a mente como sendo localizada no coração, e não como um produto das funções cerebrais, como pode ser observado no uso do termo chinês coração (*Xīn* 心) para caracterizar a noção de mente.

frequentemente associada ao “Aprendizado da Mente-Coração” (*Xīn xué* 心學)¹⁹. Essa maneira de caracterizar os dois pólos mais influentes do pensamento neoconfucionista fornece uma lente histórica através da qual muitos pensadores confucionistas dos séculos XX e XXI compreendem sua própria orientação e raízes filosóficas.

2.4 A Escola Taizhou (séc. XVI)

Um grupo de pensadores que foi frequentemente menosprezado por muitos neoconfucionistas tradicionais foi a “escola Taizhou” do confucionismo, nomeada em homenagem ao lugar em que seu suposto fundador, Wang Gen (1483-1541), viveu e ensinou. Embora os filósofos mais frequentemente identificados com essa escola fossem um grupo eclético, as conexões pedagógicas com Wang Gen e algumas semelhanças na ideologia e no temperamento acadêmico tornam conveniente agrupar esses pensadores juntos. Wang Gen e muitos de seus discípulos se distinguiram por seu compromisso com a popularização do confucionismo. O próprio Wang Gen havia estudado com Wang Yangming e levava a sério a ideia de que todas as pessoas têm capacidades inatas para conhecimento moral e sabedoria, capacidades que, em sua interpretação, não dependem de educação formal e aprendizado de livros para serem acessadas. A sabedoria poderia ser realizada através das “práticas cotidianas das pessoas comuns” (*Bǎixìng rì yòng* 百姓日用) e era a missão de muitos pensadores de Taizhou fazer isso acontecer. Os confucionistas de Taizhou também toleraram desvios mais dramáticos da ortodoxia confucionista e tendiam a ver uma maior consonância entre o confucionismo, o daoísmo e o budismo (PETERSON, 1998, pp. 723-732, 745-754; de BARY, 1970, pp. 157-171; MRXA 32.1a-7b).

Além de Wang Gen, outros filósofos notáveis associados a esta escola foram Luo Rufang (1515–1588) e Li Zhi (1527–1602). Ambos pensavam que as expressões mais autênticas e confiáveis de nossas capacidades morais inatas deveriam ser encontradas em expressões pré-socializadas da ‘mente-corção’, que Luo chamou de “mente infantil” e Li chamou de “mente de criança”. Li também sustentou que as expressões da mente de criança poderiam ser idiossincráticas, de modo que as expectativas morais e a forma das virtudes morais resistiriam à generalização em uma extensão muito maior do que a

¹⁹ N. T.: Em português é comum utilizar as traduções: “escola do princípio” e “escola da mente”, deve-se destacar que os termos em chinês hoje adquirem significados distintos do passado, sendo: ‘ciência’ para 理學 e ‘psicologia’ para 心學.

maioria dos confucionistas usualmente autorizavam (P. LEE, 2012, pp. 58-64; *MRXA* 34.3a –b, 34.16b–17a; TIWALD & VAN NORDEN, 2014, pp. 304–307). Luo e Li agora são admirados por defender a educação das mulheres, em parte por terem igual capacidade de virtude e sabedoria. Luo propôs que as mulheres eram mais confiavelmente virtuosas do que os homens e desempenhavam o papel mais fundamental e consequente no cultivo da virtude (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 172–179; CHENG, 2001, pp. 103–117; TIWALD & VAN NORDEN, 2014, pp. 297–304).

2.5 Heterodoxos nos Song e Ming

Além dos neoconfucionistas dos Song do Norte descritos na seção 2.1, todos os filósofos mencionados até agora foram neoconfucionistas no sentido estrito associado ao *Dàoxué* (consulte a seção 1 sobre as diferenças entre os sentidos amplo e restrito de “neoconfucionista”). Ou seja, cada um deles foi alguém que recebeu a maioria de seu legado dos irmãos Cheng, principalmente ao adotar suas explicações metafísicas robustas da natureza humana e da unidade fundamental ou unicidade das coisas. Mas filósofos desse tipo não tinham o monopólio do discurso confucionista, e ao longo dos cerca de sete séculos de Song, Yuan e Ming penso que havia uma série de filósofos confucianos talentosos e inovadores nas fronteiras ou fora dessas correntes convencionais.

Um grupo de filósofos da dinastia Song outrora influente, mas agora um tanto negligenciado, é frequentemente associado ao que é chamado de “escola Yongjia” do confucionismo, em homenagem ao condado em que alguns de seus pensadores mais proeminentes viveram e ensinaram em vários pontos de suas vidas. Os confucionistas de Yongjia tinham raízes nos ensinamentos dos irmãos Cheng e no *Dàoxué*, mas com o passar do tempo alguns dos principais pensadores passaram a se ver como oponentes dessa tradição, em parte por causa de sua impaciência com a metafísica especulativa e sua orientação mais prática para questões de governança e administração. Dois dos confucionistas mais ilustres alinhados com Yongjia foram Chen Liang (1143-1194) e Ye Shi (1150-1223), ambos contemporâneos e interlocutores ocasionais de Zhu Xi. Chen e Ye tendiam a medir políticas públicas e práticas morais em termos de suas contribuições para o bem-estar público ou benefício social geral (*Li* 利), uma tendência que eventualmente levou alguns historiadores dos séculos XX e XXI a caracterizar Chen e Ye como pensadores “utilitários” (QI, 1982, pp. 1178-1187; TILLMAN, 1982; XIAO, 1982, p. 539).

Outro confucionista dissidente deste período foi Wang Tingxiang (1474-1544). Em oposição aos dualistas metafísicos de seu tempo, Wang propôs que as características e comportamentos comuns do *Qi* (material vital) poderiam explicar tudo no cosmos, incluindo as fontes de ordem e criação que os neoconfucionistas convencionais tendiam a identificar com *Li* (padrões) irredutíveis. (ONG, 2006; Y. LIU, 2000, pp. 55–85). Ele também rejeitou a unidade fundamental e a unicidade do universo e – ainda mais surpreendente – negou que uma unidade abrangente fosse mesmo desejável (KIM, 2008; ONG, 2006). E Wang, além disso, adotou a visão decididamente não ortodoxa de que a bondade e as predisposições para a virtude não são características necessárias da natureza humana, sugerindo, em vez disso, que as emoções morais que as pessoas frequentemente citam como evidência da bondade natural, como a vergonha moral, são basicamente responsivas às normas e expectativas sociais (ONG, 2006, p. 474). Ao assumir essa posição, ele desafiou um consenso confucionista secular sobre a natureza humana que raramente era contrariado nas dinastias Song, Yuan e Ming.

Talvez o período mais fértil para quem trabalhou na periferia das principais linhas do neoconfucionismo tenha sido cinco ou seis décadas que abrangeram o colapso da dinastia Ming e a consolidação da dinastia Qing, aproximadamente 1640 a 1700. Embora este tenha sido um período de instabilidade em algumas partes da China, no entanto, testemunhou o declínio da fé em costumes políticos de longa data, bem como movimentos emergentes na erudição confuciana que prepararam o caminho para desvios mais dramáticos da ortodoxia. Um desses movimentos foi o surgimento de “estudos evidenciais” (*Kǎozhèng xué* 考證學), entendidos como abordagens acadêmicas que se apoiam mais fortemente em áreas de estudo como astronomia, geografia, matemática e especialmente filologia. Um dos principais estudiosos dos estudos evidenciais foi Gu Yanwu (1613-1682), que estabeleceu uma reputação não apenas como um filólogo precoce, mas também como um reformador político criativo (ANGLE, 2002, pp. 89-93; BROWN, 2011; GU, 2017). Outro filósofo notavelmente original e prolífico foi Wang Fuzhi (1619-1692), que reconcebeu toda a metafísica e a psicologia moral neoconfucionistas, trabalhando contra o dualismo predominante de *Li* e *Qi* e desenvolvendo um relato das virtudes que abriram consideravelmente mais espaço para a vida humana. desejos e emoções (J. LIU, 2010; pp. 157-179; J. LIU, pp. 265-284; CHENG, 1991). Um terceiro foi Huang Zongxi (1610-1695), que escreveu histórias intelectuais abrangentes das dinastias Song, Yuan e Ming e ofereceu algumas das reformas políticas mais radicais já apresentadas por um pensador confucionista tradicional, afirmando que estudiosos e ministros podem criticar abertamente seu governante e propor que uma variedade de

requisitos processuais seja imposta à deliberação e tomada de decisão do imperador (SYXA; MRXA; MYDFL; de BARY, 2011). Todos esses filósofos (e especialmente Huang) concluíram porções significativas de seu trabalho nos primeiros anos da dinastia Qing, mas foram produtos das distintas circunstâncias intelectuais e sociais testemunhadas ao final dos Ming, quando os pensadores confucionistas começaram a considerar a reformas políticas a sério e começaram a duvidar muito do que, durante séculos, passou por verdades óbvias sobre o cânone confucionista.

3. Padrão (Lǐ)

Uma das diferenças mais notáveis entre o confucionismo clássico e o neoconfucionismo no período Song-Ming é a proeminência da especulação metafísica neste último. Muitos confucionistas *Dào xué* acreditavam que fornecer uma explicação adequada do mundo exigia que nós postulamos que a existência de algumas coisas são sem forma (*Xíng'érshàng* 形而上) e não são facilmente aparentes, a existência das quais apresentam desafios filosóficos. Mais notavelmente, esses confucionistas pensavam que precisávamos de algo que eles chamavam de Padrão (*Lǐ*, também traduzido como “princípio”) para explicar a ordem, a unidade e a natureza e o conteúdo das virtudes. Eles também achavam que o Padrão está intimamente ligado à natureza humana e estavam interessados em explicar como as faculdades cognitivas e emocionais humanas – o que eles chamavam de mente-coração (*xin* 心, às vezes traduzido simplesmente como “coração” ou “mente”) – podem vir a reconhecer e responder adequadamente ao Padrão.

3.1 Padrão e sua Relação com Qi

A maioria dos confucionistas do período Song-Ming acreditava que todas as coisas e eventos fenomenais são constituídos de *Qi*, uma espécie de material vital e energético. Mas muitos duvidavam que o *Qi* sozinho pudesse explicar tudo de significativo sobre o mundo fenomenal. O mundo tem uma certa unidade e ordem que eles viam como altamente valiosa, evidente em coisas como os comportamentos naturais de plantas e animais, e a maneira como as estações trabalham cooperativamente com os seres vivos (e uns com os outros) para sustentar e reproduzir a vida. E os seres humanos têm certas capacidades para compreender e contribuir para a ordem e unidade das coisas, capacidades que parecem ser parte de nossos dons naturais. Muitos neoconfucionistas pensaram que algum princípio explicativo ou fundamento adicional era necessário para

explicar essa ordem, unidade e as capacidades naturais que nos ajudam a entendê-los, e para isso eles apelaram para a noção de Padrão (*Lǐ*).

O caractere chinês traduzido aqui como “Padrão” é *Lǐ*, um termo que apareceu relativamente raramente nos textos confucionistas clássicos, mas tornou-se onipresente no discurso filosófico bem antes dos Song, época em que era frequentemente usado para se referir ao que poderia ser chamado de realidade subjacente ou natureza última das coisas. Para muitos budistas, o Padrão de uma coisa era seu “vazio” inerente, o que quer dizer, grosso modo, sua falta de quaisquer qualidades ou essências fenomenais intrínsecas. Para os budistas, isso ajudou a justificar a visão de que as qualidades ou essências fenomenais são ilusórias, meramente convencionais ou conferidas pelo todo maior. A maioria dos neoconfucionistas Song-Ming rejeitou essa visão. Eles concordaram que todas as coisas têm um Padrão subjacente, mas esse Padrão é o que eles chamam de produção de vida incessante ou geração de vida incessante, não vazio. E além disso, este é um Padrão que todas as coisas compartilham, de modo que elas pertencem a um sistema unificado de incessante geração de vida. Portanto, é da natureza última das coisas participar e contribuir para esses sistemas, que são caracterizados pelo nascimento, crescimento e reprodução. Modelos paradigmáticos de Padrão podem ser encontrados nos ciclos de nascimento, crescimento e reprodução evidentes na mudança das estações, ou na maneira como nascimento, crescimento e reprodução servem como objetivos centrais ou princípios organizadores das famílias.

Muitos confucionistas *Dào xué* pensavam que o Padrão pode fazer certo trabalho explicativo que o *Qì* não pode. O padrão explica por que os barcos só podem viajar por água e os carrinhos apenas por terra. O padrão explica por que as crianças são naturalmente inclinadas a amar e servir seus pais, e por que as coisas feitas de *Qì* alternam entre fases ou estados *yin* (passivo) e *yang* (ativo). E o Padrão também tem implicações normativas, levando em conta não apenas a tendência das crianças de amar e servir seus pais, mas também o fato de que é apropriado e virtuoso que elas o façam. A maioria reconheceu que esses tipos de fatos tinham muito a ver com o *Qì* constituinte nas coisas também, e uma minoria entre os confucionistas Song-Ming (por exemplo, Zhang Zai, Wang Tingxiang e Wang Fuzhi) pretendia mostrar que as características e tendências de *Qì* poderia explicar completamente alguns ou todos esses fatos (KASOFF, 1984; Y. LIU, 2000; ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 36-38). Mas a maioria pensava que o Padrão tem algum papel independente na explicação deles, algum poder explicativo não estritamente redutível ao do *Qì*. As teorias de Zhu Xi sobre a relação do Padrão com o *Qì* mudaram ao longo de sua vida, mas em sua visão madura e mais influente, o Padrão é

independente do *Qì* em pelo menos dois sentidos. Primeiro, Zhu diz que há um sentido em que o Padrão é “anterior” ao *Qì*. Ele deixa claro que isso não é um tipo de prioridade temporal - não é que o Padrão exista primeiro e então o *Qì* surja posteriormente - mas quando tentamos inferir a origem ou a base das coisas, devemos tratar o Padrão como anterior ou mais fundamental (ZZIL 1:3). As implicações específicas disso são uma questão de especulação (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 38-40; CHEN, 1987, pp. 3-29). Um segundo tipo de independência do Padrão é que ele funciona como uma espécie de diretor ou “mestre” (*Zhǔ* 主 ou *Zǎi* 宰) do *Qì*. Zhu tem o cuidado de dizer que não intervém nos assuntos ou age diretamente no *Qì*, mas estabelece regras que o *Qì* segue por seu próprio poder (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 40-42).

3.2 Padrão e Natureza

No início da dinastia Song, o caractere chinês *Xìng* 性²⁰, que geralmente é traduzido como “natureza” ou “a natureza”, há muito era usado para se referir a características importantes de pessoas e coisas que desempenham um papel importante na definição do que elas são e determinando como devem ser. Durante grande parte da história do pensamento confucionista antes dos Song, houve um debate amplo e geralmente não resolvido sobre o caráter moral da natureza humana em particular, com Mêncio famosamente argumentando que a natureza humana é boa, Xunzi (c. 310-c. 221 a.E.C.) alegando que é ruim e outros defendendo várias visões moderadas e híbridas (TIWALD, 2016, pp. 437-440). No final do século XI, no entanto, formou-se um consenso em torno de uma forte interpretação da doutrina de que as pessoas são boas por natureza, segundo a qual as pessoas têm disposições e sensibilidades morais ‘bem formadas’ inata e permanentemente. Cheng Yi desenvolveu a formulação mais influente dessa visão. De acordo com Cheng, os humanos necessariamente têm uma boa natureza porque os humanos necessariamente têm o Padrão (*Lǐ*), que inclui as tendências para a geração de vida que todas as coisas compartilham, e esse Padrão é uma característica essencial e importante de nós mesmos, determinante do que somos e como devemos ser. Cheng e os neoconfucionistas posteriores tomaram a interpretação dele como estando implícita na autoridade dos clássicos confucianos, especialmente Mêncio, mas é evidente que sua interpretação era mais radical do que Mêncio de fato pensava. Mêncio é mais

²⁰ N. T.: Hoje o significado do sinograma 性 adquire também sentido de ‘sexo’ ou ainda ‘comportamento sexual’.

plausivelmente lido como endossando a visão de que nascemos com fortes tendências ou brotos de bondade que, se recebermos uma educação saudável, naturalmente se desenvolverão em virtudes, e sua preocupação principal era com a natureza dos humanos em particular, não a natureza de todas as coisas vivas (*Mencius* 2A6, 6A1-6, 6A8). Cheng Yi e a maioria dos notáveis neoconfucionistas depois dele, no entanto, pensaram que tínhamos disposições e sensibilidades 'bem formadas' desde o início, que essas são características indelévels de nós e que são de fato universalmente compartilhadas, de modo que a natureza em nós é essencialmente o mesmo que a natureza em todas as coisas (IVANHOE, 2016, p. 36-48; TIWALD & VAN NORTEN, 2014, p. 159, p. 166).

Ao localizar nossa natureza boa no Padrão, porém, Cheng Yi introduziu novos desafios filosóficos. Sua visão assume que todos os seres humanos têm Padrão em todos os momentos, e ainda assim é óbvio que poucos se não nenhum ser humano é bom em todos os momentos, portanto, deve haver alguma maneira de explicar a generalização do fracasso moral humano. Além disso, o Padrão é compartilhado por todos os seres, humanos ou não, de modo que a natureza que identificamos com o Padrão não pode, por si só, ser suficiente para nos distinguir das coisas não humanas. A resposta de Cheng em resumo foi postular um segundo tipo de natureza consistindo de uma dotação de *Qì*, às vezes chamada de “natureza material” ou “a natureza da constituição de *Qì*” (*Qìzhì zhì xing* 氣質之性). A natureza que ele identificou com o Padrão ele chamou por vários nomes, incluindo “natureza inerente” ou “natureza original” (*Běnxing* 本性), referindo-se à nossa natureza como ela é quando não distorcida ou alterada por estímulos externos, antes do despertar de emoções recorrentes. Tanto o fracasso moral quanto as diferenças em espécie ou tipo podem ser atribuídas a diferenças na constituição do *Qì* de uma pessoa. Se os seres humanos às vezes falham em ser bons e virtuosos, é por causa do *Qì* escuro ou turvo que impede o Padrão de se expressar ou responder corretamente, e o *Qì* escuro e turvo é ubíquo. A configuração e qualidade do *Qì* que constitui uma coisa também determina o tipo ou espécie particular que é (TIWALD & VAN NORDEN, 2014, p. 166). Essa foi uma visão que Zhu Xi veio a refinar e popularizar em seus próprios escritos e ensinamentos (IVANHOE, 2000, pp. 45-49; TIWALD & VAN NORDEN, 2014, pp. 170-178). Mas Zhu estava relutante em dizer que temos literalmente duas naturezas separadas, recomendando que temos apenas uma natureza que pode ser descrita em termos diferentes, como “natureza inerente” quando considerada em termos de sua estrutura intrínseca e como “natureza material” quando considerando em termos de suas interações com o *Qì* (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 64-67).

3.3 Padrão e Mente

Xīn “mente-coração” é o locus dos pensamentos e emoções, bem como a faculdade responsável por direcioná-los adequadamente. Os confucionistas do período Song-Ming tinham um grande interesse filosófico na natureza, características e função da mente, cujas explicações poderiam ajudar a identificar e especificar características das virtudes morais e epistêmicas. Uma das questões mais controversas, no entanto, tinha a ver com a relação entre a mente e o Padrão.

Em pinceladas amplas, poderíamos dizer que há dois grupos de preocupações filosóficas em ação em muitas discussões confucionistas sobre a relação entre mente e Padrão nesta época. Primeiro, muitos confucionistas se preocupavam em desenvolver sistemas de normas éticas muito remotas em relação às nossas disposições psicológicas atuais. Assim, por exemplo, eles criticaram os moístas por sua visão de que se deve tratar o bem-estar de todas as pessoas como uma reivindicação igualitária sobre elas, não importa o relacionamento deles consigo mesmo (por exemplo, se um pai ou um estranho), argumentando que o ideal estava tão distante de nossas tendências naturais a ponto de ser impossível (JSL 2.89, 13.2; CXL 93). Nossas normas éticas, eles sugeriram, devem ser aquelas que temos uma certa capacidade natural de entender e abraçar. Uma das principais razões para isso é o que tem sido chamado de “critério da sinceridade” para a virtude: se alguém instancia completamente uma determinada virtude, deve ser o caso de que a pessoa a abraça completamente e sem qualquer relutância ou desejos compensatórios (TIWALD, 2018b, pp.179-183). Alguém que cuida dos outros de má vontade ou com alguma relutância não pode ser totalmente humano ou benevolente (*Rén* 仁), por exemplo. Muitos confucionistas dos Song até os Ming pensavam que as virtudes dignas de nossa estima eram apenas aquelas que poderíamos abraçar de todo o coração, alcançando um estado às vezes chamado de “sinceridade” (*Chéng* 誠) pelos irmãos Cheng e aqueles que os seguiram (JSL 1.3; HNCSSYS 6:92). Ao fazer da possibilidade de sinceridade uma condição para estimar algo como uma virtude, eles vincularam sua ética ainda mais estreitamente à ‘mente-coração’ do que nós o fizemos. Já é bastante difícil adotar práticas que vão na contramão de nossas disposições naturais. É ainda mais difícil abraçá-los e executá-los sem reservas ou arrependimentos.

Dada a forte ênfase na sinceridade e a necessidade de abraçar plenamente as normas éticas que muitos confucionistas Song-Ming promoviam, alguns viram vantagens em pontos de vista que identificavam intimamente a mente com o Padrão. Se uma determinada prática ou traço de caráter (por exemplo piedade filial) está correto em

virtude de ser uma manifestação ou expressão do Padrão, e essa prática ou traço de caráter deve ser aquele que podemos abraçar de todo o coração e naturalmente, podemos explicar como o Padrão e nosso potencial sincero convergem dizendo que o Padrão compartilha uma fonte comum com ou ainda é constituído por nossas mentes. Vários filósofos confucionistas tornaram essa ideia explícita. Os defensores mais famosos de ver a mente-coração como constitutiva do Padrão são Lu Xiangshan e Wang Yangming, ambos frequentemente caracterizados como pertencentes a uma linhagem especial ou escola de pensamento conhecida como “Aprendizagem da Mente” (*Xīn xué*). Lu e Wang adotaram esse entendimento do Padrão em parte porque o viam como colocando as normas éticas confucionistas ao alcance das pessoas em suas vidas comuns e criticavam métodos mais acadêmicos ou livrescos de entender o Caminho²¹ confucionista, que eles temiam que nunca se tornaria suficientemente intuitivo para abraçar de todo o coração ou sinceramente (IVANHOE, 2009). Visões ainda mais radicais foram desenvolvidas pelos chamados confucionistas de Taizhou, como Wang Gen, Luo Rufang e Li Zhi, que pensavam que o Caminho confucionista deveria ser tão acessível às mentes comuns como intuitivo até mesmo para pessoas com pouca educação ou treinamento confucionista formal. (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 86-87, pp. 106-108).

Mas havia um segundo conjunto de preocupações que tendiam a resistir à tentação de dizer que a mente é um constituinte do Padrão. Isso tinha a ver com as implicações perniciosas das explicações subjetivistas das normas éticas. No início dos Song, muitos leigos da China adotaram práticas do budismo chan (mais conhecido no Ocidente como zen budismo) e grande parte da intelectualidade estava interessada nas ideias chan. Os budistas chineses em geral se interessaram pelas maneiras como as características do mundo aparentemente objetivo eram realmente dependentes de (e constituídas pelas) mentes ou ‘mentes-coração’ dos sujeitos (*DSQXL* 575c-579c). E alguns budistas chan abraçaram abertamente um modo de vida que parecia tolerar caprichos ou inclinações subjetivas (GREGORY, 2002). Essa, pelo menos, era uma preocupação com o budismo compartilhada pelos confucionistas no período Song-Ming. Cheng Yi descreveu sucintamente a diferença entre a ética budista e confucionista, sugerindo que a primeira “se baseava na mente-coração”, enquanto os confucionistas “se baseavam no Céu” (*Tiān*, o cosmos, a ordem objetiva) (*HNCSYS* 21b:274). Consequentemente, tornou-se um lugar-comum para alguns confucionistas acusar outros de serem muito budistas, o que muitas vezes significava que os últimos (mais budistas)

²¹ N. T.: Caminho é usado pelo autor como tradução para o conceito *Dào* 道.

confucionistas falharam em estabelecer padrões de avaliação suficientemente independentes do capricho subjetivo (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 72-88). Esta é uma reclamação que Zhu Xi frequentemente fazia sobre seu contemporâneo Lu Xiangshan (ZZYL 104:2619–20, 124:2975–76; Zhu 2019: 148–150). Zhu preferia formas de caracterizar a relação entre a mente e o Padrão de acordo com as quais o último era amplamente independente do primeiro, e teve o cuidado de distinguir entre fases ou estados da mente que rastreavam e refletiam adequadamente o Padrão (chamado “a mente-coração do Caminho”, *Dào xīn* 道心) e fases ou estados em que a mente impôs seus próprios desejos e inclinações egoístas ou particulares (chamado “a mente-coração humana”, *Rén xīn* 人心). Ao fazer essa distinção, ele seguiu Cheng Yi e se considerou em oposição direta a Lu Xiangshan (ANGLE & TIWALD, 2017; pp. 83-86).

4. Autocultivo

Para muitos dos confucionistas que escreveram no período Song-Ming, o teste mais importante de um sistema filosófico era se ele poderia fornecer ou justificar uma boa explicação do autocultivo. Era amplamente aceito que a maioria das pessoas carecia de virtude. Debates sobre Padrão, *Qì*, mente e os fundamentos da ética eram frequentemente tratados como importantes na medida em que tinham implicações sobre como devemos melhorar a nós mesmos (IVANHOE, 2016, pp. 22–23).

4.1 Conhecimento

A maioria dos confucionistas considerou o cânone confucionista como legítimo e verdadeiro. Textos como os *Analectos*, o *Mencius* e o *Clássico dos Ritos* eram leitura obrigatória para qualquer aspirante a erudito e os confucionistas muitas vezes apelavam para esses textos para fundamentar suas alegações. Mas os leitores modernos às vezes ficam surpresos ao saber que houve algum debate sobre se e até que ponto a leitura dos clássicos confucionistas era necessária para o autodesenvolvimento adequado (IVANHOE, 2000). Por um lado, parecia óbvio para muitos confucionistas que muitas pessoas tinham pontos de vista errados e os textos confucionistas oficiais pareciam a maneira mais óbvia de corrigir esses pontos de vista. Por outro lado, alguns confucionistas dessa época se preocupavam com o fato de o conhecimento adquirido nos livros não poder ser obtido e internalizado de maneira necessária para a virtude sincera (ver seção 3.3). Além disso, a maioria concordou que temos capacidades éticas ‘bem

formadas' por natureza (seção 3.2). Assim, filósofos como Lu Xiangshan e Wang Yangming pensaram que poderíamos confiar mais em nossas próprias intuições ou percepções morais profundamente sentidas que vêm da vida cotidiana, e que estas eram muitas vezes preferíveis aos tipos de estudo mais fragmentários e abstratos ligados ao aprendizado de livros (CXL 49; IVANHOE, 2002, pp. 77–80; IVANHOE, 2009, pp. 34–39; TIWALD & VAN NORDEN, 2014, pp. 243–245). Em contraste, Zhu Xi temia que as intuições fossem pouco confiáveis, que estivéssemos muito predispostos a racionalizar ou encontrar maneiras inteligentes de tolerar inclinações e julgamentos egoístas, e achava que ler textos confucionistas oficiais com uma mente aberta e atenção reverente era uma boa maneira de verificar nossos vieses egoístas (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 151-155; CHU, 1990, pp. 128-162; ZZYL 10-11).

Os confucionistas do período Song-Ming adotaram do *Mencius* um quadro geral para a aquisição do conhecimento ético, segundo o qual existem certos cenários ou casos paradigmáticos (por exemplo, ao ver uma criança prestes a cair em um poço ou quando a comida é dada com desprezo) que provocam respostas confiáveis, boas ou virtuosas, mas muitos outros casos que não o fazem. Como Mêncio descreve seu objetivo lá, o objetivo é “estender” (*Tuī* 推) ou expandir os julgamentos éticos confiáveis e as respostas emocionais desses cenários paradigmáticos para os novos (*Mencius* 2A6, 6A10). No *Mencius* isso se faz em parte pela constatação de semelhanças relevantes entre os casos, como quando se vê que aceitar um suborno por um favor especial é autodegradante e vergonhoso de maneiras semelhantes a aceitar comida dada com desprezo, ou o tratamento devido aos idosos em geral é semelhante ao respeito que já damos aos nossos próprios idosos (*Mencius* 1A7, 6A10; VAN NORDEN, 2007, pp. 234-246). Os confucionistas dos Song até os Ming tendem a caracterizar a aquisição de novos conhecimentos morais de forma semelhante, muitas vezes invocando a noção menciana de “extensão”. Zhu Xi acrescenta que adquirimos um novo conhecimento moral em parte ao ver como uma regra ou norma à qual devemos nos conformar se encaixa em um sistema maior de normas que sustentam um sistema de geração mútua de vida (um sistema no qual a vida, o crescimento e a reprodução são contínuas e recíprocas). Isso é parte do que ele descreve como discernir as “razões pelas quais é assim” (*Suǒyǐrán zhī gù* 所以然之故), e é necessário para uma compreensão mais profunda das regras ou normas que, de outra forma, assumimos fé ou confiança na tradição (ZZYL 18:625; ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 122-129).

Os confucionistas Song-Ming também estavam interessados em diferentes espécies ou tipos de conhecimento. Uma distinção frequentemente discutida era entre

mero “conhecimento comum” (*Cháng zhī* 常知) e “genuíno” ou “verdadeiro conhecimento” (*Zhēnzhī* 真知). O conhecimento comum é frequentemente retratado como meramente uma afirmação correta e confiável de que algo é verdadeiro ou certo, enquanto o conhecimento genuíno geralmente requer algum conhecimento pessoal do assunto e necessariamente resulta em (ou é constituído por) algum sentimento e motivação apropriados. Em uma discussão influente, Cheng Yi ilustra a distinção descrevendo dois tipos diferentes de reações à notícia de que um tigre estava atacando pessoas nas proximidades. Alguns aldeões ficaram surpresos, mas não tinham o medo poderoso, quase involuntário, do único fazendeiro que havia sido ferido por um tigre no passado. Cheng sugere que o conhecimento ético deve ter o mesmo caráter que o medo do sobrevivente (*HNCSYS* 2a:16, 15:147; GRAHAM, 1992, p. 80). Wang Yangming mais tarde usou essa estrutura grosseira para defender sua famosa tese de que conhecimento e ação estão unidos (CHEN, 1991, pp. 93-98; IVANHOE, 2000, pp. 62-66; TIWALD & VAN NORDEN, 2014, pp. 266-268).

Muitos confucionistas na tradição *Dàoxué* (A Aprendizagem do Caminho) também distinguiam entre “conhecimento sensorial” (*Wén jiàn zhī zhī* 聞見之知) e o tipo de conhecimento que diz respeito ou pode ser atribuído à nossa natureza virtuosa (*Dé xìng zhī zhī* 德性之知). Estes foram distinguidos de várias maneiras pelos influentes confucionistas do *Dàoxué*. Zhang Zai pensava que, no caso do conhecimento sensorial, os conhecedores sempre concebem o objeto do conhecimento como externo e separado deles mesmos, enquanto no último tipo de conhecimento o conhecedor e o conhecido estão unidos. Zhang acreditava que o conhecimento sensorial era falível e insuficiente para muitos propósitos (especialmente propósitos éticos), mas admitia que o conhecimento sensorial é necessário como meio de adquirir conhecimento da natureza virtuosa, e talvez também como garantias ou justificativas para o último tipo de conhecimento. (ZM 7:24-25; ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 112-114; ZUO, 2019). Os irmãos Cheng se opuseram firmemente à visão de que o conhecimento da natureza virtuosa “depende” do conhecimento sensorial (*HNCSYS* 25:317). Mas eles pareciam pensar que isso pertencia a certos tipos de dependência e não a outros, porque eles continuaram a recomendar que as pessoas lessem textos e realizassem investigações de coisas e assuntos externos (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 115-116). Alguns dos discípulos imediatos dos irmãos Cheng entretinham visões mais explicitamente inatistas do conhecimento adequado da natureza virtuosa, sugerindo que a encontramos apenas por meio de reflexão e meditação internas (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 216-217). Mas Zhu Xi achava que as intuições inatas não eram confiáveis e, portanto, educadamente se

recusou a fazer qualquer distinção rígida entre os dois tipos de conhecimento (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 117-119). Zhu, no entanto, continuou a pensar que o conhecimento mais transformador e motivacional é, em certo sentido, o conhecimento de nossa própria natureza (virtuosa), quaisquer que sejam os meios externos que possamos usar para adquiri-lo (ZZYL 10:161; ZHU, 2019, p. 29).

4.2 Disciplina Mental

Devido em parte à influência do budismo, os confucionistas do período Song-Ming estavam interessados nas muitas maneiras pelas quais disposições e fenômenos psicológicos sutis ou difíceis de detectar podem dificultar nossa capacidade de apreender as coisas de forma clara e correta. Alguns pensavam que a maioria ou todos os casos de falha moral poderiam ser creditados a um senso inflado da própria importância ou egocentrismo (*si*), que se manifesta em inclinações ou desejos egoístas que nos levam ao desvio (SHUN, 2010, pp.185-187). Os confucionistas desta época desenvolveram e discutiram sobre várias técnicas destinadas a nos ajudar a detectar e minar inclinações e desejos egoístas, e outras técnicas que (bem como a meditação budista) ajudam a acalmar a mente para que ela possa responder ao mundo com mais imparcialidade e equanimidade.

O primeiro conjunto de técnicas estava preocupado em detectar e erradicar pensamentos ou inclinações egoístas, uma tarefa que eles às vezes caracterizavam como (ou como parte de) “superar o eu” (*Kèjǐ* 克己). Muitos enfatizaram que era mais vantajoso procurar esses pensamentos e inclinações em momentos liminares de incipiência emocional (*Jī* 機²²), assim como as emoções estão começando a entrar na consciência, mas antes de começarem a remodelar outros processos e disposições mentais (SMITH, 1990, pp. 190-199; TIWALD & VAN NORDEN, 2014, p. 282). A maioria dos confucionistas do período Song-Ming endossava esse tipo de automonitoramento, embora alguns parecessem pensar que ele desempenhava um papel mais importante no autocultivo do que outros. Wang Yangming estava entre aqueles que a consideravam central e indispensável para o trabalho de melhorar o caráter de alguém e o estado da ‘mente-coração’, às vezes dizendo que nossas inclinações egoístas precisavam ser perseguidas como ladrões e completamente erradicadas (CXL 39, 60, 279). Em contraste, Zhu Xi viu o automonitoramento como importante, mas um pouco menos exigente do que Wang. Em

²² N. T.: O termo hoje adquire sentido de ‘máquina’.

sua opinião, muito do trabalho de automonitoramento torna-se desnecessário se percebermos plenamente ou incorporarmos a atenção reverente (*Jing* 敬). Zhu comparou o trabalho de superar o eu a tomar remédios para uma doença: quando se está com boa saúde (instanciando a devida atenção reverencial em tudo o que se pensa), então tomar remédios (automonitoramento) é desnecessário (ZZYL 9:151-52; ANGLE & TIWALD, 2017, p. 146).

Alguns debates confucionistas no período Song-Ming diziam respeito ao papel da meditação na obtenção de estabilidade mental e discernimento. A forma mais popular para os confucionistas era conhecida como “sentar-se quieto” (*Jingzuò* 靜坐), que muitos recomendavam como forma de alcançar um estado de quietude ou tranquilidade (*Jing* 靜). Alguns confucionistas *Dàoxué* pensavam que descobrimos nossa natureza virtuosa inerente quando a ‘mente-corção’ está nesse estado de tranquilidade, uma visão mais notavelmente defendida por Yang Shi (1053-1135), um estudante dos irmãos Cheng. Zhu Xi rejeitou essa concepção do papel da meditação no autocultivo, sustentando que não podemos experimentar ou perceber nossa natureza virtuosa diretamente, mas apenas indiretamente por meio de suas respostas aos eventos mundanos, exigindo um estado de atividade e capacidade de resposta que não é meditativo (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 147-149). No entanto, Zhu achava que sentar quieto desempenhava importantes papéis de apoio no desenvolvimento das capacidades de disciplina mental. Ele acreditava que era um complemento importante para o estudo e a reflexão e sugeriu que, para algumas pessoas com mentes particularmente indisciplinadas, poderia ser o caminho mais produtivo para o autoaperfeiçoamento (CHAN, 1989, pp. 255-270).

Outra objeção ao excesso de confiança na meditação era que ela deixaria seus praticantes mal preparados para lidar com as demandas da vida ativa, que (diferentemente do sentar quietamente) testa regularmente nossa capacidade de manter o controle de nossos sentimentos em face de provocações. Os sentimentos na visão confuciana devem ser proporcionais e responsivos aos eventos corretos (por exemplo, devemos reagir com raiva moderada em relação aos maus-tratos moderados de um amigo e não reagir com fúria a um desrespeito menor e pessoal). Para essas propostas, os confucionistas sugeriram que a atenção reverencial (*Jing* 敬) é mais adequada para incutir o tipo certo de autocontrole, que eles achavam que poderíamos usar tanto em estados passivos quanto ativos. Zhu Xi descreveu a atenção reverente como um tipo de concentração ou foco e como uma atitude que mostra respeito e humildade e, portanto, capaz de colocar as preocupações privadas na perspectiva adequada e manter os desejos egoístas sob controle. Ele também recomendou o uso de atenção reverente ao ler

textos para *insights* éticos e filosóficos (ZZYL 12; CHU, 1990: pp.170-179; ZHU, 2019, pp 28-49).

5. Virtude

Nas dinastias Song, Yuan e Ming, os confucionistas estavam interessados na natureza e na estrutura psicológica das virtudes, particularmente as virtudes relacionadas com a promoção e manutenção de bons relacionamentos humanos. Eles viam sua ênfase nas virtudes dos relacionamentos humanos como distinguindo-os dos daoistas e budistas, na medida em que os dois últimos grupos tendiam a promover uma preocupação com a salvação pessoal (o que parecia a alguns confucionistas menosprezar a virtude moral) e com o desapego (que muitos viam como incompatível com ter relacionamentos humanos significativos).

Há um consenso relativamente forte neste período de que cinco virtudes são mais importantes, tanto em termos do escopo da atividade humana que devem regular quanto em termos de sua contribuição para a qualidade moral da pessoa virtuosa. As “Cinco Virtudes Constantes” ou “Cinco Constantes” (*Wǔcháng* 五常) eram humanidade (*Rén* 仁, às vezes traduzida como “benevolência” ou “bondade”), justiça (*Yì* 義), propriedade ritual (*Lǐ* 禮, às vezes simplesmente “propriedade”), sabedoria (*Zhì* 智) e fidelidade (*Xìn* 信). Os confucionistas desse período frequentemente chamavam a atenção para as maneiras pelas quais essas virtudes particulares se sobrepõem, de modo que uma pessoa não poderia instanciar uma sem instanciar outra (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 164-165). Mas eles ainda tendiam a pensar em quatro dessas virtudes como tendo certos domínios ou situações paradigmáticas onde elas eram mais manifestas. Casos paradigmáticos de humanidade são aqueles em que se age por amor ou cuidado para promover os interesses dos outros, como quando se ajuda ou cuida de um membro da família. Muitos confucionistas de *Dàoxué* também descrevem essa virtude comovente como a de “formar um corpo” com outras pessoas ou com o cosmos em geral, o que, por sua vez, exige que nos vejamos como extensões dos outros e vice-versa (IVANHOE, 2018, pp. 58–73; TIWALD & VAN NORDEN, 2014, pp. 140-141). Casos paradigmáticos de justiça são aqueles em que alguém se recusa a violar proibições que seriam corretamente consideradas degradantes ou vergonhosas, como quando se recusa um suborno tentador. Às vezes, a justiça tem a ver apenas com a garantia de uma distribuição justa de bens de acordo com o mérito ou posição.

Casos claros de propriedade ritual são aqueles em que se realiza um ritual com reverência. O caractere chinês para “ritual” (Lǐ 禮), no entanto, é de escopo muito mais amplo do que seu equivalente em inglês, abrangendo quase todos os protocolos sociais que devem ser realizados com um senso de respeito, de casamentos e funerais a cumprimentos (por exemplo, reverência) e servir comida e bebida. Casos paradigmáticos de sabedoria incluem coisas como entender as outras virtudes (seus motivos e sentimentos característicos), avaliar corretamente a qualidade do caráter de uma pessoa (ao escolher alguém para um cargo importante, por exemplo) e conhecer os melhores meios para alcançar fins virtuosos. A quinta virtude, fidelidade, é melhor compreendida como a virtude de estar comprometido e guiado pela realidade de forma consistente e confiável. Alguns confucionistas tiveram o cuidado de dizer que a virtude nesse sentido fundamental não tem seu próprio domínio paradigmático de atividade – ela regula e sustenta todas as virtudes, na medida em que todas elas exigem que estejamos atentos ao que é real e evitemos ilusões egoístas que, caso contrário, permitir-nos-iam evitar responsabilidades (BXZY 47–82; ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 160–163; FUJI, 2011, pp. 28–31).

Uma fonte potencial de confusão surge do fato de que a humanidade às vezes é usada em um sentido mais fundamental e abrangente, onde se refere não à virtude de amar ou cuidar do bem-estar dos outros, mas à virtude de harmonizar ou encaixar em um sistema mútuo maior de generatividade da vida, entendido como a participação correta em um sistema no qual a vida de cada pessoa contribui apropriadamente para a vida dos outros (BXZY 70; ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 162-163). A humanidade neste sentido mais fundamental não precisa necessariamente ser motivada por amor ou cuidado – pode-se exibir a virtude de se harmonizar com o todo maior, mesmo agindo por um sentimento de vergonha (como a justiça exige) ou reverência (como propriedade ritual requer). Mas há um sentido em que exibimos a virtude da generatividade mútua da vida, mesmo quando agimos corretamente ou de modo ritualmente apropriados. Em uma interpretação sugerida por Zhu Xi, isso ocorre porque todas as outras virtudes podem ser vistas como tendo seu propósito e valor de sua contribuição para a generatividade mútua da vida, assim como a produção de vida da primavera dá propósito e valor ao verão, outono e inverno (ZZYL 20:694; ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 166-167).

6. Governança

Durante todo o período Song-Ming, o domínio dos textos confucionistas era requerido para os exames do serviço público e, portanto, para a maioria das nomeações para cargos estatais. O confucionismo também gozava há muito de um prestígio especial entre burocratas e funcionários do Estado, sendo visto por muitos como oferecendo o melhor treinamento para as habilidades e exigências éticas da governança. Assim, muitos dos principais filósofos confucionistas e seus interlocutores tinham experiência e estavam profundamente interessados em administração e assuntos de Estado. A maioria dos confucionistas concebeu suas obrigações para com o estado como os levando para duas direções: eles viam a lealdade à monarquia hereditária como obrigatória na maioria dos aspectos principais, mas também consideravam seu dever compartilhar o benefício de sua orientação ética e bom senso com o povo, imperador e autoridades em todos os níveis. Em um entendimento relativamente prevalente desse papel, servir ao imperador e fornecer-lhe amarras éticas era a mais alta forma de lealdade, pois ajudava a sustentar o governo e consolidar ainda mais sua legitimidade como regime sucessor dos reis sábios confucianos do passado. Às vezes, no entanto, muitos confucionistas Song-Ming perderam a confiança no imperador e em sua corte e procuraram promover formas de governo mais descentralizadas, com instituições locais e não estatais assumindo um papel maior (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 181–189).

6.1 Comendas e Domínios Hereditários

Um dos debates frequentemente revisitados no período Song-Ming tinha a ver com a difícil questão da governança regional. No começo dos Song, as regiões fora da capital eram governadas há muitos séculos por um sistema relativamente centralizado e meritocrático conhecido como “sistema de comendas”²³ (*Jùn xiàn* 郡縣). De acordo com

²³ N. T.: Não existe tradução satisfatório para 郡縣 é importante destacar que o significado do termo mudou ao longo do tempo, bem como as formas de organização do Império e da administração na China, evitando uma associação com sentidos de instituições históricas europeias específicas ou com experiências administrativas locais. Por exemplo: *fiefdom* no inglês assume um sentido de administração territorial de um feudo, enquanto *enfeoffment* não é um termo associado à terra, mas a um todo maior de obrigações e serviços em relações de suserania e vassalagem. Em língua portuguesa e inglesa, e principalmente para não historiadores, existe muita confusão entre o termo feudo e um espaço territorial que seria o domínio senhorial, ambos

as regras desse sistema, os governadores regionais deveriam ser selecionados entre aqueles que tivessem se saído muito bem nos exames do serviço público, e eram nomeados a critério do imperador ou de sua corte. Havia também restrições destinadas a impedir que os governadores desenvolvessem lealdades mais fortes às suas comunidades locais do que ao imperador. Por exemplo, os governadores eram obrigados a trocar de cargo regularmente e não eram nomeados para distritos que incluíam suas cidades de origem.

Muitos confucionistas Song-Ming reconheceram que o sistema de comando estava muito bem enraizado para ser descartado sem grandes conflitos ou convulsões. Ainda assim, isso não impediu que alguns pensadores políticos defendessem um sistema supostamente mais antigo e melhor conhecido como *'enfeoffment'* (*Fēngjiàn* 封建)²⁴. As histórias oficiais confucionistas sugeriam que esse sistema estava em vigor na época dos reis sábios, o que sugeria que ele havia conseguido criar o alto grau de harmonia social e virtude que caracterizava aquela idade de ouro. A característica mais notável do sistema de *'enfeoffment'* era que os governos regionais eram títulos herdados e, portanto, tratados como direitos e responsabilidades hereditários de certas famílias (com alguns subsídios para remover à força governadores viciosos ou incompetentes). Mas os proponentes confucionistas do *'enfeoffment'*, como Zhang Zai e Hu Hong (1106-1161) acharam

os termos podem denotar aproximação semântica com 郡縣. Por outro lado, transmitir o sentido da experiência histórica colonial 'comenda' associada aos encomendadores do Brasil no período Colonial para o caso chinês não faz sentido. O termo comenda aqui é uma tradução aproximada desconectada de cada uma das várias experiências históricas relacionadas nas fontes chinesas para as unidades administrativas que evoluíram ao longo do tempo, podendo conotar tanto algo em escala municipal, como de grande dimensão, quando no caso brasileiro, em situações rurais, eram mais próximas das manifestações históricas da China Han, apesar do número muito mais elevado de pessoas no caso chinês, que em tais dimensões não seriam enquadrados como comendas no Brasil. As traduções portuguesas da obra de Jacques Gernet, por exemplo, adotam o termo Capitania, essas traduções evidenciam um não enquadramento do termo nas noções de público/privado, hereditário/meritocrático, administração do território ou jurisprudência das pessoas, entre termos e unidades administrativas chinesas historicamente situadas e um pensamento mais simples, onde noções sobre governo e o vocabulário político das experiências europeias e coloniais são muito mais difundidas na academia e fora dela. Para o debate específico do neoconfucionismo tratado por Justin Tiwald, o termo é usado de forma a conotar situações de seleção e controle da administração por relações não feudais de poder.

²⁴ N. T.: Historiadores marxistas chineses e a escola de Tóquio utilizam 'feudalismo' como um neologismo para expressar o passado chinês do *Fēngjiàn*.

adequados recomendá-lo. Ao criar bases regionais de poder, eles sugeriram, o estado chinês seria mais resiliente e mais capaz de sobreviver quando o imperador ou sua corte estivessem em desordem. Eles também pensavam que, tendo relacionamentos duradouros e multigeracionais entre os governantes locais e seus súditos, ajudariam a criar relacionamentos mais íntimos e familiares entre governante e súdito, criando assim circunstâncias mais propícias à harmonia social e ao cultivo da virtude. Finalmente, defensores como Zhang e Hu pensaram que o sistema de ‘*enfeoffment*’ poderia ser combinado com um sistema lendário de distribuição de terras conhecido como ‘sistema de poços’, que garantia às famílias agrícolas parcelas de terra relativamente iguais com limites relativamente incontestáveis, tudo isso destinado a garantir maior igualdade para os plebeus e maior paz e acordo em geral (ANGLE & TIWALD, 2017, pp. 201–206).

6.2 Institucionalidade vs. Teorias de Governança Centradas no Caráter

Os pensadores políticos confucionistas do período Song-Ming estavam preocupados com muitas outras questões contenciosas nos assuntos de estado e muitas vezes discutiam com veemência sobre os poderes e responsabilidades de cargos específicos, políticas de alívio da fome, rituais de Estado, leis e punições, políticas fiscais e de empréstimos, e assuntos militares e estrangeiros (JSL 8–10; MYDFL; ZZYL 108–14; ZHU, 2019, pp. 56–71). Ainda assim, às vezes seus desacordos sobre essas questões surgiram de desacordos mais profundos sobre o papel da virtude, do talento e das leis e incentivos institucionais na efetivação da boa governança. Quando os confucionistas passaram a considerar explicitamente essas questões, muitas vezes as apresentaram como parte de um debate sobre a importância relativa das “leis institucionais” (*Fǎ* 法) em comparação com as “pessoas” (*Rén* 人) na boa governança. Em um conhecido ensaio atribuído ao clássico confucionista Xunzi, o autor colocou essa questão exatamente nesses termos, argumentando que a boa governança depende em grande parte e mais fundamentalmente de obter as pessoas certas, ou seja, pessoas de talento e virtude. O capítulo resume essa posição na afirmação sucinta e memorável de que “há pessoas que criam ordem, mas não regras que criam ordem” (Xunzi 12/57/3 [117]).

A maior parte do debate explícito sobre esta questão foi retomada após uma série de tentativas de reforma dramática ao final dos Song do Norte associada a Wang Anshi e seus sucessores. Por mais bem concebidas que essas reformas possam ter sido por mérito próprio, elas coincidiram com uma fome desastrosa, resultando em dívida e deslocamento generalizados, e a última rodada de grandes reformas ocorreu pouco antes

dos Song do Norte cair para os invasores Jurchen. Com essa angústia e humilhação nacional servindo como pano de fundo histórico para uma grande parte do pensamento político subsequente dos Song do sul, muitos pensadores políticos culpavam a própria tentativa de melhorar a governança por meio de mera reforma (em vez de melhorias concomitantes no caráter) pela queda dos Song do Norte. Assim, a maioria dos pensadores políticos foram atraídos pela posição de Xunzi sobre a questão da importância relativa das pessoas (de bom caráter) versus leis institucionais. Zhu Xi articula uma versão dessa posição de consenso em algumas observações registradas para seus alunos:

Esta época sofre de dois defeitos: defeitos em suas leis institucionais (*Fǎ*) e defeitos na situação política atual. Os defeitos das leis podem ser alterados de uma só vez com bastante facilidade, mas os defeitos da atual situação política residem todos nas pessoas. Como eles podem ser mudados quando as pessoas cuidam de seus negócios com uma mente egoísta! As leis dos últimos oito anos do reinado do imperador Renzong podem ser consideradas defeituosas. Wang Anshi mudou todas elas logo depois [de tornar-se primeiro-ministro do imperador], mas isso só deu origem a vários novos defeitos. Isso ocorre porque as pessoas são difíceis de mudar. (ZZYL 108:2688; tradução ligeiramente modificada de ZHU, 2019, p. 62)

A visão proposta por Zhu Xi e outros teóricos centrados no caráter, como Hu Hong, parecia permitir que tanto leis institucionais decentes quanto funcionários estatais virtuosos fossem necessários para uma boa governança. Mas uma vez que as regras fossem decentes, sugeriu Zhu, não se poderia esperar mais progresso sem melhorias de caráter para garantir uma melhor implementação. Tanto Zhu Xi quanto Hu Hong também pareciam impressionados com a ideia de que as leis institucionais têm pouca responsabilidade causal por direito próprio e que é mais importante para a confiança e o bom julgamento de pessoas virtuosas que elas estejam acostumadas com bons resultados (TIWALD, 2019).

Embora a visão mais centrada no caráter fosse geralmente mais amplamente aceita pelos mais influentes confucionistas dos Song-Ming, havia alguns defensores notáveis da posição de que as reformas institucionais por si só poderiam melhorar a governança. Dois deles foram os famosos confucionistas de Yongjia mencionados na seção 2.5, Chen Liang e Ye Shi. Esses dois buscavam maneiras de melhorar os

resultados das mudanças políticas e institucionais sem exigir motivos mais altruístas das pessoas e, em certa medida, buscavam redefinir as virtudes tradicionais para que pudessem ser mais compatíveis com o interesse próprio (NIU, 1998; TILLMAN, 1982). Outro foi o ousado reformador político Huang Zongxi, que defendeu práticas institucionais que continuaram a exigir líderes relativamente bons, mas também criaram incentivos para fazer parte do trabalho que, de outra forma, dependia da excepcional boa vontade e consciência do imperador ou dos oficiais estatais (TIWALD, 2019, pp. 86-92). Entre outras coisas, ele propôs um cargo mais forte e independente do primeiro-ministro ou grande conselheiro, um sistema de alistamento rotativo para funcionários de nível inferior e uma exigência de que o imperador participasse de debates acadêmicos nos quais os representantes locais pudessem expressar suas opiniões com relativa liberdade (MYDFL).

7. Influências

Os pensadores confucionistas do período Song-Ming foram alvo de muitas críticas nos séculos que se seguiram ao colapso da dinastia Ming em 1644. Grande parte da erudição inovadora na subsequente dinastia Qing (1644-1911) foi conduzida por estudiosos confucionistas intimamente afiliado com “estudos evidenciais”, que tendiam a ver filósofos como Zhu Xi e Wang Yangming como muito dependentes de especulação abstrata e introspecção pessoal. À medida que os intelectuais chineses começaram a se interessar mais pela filosofia ocidental nos séculos XIX e XX, alguns se viram como pertencentes a uma tradição contínua com filósofos como Zhu e Wang, mas outros rejeitaram completamente o confucionismo e os confucionistas Song-Ming com ele. Ainda assim, Zhu Xi permaneceu no centro do sistema de educação formal e dos exames do serviço público até o início do século XX. E há pouca dúvida de que o confucionismo Song-Ming – especialmente as obras de Zhu e Wang – continuam a ser tremendamente influentes no final do século XX e início do século XXI. Até hoje, muitas pessoas no leste da Ásia que adotam uma abordagem mais acadêmica do confucionismo consideram as interpretações de Zhu como legítimas. Os “leitores” padrão de língua chinesa (*Dúběn* 讀本) do cânone confucionista seguem de perto as interpretações de Zhu Xi (por exemplo, XIE, 2003). Consequentemente, alguns dos tratamentos populares do confucionismo clássico continuam a adotar a terminologia, as estruturas conceituais e a visão filosófica de Zhu Xi, mesmo quando pretendem fornecer interpretações das figuras e textos fundadores da tradição. No Ocidente não é incomum encontrar especialistas em filosofia confucionista que trabalham principalmente ou exclusivamente em textos clássicos como

os *Analectos* ou o *Mencius*, mas para os estudiosos do confucionismo em países de língua chinesa, muitas das disputas filosóficas são extensões das encontradas no Song e Ming. Os filósofos atuais mais célebres do mundo de língua chinesa são os “novos confucionistas” (*Xīn rújiā* 新儒家), pensadores que se consideram continuadores do trabalho dos confucionistas Song-Ming (M. LEE, 2017; MAKEHAM, 2003a). O mesmo vale para os estudiosos do confucionismo em todo Leste Asiático, em parte devido à tremenda influência de Zhu Xi e Wang Yangming na Coreia, Japão e Vietnã. Grande parte do discurso confucionista atual no Leste Asiático é enquadrado como uma questão de tomar partido entre linhagens ou facções concorrentes dos Song e Ming, especialmente a escola da Aprendizagem do Padrão (*Lǐxué*) associada a Cheng Yi e Zhu Xi e a Aprendizagem do Escola da Mente-Coração (*Xīnxiué*) associada a Lu Xiangshan e Wang Yangming (CHEN, 2010).

Em certos aspectos, não é surpreendente que o confucionismo Song-Ming tenha se destacado tanto na filosofia do Leste Asiático nos dias atuais. Os pensadores do período Song-Ming fizeram tanto para adicionar profundidade filosófica e sistematicidade ao cânone confuciano mais lacônico e fragmentário, portanto, é compreensível que os estudiosos que são eles próprios filósofos ou que procuram filosofia na tradição histórica confucionista sejam atraídos para seus maiores sistematizadores.

Referências

A. Principais Fontes Chinesas Citadas por Título ou Abreviação

[BXZY] Beixi ziyi 北溪字義, by Chen Chun 陳淳 (1159–1223), cited by section number in the English translation below.

Chen Chun 陳淳, 1983, Beixi ziyi 北溪字義, Beijing: Zhonghua shuju (Chinese edition).

Ch'en, Ch'un, 1986, Neo-Confucian Terms Explained (the Pei-Hsi Tzu-I), Wing-tsit Chan (trans.), New York: Columbia University Press (English translation).

[CXL] Chuanxi lu 傳習錄, by Wang Yangming 王陽明 (1472–1529), cited by section number in the English translation below.

Wang Yangming 王陽明, “Chuanxi lu 傳習錄”, in Wang Yangming 王陽明, Wang Yangming quanji 王陽明全集, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1–143, 1992 (Chinese edition).

Wang, Yang-ming, Instructions for Practical Living, Wing-tsit Chan (trans.), New York: Columbia University Press, 1963 (English translation).

- [DSQXL] Dasheng qixin lun 大乘起信論, attributed to Aśavaghoṣa, cited by Taishō numbers in the Chinese edition below.
- Taishō shinshū dai zōkyō 大正新脩大藏經, (Chinese edition available online).
- Treatise on Awakening Mahāyāna Faith, John Jorgensen, Dan Lusthaus, John Makeham, and Mark Strange (trans.), New York: Oxford University Press, 2019 (English translation).
- [HNCSYS] Henan Chengshi yishu 河南程氏遺書, by Cheng Hao 程顥 (1032–1085) and Cheng Yi 程頤 (1033–1107), cited by juan and page number in the Chinese edition below.
- Cheng Hao 程顥 and Cheng Yi 程頤, “Henan Chengshi yishu 河南程氏遺書”, in Cheng Hao 程顥 and Cheng Yi 程頤, Ercheng ji 二程集, vol. 1., Wang Xiaoyu 王孝魚 (ed.), Beijing: Zhonghua shuju, 1–349, 1981 (Chinese edition).
- [JSL] Jinsi lu 近思錄, edited by Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) and Lü Zuqian 呂祖謙 (1137–1181), cited by chapter and section number in the English translation below.
- Zhu Xi 朱熹 and Lü Zuqian 呂祖謙, Jinsi Lu 近思錄, Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe, 2008 (Chinese edition).
- Chu, Hsi, and Lü, Tsu-ch'ien, Reflections on Things at Hand, Wing-tsit Chan (trans.), New York: Columbia University Press, 1965 (English translation).
- [Mencius] Mengzi 孟子, attributed to Mengzi 孟子 (4th century BCE), cited by book and section number in the following editions.
- Mengzi zhengyi 孟子正義, Jiao Xun 焦循 (comm. and ed.), Beijing: Zhonghua shuju, 1987 (Chinese edition).
- Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries, Bryan Van Norden (trans.), Cambridge, MA: Hackett Publishing, 2008 (English translation).
- [MRXA] Mingru xue'an 明儒學案, by Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695), cited by juan and page number in the Chinese edition below.
- Huang Zongxi 黃宗羲, Mingru xue'an 明儒學案, vols. 1–4, Taipei: Zhonghua shuju, 1965 (Chinese edition).
- Huang Zongxi, The Records of the Ming Scholars, Julia Ching (trans. and ed.), Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987 (partial English translation).
- [MYDFL] Mingyi daifanglu 明夷待訪錄, by Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695).
- Huang Zongxi 黃宗羲, Mingyi daifanglu 明夷待訪錄, Beijing: Zhonghua shuju, 2011 (Chinese edition).

- Huang, Zongxi, *Waiting for the Dawn*, Wm. Theodore de Bary (trans.). New York: Columbia University Press, 1993 (English translation).
- [SYXA] Song-Yuan xue'an 宋元學案, by Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695).
- Huang Zongxi 黃宗羲, Song-Yuan xue'an 宋元學案, vols. 1–4, Huang Zongxi 黃宗羲, edited and supplemented by Quan Zuwang 全祖望, Beijing: Zhonghua shuju, 1986–2012 (Chinese edition).
- [Xunzi] Xunzi 荀子, attributed to Xunzi 荀子 (c. 310–c. 221 BCE), cited according to numbering system for the following Chinese edition (and the page number in the English edition is in brackets).
- Xunzi zhuzi suoyin 荀子逐字索引, D.C. Lau, D.C. 劉殿爵 and F.C. Chen 陳方正 (eds.), Hong Kong: Shangwu yinshu guan, 1996 (Chinese edition).
- Xunzi: The Complete Text, Eric L. Hutton (trans.), Princeton: Princeton University Press, 2014 (English translation).
- [ZM] Zhengmeng 正蒙, by Zhang Zai 張載 (1020–1077), cited by juan and page number in the Chinese edition below.
- Zhang Zai 張載, Zhang Zai ji 張載集, Beijing: Zhonghua shuju, 1978 (Chinese edition).
- [ZZYL] Zhuzi yulei 朱子語類, by Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), cited by juan and (when necessary) page number in the Chinese edition below.
- Zhu Xi 朱熹, Zhuzi yulei 朱子語類, Beijing: Zhonghua shuju, 1986 (Chinese edition).

B. Outras Fontes Citadas por Autor e Data

- Adler, Joseph A., 2014, *Reconstructing the Confucian Dao: Zhu Xi's Appropriation of Zhou Dunyi*, Albany, NY: SUNY Press.
- Angle, Stephen C., 2002, *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*, Cambridge, UK: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511499227
- , 2018, "Buddhism and Zhu Xi's Epistemology of Discernment", in Makeham 2018b: 156–192.
- Angle, Stephen C. and Justin Tiwald, 2017, *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*, Cambridge, UK: Polity Press.
- Araki, Kengo 荒木見悟, 2008. *Fojiao yu Rujiao 佛教與儒*, Liao Zhaozheng 廖肇亨 (trans.), Taipei: Lianjing chubanshe.
- Birdwhistell, Anne, 1989, *Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*, Stanford, CA: Stanford University Press.

- Bol, Peter K., 2008, *Neo-Confucianism in History*, Cambridge, MA: Harvard University Asian Center.
- Brown, Miranda, 2011, "Returning the Gaze: An Experiment in Reviving Gu Yanwu (1613–1682)", *Fragments*, 1: 41–77. [Brown 2011 available online]
- Cai, Zhenfeng 蔡振豐, 2009, "Zhuzi dui Fojiao de lijie ji qi xianzhi 朱子對佛教的理解及其限制", in Zhenfeng Cai 蔡振豐 (ed.), *Dongya Zhuzixue de quanshi yu fazhan 東亞朱子學的詮釋與發展*, Taipei: Taiwan daxue chuban xin.
- Chan, Wing-tsit, 1989, *Chu Hsi: New Studies*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Chen, Lai 陳來, 1987, *Zhu Xi zhexue yanjiu 朱熹哲學研究*, Beijing: Zhongguo shehui kexue.
- , 1991, *Youwu zhi jing—Wang Yangming zhexue de jingshen 有無之境—王陽明哲學的精神*, Beijing: Renmin chuban she.
- , 2010, *Song Yuan Ming zhexue shi jiaocheng 宋元明哲學史教程*, Beijing: Shenghuo, dushu, xinzhishi sanlian shudian.
- Cheng, Chung-ying, 1991, "Li-Ch'i and Li-Yü Relationships in Seventeenth-Century Neo-Confucian Philosophy", in Chung-ying Cheng (ed.), *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, Albany, NY: SUNY Press, pp. 504–36.
- Cheng, Yu-yin (trans. and ed.), 2001, "Selected Writings by Luo Rufang (1515-1588)", in Susan Mann and Yu-yin Cheng (eds.), *Under Confucian Eyes: Writings on Gender in Chinese History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 103-18.
- Chu, Hsi (Zhu Xi), 1990, *Learning to Be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, Gardner, Daniel K. (trans. and ed.), Berkeley: University of California Press.
- Dai, Zhen 戴震, 2009, *Dai Zhen ji 戴震集*, Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- de Bary, Wm. Theodore, 1970, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought", in Wm. Theodore de Bary (ed.), *Self and Society in Ming Thought*, New York: Columbia University Press, pp. 145–248.
- , 2011, "Waiting for the Dawn: Huang Zongxi's Critique of the Chinese Dynastic System", in *Finding Wisdom in East Asian Classics*, edited by Wm. Theodore de Bary, New York: Columbia University Press, pp. 199–208.
- Fu, Charles Wei-hsun, 1986, "Chu Hsi on Buddhism", in Wing-tsit Chan (ed.), *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 377-407.

- Fuji, Michiaki 藤井倫明, 2011, *Zhu Xi sixiang jiegou tansuo* 朱熹思想結構探索, Taipei: Taida chuban zhongxin.
- Graham, A. C., 1992, *Two Chinese Philosophers*, La Salle: Open Court.
- Gregory, Peter N., 2002, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Gu, Yanwu, 2017, *Record of Daily Knowledge and Collected Poems and Essays*, Ian Johnston (trans. and ed.), New York: Columbia University Press.
- Ivanhoe, Philip J., 2000, *Confucian Moral Self Cultivation*, 2nd edition, Indianapolis: Hackett Publishing.
- , 2002, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming*, rev. 2nd edition, Indianapolis: Hackett Publishing.
- , 2009, *Readings from the Lu-Wang School of Neo-Confucianism*, Philip J. Ivanhoe (trans. and ed.), Cambridge, MA: Hackett Publishing.
- , 2016, *Three Streams: Confucian Reflections on Learnings and the Moral Heart-Mind in China, Korea, and Japan*, New York: Oxford University Press.
- , 2018, *Oneness: East Asian Conceptions of Virtue, Happiness, and How We Are All Connected*, New York: Oxford University Press.
doi:10.1093/oso/9780190840518.001.0001
- Jorgensen, John, 2018, "The Radiant Mind: Zhu Xi and the Chan Doctrine of Tathāgatagarbha," in Makeham 2018b: 36–121.
- Kasoff, Ira E., 1984, *The Thought of Chang Tsai (1020–1077)*, New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511558511
- Kim, Youngmin, 2008, "Cosmogony and Political Philosophy," *Philosophy East&West*, 58(1):108-25.
- Lee, Pauline C., 2012, *Li Zhi, Confucianism, and the Virtue of Desire*, Albany, NY: SUNY Press
- Lee, Ming-huei, 2017, *Confucianism: Its Roots and Global Significance*, Davide Jones (ed.), Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Liu, JeeLoo, 2010, "Wang Fuzhi's Philosophy of Principle (Li) Inherent in Qi", in Makeham 2010: 355–379. doi:10.1007/978-90-481-2930-0_17
- , 2018, *Neo-Confucianism: Metaphysics, Mind, and Morality*, Malden, MA: Wiley & Sons.
- Liu, Youming 劉又銘, 2000, *Li zai qi zhong: Luo Qinsun, Wang Tingxiang, Gu Yanwu, Dai Zhen qiben lun yanjiu* 理在氣中: 羅欽順, 王廷相, 顧炎武, 戴震氣本論研究, Taipei: Wunan tushu chuban she.

- Liu, Zhenwei 劉振維, 2003, "Luelun Zhu Xi 'renxing benshan' shuo yu fojiao zhongguo wenhuazhong zhi 'foxing' de guanlian—yi Zhu Xi Sishu jizhu yu Guifeng Zongmi Huayan Yuanren lun wei li" 略論朱熹「人性本善」說與佛教中國化中之「佛性」的關聯—以朱熹《四書集注》與圭峰宗密《華嚴原人論》為例, *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化, 349: 43–60.
- Lu, Xiangshan 陸象山, 1980, *Lu Jiuyuan ji* 陸九淵集, Beijing: Zhonghua shuju.
- Luo, Rufang 羅汝芳, 2007, *Luo Rufang ji* 羅汝芳集, Fang Zuyou 方祖猷, Liang Yiqun 梁一群, Li Qinglong 李慶龍, et al. (eds.), Nanjing: Fenghuang chubanshe.
- Makeham, John (ed.), 2003a, *New Confucianism: A Critical Examination*, New York: Palgrave Macmillan. doi:10.1057/9781403982414
- , 2003b, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- (ed.), 2010, *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer. doi:10.1007/978-90-481-2930-0
- , 2018a, "Monism and the Problem of the Ignorance and Badness in Chinese Buddhism and Zhu Xi's Neo-Confucianism", in Makeham 2018b: 277–344.
- (ed.), 2018b, *The Buddhist Roots of Zhu Xi's Philosophical Thought*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780190878559.001.0001
- Niu, Pu, 1998, "Confucian Statecraft in Song China: Ye Shi and the Yongjia School", PhD dissertation, Tempe, AZ: Arizona State University.
- Ong, Chang Woei, 2006, "The Principles are Many: Wang Tingxiang and Intellectual Transition in Mid-Ming China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 66(2): 461–493.
- Peng, Guoxiang 彭國翔, 2003, *Liangzhi xue de zhankai—Wang Longxi yu zhongwanming de Yangmingxue* 良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學, Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Peterson, Willard, 1998, "Confucian Learning in Late Ming Thought", in *The Cambridge History of China*, vol. 8, part 2, Denis Twitchett and Frederick W. Mote (eds.), New York: Cambridge University Press, pp. 708–788.
- Qi, Xia 漆俠, 1982, *Songdai jingji shi* 宋代經濟史, Shanghai: Shanghai renmin.
- Shun, Kwong-loi, 2010, "Zhu Xi's Moral Psychology", in Makeham 2010: 177–195. doi:10.1007/978-90-481-2930-0_9
- Smith, Kidder, Peter K. Bol, Joseph A. Adler, and Don J. Wyatt, 1990, *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, Princeton: Princeton University Press.

- Tillman, Hoyt Cleveland, 1982, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*, Cambridge, MA: Council on East Asian Studies.
- Tiwald, Justin, 2012, "Dai Zhen's Defense of Self-Interest", *Journal of Chinese Philosophy*, 38(s1): 29–45. doi:10.1111/j.1540-6253.2012.01687.x
- , 2016, "Xunzi Among the Chinese Neo-Confucians", in *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi*, Eric L. Hutton (ed.), Dordrecht: Springer, pp. 435–473. doi:10.1007/978-94-017-7745-2_15
- , 2018a, "Zhu Xi's Critique of Buddhism: Selfishness, Salvation, Self-Cultivation", in *Makeham 2018b*: 122–155.
- , 2018b, "Confucianism and Neo-Confucianism", *Oxford Handbook of Virtue*, Nancy E. Snow (ed.), New York: Oxford University Press, pp. 171–189.
- , 2019, "On the View that People and Not Institutions Bear Primary Credit for Success in Governance: Confucian Arguments", *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, 32: 65–97. [Tiwald 2019 available online]
- Tiwald, Justin and Bryan W. Van Norden (eds.), 2014, *Readings in Later Chinese Philosophy: Han to the Twentieth Century*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Van Norden, Bryan W., 2007, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511497995
- Wyatt, Don J., 1996, *The Recluse of Loyang: Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Xiao, Gongquan 蕭公權, 1982, *Zhongguo zhengzhi sixiang shi 中國政治思想史*, vol. 2., Taipei: Lianjing chubanshe.
- Xie, Bingying 謝冰瑩, 2003, *Xinyi sishu duben 新譯四書讀本*, Taipei: Sanmin shuju.
- Yang, Rur-bin, 2015, "Reverence and Quietude in Neo-Confucianism", in Halvor Eifring (ed.), *Meditation and Culture: The Interplay of Practice and Context*, London: Bloomsbury Publishing, pp. 76–101.
- Zhu Xi, 2019, *Zhu Xi: Selected Writings*, Philip J. Ivanhoe (ed.), New York: Oxford University Press.
- Ziporyn, Brook A., 2018, "The Ti-Yong 體用 Model and Its Discontents: Models of Ambiguous Priority in Chinese Buddhism and Zhu Xi's Neo-Confucianism", in *Makeham 2018b*: 193–276.
- Zuo, Ya, 2019, "Zhang Zai's (1020–1077) Critique of the Senses", *Journal of Chinese History*, 3(1): 83–111. doi:10.1017/jch.2018.17

Zhu Xi¹

Autor: Kirill Thompson
Tradutor: Pedro Regis Cabral
Revisor: André Bueno

Zhuxi, o proeminente mestre neo-confucionista (*daoxue*) de Song do Sul (1126-1271), é geralmente considerado o segundo em perspicácia filosófica na tradição filosófica chinesa, atrás somente de Confúcio (551-479 a.C.) em influência, e rivalizando com Zhuangzi (quarto século a.C.). Um erudito eminente e classicista, assim como um intelecto afiado e devotado à sua prática religiosa, Zhu Xi trabalhou uma síntese filosófica das ideias dos mestres de Song do Norte (960-1126 d.C.) Zhou Dunyi (1017-73), Zhang Zai (1020-77), e os irmãos Cheng Yi (1033-1107) e Cheng Hao (1032-85). Curiosamente sua ideia de uma abordagem sintética holística pode ter sido inspirada em parte pelo budismo Huayan (Ivanhoe 2000: 47–49).² Com o tempo a síntese neo-confucionista de Zhu Xi provou ser um poderoso catalisador filosófico para seus apoiadores intelectuais e seus oponentes, até a queda da China imperial em 1911 e além. Sua influência gradativamente se estendeu à Coreia, ao Japão e também ao Vietnã, cada qual adaptando, de modo distinto, o seu pensamento juntamente com os clássicos e tradições confucionistas. Além de sintetizar ideias chave do neo-confucionismo de Song do Norte, Zhu pesquisou e refletiu sobre a recepção dos *Cinco Clássicos* (*Mutações*, *Odes*, *História*, *Ritos* e *Anais de Primavera e Outono*), e compilou, editou e comentou um compêndio de textos confucionistas essenciais: o *Grande Aprendizado* (*Daxue*), os *Analectos* (*Lunyu*) de Confúcio, o *Livro de Mêncio* (*Mengzi*), e a *Doutrina do Meio* (*Zhongyong*), intitulado os

¹ THOMPSON, Kirill. Zhu Xi. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2021 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-change/>. Acesso em: 05 fev. 2022.

The following is the translation of the entry on Zhu Xi, 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/zhu-xi/#MajIntZhuXi>>. 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 Huayan postula uma estrutura conceitual complexa justapondo *li* (realidade, vazio) e *shi* (eventos, fenômenos) (Chang 1970; Cook 1976).

Quatro Livros (*Sishu*).³ Ele também preparou uma edição das *Canções do Sul* (*Chuci*) a ser anexada às *Odes*.

Zhu Xi, partindo do *Grande Aprendizado*, adaptou e destilou notavelmente a metodologia de investigação das coisas para ampliar o conhecimento, e, partindo da *Doutrina do Meio*, ele enfatizou a harmonização de si para a obtenção do maior decoro. A investigação das coisas incorporou a leitura e os estudos clássicos, mas garantiu o domínio prático da correspondência pessoal com o pulso da vida: (i.e.) a natureza e os fenômenos, assim como a sociedade e relações e preocupações humanas (Gardner 1986, 1990). Harmonizar a si mesmo envolvia concentração reverente, além de reflexão e prática cuidadosas. Um século depois a burocracia da dinastia Yuan (1271-1368) adotou a edição de Zhu Xi dos *Quatro Livros* como a base para o sistema de exame imperial, canonizando-a em efeito até o término do sistema no fim da dinastia Qing (1644-1911), em 1908. A mudança dos *Cinco Clássicos* para os *Quatro Livros* como a base para o sistema de exame imperial resultou em uma reforma e em uma renovação da tradição e perspectiva confucionistas. Ela efetuou a restauração da preocupação original de Confúcio com o cultivo, compreensão e prática pessoal ética, contrária à abordagem mais burocrática e carreirista tomada por muitos confucionistas das dinastias posteriores de Han e Tang (206 a.C.–905 d.C.), a qual enfraqueceu a espiritualidade da tradição. O espírito e o pensamento de Zhu Xi arraigaram-se profundamente nos ensinamentos originais de Confúcio e sua escola antiga, bem como nas ideias seminais dos mestres de Song do Norte, e exerceram uma profunda influência na China e pelo Leste da Ásia por séculos.

1. Vida e Obras

2. Filosofia da Natureza Humana e Abordagem de Auto cultivo Ético

³ N.T.: Os *Analectos* foram traduzidos para o português do original chinês pelo sinólogo Giorgio Sinedino em 2012. Antes dele, o sinólogo Pe. Joaquim Angélico de Jesus Guerra, S.J., traduziu do original os *Cinco Clássicos* e os *Quatro Livros*. Os títulos de sua versão, conforme a ordem de publicação, são: *Livro dos Cantares* (*Odes*, 1979); *Escrituras Selectas* (*História*, 1980); *Quadras de Lu* (*Anais de Primavera e Outono*, 1981-3); o *Livro das Mutações* (*Mutações*, 1983); *Quadrivolume de Confúcio* (contendo os *Analectos*, o *Grande Aprendizado* e a *Doutrina do Meio*, traduzidos pelo Pe. Guerra como *Diálogos*, a *Grande Escola* e a *Harmonia Perfeita*, respectivamente, em 1984; o livro da *Piedade Filial*, embora não fazendo parte dos *Quatro Livros* originais, foi adicionado ao volume em substituição ao *Livro de Mêncio*, sob o título *Manual da Piedade Filial*); as *Obras de Mêncio* (*Mengzi*, 1984, publicado separado dos *Quatro Livros*); *O Cerimonial* (*Ritos*, 1987-8).

- 3. Filosofia Ética
 - 3.1 Investigando as Coisas para a Prática e o Discernimento Éticos
 - 3.2 Síntese Cósmica Moral
- 4. Filosofia Natural
 - 4.1 Investigando as coisas para conhecimento e ação naturais
 - 4.2 Síntese Filosófica
- 5. Complementaridade entre *li* e *qi*, e entre termos relacionados
- 6. Principais Interpretes de Zhu Xi
- Referências
 - Fontes Primárias
 - Traduções de Fontes Primárias
 - Fontes Secundárias

1. Vida e Obras

Zhu Xi nasceu em Youqi, na província de Fujian, em outubro do ano de 1130. Muitas anedotas atestam que ele foi uma criança altamente precoce. Foi registrado que aos cinco anos ele se aventurou a perguntar o que existia para além do Céu, e aos oito ele entendeu o sentido do *Clássico da Piedade Filial (Xiaojing)*. Quando jovem ele foi inspirado pela proposição de Mêncio de que todos podem se tornar um sábio. Na infância de Zhu Xi o seu pai Zhu Song (1097-1143) fez arranjos para que, após a sua morte, alguns velhos amigos educassem Zhu Xi. Consequentemente, Zhu Xi foi educado por vários eruditos ecléticos que beberam do taoísmo e do budismo, bem como do confucionismo, e o levaram a ser profundo e vasto em suas predileções intelectuais e interesses culturais. Mais tarde ele estudou budismo Chan (Zen) com o monge Dao Qian do templo Kaishan, e alegadamente teria tido um encontro com o mestre Chan Da Hui (Dahui Zonggao, 1089-1163).⁴ Traços do pensamento holístico de Huayan podem ser discernidos na formação do sistema de Zhu Xi (Makeham 2018). De modo notável Zhu passou no exame *jinshi* oficial (o exame do “estudioso apresentado”) aos dezenove anos apenas, valendo-se do budismo Chan em suas respostas.⁵ Ele continuou em seus estudos sobre taoísmo e budismo até encontrar o mestre neo-confucionista Li Tong

⁴ Da Hui, um mestre Chan proeminente, opôs-se à iluminação Chan silenciosa e enfatizou a concentração em gongans (koans), discussões temáticas e prática.

⁵ Este era o exame avançado, semelhante ao título de doutor hoje em dia.

(1093-1163) uma década mais tarde, e formalmente se tornou seu estudante em 1160. De fato, o pai de Zhu Xi tinha recomendado que ele realizasse seus estudos avançados com Li Tong, mas Zhu adiou ver Li por anos até que finalmente admitiu para si mesmo que ele não estava mais fazendo progresso em seu cultivo eclético e que sofria de dúvidas espirituais. Li Tong era um mestre na linhagem de Yang Shi (1053-1135) da escola dos irmãos Cheng, preferindo os ensinamentos de Cheng Yi. É importante enfatizar que Li Tong convenceu Zhu de quão persuasivo e superior eram o Caminho confucionista e seu cultivo. Além disso, tendo passado no exame *jinshi*, Zhu era qualificado para a burocracia, e foi nomeado para vários postos administrativos em nível de prefeitura. Mas, uma vez que ele discordava com políticas da corte central quanto às questões maiores, ele preferiu assumir a chefia de templos, o que deu a ele tempo livre para realizar com seriedade seus estudos confucionistas e cultivação, e o resguardou da brutal política da corte. Tendo escolhido este rumo para a sua carreira, Zhu Xi teve tempo para estudar e refletir, assim, ao longo do tempo, ele fez numerosas contribuições aos estudos clássicos, investigações históricas, estudos literários, e reflexões filosóficas. Além disso ele se tornou um literato e escreveu uma prosa refinada e versos elegantes.

Como um renomado professor no fim de sua vida, Zhu Xi ensinou os clássicos e pensamento e prática neo-confucionista a centenas, se não milhares, de alunos. Seus discursos e discussões orais estão preservados nos *Diálogos Classificados do Mestre Zhu* (*Zhuzi yulei*), e sua poesia, ensaios, correspondência e outros trabalhos em prosa estão coletados nas *Obras Coletadas do Mestre Zhu* (*Zhuzi wenji*). Ele também publicou edições críticas anotadas de diversos clássicos incluindo o *Livro das Mutações* (*Yijing*) e o *Livro das Odes* (*Shijing*), obras essenciais do neo-confucionismo, incluindo textos de Zhou Dunyi, Zhang Zai e os irmãos Cheng, e uma antologia neo-confucionista vital: *Reflexões Sobre Coisas Recentes* (*Jinsilu*). Ele também editou e anotou um importante texto antigo de taoísmo de alquimia interior, o *Cantong qi* (*Unidade dos Três*) por Wei Boyang (terceiro século d.C.), o qual combina a cosmologia do *Yijing* e os ensinamentos taoístas do *wuwei* (ação não-intencional) com alquimia interior. Zhu Xi permaneceu devotado ao seu trabalho espiritual e intelectual quase que literalmente até o seu último suspiro, ponderando e discutindo passagens problemáticas no *Grande Aprendizado* durante os seus últimos dias de vida. Por toda a sua vida Zhu Xi procurou reestabelecer os conceitos e valores fundamentais do confucionismo para restaurar a integridade cultural e política da China como uma sociedade confucionista, especialmente por conta do fato de que pessoas em busca de consolo e orientação espiritual estavam cada vez mais considerando o taoísmo e o budismo em vez do confucionismo, que era entendido como

uma ideologia e ortodoxia estatal, e teria perdido seu apelo espiritual e ético. Além disso, Zhu Xi acreditava que o império precisava do vigor espiritual das ideias e valores éticos originais de Confúcio para lidar com o desafio das invasões bárbaras. Seu patriotismo sincero, comprometimento com a tradição, e devoção ao aprendizado e pesquisa permanecem uma inspiração até hoje no extremo oriente e por todo o mundo.

2. Filosofia da Natureza Humana e o Método de Auto Cultivo

Zhu Xi desenvolveu uma teoria das propensões humanas básicas (natureza, *xing*) para explicar a possibilidade da maldade, da bondade e perfectibilidade humanas. Com esta teoria, ao mesmo tempo que ele insistia (seguindo Mêncio, 372-289 a.C.) que as pessoas são basicamente boas (com boas intenções e sensível aos sofrimentos dos outros), ele aceitava que a maneira pela qual a disposição básica de uma pessoa manifesta-se é condicionada, e algumas vezes contida, por sua parcela específica de *qi* (talentos naturais e dons, *qizhi*), ambiente familiar e social, entre outros fatores. Tais fatores combinados produzem sua personalidade, inteligência, e aptidão empíricas para o cultivo ético-espiritual. Zhu Xi entendia que há diferenças em disposição, carácter, assim como em aptidão para auto cultivo e realização ética por conta de variações individuais quanto ao dom natural de *qi*, ambiente etc. Além disso, ele argumentou que as pessoas podem se tornar boas ou más em razão de, por exemplo, uma dose grosseira e sensual de *qi*, da má influência de parentes ou amigos implacáveis, um ambiente social egoísta e duro, uma época cruel etc. De qualquer forma, seguindo Mêncio, ele acreditava firmemente que qualquer pessoa sinceramente dedicada à auto cultivo, além de fervorosa em sua prática moral, certamente poderia fazer progresso em atingir realização moral, se não a própria condição de ser um sábio.

O professor de Zhu Xi, Li Tong, e seu amigo, Zhang Shi (1133-1180), apresentaram-lhe diferentes abordagens para a cultivação baseadas na premissa de estados mentais básicos de repouso e de atividade, respectivamente. Mas Zhu descobriu que ambas as abordagens eram parciais e falhas. Como alguém poderia passar da meditação e da tranquilidade para as reações morais adequadas? Quando alguém terá a serenidade para a introspecção moral se a mente está constantemente ativa e engajada? Se nem a abordagem meditativa e nem a abordagem ativa para a cultivação e prática moral eram eficazes, qual caminho restava para Zhu Xi? A pesquisa recente demonstra que Zhu Xi embarcou em uma leitura cuidadosa das obras de Zhou Dunyi durante este período de crise espiritual-filosófica em que ele redescobriu a doutrina de Zhou da

“interpenetração do repouso e da atividade” para a mente e espírito humanos (Adler 2014). Zhou Dunyi, com esta ideia, estava defendendo que, enquanto estados de ação e repouso são mutualmente excludentes no caso de objetos físicos, tais estados se interpenetram e se implicam mutualmente no caso dos fenômenos mental e espiritual humanos (Adler 2014). Esta doutrina despertou o interesse de Zhu Xi, e ele veio a entender que ela possibilitava uma saída para o dilema entre a ênfase no repouso de Li Tong e a ênfase na atividade de Hu Hong na cultivação e prática morais, e seus respectivos defeitos. A doutrina de Zhou Dunyi era especialmente estimulante para Zhu Xi porque sublinhava a distinção e religiosidade potencial da mente e espírito humanos, os quais Zhou descreve como não sendo sujeitos às mesmas limitações dos fenômenos naturais. Zhou Dunyi, além disso, associa esta ideia com um modelo vital e bem integrado de mente e espírito humanos, auto cultivação e cosmos. Inspirado pela doutrina de Zhou Dunyi de interpenetração do repouso e atividade, e outras ideias relacionadas, Zhu Xi trabalhou um esforço de cultivação duplo que incorporava ao mesmo tempo alimentar os sentimentos de reverência (*jing*) para a purificação da mente enquanto se investiga as coisas para se discernir seu padrão (*li*) determinado ou definidor. A cultivação da reverência, originalmente uma virtude religiosa associada à adoração ancestral e aos ritos cerimoniais como descritos nos clássicos e ensinada por Confúcio (551-479 a.C.), serve para purificar a mente, harmonizar o indivíduo aos sinais da natureza boa original, e para fazer com que a pessoa aja com propriedade (*yi*). Além disso, por meio da compreensão dos padrões definidores (*li*) de relação e conexão que constituem o mundo, sociedade, pessoas e conduta apropriada, ganha-se a chave mestra para a ação com a maior propriedade (*zhongyong*). A mente que é permeada de reverência e compreende estes padrões se desenvolverá em uma boa vontade (*zhuzai*) dedicada a agir apropriadamente e com a maior propriedade. Uma vez que *jing* tem conotação de foco, concentração e vigilância, assim como a reverência nos discursos de Zhu Xi, “*mindfulness*”⁶ tem sido um termo sugerido como a tradução inglesa que cobre a totalidade do termo *jing* (Kalton 1988) no pensamento de Zhu Xi.

No final de sua vida, Zhu Xi começou a considerar esta abordagem dupla para a cultivação e realização moral complicada, gradual e difícil demais para pôr em prática. Como Confúcio antes dele, e antecipando Wang Yangming, Zhu Xi veio a aceitar que o adepto sincero do confucionismo deve, ao embarcar em seu projeto de auto cultivação ética, primeiramente lutar para estabelecer sua determinação sincera (*lizhi*) para realizar

⁶ N.T.: cuidado, prudência, consciência, atenção, ou ainda “atenção plena” ou “mente plena”.

as virtudes cardeais confucionistas e se tornar uma pessoa exemplar (*junzi*), isto é, um mestre em propriedade na conduta interpessoal e questões humanas em geral.

3. Filosofia Ética

A metodologia de Zhu Xi para a obtenção de perspicácia (*ming*) no julgamento ético e “propriedade” (*yi*) na prática pode ser resumido em seu convite à investigação das coisas para a extensão do conhecimento (*gewu zhizhi*). Zhu Xi defendeu este método para enfatizar a necessidade das pessoas, como agentes morais prospectivos, de apreender os pormenores, distinguir características de situações específicas e moldar, a partir desta base, a resposta mais ponderada e apropriada. Estas características distintivas podem sugerir considerações morais alternativas a serem feitas (Pincoffs 1986). Este convite está por trás da promoção, por parte de Zhu, do *Grande Aprendizado* (*Daxue*), do seu chamado para o aprendizado por toda a vida e pela reflexão moral em uma tentativa de atingir alguma objetividade e se libertar do intuicionismo moral e subjetivismo típico de neo-confucionistas de sua geração.

3.1 Investigando as coisas para a prática e o discernimento éticos

Por toda a sua carreira, Zhu Xi focou nas questões gêmeas de 1) determinar as condições para a agência moral, e 2), com base nisto, descrever um programa viável de cultivação moral pessoal. Zhu via a agência moral como a expressão de uma vontade moral, que ele entendeu ser a realização de um domínio próprio interno (*zhuzai*) que forma o cerne do carácter, perceptividade, cognição e reflexo moral de uma pessoa. De acordo com esta perspectiva a cultivação pessoal, que tem como objetivo estimular o domínio próprio, deve incluir a formação de um estado mental concentrado e reverente (*jing*) e um senso de propriedade com discernimento. Anteriormente Zhu Xi tinha enfatizado a necessidade de se obter um conhecimento funcional do padrão (*li*) constitutivo da realidade e da sociedade sob cuja luz as normas e ação ritual (*li*) prescritas para relações interpessoais e conexões apropriadas são concebidas. Mais tarde ele descobriu que estabelecer a determinação (*lizhi*) de buscar autorrealização e se portar de modo apropriado valiam tanto quanto o próprio processo de cultivação de longo prazo, durante o qual se pode perder de vista o propósito e perder o rumo (ver Qian Mu 1986: 123-127). Além disso, enquanto mantinha ainda a importância das normas e ação ritual para a construção do carácter e da ordem social, Zhu começou a enfatizar a necessidade

de construir um controle empático, mas realista, da urdidura e da trama da vida humana diária real vista sob a perspectiva de ideais éticos confucionistas gerais, como a humanidade (*ren*) e a integridade (*gong*). Ele entendia que, apesar de normas e ação ritual serem de aplicação ampla e confiáveis, muitas situações demandam respostas especificamente adaptadas.⁷

Consequentemente, contra o intuicionismo moral neo-confucionista prevalente naquele momento, como defendido por seu professor Li Tong (1093-1163), por seu rival intelectual Lu Jiuyuan (1139-1193), entre outros, Zhu argumentou que o intuicionismo é inadequado para lidar com eficiência com as complexas questões humanas que as pessoas encontram em suas vidas.⁸ Em vez disso, ele defendeu a dedicação pessoal à observação e ao estudo do padronização/padrões nas relações, interações e mudanças entre todas as coisas, e entre seres humanos em especial. Ele considerava a “investigação das coisas para ampliar o conhecimento” como o caminho mais certo para o aprofundamento e alargamento do discernimento pessoal quanto aos padrões que constituem o mundo vivido. Tal conhecimento, de modo relevante, afiaria o sentido de propriedade de uma pessoa por meio da harmonização às características reais, sutis e distintivas de situações específicas.

Mais uma vez, Zhu Xi concebeu o mundo como uma totalidade com padrões (*li*) feita de vapor cósmico (*qi*) que sob condições várias condensa e se solidifica em incontáveis transformações, desde o mais puro *yuanqi* (*qi* primordial), passando pelos polos de *yin-yang*, modulados pelo padrão primordial do *taiji* (polaridade suprema), passando pelo *wuxing* (cinco fases), cada uma das quais traz um padrão interno identificável e um conjunto de propensões (*xing*) que envolvem interconvertibilidade e recombinação com as outras quatro fases, e, finalmente, até o mundo fenomenal: Céu, Terra, e a miríade de coisas (*tiandi wanwu*).⁹

Para Zhu Xi o mundo apresenta uma trama vital de relações, ciclos, processos, eventos e coisas que são espontaneamente arranjadas numa ordem estética. No nexo destes arranjos o *li* é manifesto em três dimensões e apresenta diferentes faces conforme

⁷ Zhu Xi disse, por exemplo, “a norma apenas preserva o *li* geral e reto. Mas em situações complicadas e sutis, a norma não é diretamente aplicável. Assim, deve-se pesar (critério) as coisas para se fazer o mais apropriado e realizar a função pretendida da norma” (YL: 10a, par. 49).

⁸ Para discussões, ver Qian Mu 1986: 105–109 e 138–146.

⁹ Zhou Dunyi (1017–1073) articulou esta ideia no *Diagrama da Suprema Polaridade Explicado* (*Taijitu shuo*). Para mais, ver see Joseph Needham 1956a: 455–472, e A.C. Graham 1986a: 147–149.

diferentes ângulos (Graham 1986a: 148; Qian Mu 1986: 133). Os *lis* são inerentemente perspectivos. Zhu adota a metáfora das fibras na madeira, das linhas em jade, das “veias” numa folha, das linhas no mármore, e até mesmo da textura tendinosa da carne, para enfatizar que *lis* são manifestos imanentemente em vez de abstratamente, e, portanto, devem ser buscados concretamente por meio da observação de fenômenos no mundo, e não por meio de raciocínios puros, desengajados e abstratos (Needham 1956a: 473). Além disso, os *lis* nunca estão presentes em sua suposta forma pura e ideal. Eles sempre aparecem condicionados pelo nível de pureza do *qi* por meio do qual eles são manifestos e pelas condições do ambiente (Wade 2003).

O *li* também estrutura a mente, pensamento e linguagem humana de tal modo que os humanos estão predispostos a dominar e a responder apropriadamente às coisas e às situações que eles encontram.¹⁰ O aprendizado objetivo, nesta perspectiva, pode ser entendido como uma faceta do autoaprendizado: de fato, pelo princípio da continuidade, o entendimento objetivo reforça o auto entendimento, pois por meio da compreensão da urdidura do *li* externo das coisas, ganha-se a compreensão quanto ao *li* interno constitutivo da mente e caráter de uma pessoa (Qian Mu 1971: II 31–38). Para Zhu Xi, enquanto o *li* estrutura a mente, o pensamento e a linguagem, ele não o faz somente no nível cognitivo: o *li* também estrutura o padrão interno (*xing*) e os impulsos básicos que nos predispõem a ter emoções caracteristicamente humanas (*qing*), além de relações e reações (*ganyin*) sob variadas condições (Graham 1986a: 152–154; Qian Mu 1971: II. 25–30). Na perspectiva confucionista de Zhu, *li* e *xing* predispõem a pessoa a ser sensível e receptiva: metaforicamente eles proveem o *hardware* da natureza humana. O auto cultivo e reflexão moral são os meios pelos quais uma pessoa condiciona ativamente e afina estas predisposições de sensibilidade e reação. Elas, assim, funcionam como o *software* indispensável para cultivar a personalidade.

Estes são os contornos da abordagem de Zhu Xi quanto ao auto cultivo moral e ética interpessoal. As normas éticas padronizadas funcionam bem em situações padronizadas, famílias normais, boas comunidades, e circunstâncias sociais ordinárias. Mas Zhu também entendeu que as pessoas são ricamente complexas e que as questões humanas frequentemente se tornam complexas, fora de controle, e dão errado. A vida realmente não é tão ideal, nem tão simples. Às vezes encontramos situações anômalas do ponto de vista ético em relação às quais não cabem os sentimentos e as respostas

¹⁰ Isto é uma extensão da ideia de Mêncio de que humanos têm a disposição de ser bons e são impulsionados por quatro impulsos incipientes.

padronizadas como prescrito pelas normas recebidas e ações rituais. Em muitos casos, permanecer na norma e ser moralista simplesmente pioraria a situação. O próprio Zhu disse que se deve ter ampla experiência e auto cultivo para que,

Se, por acaso, surja uma questão anômala, possa-se compreendê-la. Queremos estar em uma posição de dominar tais questões completamente para se entender seus aspectos desconhecidos. (YL: ch. 19)

Zhu Xi considerava a questão de tecer respostas apropriadas em situações problemáticas sob a rubrica de *quan* (ponderar sobre as coisas, discernimento e meios oportunos).¹¹ Ele notou diversos tipos de situações em que o recurso ao discernimento e meios oportunos pode ser aconselhável: 1) situações extraordinárias que não podem ser resolvidas por meio de normas padronizadas e ações rituais, 2) situações urgentes que requerem uma violação direta às normas recebidas e às ações rituais para serem satisfatoriamente resolvidas e 3) situações em que seria mais humano e prudente não observar as normas relevantes e ações rituais (ver Wei 1986). Situações do primeiro tipo incluem aquelas que exigem a perturbação da ordem humana, por exemplo, a remoção de uma má figura de autoridade, como de um progenitor psicótico ou de um tirano sociopata. Para situações do segundo tipo, Zhu tinha em mente emergências nas quais seria preciso violar a norma vigente para se realizar uma ação de emergência, tal como pegar na mão de uma cunhada que se afoga, ou empurrar uma velha senhora para fora do caminho de uma carroça desgovernada.¹² Finalmente, o terceiro tipo de situação inclui aquelas em que seria mais compassivo dispensar ou ignorar as prescrições rituais, como no caso de relevar o segundo casamento de uma viúva que estaria, de outro modo, destinada ao isolamento e desamparo.

É claro que tais considerações nos levam a um terreno ético ainda não mapeado. Até que ponto se pode driblar de modo justificado as normas relevantes recebidas e ações rituais? De sua parte, Zhu Xi mencionou pelo menos duas qualificações: uma qualificação fraca, de que o expediente adotado não seja de outro modo condenável, e uma qualificação mais forte, estipulando que o expediente adotado esteja de acordo com

¹¹ Confúcio menciona *quan* nos *Analectos* 9.30, 18.8, e 20.1. Zhu Xi discute *quan* em YL 37 e em seu comentário aos *Analectos*.

¹² Conforme costume ritual, cunhados do sexo oposto não poderiam ter contato físico na cultura chinesa tradicional, nem mesmo um aperto de mão.

o Caminho, isto é, que satisfaça algum valor moral básico, pelo menos tão básico quanto os valores expressos nas relevantes normas recebidas e ação ritual. Assim, qualquer exercício de discernimento que é realizado à luz do senso de propriedade (*yi*), se exercido com suficiente probidade e cuidado, deve satisfazer os valores morais incorporados no Caminho mais adequadamente do que o faria uma observância habitual à normas padronizadas. Humanidade é o valor moral central que foi invocado mais frequentemente em tais casos, mas há uma série de outros: piedade filial, fraternidade, fidelidade, empatia, compaixão, adequação etc. Exemplos famosos da tradição confucionista incluem a advertência de Mêncio de que se deve derrubar o decoro de não segurar a mão de um membro do sexo oposto para se resgatar uma cunhada que está se afogando (Mencius 4A.17), e Cheng Yi argumentou em defesa de uma exceção para a falta de decoro de viúvas se casando uma segunda vez com base na piedade filial (Rosenlee 2006: 134). De modo similar, Sócrates mostrou que a justiça não é sempre realizada pela observância do decoro de se falar a verdade e devolver fielmente a propriedade de um amigo (*República de Platão* 331c).

De qualquer modo, sempre consciente da tentação de fraqueza moral, Zhu insistiu na bem estabelecida probidade e integridade de qualquer pessoa que se aventuraria a usar o discernimento e a exercitar expedientes convenientes. Ele afirmou:

Pretendendo julgar uma situação cuidadosamente [para se exercitar os expedientes], deve-se cultivar a raiz interior diariamente para que a mente seja sensível, perspicaz, pura e integrada; [mesmo neste caso,] ainda se deve naturalmente julgar tais situações cuidadosamente. Como Cheng Yi (1033-1107) disse: seja reverente para se fortalecer; pratique a adequação para se ajustar às situações. O senso de adequação inclui a fibra moral que se expressa por meio da ação ritual sincera (YL 37, 37:6a, par. 36).

Apenas aqueles que extensivamente “investigaram as coisas para a extensão do conhecimento”, e que estão familiarizados com as padronizações sutis do coração e questões humanas, estariam qualificados para considerar o exercitar os meios expedientes em vez de simplesmente seguir as normas. (Zhu sabia que este conhecimento ético é tanto uma questão de experiência prática como de aprendizado nos livros. Às vezes ele dizia aos seus estudantes moralistas que pessoas bem intencionadas,

mesmo que não tenham instrução moral, podem ter mais juízo e melhor discernimento do que alguns acadêmicos!).

Enquanto Zhu enfatizou fazer observações cuidadosas de situações para se chegar a uma resposta correspondente ao contexto, ao mesmo tempo, ele visualizou um processo de cultivação ética por meio do qual se discerne padrões (*li*) cada vez mais fundamentais e, ainda assim, de longo alcance que moldam a natureza e os valores morais. Isto é, Zhu, por vezes, concebeu o projeto de investigar coisas para ampliar conhecimento como um movimento ascendente por meio do qual o aprendiz finalmente chega ao ápice - o *taiji* (polaridade suprema) que incorpora e inclui todos os padrões derivados. Para Zhu, entender o *taiji* neste sentido era o mesmo que obter a chave mestra, pois o *taiji* representava para ele o cume do ser e do valor, além de conferir realização e sabedoria àqueles que o compreenderam e o abraçaram sincera e autenticamente.¹³ Enquanto este conceito traça um caminho ideal para a pura e compassiva mentalidade da sabedoria, ele obscurece a ênfase normal de Zhu Xi quanto ao ajuste e formação do discernimento e responsividade moral de alguém em um contexto - tendo em mente a situação das pessoas em suas vidas diárias. Este conceito também negligencia a igual ênfase de Zhu quanto à afirmação de que padrões, enquanto propensões (*xing*) inatas, são manifestos somente em formações de *qi* específicas e concretas, e, portanto, 1) padrões são discernidos em sua peculiaridade, 2) os impulsos morais devem ser nutridos na vida humana, e 3) as emoções, quando não obscurecidas por desejos e obsessões, em sua maior parte, são expressões imediatas de impulsos naturais básicos.

Como conciliar esta visão ampla de sondagem investigativa e entendimento profundo com a psicologia moral confucionista potencialmente constritiva e edificada firmemente em volta das virtudes de humanidade, adequação, propriedade ritual e sabedoria, além de suas emoções relacionadas? Zhu Xi provavelmente compreendeu que estas virtudes funcionavam como focos temáticos para a cultivação ética enquanto se estabelece a orientação e comportamento morais, além de uma equilibrada posição interpessoal. É necessário se passar por um estágio inicial de domínio destas virtudes básicas para se 1) reforçar os impulsos altruístas e restringir os egoístas, 2) ser inclinado a buscar relacionamentos baseados em princípios e a harmonia nas questões interpessoais, e 3) ser inspirado por um sentido de unidade com os outros e com todas as coisas. Consequentemente, quanto mais exemplos de ética humana se observa e se

¹³ Ver o Suplemento de Zhu ao *Daxue*, capítulo 5 (Gardner 1986: 104–105).

considera no aprendizado e cultivo ético de nível avançado, mais se sente uma ampla solidariedade em relação aos outros, o que transcende o amor estreitamente gradativo, o chamado amor com distinções que é atribuído à noção de *ren* (humanidade) no confucionismo (ver Mencius, 1A.7, 3A.5, e 7A.45). Quanto mais se observa as nuances das questões humanas e a origem das ações humanas, mais se expressará deferência e respeito de maneiras que não necessariamente coincidem exatamente com as prescrições gerais das normas e ações rituais. Deste modo se construirá um repertório de condutas que reflete o discernimento e os critérios éticos pessoais, o que expressa a realização e estilo ético de uma pessoa.

Zhu Xi ocasionalmente modelou seu conceito ético de observar situações e tecer a resposta mais apropriada de modo natural na personagem do açougueiro, o cozinheiro Ding, retratado no *Zhuangzi* como um trabalhador habilidoso: assim como a lâmina certeira do cozinheiro Ding vai habilmente direto para a cartilagem entre os ossos, o cultivado senso de adequação (*yi*) do adepto moral de Zhu Xi acerta diretamente no coração das situações interpessoais (ver Thompson 1988: 39–40). A.C. Graham certa vez contrastou o modelo de Zhu de ação ética de percepção/resposta (*gan-ying*) com o de Zhuangzi ao sugerir que a noção de resposta apropriada de Zhu era embasada em rigorosa aderência a regras e princípios, enquanto a de Zhuangzi era relativamente intuitiva e espontânea (Graham 1986a: 143–145). Este contraste aparente pode ser resolvido ao se separar os estágios de cultivação e domínio da ética: os trabalhadores habilidosos de Zhuangzi, assim como o açougueiro Ding, tiveram que passar por prolongados períodos de aprendizado rigorosamente controlado antes de poder “esquecer” o “saber que” em favor de um processo integrado e espontâneo de “saber como”. De sua parte, Zhu Xi sabia que anos de aprendizado e prática - da aprendizagem moral pessoal - culminam em um agente moral responsivo capaz de operar tão intuitiva e espontaneamente em suas esferas social e pessoal como os trabalhadores habilidosos de Zhuangzi.¹⁴ O adepto moral de Zhu é de fato um trabalhador habilidoso das relações interpessoais. Zhu poderia com razão afirmar Confúcio como seu modelo principal. Depois de décadas de cultivo ético, Confúcio pôde dizer: “Aos sessenta, meu ouvido estava afinado. Aos setenta, eu pude dar liberdade ao meu coração sem passar dos limites” (*Analectos* 2.4).

¹⁴ Isto era para não se cair no intuicionismo moral que Zhu procurou evitar, ao enfatizar que “investigar as coisas para se obter conhecimento”, assim como a reflexão e a prática na vida real. Neste caso o impulso do adepto moral é examinar a situação em profundidade e compreender suas nuances morais objetivas, e responder do modo mais apropriado.

Vista como uma busca por conhecimento enquanto discernimento de padrões (Ii) responsivos, aprimorados por associação, raciocínio analógico e generalização, a abordagem de Zhu Xi quanto à investigação se ajusta bem a recentes estudos sobre estratégias de aprendizado e de efetivo viver ético. O neurocientista e gerontólogo Daniel J. Levitin escreve quanto à inteligência e à sabedoria que:

Humanos distinguem-se por... fazer associações, comunicar informações... e ver como as informações interagem entre si. Sempre que encontramos novas informações os nossos cérebros as colocam em uma moldura conceitual e então buscam associá-las com outras coisas que já experienciamos. O cérebro é um detector de padrões gigante... Nossos cérebros adicionam a isto a capacidade de formar analogias... [para realizar] o raciocínio analógico. A sabedoria que encontramos em adultos mais velhos vem destas quatro coisas: associação, experiência, reconhecimento de padrões e o uso de analogias. E, é por isso que obtemos mais e mais sabedoria conforme envelhecemos. A sabedoria vem do conjunto de coisas acumuladas que nós vimos e experimentamos, de nossa habilidade de detectar padrões nestas experiências, e de nossa habilidade de prever resultados baseados nelas. (E o que é a inteligência se não isto?) Naturalmente, quanto mais experiências você tem, mais sabedoria você será capaz de explorar... [os antigos] têm testemunhado tantas coisas que parecem circular de novo e de novo. A sabedoria te permite lidar com certos problemas mais rápida e efetivamente do que o puro entusiasmo da juventude. [Em resumo] fazer associações é o que sustenta o aprendizado. Para se assimilar novas informações nós precisamos as associar com o que vimos antes. A experiência de vida nos dá mais associações para fazer e mais padrões para reconhecer (Levitin 2020, pp. 119–120).

Superficialmente parece que, enquanto o método de investigação de Zhu Xi é especializado e prescritivo, a apresentação de Levitin é meramente descritiva do aprendizado humano normal. Entretanto, Levitin está descrevendo as estratégias de aprendizado ideal das pessoas que se mantém sensíveis, alertas, discernidoras e

responsivas por todo o curso de sua vida madura, características que algumas pessoas nutrem naturalmente e que outras devem cultivar elas mesmas com esforço para se tornarem atores humanos mais necessários, compreensivos e efetivos, além de levar vidas mais plenas.

A abordagem de adequação de Zhu Xi quanto à ética tem vários aspectos distintos. Primeiro, deve-se ser bem educado nas normas e rituais recebidas que circunscrevem relações interpessoais e prescrevem comportamentos apropriados em família e sociedade. Segundo, deve-se ter realizado amplas observações e reagido em situações da vida real. Terceiro, deve-se examinar e refletir, para referência, a respeito de formas com as quais outros agem e respondem às situações. Quarto, através de observações e experiências extensivas se deve estar familiarizado com todo o espectro de considerações que são relevantes nas situações da vida real: princípios morais, utilidade, justiça, empatia, compaixão etc.¹⁵ Quinto, deve-se manter flexível e de mente aberta, além de evitar o preconceito, a insistência, a teimosia e o egocentrismo (*Analectos* 9.4). De acordo com esta posição, enquanto se observa as normas éticas e regras na comunidade, o adepto moral possui um estoque de sensibilidade ética pessoal, responsividade e desenvoltura, por meio das quais tece as mais apropriadas respostas às situações.

3.2 Síntese cósmica moral

Um divisor de águas, o ensaio *Um Tratado Sobre a Humanidade (Renshuo)* de Zhu Xi discute o ensinamento confucionista clássico da humanidade (*ren*)¹⁶ sob uma perspectiva cósmica e humana unificada. Em conclusão, ele critica posições alternativas quanto à humanidade, isto é, o espírito de humanidade de Confúcio, em várias bases conceituais e éticas.¹⁷ Seguindo a tradição do início da dinastia Han, Zhu começa associando a humanitaridade¹⁸ à criatividade cósmica. Em sua manifestação mais básica,

¹⁵ Quanto às considerações morais, ver Edmund Pincoffs 1986: 53–70.

¹⁶ N.T.: Este verbete usa as expressões “humanity” e “humaneness”, com sentidos diferentes conforme a próxima nota de rodapé. Aqui traduzo as duas expressões, respectivamente, como “humanidade” e o neologismo “humanitaridade”.

¹⁷ “Humanitaridade” toma *ren* como um impulso animador de comisseração e cuidado, e conduta própria realizada neste espírito. “Humanidade” toma *ren* como um tema ou visão moral.

¹⁸ N.T.: ver nota de rodapé 16.

a humanitaridade é caracterizada como o impulso do “céu e da terra” (o cosmos) de produzir coisas. Por extensão, este impulso produz o ciclo das estações e a fecundidade pervasiva da natureza. Defensores desta doutrina têm encontrado confirmação no rico e produtivo solo e clima temperado da China, o que apoiava a sua suposição de que a natureza era geralmente fértil e permitia as condições necessárias ao florescimento humano. Pervasivo como é, o impulso para produzir aparece em cada uma das miríades de criaturas, enquanto que nos humanos ele é refinado na forma da virtude da “humanitaridade”, a qual, quando plenamente realizada, envolve uma atitude de cuidado e responsabilidade dedicada em relação aos outros. Além disso, Zhu Xi correlaciona “origem, crescimento, florescimento e firmeza”, os quatro estágios iniciais da criatividade e produção no cosmos e na natureza humana, os quais já foram mencionados nos primeiros comentários ao *Livro das Mutações*, com a humanitaridade, a adequação, a conduta ritual e a sabedoria, as quatro virtudes cardeais enunciadas por Confúcio. Zhu Xi, assim, retrata a pessoa plenamente cultivada como um complemento ao céu e à terra, um participante vital na criatividade cósmica, e um catalisador para o florescimento e autorrealização de outros. Com estes fundamentos ele formula a definição de *ren* (humanidade, humanitaridade) para a tradição que se seguiu: “o caráter essencial da mente” e “o padrão essencial do amor”. A virtude da humanitaridade assim fundamenta a disposição da mente como sendo compassiva e descreve o cerne da autorrealização moral como amor pelos outros (cuidado direcionado ao próximo), a ser manifesto apropriadamente.

No argumento final do *Tratado Sobre a Humanidade*, Zhu Xi enfatiza que, enquanto a fases de repouso e atividade das emoções proporcionam o palco para a cultivação ética dedicada, realização e prática da humanitaridade, o crucial é um profundo entendimento de que:

Se alguém pudesse *praticar o amor e o manter* (itálico adicionado), poder-se-ia possuir a fonte de todas as virtudes e a raiz de todas as boas ações. (baseado em Chan 1963, 212-227, editado).

Sob esta premissa Zhu cita o conselho de Confúcio a Yan Hui: “Domine o ego por meio da prática da propriedade ritual” (Analectos XII.1). Para Zhu Xi, uma pessoa domina a si mesma e controla o seu egocentrismo ingênuo por meio do respeito ritual prestado aos outros, o que, por sua vez, estimula uma mudança no eixo do cuidado moral da pessoa para com o próximo, especialmente aqueles com quem se é aparentado e se

tem interações diárias. O que importa, portanto, é o eixo ético-moral das motivações da pessoa. Mas como se manter e manifestar esta humanidade consistentemente em atitude e na prática? Aqui Zhu Xi não recorre à reflexão filosófica, mas recomenda uma consciente (*jing*) cultivação e prática, isto é, ser calmo e focado, respeitoso na vida pessoal, diligente na condução de seus assuntos, e dedicado a preservar relações interpessoais.¹⁹ Além disso, ele considera que as emoções têm um papel fundamental no cultivo e ação éticos. Depois de enfatizar o serviço aos pais de modo filial e aos irmãos mais velhos com respeito fraternal, Zhu Xi urge: “seja amoroso ao lidar com todas as coisas”, o que vai muito além do amor confucionista “gradual”, filtrado e restrito.

A humanitaridade não é apenas uma questão de se ser atencioso, sensível e prestar o devido respeito aos outros; Zhu Xi enfatiza os rigores de se portar com humanitaridade de modo sincero e autêntico, citando o exemplo de Confúcio de ministros que rejeitaram posto oficiais para manter sua integridade, e de tempos em que a pessoa exemplar está disposta a sacrificar sua própria vida para observar a humanidade (*Analectos* 15.8). De qualquer modo, o espírito animador do *Tratado* de Zhu Xi se mantém: “ame gentilmente as pessoas e beneficie as coisas”, como refletido nos quatro impulsos éticos incipientes de Mêncio e nas quatro virtudes cardeais de Confúcio.²⁰

4. Filosofia natural

4.1 Investigando as coisas para o conhecimento e ação naturais

Enquanto Shao Yong e Cheng Yi da dinastia Song do Norte introduziram e esboçaram a ideia de observação como *guanwu* (observar as coisas), *fanguan* (percepção reflexiva), e *gewu* (investigar as coisas), Zhu Xi não só discutiu a ideia de observação, como também ofereceu uma grande quantidade de observações reais de fenômenos terrestres e celestes. Além disso, sua propensão à hierarquias e sistematização fez com que comentadores modernos no século vinte realizassem comparações com Platão, Aristóteles e até mesmo Tomás de Aquino. Por volta de meados do século vinte, Joseph Needham apresentou vividamente o sistema de Zhu Xi

¹⁹ Reverência expressa o sentido original de *jing*. Kalton 1988 de modo perspicaz sugere “*mindfulness*” para expressar a totalidade da noção de Zhu Xi de cultivação de *jing*.

²⁰ Os quatro começos incluem os quatro impulsos de compaixão, vergonha, cortesia e modéstia, além de certo e errado (Lau 1984). As quatro virtudes cardeais são humanitaridade, adequabilidade, propriedade ritual e sabedoria (adaptado de Ames e Rosemont 1998).

como filosofia do processo, como tendo padrões orgânicos de conceitualização e distinção paralelos ao pensamento científico:

Quero sugerir, tendo em visto o fato de que o termo *li* sempre conteve a noção de padrão, e que o próprio Chu Hsi²¹ continuamente o utilizou para incluir os mais ativos padrões vitais conhecidos pelo homem, que algo da ideia de 'organismo' era o que estava de fato na mente dos neo-confucionistas, e que a visão de Chu Hsi, portanto, estava mais próxima da natureza do universo do que até agora lhe foi creditado por qualquer um de seus intérpretes e tradutores, chineses ou europeus (Needham 1956a: 474).

Logo depois de realizar um cuidadoso estudo dos diálogos de Zhu (*Zhuzi yulei*), Hu Shih apresentou o método de investigação de Zhu, o *gewu zhizhi* (investigar as coisas para se obter conhecimento), como essencialmente um processo de "hipótese e verificação por meio de evidência" (Chan 1989: 566), consistente com o espírito da abordagem científica para a investigação. Needham e Hu, de modo efetivo, lançaram novas luzes sobre o método e pensamento de Zhu como sendo mais criativo, científico, holístico e prático do que se pensava anteriormente. Desde então muitos têm discutido Zhu como um pensador do processo, mas pouco têm-se escrito em consideração à medida que seu sistema pode acomodar uma visão de mundo científica, e à questão da medida em que seu método de investigação é consistente com a abordagem científica. Yung Sik Kim oferece uma investigação profunda quanto à medida em que Zhu Xi antecipou genuínos métodos científicos de observação e conceitualização em *The Natural Philosophy of Chu Hsi* (2000).

Desde a infância Zhu mostrou genuíno interesse nos fenômenos naturais e em fazer perguntas especulativas. Mais tarde ele tendeu a moderar este interesse, por exemplo, ao relacionar elementos dos fenômenos naturais observados a fenômenos humanos análogos para fins didáticos, assim como ao se abster de levar suas especulações muito longe, isto é, além do escopo do conhecimento verificável e aplicabilidade. Zhu viveu durante um período tumultuoso na história da China quando estudiosos neo-confucionistas tomavam dos recursos de sua própria tradição para a revitalização do império, um esforço para o qual a obra de Zhu constituiu um divisor de

²¹ N.T.: Zhu Xi

águas. Ele tentou juntar tendências objetivas e subjetivas do movimento anterior em uma síntese prática na qual a investigação objetiva tinha um papel chave na subjetiva cultivação ética. Consequentemente, na medida em que seus discípulos refinaram seu pensamento em uma doutrina escolástica, a cultivação ética subjetiva começou a prevalecer sobre a investigação objetiva, a qual foi redirecionada cada vez mais para os limites reduzidos do estudo e conduta interpessoal.

Um mestre neo-confucionista na dinastia Ming, Wang Shouren (Yangming; 1472-1529), desdenhou completamente o método de pesquisa de Zhu depois de fazer uma tentativa frustrada de observar o *li* (padrão) no bambu fora de seu portão. Afirmando que fatos são óbvios ao observador perceptivo e não requerem infundáveis investigações a mais, Wang formulou um pragmatismo idealista que se tornou influente. Com o objetivo de combater o escolasticismo e carreirismo de seus dias, Wang, um militar, enfatizou a vontade e ação, e desdenhou o tipo de investigação objetiva e cuidadosa que Zhu pensou ser necessária para se fazer julgamentos equilibrados e reagir de forma apropriada.

Zhu conceitualizou natureza e fenômenos naturais como *li* (padrão, padronizar) e *gewu* (a investigação das coisas), *qi* (vapor primevo), *yin-yang*, *wuxing* (cinco fases), *shu* (número, probabilidade, proporção), *xiang* (imagens); figuras (do *Livro das Mutações*), fantasmas e espíritos (*gui-shen*), o céu e o sábio (*tian-shengren*), estímulo-resposta (*ganying*) e transformação e mudança (*bianhua*). Neste contexto era importante tratar *li* objetivamente como o padronizar intrínseco das coisas e eventos. Enquanto o *li* envolvido com a identidade das coisas é uma destas facetas de padronização intrínseca que pertencem às suas funções e propensões básicas, o *li* de uma coisa concreta forma “uma totalidade interligada” (Kim 2000), quase tão complexa como a coisa em si. Assim, enquanto estudiosos tendem a tomar a asserção de Zhu de que “para um certo (tipo de) coisa existir, primeiro deve haver aquele *li*”, ou “deve haver este *li* para que haja (este tipo de) coisa”, como indicativo de um princípio metafísico de razão suficiente, neste contexto *li* simplesmente afirma que coisas de tipos identificáveis trazem padrões identificáveis (*xing*), que as fazem o que elas são e as levam a interagir como interação. *Li* indica pontos de referência para a identidade de coisas que influenciam seus padrões típicos de interação com outras coisas. *Li* assim concebido não equivale a princípios de explicação e está mais envolvido com definições, de modo que referências ao *li* de fenômenos não adicionam nada cognitivo ou científico.²² Por vezes Zhu apresentou a ideia de investigar

²² No sentido filosófico de Zhu, “*li*” como padrão, padronizar se refere às formações de estruturas naturais e orgânicas, e ciclos formativos, complementos, oposições (Wade 2003). Ele também

as coisas no capítulo 5 do *Grande Aprendizado (Daxue)* como envolvendo uma abordagem passo a passo, com vistas a discernir níveis cada vez mais altos de convergência entre os *li* (padrões) da miríade, com o objetivo de chegar a uma compreensão final da mais básica forma de padrão: *taiji* (polaridade suprema). Apesar desta abordagem carecer do rigor de um sistema categorial lógico, quando vista junto aos comentários de Zhu sobre o *Diagrama da Suprema Polaridade (Taiji tu)* de Zhou Dunyi, leva-nos a ver os fenômenos e formas em um contexto de desenvolvimento, quase evolutivo. Como Needham comentou:

Chu Hsi [Zhu Xi] escreveu:

Se alguém perscrutar o mistério, o *thai chi* [*taiji*, polaridade suprema] parece uma selva caótica e desordenada carecendo de qualquer sinal de um organizador..., ainda assim, o *Li* (padrão fundamental) de movimento e descanso, e de Yin e Yang, está totalmente contido nele.

Inumeráveis organismos menores também estão contidos nele, e de fato o compõem. Alguns [estão] mais altamente organizados do que outros. De fato o mundo não era mais indiferenciado para os neo-confucionistas do que para a moderna filosofia orgânica; ele manifesta uma série de níveis de integração de organização, o todo em certo nível sendo parte no nível seguinte. Uma afirmação clara deste conceito aparece no nono parágrafo do *Thai chi Thu Shuo* [Explicações do diagrama da polaridade suprema], o qual indicou a inaplicabilidade de categorias fora do nível ao qual pertencem. (Needham 1956a: 466)

Para Zhu, o investigar as coisas para se obter conhecimento envolve chegar a um certo domínio de seu *li* constituinte; “saber” ou “entender” tais fenômenos, portanto, é uma questão de dominar o seu *li*. Enquanto Zhu frequentemente fala de saber ou compreender algo conforme a metáfora de o ver claramente, ou ter um discernimento

pertence à adequabilidade de relações e interações interpessoais. Apesar de padrões fixos e artificiais, tais como padrões de roupas e fôrmas de biscoito, os quais são bidimensionais e rígidos, poderem ser descritos em termos de *li*, eles diferem do *li* de desenvolvimento da natureza e do mundo que se desenrola.

claro dele, o que não é de forma alguma como o rígido conhecimento proposicional, ele reconhece muitas formas ou níveis de conhecimento, considera os passos básicos de aprendizado de modo proposicional analítico e os níveis altos mais relacionados à percepção sintética. Isto é, primeiro se aprende fatos sobre os elementos fundamentais constituintes do mundo e da vida humana, em outras palavras, o que as coisas são, o que elas significam, e como elas se relacionam; então, gradualmente, chega-se à percepção de mais abrangentes padrões de relacionamento e intercurso que constituem o mundo e a vida humana e que eventualmente permitem vislumbres das raízes internas, assim como do quadro geral. Os discursos de Zhu são cheios de descrições de fenômenos bem como de percepções sintéticas, o que se esperaria dado que Zhu dá igual valor e status aos vários tipos de qualidades que a tradição ocidental divide em primário (quantitativo), secundário (qualitativo) e terciário (efeitos qualitativos).

Como já apontado, Zhu tomou as noções de *qi*, *yin-yang*, as cinco fases, *shu* (números, probabilidades), e imagens como recursos conceituais e categoriais para classificar, caracterizar e entender o mundo, especialmente ciclos, processos, coisas e eventos específicos. Pensadores chineses, especialmente durante a dinastia Han, usaram tais noções para arranjar categorias de realidade e compilar listas de qualidades para cada categoria. Enquanto algumas das qualidades associadas são direta ou causalmente ligadas, muitas delas são arbitrárias - talvez atribuídas segundo eventos ou decretos há muito esquecidos. Estes grupos de categorias foram compilados como evidências sistemáticas para o domínio intelectual de coisas e eventos conforme associações e imputações de categoria. Inevitavelmente estes grupos de categorias traziam uma marca e um favoritismo fortemente culturais, mas eram aplicados igualmente aos fenômenos naturais, como se o mundo natural fosse uma extensão do mundo humano, e não vice versa.

Zhu frequentemente classificou fenômenos naturais conforme estas categorias e associações, e deixou assim, sem se preocupar que as categorias eram aleatórias e as associações arbitrárias e inexplicáveis. Possivelmente Zhu reconheceu que estas categorias e associações frequentemente eram arbitrárias e não muito esclarecedoras no que diz respeito à realidade física, mas não achou necessário ou prático explorar esta questão. Ele, ao que tudo indica, contentou-se em atribuir fenômenos a estes grupos de categorias e associações definidos culturalmente porque nos contextos daqueles discursos aquelas associações era mais significativas e interessantes que a comprovação de categorias e explicações puramente físicas. Estes tipos de exemplos refletem o senso comum cultural e condições de discurso comum de sua época.

Surge a questão se estes conjuntos de categorias e associações eram mais uma ajuda ou um obstáculo para o desenvolvimento da ciência na China tradicional. Por um lado seus critérios frouxos e desígnios arbitrários permitiam classificações fáceis e “descrições” de fenômenos que poderiam obstruir investigações científicas sérias enquanto, por um outro lado, as associações assim atribuídas a estes fenômenos poderiam ter produzido por vezes variadas expectativas ou hipóteses de tipos, estimulando uma investigação ainda mais aprofundada. Zhu, de modo significativo, frequentemente evitou completamente estes conjuntos de categorias em seu pensamento sério sobre fenômenos naturais e os julgou conforme aquilo que ele entendia ser os fatores decisivos nos próprios casos, frequentemente à luz de analogias. Casos surpreendentes disso são as discussões de Zhu sobre a estrutura do cosmos (céu e terra) e as visionárias explicações sobre as fases lunares e eclipses do sol e da lua. Por exemplo, Zhu disse frequentemente que a terra estava flutuando na água; tanto embaixo como em volta de seus quatro lados havia água, mas ele também disse que *qi* cercava a terra. E ele também falou sobre vórtices, forças centrífugas e ocasionalmente sobre o movimento da terra. Zhu estava interessado nestas explicações sobre a formação do mundo, mas não viu como confirmar nenhuma delas. Ele talvez pensou que era importante apresentar tais explicações como representativas de uma abordagem objetiva para uma questão que era mais receptiva a abordagens místicas ou religiosas.

São dignas de nota as noções de Zhu quanto a estímulo-resposta e transformação e mudança, pois são contrapartes ao conceito de causação e mudança na ciência ocidental. Ao interpretar fenômenos como ressonantes e sensíveis, talvez perceptivos em um sentido rudimentar, a noção de estímulo-resposta reforça a interdependência das coisas. Considerando-se a ressonância entre as coisas com base em paralelismos entre suas formas, e afinidades entre seu *qi*, esta noção apresenta fenômenos em um modelo biológico e nos conduz a um cenário ecológico em vez de mecânico. Enquanto isto proporciona uma forma interativa de se falar a respeito dos fenômenos, não se abre caminho ou impele o inquiridor a descobrir os aspectos fundamentais da causação e mudança. Semelhantemente, uma vez que a ideia de resposta-estímulo era geralmente ligada aos mencionados conjuntos de categorias e associações, ela era frequentemente vaga e aplicada de modos arbitrários e supersticiosos. Como se poderia esperar, as noções de transformação e mudança em Zhu também refletiam modelos de vida humana e biológicos, com as transformações indicando mudanças graduais, como no crescimento de uma criança ou a passagem do verão; mudanças indicando uma transformação repentina, como a de uma lagarta se

transformando em borboleta ou um verão se transformando em inverno, e vida em morte. Do ponto de vista da ciência em desenvolvimento, ao fazer a mudança parecer ser natural e inevitável, estas noções de transformação e mudança tendiam a fazer maiores questionamentos parecerem despropositados. Em contraste, ideias ocidentais de substâncias eternas e matéria inerte, por exemplo, fizeram as mudanças observadas na terra e no céu problemáticas e precisando de maiores investigações e explicações. De espírito mais pragmático, os chineses se preocupavam principalmente com o registro e domínio intelectual de padrões observados e sequências de mudanças em e à volta deles para que fossem capazes de adaptar a vida às circunstâncias sempre em mutação (*O Livro das Mutações* era um guia para a realização de tais adaptações).

Zhu Xi postulou uma continuidade ontológica e causal entre os domínios celeste e terrestre, assim como entre as espécies animais e vegetais e a humanidade. De fato não há diferença categórica entre seres humanos e outras formas de vida. Contra este cenário, Zhu cuidadosamente observou anomalias e esboçou explicações baseadas nas ideias gerais disponíveis. Por exemplo, quando observando fósseis de conchas do mar no topo da montanha, Zhu notou que a área foi anteriormente um leito marinho e postulou a hipótese de que a terra anteriormente era mais macia e mais fluida e que, através do movimento das ondas, este leito marinho posteriormente se ergueu para se tornar o topo da montanha. Enquanto isso, a terra inteira secava e envelhecia. Ao mesmo tempo que esta explicação não era rigorosa ou determinada o suficiente para ser considerada uma hipótese científica, Zhu apelou somente para conceitos e princípios naturalistas em seus comentários. Zhu também fez medições quantitativas de crescimento de plantas. Certa vez Zhu ouviu sobre um monge que afirmou poder ver evidência dos poderes cultivadores do “vapor noturno” ao observar brotos de bambu, o quais cresciam duas vezes mais rápido de noite, em comparação com o dia. Mais tarde, durante sua estada em uma residência budista na Montanha de Jade, Zhu observou que os brotos de bambu lá demonstravam a “mesma média de crescimento de dia e de noite, exatamente o oposto da afirmação do monge”. Qian Mu observa que a prática de *gewu* (investigar as coisas) era produtiva porque ele fez observações com questões e hipóteses em mente, adicionando que as observações de bambu de Wang Shouren foram improdutivas e em vão porque ele não tinha questões ou hipóteses em mente para testar. Wang estava realizando uma observação fraca (Qian 1986: 215f, 219).

Em contraste com conceitos analíticos do ocidente usados no estudo do mundo natural, incluindo matéria, qualidade material, movimento e mudança, Zhu Xi adotou uma abordagem holística para o entendimento do mundo físico e dos fenômenos. Ele tomou

noções recebidas de *li* (padrão) e *qi* (vapor cósmico) para descrever e explicar os aspectos materiais, dinâmicos e formais dos fenômenos percebidos. *Li* (padrão) se refere aos padrões internos da interação e da forma identificadora. Como observado, *lis* não são princípios abrangentes, mas padronizações internas nas coisas e eventos, desde as texturas discerníveis - fibras na madeira, nervura nas folhas - às postuladas formas identificadoras, *xing*, das coisas. No que diz respeito à interação dinâmica, *li* estrutura o intercurso de *yin-yang* primevo como *taiji*, e o intercurso entre as cinco fases como suas formas identificáveis constitutivas. Zhu assim concebeu o cosmos como emergindo da interação incipiente de *yin-yang* no inicialmente informe *qi* primevo (*yuanqi*). A interação de *yin-yang* e posteriores permutações dão origem às cinco fases, as quais trazem todas as qualidades materiais e de percepção, e cujas interações dão origem ao céu, à terra e à miríade de coisas, isto é, o cosmos.

O sistema chinês de cinco fases difere do atomismo ocidental tradicional de diversas formas. Como *qi* (*yin-yang*) opera essencialmente como uma onda, o mundo é manifesto como um campo de forças de *qi* a interagir. A mudança é uma função da sintonização de formas e ressonância de *qi*, e a transformação é vista de acordo com modelos químicos e biológicos. Isto é, não só as cinco fases são derivadas das interações de *yin-yang*, elas são divisíveis e conversíveis entre si. Além disso, enquanto os átomos no ocidente possuem apenas qualidades primárias neles, cada uma das cinco fases exibe uma gama de qualidades de percepção e efeitos, e a tradição atribui uma plethora de qualidades e associações ao *yin* e *yang*. Estes conceitos flexíveis e adaptáveis não criam os tipos de problemas, as espécies de conflitos com a observação, que exigem reconsideração e mais profundas e precisas investigações dos fenômenos. Uma vez que propriedades de percepção de todos os tipos são propagadas a partir da formação das cinco fases, Zhu Xi e outros, em sua tradição, não fizeram a distinção crítica entre qualidades primárias e secundárias que formaram uma chave crucial na análise física no ocidente desde a antiguidade. É certo que Zhu falou de um limite entre fenômenos perceptíveis e imperceptíveis conforme as expressões “além das formas” (*xing er shang*) e “nas formas” (*xing er xia*). “Além das formas” se refere não aos princípios gerais ou qualidades primárias, mas essencialmente aos pilares morais imanentes da natureza e da humanidade, isto é, as raízes internas de ordem e harmonia, concebidas ecologicamente, das quais exemplos primários são *dao* e *li*. Ao caracterizar estas noções fundamentais como “além das formas”, Zhu insistiu que as pessoas precisavam compreendê-las à luz das suas manifestações nos fenômenos percebidos “nas formas”. Carecendo da distinção crítica entre qualidades primárias e secundárias, Zhu tratou qualidades de percepção, tais

como cor e sabor, como igualmente básicas, inatas e reais em substâncias materiais, assim como qualquer outra qualidade, e deste modo ele não procurou enfatizar princípios, causas ou mecanismos conforme os quais explicar estas qualidades manifestas.

Zhu Xi não sentiu a necessidade de formular uma teoria do movimento enquanto tal, pois os fatores estavam explicados em seu entendimento de senso comum do mundo e ele não viu vantagem nenhuma em explicá-los. É importante dizer que ele não podia conceber as suas ramificações teóricas ou, especialmente, suas implicações práticas, tais como na área de engenharia e tecnologia. Ao mesmo tempo Zhu compreendia a inércia e a relatividade do movimento, chaves para a resolução de problemas de movimento, mas que não eram o suficiente para a tarefa. A capacidade de imaginar casos ideais e relações seria necessária: por exemplo, Galileu teve que conceber o caso paradigmático do movimento de acordo com um objeto se movendo em linha reta em um plano sem fricção em uma velocidade constante, algo que nunca poderia acontecer na natureza, pois qualquer objeto real inevitavelmente estará cercado e influenciado por uma variedade de forças como a gravidade e a fricção. Essencial também eram as coordenadas matemáticas de movimento na natureza que aproximavam os movimentos paradigmáticos, como as coordenadas de Kepler no movimento planetário e as coordenadas de Galileu das trajetórias de projéteis, para a produção precisa de representações de movimentos quase paradigmáticos. Necessário também era uma consciência da possibilidade de cálculos matemáticos e previsões precisas. A filosofia de Zhu envolvia ver todas as coisas de modo interativo em contexto relativo. Se ele tivesse uma noção de movimento paradigmático (perpétuo), seria algo como movimentos de onda no mar ou o bombear cíclico da roda de água chinesa tradicional usada na irrigação, com pás ascendentes e cheias de águas, complementadas por pás descendente vazias (receptáculos), imagem que ele tinha usado para descrever a operação de *yin-yang* do *taiji*. Zhu também carecia das noções necessárias de matematização, medição e cálculo precisos com as quais se faz a teoria do movimento ser produtiva. Consequentemente não é de se esperar que Zhu ou qualquer outra pessoa em ser círculo intelectual tivesse ocasião de formular algo como a teoria científica do movimento.

Diversos aspectos do pensamento de Zhu Xi e sua noção de observação o desencorajavam a formar uma teoria genuinamente científica ou a fazer observações científicas. Zhu era reticente em investigar tipos de conceitos abstratos fundamentais, tais como elemento, composição, infinitude, espaço, tempo, vazio, causalidade e lei, os quais eram necessários para se fazer avanços na revolução científica. Em virtude da abordagem confucionista de senso comum em relação às coisas, Zhu estava relutante a

se aprofundar ou investigar tais noções abstratas, intangíveis, e aparentemente efêmeras. Ele tendia a pensar que focar em conceitos como vazio, nada, infinitude e espaço era algo que afastaria as pessoas do mundo das questões humanas e, finalmente, iria incliná-las a introspecções inúteis. A preocupação de Zhu com o mundo real obstruía suas investigações de chegarem a conceitos muito abstratos necessários para se construir um melhor entendimento do tal mundo real.

Zhu Xi tinha uma tendência “particularista” a investigar cada fenômeno em seus próprios termos, sem tentar relacioná-los a princípios explicativos mais gerais, como em seu tratamento da inércia e relatividade do movimento. Em outro caso ele discutiu a dificuldade de ferver arroz sobre uma montanha específica conforme as características do *qi* (vapor cósmico) daquela montanha, sem relacionar o fenômeno de modo geral a características do *qi* (como pressão do ar) em grandes altitudes. Inevitavelmente sua ignorância de princípios gerais o fez menos sensível às contradições que surgiam quando ele oferecia mais de uma explicação para um mesmo fenômeno.

Por que Zhu Xi se deu o trabalho de construir seu elaborado sistema, fazer e discutir todas estas observações, se elas não o levavam além do senso comum para uma percepção e descrição da realidade mais profundas e precisas, para além dos detalhes de casos particulares, para princípios e verdades gerais? O propósito final de Zhu era pragmático em vez de epistêmico; isto é, ele estava estabelecendo os conceitos, estruturas e práticas que ele considerava mais favoráveis ao auto cultivo ético, autorrealização e prática ética, em vez de formular conceitos, sistemas e métodos objetivamente precisos para se assegurar verdades objetivas a respeito do mundo. Assim, ele não tinha um interesse prático em levar suas investigações a direções puramente científicas. Mas esta formulação não é completamente correta, porque Zhu considerou uma grande variedade de posições filosóficas e pensou que ele tinha selecionado os melhores e mais precisos conceitos e sistemas à sua disposição. E ele tentou apresentar suas ideias de modo fiel à realidade. Devoção à realidade era um de seus temas de cultivação ética centrais.²³ Claramente ele não tinha os conceitos, estruturas ou estilo de pensamento requeridos para conceber o mundo sob princípios científicos gerais e generalidades abstratas.

Os conceitos e pensamento de trabalho de Zhu Xi foram tipificados como padrões imanentes (*li*) em vez de princípios transcendentais. Ele considerava a realidade

²³ Zhu enfatiza a proposição de que “o estudante deve se dedicar à realidade”, em *Reflexões Sobre as Coisas Presentes* (Chan 1967: 67, #62).

e o mundo não de acordo com uma ordem lógica, mas como uma ordem estética que se manifesta. A realidade para ele não era composta por átomos independentes operando sob leis gerais; em vez disso, ela formava um campo no qual particulares apareciam como focos determinados em contexto. Para Zhu o nosso universo não é absoluto e objetivo, um lugar onde indivíduos são integrados conforme generalidades e se comportam conforme leis universais; em vez disso, o mundo se desenrola diante de nós à luz de nossa percepção crescente e expansiva dos conjuntos de fenômenos específicos à nossa volta. O mundo que experienciamos é uma função de um campo manifesto, como a trama formada por meio da ressonância entre os focos que compõem aquele campo. A tarefa de investigar as coisas conseqüentemente é um processo de desenrolar (em vez de ser um processo indutivo), um tratamento exaustivo do *li* constitutivo de coisas e eventos específicos, de suas formas interligadas, tais como formas bilaterais simétricas da maioria das entidades biológicas, e até suas formas identificadoras para suas funções e padrões de interação típicos. Procedendo desta forma, nós buscamos não as leis mais gerais ou princípios governando partículas atômicas individuais, mas os mais básicos ou comuns padrões de interação e formação entre coisas particulares como focos em campos. Por exemplo, o padrão último no pensamento de Zhu, *taiji*, a suprema polaridade, não é um ideal abstrato como uma forma platônica ou uma lei da natureza; mas é um padrão imanente que é realizado de modo onipresente, mas distribuídamente, e não de modo abrangente ou geral. Zhu não estava trabalhando tendo como objetivo uma concepção científica do mundo e da realidade, constituída de princípios gerais e equações abstratas; ele estava trilhando um caminho alternativo por meio da formação de coisas e eventos em um contexto ecológico de um modo que abriria a mente à ressonância e intercuro íntimo entre particulares como focos em campos. Ao mesmo tempo, ao enfatizar a expressão “*gewu qiongli*” (investigar as coisas e tratar de modo exaustivo o seu *li*), Zhu manteve certo caráter analítico em sua percepção para assegurar que o conhecimento que as pessoas acumulavam estava nuançado e texturizado o suficiente para contribuir com o entendimento da vida e conduta apropriada.

4.2 Síntese Filosófica

Zhu Xi erigiu uma síntese filosófica que tem sido comparada amplamente aos sistemas de Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Whitehead entre outros. Estes sistemas de “grades encadeamentos” são hierárquicos e enraizados na distinção entre forma e matéria. Recentes leituras imanentes do pensamento de Zhu Xi têm estimulado

comparações com Espinoza e mesmo Husserl (Choi 1999; Yeo 2013). Zhu Xi preservou o carácter imanente de sua hierarquia por incorporar o conceito de mundo (e de ego) de Zhou Dunyi como mostrado no *Diagrama da Suprema Polaridade (Taiji tu)*, como uma forma de combinar o conceito de *li* (padrão) dos irmãos Cheng com a noção de Zhang Zi de *qi* (vapor cósmico) como organicamente integrado em um sistema holístico. No tratado de Zhou, a *Explicação do Diagrama da Suprema Polaridade (Taiji tu shuo)* (Adler 2014), Zhu discerniu uma explanação viável da formação do mundo em estágios a partir do *qi* informe, passando para *yin* e *yang*, as cinco fases, terra, madeira, fogo, água e metal, e seguindo para céu, terra e as dez mil coisas. Zhu misturou este conceito com ideias do *Livro das Mutações* e seus comentários ao estabelecer uma filosofia abrangente de criatividade cósmica e humana e ao dar bases filosóficas aos conceitos confucionistas recebidos de natureza humana e auto cultivo ético.

A propensão de Zhu Xi em pensar polaridades, *li* e *qi*, especificamente, tem continuado a incitar críticos a considera-lo um dualista que usou dois conceitos fundamentais para explicar a realidade. Para ele, qualquer explicação viável da complexidades dos fenômenos deve envolver dois ou mais aspectos para o registro de sua complexidade, variedade e mudanças. Zhu generalizou o entendimento de tipo orgânico de *li* e *qi*, o qual estava implícito nas *Explicações* de Zhou Dunyi sob o princípio de complementaridade, inspirado pelas observações de Cheng Hao de que todas as coisas têm seu complemento (discutido na próxima seção). Em um primeiro momento, Zhu pensou que este princípio governava somente fenômenos de *qi* padronizados por *li*, mas eventualmente ele admitiu que não só *yin* e *yang* eram complementos polarizados paradigmáticos, mas que a polaridade suprema (*taiji*) complementava a polaridade de *yin-yang*, e inferiu que *li* e *qi*, como as referências de *taiji* e *yin-yang*, respectivamente, deveriam ser complementares também. Isto significava que *li* e *qi* eram um par funcional e um implica no outro. No entanto, Zhu ainda sentiu necessidade de priorizar *li* ontologicamente e eticamente, uma vez que *li* garante a possibilidade de ordem para *qi* (para a produção do mundo e fenômenos) e a possibilidade de morais e normas morais (para a produção da ética e um sistema de ritos). Tratar *li* e *qi* como complementos totalmente ontológicos seria possivelmente pressupor um conceito taoísta de natureza como pura espontaneidade e ética como apenas perspectiva, enquanto priorizar *qi* sobre *li* seria inadequado para entender o mundo e as ordens de fenômenos, e reduz a ética às normas tradicionais.

5. Complementaridade entre *li* e *qi*, e entre termos relacionados

Reconhecer *li* e *qi* como complementos serve ao propósito de sublinhar sua unidade na diferença e o fato de se implicarem não só nas formas, mas também no fluxo de eventos que abrangem o mundo.²⁴ A relação de complementaridade, além disso, sublinha o holismo básico e poder do pensamento de Zhu em relação à formação do mundo e das coisas.

Zhu Xi foi inspirado pela formulação de Cheng Hao do princípio de complementaridade, o que ele colocou na seção 1 da autoritativa antologia neo-confucionista, *Reflexões sobre as Coisas à Mão* (parágrafo 25):

O mestre Cheng Hao disse: O *li* do céu, da terra e da miríade de coisas é que nada existe em isolamento; é certo que tudo tem seu oposto/complemento. Isto é espontaneamente assim, e não arranjado de modo artificial. Quando eu medito nesta verdade tarde da noite, sinto-me encantado como se minhas mãos acenassem e meus pés dançassem. (baseado em Chan 1967, editado)

Zhu Xi considerava este padrão complementar como uma descrição da tendência de ordenação mais fundamental do cosmos, dos fenômenos e do indivíduo. Vale notar que isto é *li* em um sentido novo, agora mais como um padrão de intercurso criativo do que apenas uma padronização ou ordem inerentes. Ele generaliza o sentido de *taiji*, apesar do conceito à primeira vista não possuir a implicação insistente de *li* no intercurso de *qi* e nos fenômenos derivados. Zhu afirma que Cheng Hao se sentiu encantado a respeito desta percepção quanto a este *li* porque:

Uma vez que ele compreendeu profundamente a verdade de que “nada existe em isolamento, mas

²⁴ B.W. van Norden rastreou a ideia de “Oposição na Filosofia Chinesa”, com exemplos, desde a era neolítica até a dinastia Qing. Jiang Guozhu (1993) dá exemplo do princípio de complementaridade no neo-confucionismo da dinastia Song, assim como no pensamento de Zhang Zai (1020–1077 d.C.), Wang Anshi (1021–1086 d.C.), e do amigo de Zhu, Lü Zuqian (1137–1181 d.C.). Contudo, a formulação de Cheng Hao do princípio é a mais geral e abarca ambas a oposição e a complementaridade.

certamente há seu oposto/ complemento”, isto pareceu a ele maravilhoso e exultante. (baseado em Chan 1967, editado)

O *juan* 95 do *Zhuzi yulei* (*Diálogos Classificados do Mestre Zhu*) contém sua discussão com estudantes a respeito desta citação de Cheng Hao. Como mencionado, Zhu geralmente interpreta isto como um padrão de *li* sublinhando a relação de complementaridade entre fenômenos de *qi*, os quais o *li* transcende, o que implica, portanto, em uma bifurcação vertical entre *li* e *qi*. Quando um discípulo pergunta a Zhu se os complementos têm que ser “coisas” ou se “*Li* também precisa ter um complemento?”, o Mestre responde:

Quanto às categorias de acima e abaixo, pequeno e grande, claro e turvo, elas pertencem às *coisas*. Mas se fôssemos dizer “tendo o acima, há que ter o debaixo; tendo o grande, há que se ter o pequeno”, isso seria puramente uma questão de *li*, isto é, *tem que ser* assim por uma questão de necessidade lógica. Por exemplo, na produção das coisas pela natureza, não pode haver apenas o *yin*, mas também o *yang*; não pode haver apenas o *yang*, mas também o *yin*. Estes [*yin* e *yang*] são complementos mútuos. Os contextos destes complementos não são eles mesmos *li* complementar. Em vez disso, os *lis* são a razão pela qual existem estes complementos. (trad. do autor)

Zhu também aplica este padrão de *li* criativamente no caso de números, discursos, objetos e jogos. De acordo com este padrão, “um complementa dois”, “sobre as formas” complementa “sob as formas”. Qualquer palavra terá dentro de si o seu complemento semântico.²⁵ E este objeto diante de seus olhos tem seus complementos de atrás, frente, topo, fundo. Além disso, cada lado possui seu complemento.... Qualquer

²⁵ A compreensão era que, uma vez que palavras diferenciam, elas têm complementos. Esta ideia está também expressa no *Laozi*, capítulo 2.

coisa tem seu complemento dentro de si.²⁶ Por exemplo, os caminho em um tabuleiro de damas formam séries de pares complementares. No fim, quando somente um caminho resta e parece que não há mais nenhum complemento, este exato caminho ainda complementa os outros 360 caminhos.²⁷ Isto é chamado de um ‘complemento um-muitos’, assim como o ‘complemento Caminho-implemento’ (*Zhuzi yulei*, *juan* 95).

Ao mesmo tempo Zhu hesita a aceitar que *li* e *qi* são complementares em si, mas isto reflete principalmente suas preocupações éticas.²⁸ Do ponto de vista ontológico ele eventualmente afirma que *li* e *qi* são complementares ao dizer:

Quanto ao que seria o complemento do *taiji*, é dito que o *taiji* é *wuji* (livre de polaridade).... O *taiji* também complementa *yin-yang*.... [Quanto ao] Caminho sobre as formas e... utensílio nas formas... estas são ‘oposições horizontais’.... (trad. do autor)

Assim como:

Havendo a tranquilidade das emoções pré-despertas de prazer e raiva, pesar e alegria, há então a harmonia entre estas emoções quando despertadas no devido grau. (trad. do autor)

Taiji e *wuji* são expressões opostas e aparentemente contraditórias. Significam a mais básica complementaridade, isto é, a complementaridade entre *yin* e *yang*, *taiji* é a mais primitiva e original forma de *li*. É a forma quintessencial de *li*, ou forma elementar (padronizada). Ao significar algo não preso e livre de polaridade, *wuji* descreve o *qi* primevo informe, e portanto *yin* e *yang* emergem pelo impulso do *taiji*. É o *qi* quintessencial, pura potencialidade. Desta forma, a proposição de Zhou Dunyi, “*Wuji er taiji*” (livre de polaridade, e suprema polaridade), expressa a identidade de opostos (*li* e *qi*)

²⁶ Não temos cada um de nós um *Doppelgänger*? Este conjunto de complementos coincide a qualidade perspectiva e holística do *li* padronizador discutida acima.

²⁷ Deste modo, o fim do jogo implica paradoxalmente em um novo jogo.

²⁸ Isto é, Zhu pensa que, além de registrar a forma com que permanecem e fluem com o *qi*, importa mais que as pessoas afirmem o *li* que gera harmonia de uma vida cultivada e compassiva, ao mesmo tempo que sentem e respondem às questões apropriadamente.

que dá origem ao impulso inicial dos fenômenos.²⁹ No próximo passo deste impulso *yin* e *yang* são formados. Eles complementam *taiji* como pura energia em relação à pura forma, assim expressando outra dimensão da complementaridade de *li-qi*.

Apesar da distinção entre “sobre as formas” e “nas formas” não marcar estritamente a distinção entre *li* e *qi*, ainda assim, como o caminho é correlato com *li*, e implemento é *qi* incorporado, sua “complementaridade horizontal” implica um padrão similar para *li* e *qi*. Surpreendentemente, enquanto aqueles que consideram esta distinção de formas sobre-abaixo como metafísica e física teriam que descrever a oposição como “vertical”, Zhu diz diretamente que ela é horizontal, assim atribuindo uma relação mais próxima e interativa entre estes complementos do que se poderia obter se sua relação fosse estritamente vertical.

Uma razão final em defesa de que as ideias de Zhu Xi quanto a *li* e *qi* devem ser entendidas como complementos horizontais e não verticais é que, sendo uma unidade complexa e não uma dualidade metafísica, é encontrada quando Zhu faz duas afirmações supostamente contraditórias sobre *li* e *qi*: (1) *Li* é anterior a *qi*. 2) *Li* não está presente separado de formações de *qi*. Enquanto 1) é geralmente considerado como uma afirmação metafísica positiva, significando que *li* neste sentido se refere às “permanentes possibilidades de formação de *qi*”. Por exemplo, para qualquer formação de *qi* ter surgido, teria que ser possível ao *qi* constituinte combinar daquela forma específica para produzir estas propriedades e capacidades.³⁰ Apesar de frequentemente se entender que (2) significa que *li* subsiste até ser incorporado, o fato é que *li* significa o padronizar de processos e coisas reais; existe de modo imanentemente em processos e coisas, apesar de poder ser analisado e discutido separadamente do contexto real. Por isso, do ponto de vista metodológico, Zhu insiste que estudantes se familiarizem com o *li* das coisas, processos, questões, ética, etc., por meio de examinar coisas, processos e fenômenos reais etc. abstraindo dos fenômenos como enrijecido, oco, vazio etc. Assim as afirmações (1) e (2) de Zhu e sua estratégia metodológica indicam que, para ele, a relação de complementaridade entre *li* e *qi* é essencialmente horizontal.

²⁹ Needham nota com precisão: “a partícula [er 而] é uma cópula expressando não sucessão temporal mas identidade paradoxal... o próprio Zhu Xi reafirmou a identidade, dizendo que o *wuji* não é algo fora ou além do *taiji*... *Ji* era um velho termo técnico para o polo astronômico. Em volta da estrela polar todo o universo do homem revolvia” (Needham 196a: 464).

³⁰ Por um lado isto soa como uma tautologia, mas por outro lado, leva-nos não apenas a investigar o *li* de fenômenos reais, mas a testar novas combinações de *qi* para produzir novas propriedades e capacidades, tais como o voo.

O padrão de “*li*” na citação de Cheng Hao assim acaba sendo um “meta-*li*” sobre a dinâmica de *li-qi* que originou e constitui o mundo e seus constituintes, isto é, como uma abstração de segunda ordem vinda de *li* e *qi* que estão implicados nos fenômenos. Vale enfatizar que este meta-*li* confirma a unidade e dinamismo básicos do sistema de *li-qi* de Zhu. Ele revela o pulso da vida no cerne do *li* e afirma as possibilidades de forma nos caprichos do movimento de *qi*. Ele dá vida ao sistema de Zhu e o faz flexível e conceitualmente adaptável à experiência e ao pensamento.

Podemos refletir que a noção original de Zhu de *li* como padrão envolve restrições que conflitam com a experiência e a expressão, então ele a reconfigura à luz da *Explicação ao Diagrama da Suprema Polaridade* de Zhou Dunyi e da citação de Cheng Hao.³¹ Para que funcione como se espera, *li* tem que tolerar e expressar asserções simultâneas de termos complementares “contraditórios”. Ao mesmo tempo, esta reconfiguração marca um afastamento do padrão estético imanente primário do conceito de *li* para um meta-padrão mais abstrato e consciente.

6. Principais intérpretes de Zhu Xi

Zhu Xi foi um ativo estudioso-intelectual que travou discussões e disputas com outros estudiosos, por meio de cartas ou em pessoa. Seu pensamento pode ser entendido por meio do contraste com o pensamento de seus rivais intelectuais, assim como por meio de suas visões positivas. Por exemplo, sua série de cartas com Zhang Shi sobre auto cultivo e psicologia moral, preservadas nos *Escritos Compilados do Mestre Zhu (Zhuzi wenji)*, proporcionam um registro esclarecedor da missão destes dois dedicados confucionistas por uma abordagem eficaz e bem fundamentada para o auto cultivo. Ele debateu a natureza da educação com Lü Zuqian (1134-1181). Zhu focou no Caminho Confucionista e na prática moral na educação, enquanto Lü argumentou em favor de uma abordagem mais amplamente baseada nas humanidades. Zhu travou uma série de debates com Lu Jiuyuan (Xiangshan: 1139-93) quanto à natureza da realização e conduta moral.

Enquanto Zhu advogava um regime de estudo, reflexão, observação e prática, Lu falou simplesmente em refletir sobre si mesmo e clarificar a mente, considerando-se

³¹ Em relação a isto, alguns filósofos postulam princípios dialeteístas para acomodar aspectos das coisas que conjuntos de princípios consistentes e ordinários não poderiam explicar adequadamente, a exemplo de “livre de polaridade e suprema polaridade” de Zhou Dunyi. Graham Priest também vê proposições no *Sutra do Coração* e Nagarjuna sob esta ótica (2006: ch. 16).

que, uma vez que a mente é clara, saber-se-á espontaneamente o que fazer em qualquer situação. Zhu também trocou cartas com o estudioso confucionista “utilitário” Chen Liang (1143-94), que contestava o foco em realização moral individual de Zhu e entendeu “Caminho” com uma abordagem institucional mais ampla e que era mais sensível aos fatos e condições empíricas. Em geral, Zhu eclipsou todos os outros estudiosos de seu tempo, em parte porque ele viveu mais do que eles e teve um número tão grande de estudantes, mas sobretudo, porque seu sistema era muito persuasivo. Era abrangente e ao mesmo tempo com nuances, era rigoroso no raciocínio e ao mesmo tempo acomodava diferenças individuais. Preservava o Caminho confucionista essencial, e ao mesmo tempo o ramificava para ir de encontro aos desafios do budismo e daoísmo como ensinamentos espirituais. A influência de Zhu se expandiu ao fim da dinastia Song do Sul e se tornou decisiva durante a dinastia Yuan, quando sua edição dos *Quatro Livros* foi adotada como a base para o sistema de exame imperial formado por estudiosos treinados em sua abordagem.

Ao mesmo tempo que assumia sua posição na pedagogia, este foco nos *Quatro Livros* às expensas dos textos e diálogos de mais nuance e profundos de Zhu, abriu espaço para uma crítica filosófica indevida. A apresentação esquemática da ampla teoria de Zhu sobre padrão *li* e vapor cósmico *qi*, que jaz no plano de fundo de seus comentários aos *Quatro Livros*, facilmente o fizeram alvo de ataques por ser dualista e por ler categorias abstratas em textos antigos de preocupações seculares e essencialmente práticos. Uma vez que seu comentário era focado em ler e entender o sentido, intenção e a mensagem de cultivo ético dos *Quatro Livros*, críticos generalizaram que Zhu e seu método era essencialmente escolástico e seria míope e canhestro ao lidar com situações reais.

Qualquer pessoa que examinar o corpus dos escritos e diálogos de Zhu, contudo, verá que sua ontologia não é um dualismo bruto, mas um holismo feito de elementos complementares e que se implicam uns aos outros, nunca existindo em separação. Semelhantemente suas reflexões são sempre embasadas em conhecimento histórico, eventos atuais, observações práticas e reflexão pessoal, pois seu método de observação é aplicado de modo geral a objetos (e ao ego) e aos fenômenos enquanto se respeitava os textos, os quais ele via, no fim das contas, como manuais de conhecimento ético e de prática. Mesmo os comentários de Zhu sobre Confúcio e Mêncio frequentemente se referem à pessoa e contexto do discurso, e assim não são inteiramente escolásticos. Seu método de observação abriu caminho para inovações além das “verdades” dos clássicos, apesar de ele ter tido o cuidado de não brincar com este

fato porque a maioria dos seus colegas intelectuais buscava principalmente a verdade nos textos, achando que fatos empíricos eram distrações do essencial “padronizar natural” (*tianli*) que era refletido mais adequadamente nos textos canônicos.

Ao mesmo tempo que gerações mais antigas de seguidores de Zhu estavam familiarizados com este aprendizado abrangente, o estilo incisivo e o espírito aberto, confucionistas das dinastias Ming e Qing o conheciam mais através de sua edição dos *Quatro Livros*, por meio da qual eles direcionaram as suas críticas ao pensamento de Zhu. O mais eminente crítico de Zhu foi o oficial-erudito da dinastia Ming Wang Yangming (1472-1529). Ele rejeitou a abordagem de Zhu quanto à observação por ser muito objetiva e de mente aberta, exterior e difusa, e negligente na concentração e introspecção. Poder-se-ia dizer que, em sua crítica, Wang estava mirando mais nas atitudes escolásticas fomentadas pelo sistema imperial do que em Zhu Xi. Wang no fim respeitava Zhu e compilou um texto no qual argumentou que, na velhice, o pensamento de Zhu teve uma mudança para a subjetividade e prática, o que antecipava a abordagem de Wang.

Eruditos do fim da dinastia Ming até o começo da dinastia Qing (meados do século XVII até o começo do século XVIII), em especial, Wang Fuzhi (1619-92) e Dai Zhen (Tai Chen, 1723-77), questionaram Zhu em bases filosóficas e textuais. Enquanto Zhu teria insistido na prioridade de “padrão” sobre *qi*, (mais ou menos como forma sobre matéria), Wang e Dai seguiram o pensador de Song do Norte Zhang Zai ao afirmar a prioridade de *qi*, vendo assim os padrões como realizações evolucionárias *a posteriori* de interações de *qi*. Eles pensaram que esta explicação dissolvia a ameaça de qualquer dualismo na cosmologia, ontologia e natureza humana. De sua parte, Zhu Xi teria respondido que, fundamentalmente, “padrão” está implícito na própria composição e configurações possíveis de *qi*, e é por isso que os padrões regulares *a posteriori* podem surgir. O “padronizar” de *li* sustenta as ordens permanentes e os processos baseado nas firmes interações de *yin-yang*, cinco fases, etc., o que dá lugar à ordem do mundo de céu-terra com seu complemento de dez mil coisas. Os padrões *a priori* fundamentais são necessários à ordem do mundo e dão um contexto fecundo no qual as formas *a posteriori* emergem continuamente. A ideia baseada em *qi* de Wang e Dai não poderia explicar desta forma a existência da ordem variada e sistemática do mundo. Ao mesmo tempo, Zhu não achava que “padrões” eram absolutamente determinantes. Eles apenas estabelecem certas “possibilidades de ordem” que são realizadas quando as condições de *qi* necessárias são obtidas. Em sua maior parte ele registrou o escopo da aleatoriedade e fluxo livre na atividade de *qi*, que é melhor exemplificada na aleatoriedade de sistemas meteorológicos e eventos sísmicos.

Quanto às bases textuais, Wang e Dai argumentaram que Zhu estava tão encantado com sua metafísica de padrão e *qi* que ele constantemente a encontrou nos textos clássicos. Por exemplo, Dai disse que Zhu fracamente associou o termo de Confúcio *tian* (céu) com sua própria noção de *li* (padrão), ao citar os *Analectos* 11:9 onde Confúcio, em pesar pela morte de seu discípulo Yan Hui, clamou que “o Céu se esqueceu de mim”. Dai questionou como Zhu poderia afirmar com razoabilidade que Confúcio estava clamando que *li* o esqueceu? Os críticos tendem a achar convincente este exemplo contra-intuitivo de Dai contra a abordagem de Zhu. Contudo, ao consultar o comentário original de Zhu, vemos que ele notou que esta frase não era literalmente sobre o céu, mas expressava o pesar máximo de Confúcio, pois ele sofreu a morte de Yan Hui como se se tratasse do seu próprio filho, sem mencionar “padrão”. Este exemplo não dá o menor suporte à afirmação de Wang e Dai. Ele ilustra que os comentários de Zhu eram nuançados e sensíveis a usos pragmáticos e situacionais mesmo com sua propensão de ver sua noção de “padrão” em alguns dos usos que Confúcio fez de “céu”. Além disso, como o historiador intelectual Daniel Gardner mostra, o comentário de Zhu não era um simples glossário com comentários. Seu propósito era ser um guia para o auto cultivo. Assim Zhu às vezes redefinia passagens nos *Analectos* de modo mais geral para mostrar suas implicações mais amplas para o auto cultivo e realização, frequentemente tendo em mente o isolado estudante do interior. Gardner mostra como Zhu efetivamente enriqueceu o texto como uma ferramenta para auto cultivo, enquanto comentários anteriores das dinastias Han e Tang apenas deram glosas necessárias para se responder a questões de prova.

Conhecido nos séculos XVII e XVIII no ocidente por meio da obra de jesuítas na China, o pensamento e textos de Zhu Xi se tornaram mais amplamente disponíveis aos estudiosos ocidentais no fim do século XIX. Sobretudo James Legge (1815-1897) baseou suas traduções dos clássicos chineses nos comentários de Zhu Xi, os quais ele citou e discutiu extensamente em suas notas de rodapé aos textos. No começo do século XX um estudante de John Dewey (1859-1951) em Cornell, Hu Shi (1891-1962), inicialmente seguiu os eruditos empíricos e textuais da dinastia Qing ao ver Zhu como um metafísico escolástico. Mas, depois de ler os diálogos de Zhu por si mesmo em idade mais avançada, Hu defendeu que o método de observação de Zhu não era escolástico, mas essencialmente científico em sua natureza. J.P. Bruce, que traduziu um livro dos escritos compilados de Zhu nos anos 1920, via a noção de *li* (padrão; princípio) de Zhu sob a luz da lei natural estoica. Nos anos 1930, o eminente historiador da filosofia chinesa, Feng Youlan, interpretou *li* conforme as formas platônicas, fazendo Zhu Xi parecer um pensador

idealista e abstrato. Nos anos 1950 Carsun Chang naturalizou a noção de *li* ao a alinhar com a “natureza” ou “essência” aristotélicas, assim trancando o pensamento de Zhu em uma forma de metafísica descritiva rígida.

Nos anos 1960 Mou Zongsan interpretou e criticou a ontologia e ética de Zhu com base em Kant, afirmando que Zhu erigiu uma estrutura *a priori*, mas então ilicitamente procurou derivar conhecimento (de padrões) *a priori* através de meios *a posteriori* (observação). Nos anos 1970 o historiador intelectual Qian Mu examinou e explicou o pensamento de Zhu Xi diretamente em termos nativos tradicionais, sem usar conceitos e padrões lógicos ocidentais em seu sistema. Estudiosos desejosos de ler Zhu Xi em seus próprios termos, em grande medida sem a mediação do pensamento ocidental, voltam-se aos cinco volumes da antologia de Zhu Xi editada por Qian Mu como um rico ponto de partida.

Em 1956 Joseph Needham, um químico, fez uma inovação significativa ao interpretar o sistema de Zhu de acordo com uma filosofia de processo: o naturalismo orgânico de Whitehead. Needham teve sucesso em redefinir muito da linguagem de Zhu em termos naturalísticos, em vez de metafísicos. A dimensão cultural e moral da descrição de Needham tem sido desenvolvida por Cheng-ying Cheng e John Berthrong, enquanto a dimensão científica tem sido examinada por Yung Sik Kim. Nos anos 1980 A.C. Graham ofereceu a explicação mais perspicaz e capaz da terminologia de Zhu e seu padrão de pensamento em “What Was New in the Ch’eng-Chu Theory of Human Nature?”³² e outros escritos. Graham mostrou decididamente que o termo *li* se refere a um “padrão” contextual integrado, e não qualquer forma ou princípio abstratos. Ele nos lembrou que o termo *li* nunca figura em proposições ou sequências lógicas, como seria natural para “princípio”. Em vez disso, *li* é sempre concebido como estruturando, balanceando, modulando, guiando fenômenos, processos, reflexão e discernimento e reação humana. Por exemplo, nunca se vê silogismos morais nos escritos de Zhu Xi. Muitas das discussões de Zhu, assim, referem-se à inteligência emocional moral: sintonia, sensibilidade, discernimento e reação. Joseph Adler vê *li* como indicativo de uma tendência “ordenadora” que pode ser manifesta como “padrão” ou como “princípio” em diferentes contextos. (Poderíamos dizer que as pessoas concebem princípios à luz de padrões observados) Adler também examina o papel chave do *Livro das Mutações* e Zhou Dunyi na formação do pensamento de Zhu, e se une a Thomas Wilson e Hoyt Tillman em mostrar a medida em que Zhu Xi reviu, revisou, e redefiniu o Caminho confucionista. Adler

³² N.T.: O que havia de novo na teoria de natureza humana de Ch’eng-Chu?

mostrou como Zhu Xi fez de Zhou Dunyi uma figura central na sucessão do Caminho confucionista, enquanto Wilson está interessando na descrição de Zhu sobre o Caminho como uma forma de revisão educacional-ideológica; e Tillman está interessado em como a descrição de Zhu quanto ao Caminho eventualmente sobreviveu a outras versões adversárias que poderiam ter oferecido aberturas mais práticas e liberais no período final da China imperial.

Avanços continuam a ser feitos nos estudos de Zhu Xi no presente século. Por um lado, historiadores intelectuais, como Yingshi Yu, examinam o contexto histórico, político e cultural de Zhu Xi, assim como seu ambiente intelectual. Outros historiadores intelectuais, como Hoyt Tillman e Hans Van Ess estudam os colaboradores e rivais intelectuais de Zhu Xi. Outros, como Chun-chieh Huang e seus colegas examinam as diferentes recepções e adaptações do pensamento de Zhu Xi por estudiosos confucionistas pelo Leste Asiático. Por outro lado, o interprete filosófico Brook Ziporyn desenvolveu um entendimento de coerência de *li* (padrão). Considerando o modelo paralelo de *li* e *shi* no budismo Huayan, ele vê o *li* de Zhu Xi como o elemento que organiza e dá coerência aos fenômenos de *qi*, em grande e pequena escala. Dada a conexão íntima entre *li* e verdade no pensamento de Zhu Xi, a descrição da coerência de *li* lembra a teoria de coerência da verdade no século XX na filosofia ocidental. Enquanto “coerência” é uma descrição apta e sugestiva da função de organização e de coerência de *li*, ela não pode servir como uma tradução direta do termo *li*. Eticistas, como Stephen Angle, Yong Huang e Justin Tiwald examinam a ética confucionista em geral, e a de Zhu Xi em particular, como espécies de ética de virtude, como concebido no pensamento ético recente anglo-americano. Eles identificaram sobreposições e similaridades entre estas abordagens éticas. Outros estudiosos, como Ming-huei Lee e o presente autor têm identificado elementos kantianos no esforço de Zhu Xi em justificar a ética e cultivo moral confucionistas. Finalmente, Shui Chuen Lee e outros encontram apoio no sistema de Zhu Xi para uma abordagem confucionista viável para a ética ambiental.

Em suma, a profundidade e o escopo do pensamento de Zhu Xi foi sem paralelos na tradição intelectual chinesa e pelo Leste Asiático. Os estudos sobre Zhu Xi continuam globalmente a ser vitais, abrangentes e controversos, e continuam a atrair interesse crescente pelo mundo.

Referências

Fontes Primárias

- Cheng Yi and Cheng Hao, (Qing), *Henan Chengshi yishu* [Extant works of the Cheng Masters of Henan], in *ErCheng quanshu* [Complete Works of the Two Chengs], Sibu beiyao edition.
- , 1981, *ErCheng ji* [Collected Works of the Two Chengs], 4 vols., Beijing: Zhonghua shuju.
- Li Guangdi (ed.), 1714, *Zhuzi quanshu* [Collected Works of Zhu Xi], 2 vols., Rpt. 1980, Taipei: Guangxue.
- Qian Mu, 1971, *Zhuzi xin xue'an* [New Case Studies on Master Zhu Xi], Taipei: Sanmin.
- Shu Jingnan, 2001, *Zhuzi nianpu changbian* [Critical, annotated Zhu Xi Chronology], 2 vols., Shanghai: Donghua shifan daxue chubanshe.
- Zhou Dunyi, 1990, *Zhou Dunyi ji* [Collected Works of Zhou Dunyi], Chen Keming (ed.), Beijing: Zhonghua.
- Zhu Xi, (Qing), *Hui'an xiansheng Zhu Wengong wenji* [Collected Writings of Hui'an Master, Zhu Wengong], Sibu congkan edition.
- , (Qing), *Sishu jizhu* [Four Books], Sibu beiyao edition.
- , 1986, *Zhuxi yulei* [Classified Dialogues of Master Zhu], Li Jingde (ed.), Beijing: Zhonghua shuju.
- , 2002, *Zhuxi wenji* [Complete works of Master Zhu], 27 volumes, Zhu Jieren, Yan Zhuozhi, & Lin Yongxiang (eds.), Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Traduções de Fontes Primárias

- Adler, Joseph (trans.), 2002, "Introduction to the Classic of Change" by Chu Hsi: Translation with introduction and notes, Provo: Global Scholarly Publications.
- , 2019, *The Original Meaning of the Yijing: Commentary on the Scripture of Change*, Zhu Xi, New York: Columbia University Press.
- Ames, Roger and Henry Rosemont, 1998, *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, New York: Ballantine Books.
- Bruce, J. Percy (trans.), 1922, *The Philosophy of Human Nature*, London: Probsthain, rpt. 1973, New York: AMS Press.

- Chan, Wing-tsit (trans. and ed.), 1963, "The Great Synthesis in Chu Hsi", in *A Source Book In Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press: 605–63.
- (trans.), 1967, *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology*
Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-ch'ien, New York: Columbia University Press.
- (ed.), 1986, *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Ch'en Ch'un (1159–1223), 1986, *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i)*,
Wing-tsit Chan (trans.), New York: Columbia University Press.
- Cleary, J.C. (trans.), 2006, *Swampland Flowers: The Letters and Lectures of Zen Master Ta Hui*, Boston: Shamballa Press.
- Gardner, Daniel (trans.), 1990, *Learning to Be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, Berkeley: University of California Press.
- (trans.), 2007, *The Four Books: The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition*, Indianapolis: Hackett Press.
- Ivanhoe, Philip J. (ed. and trans.), 2019, *Zhu Xi: Selected Writings*, New York: Oxford University Press.
- Kalton, Michael (trans.), 1988, *To Become a Sage. The Ten Diagrams on Sage Learning*, New York: Columbia University Press.
- Kohn, Livia (ed.), 2001, *Chen Tuan: Discussions and Translations*, Cambridge: Three Pines Press.
- Legge, James (trans.), 1893, *The Chinese Classics*, 1960, 2nd edition, 4 vols., Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Lau, D.C. (trans.), Mencius, 2003, revised edition, Harmondsworth: Penguin Books.
- Wittenborn, Allen (trans.), 1991, *Further Reflections at Hand: A Reader*, New York: University Press of America.
- Yi T'oegye, 1988, *To Become a Sage. The Ten Diagrams on Sage Learning*, Michael Kalton (trans. and comm.), New York: Columbia University Press.

Fontes Secundárias

- Adler, Joseph, 1998, "Response and Responsibility: Chou Tun-I and Confucian Resources for Environmental Ethics", in *Confucianism and Ecology: The Interpretation of Heaven, Earth, and Humans*, Mary Tucker and John Berthrong (eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , 1999, "Chu Hsi's Use of the I Ching", in J. Adler, K. Smith, P. Bol, and D. Wyatt (eds.), *Sung Dynasty Uses of the I ching*, Princeton: Princeton University Press.

- , 2008, “Zhu Xi’s Spiritual Practice as the Basis of His Central Philosophical Concepts”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 7(1): 57–79.
- , 2014, *Reconstructing the Confucian Dao: Zhu Xi’s Appropriation of Zhou Dunyi*, Albany: SUNY Press.
- , 2015, “On Translating Taiji”, in *Emerging Patterns Within the Supreme Polarity: Rethinking Zhu Xi*, David Jones and He Jinli (eds.), Albany: SUNY.
- Allen, R.E. (trans.), 2006, *Plato: The Republic*, New Haven: Yale University Press.
- Angle, Stephen, 2010, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Angle, Stephen, and Michael Slote, 2013, *Virtue Ethics and Confucianism*, New York and London: Routledge.
- Berthrong, John H., 1993, “Master Chu’s Self-Realization”, *Philosophy East and West*, 43(1): 39–64.
- , 1994, *Concerning Creativity: A Comparison of Chu Hsi, Whitehead, and Neville*, Albany: SUNY Press.
- , 1998, *Transformations of the Confucian Way*, Oxford: Westview Press.
- Birdwhistle, Anna, 1986, *Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*, Stanford: Stanford University Press.
- Bruce, J. Percy, *Chu Hsi and His Masters: An Introduction to the Sung School of Chinese Philosophy*, London: Probsthain.
- Chan, Wing-tsit, 1987, *Chu Hsi: Life and Thought*, Hong Kong: Hong Kong University Press.
- , 1989, *Chu Hsi: New Studies*, Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Chang, Carsun, 1957, “Chu Hsi, The Great Synthesizer”, in *The Development of Neo-Confucian Thought*, vol. 1, New York: Bookman, 243–332.
- Chang, Garma C.C., 1970, *The Buddhist Teaching of Totality*, University Park: University of Pennsylvania Press.
- Cheng, Chung-ying, 1979, “Categories of Creativity in Whitehead and Neo-Confucianism”, *Journal of Chinese Philosophy*, 6(3): 251–274.
- , 2002, “Ultimate Origin, Ultimate Reality, and the Human Condition: Leibniz, Whitehead, and Zhu Xi”, *Journal of Chinese Philosophy*, 29(1): 93–118.
- Ching, Julia, 1974, “The Goose Lake Monastery Debate (1173)”, *Journal of Chinese Philosophy*, 1(2): 161–178.
- , 2000, *The Religious Thought of Chu Hsi*, Oxford: Oxford University Press.

- Choi, Hai-Suk, 1999, *Spinoza und Chi Hsi: die absolut Natur als der Grund des menschlichen Seins in der Ethik des Spinozas und der neoconfucianischen Lehre Chu Hsis*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Cook, Frances, 1976, *Huayen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, University Park: University of Pennsylvania Press.
- De Bary, Wm. Theodore, 1981, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Heart-and-Mind*, New York: Columbia University Press.
- Ebrey, Patricia, 1991, *Chu Hsi's Family Rituals*, Princeton: Princeton University Press.
- Ess, Hans van, 2004, "The Compilation of the Work of the Cheng Brothers and Its Significance for Learning the Right Way of the Southern Song Period," *T'oung Pao* 90: 264–298.
- Feng Youlan, 1953, "Chu Hsi", in *A History of Chinese Philosophy (Volume 2)*, Derk Bodde (trans.), Princeton: Princeton University Press, 533–71.
- Gardner, Daniel, 1986, *Chu Hsi and Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , 1995, "Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on Kuei-shen", *Journal of the American Oriental Society*, 115: 598–611.
- , 2003, *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary and the Classical Tradition*, New York: Columbia University Press.
- Gimello, Robert, 1976, *Chih-yen (602–668) and the Foundations of Huayen Buddhism*, Ph.D. dissertation, Columbia University.
- , 1992, "Learning, Letters, and Liberation in Sung Ch'an", in *Paths to Liberation: The Marga and its Transformation in Buddhist Thought*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Graham, A.C., 1986a, "What was New in the Ch'eng-Chu Theory of Human Nature?", in *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Wing-tsit Chan (ed.), Honolulu: University of Hawai'i Press, 138–157.
- , 1986b, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
- , 1992, *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Cheng*, La Salle: Open Court.
- Gedalecia, David, 1974, "Excursion into Substance and Function: The Development of the T'i-yung Paradigm in Chu Hsi", *Philosophy East and West*, 24(3): 443–451.
- Hall, David and Roger Ames, 1987, *Thinking Through Confucius*, Albany: SUNY Press.

- Hatton, Russell, 1982, "Ch'i's Role Within the Psychology of Chu Hsi", *Journal of Chinese Philosophy*, 9(4): 441–469.
- Hocking, W.E., 1936, "Chu Hsi's Theory of Knowledge", *Journal of Asiatic Studies* 1:109–127.
- Huang, Chun-chieh, 2010, *Humanism in East Asian Confucian Contexts*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- , 2015, *Confucianisms: Texts in Contexts*, Göttingen and Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press.
- Huang, Siu-chi, 1974, "The Concept of T'ai-chi (Supreme Ultimate) in Sung Neo-Confucian Philosophy", *Journal of Chinese Philosophy*, 1(3): 275–294.
- , 1978, "Chu Hsi's Ethical Rationalism", *Journal of Chinese Philosophy*, 5(2): 175–193.
- , 1999, *Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods*. Westport and London: Greenwood Press.
- Huang, Yong, 2010, "The Self-Centeredness Objection to Virtue Ethics: Zhu Xi's Neo-Confucian Response", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 84(4): 651–692.
- , 2011, "Two Problems of Virtue Ethics and How Zhu Xi's Neo-Confucianism Avoids Them", *Journal of Philosophical Research*, 36: 247–281.
- Ivanhoe, Philip J, 2000, *Confucian Moral Cultivation*, 2nd edition, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Jameson, Melanie, 1990, *South-Returning Wings: Yang Shih and the New Sung Metaphysics*, Ph.D. dissertation, University of Arizona.
- Jiang, Guozhu, 1993, *Zhongguo lidai sixiangsi: Song-Yuan chuan*, Taipei: Wenjin chubanshe.
- Jones, David and Jinli He (eds), 2015, *Returning to Zhu Xi: Emerging Patterns within the Supreme Polarity*, Albany: SUNY Press.
- Kasoff, Ira, 2002, *The Thought of Chang Tsai (Zhang Zai) (1020–1077)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, Bounghown, 1996, *A Study of Chou Tun-i's Thought*, PhD dissertation, University of Arizona.
- Kim, Youngmin, 2001, "Rethinking the Self's Relation to the World in Mid-Ming: Four Responses to Cheng-Zhu Learning", *Ming Studies*, 44: 13–47.
- , 2008, "Cosmogony as Political Philosophy", *Philosophy East & West*, 58(1): 108–25.
- Kim, Yung Sik, 2000, *The Natural Philosophy of Chu Hsi 1130–1200*, Philadelphia: American Philosophical Society.

- Lee, Junghwan, 2008, "A Groundwork for Normative Unity: Zhu Xi's Reformulation of the 'Learning of the Way' Tradition", Ph.D. Dissertation, Harvard University.
- Lee, Ming-huei, 2017, *Confucianism: Its Roots and Global Significance*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Lee, Shui Chuen, 2020, "Zhu Xi and Environmental Ethics," in Ng, Kai-chiu and Yong Huang (Eds.), *Dao Companion to Zhu Xi's Philosophy*, Cham: Springer: 593–612.
- Levey, Matthew, 1991, "Chu Hsi as a 'Neo-Confucian': Chu Hsi's Critique of Heterodoxy, Heresy, and the 'Confucian' Tradition", PhD dissertation, University of Chicago.
- , 1994, "The Clan and the Tree: Inconsistent Images of Human Nature in Chu Hsi's Settled Discourse", *Journal of Sung-Yuan Studies*, 24: 101–43.
- , 1995, "Reassessing the Four-Seven Debate: Monistic Dualism Versus Correlated Dualism", *Southeast Review of Asian Studies*, 17:69–86.
- Levitin, Daniel F., 2020, *Successful Aging: A Neuroscientist Explains the Power and Potential of Our Lives*, New York: Dutton Books.
- Liu, Shu-hsien, 1972, "The Confucian Approach to the Problem of Transcendence and Immanence", *Philosophy East and West*, 22(1): 45–52.
- , 1972, "A Philosophical Analysis of the Confucian Approach to Ethics", *Philosophy East and West*, 22(4): 417–425.
- , 1988, "On Chu Hsi's Search for Equilibrium and Harmony", in *Harmony and Strife: Contemporary Perspectives, East and West*, Shu-hsien Liu and Henry Allinson (eds.), Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press: 249–70.
- Louis, Francois, 2003, "The Genesis of an Icon: The Taiji Diagram's Early History", *Harvard Journal of East Asian Studies*, 63(1): 145–96.
- Lovejoy, Arthur O., 1936 & 1964, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Makeham, John (ed.), 2018, *The Buddhist Roots of Zhu Xi's Thought*, New York: Oxford University Press.
- Needham, Joseph, 1956a, "The Neo-Confucians", in Needham 1956c: 455–95.
- , 1956b, "Chu Hsi, Leibniz, and the Philosophy of Organism", in Needham 1956c: 496–505.
- (ed.), 1956c, *History of Scientific Thought*, volume 2 of *Science and Civilisation in China*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ng, Kai-chiu and Yong Huang (eds.), 2020, *Dao Companion to Zhu Xi's Philosophy*, Cham: Springer.

- Ng, On-cho, 2001, *Cheng-Zhu Confucianism in the Early Qing: Li Guangdi (1642–1718) and Qing Learning*, Albany: SUNY Press.
- Nylan, Michael, 2001, *The Five “Confucian” Classics*, New Haven: Yale University Press.
- Obenchain, Diane (ed.), 1994, “Feng Youlan: Something Happens”, *Journal of Chinese Philosophy* (special issue), 21(3–4): 1–574.
- Qian Mu, 1986, *Zhuzixue tigang*, Taipei: Dongda.
- Pincoffs, Edmund, 1986, *Quandaries and Virtues: Against Reductionism in Ethics*, Lawrence: University Press of Kansas.
- Priest, Graham, 2006, *In Contradiction: A Study of the Transcendent*, Oxford: Clarendon Press.
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa, 2006, *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*, Albany: SUNY Press.
- Schirokauer, Conrad, 1962, “Chu Hsi’s Political Career: A Study in Ambivalence”, in *Confucian Personalities*, A. Wright and D. Twitchert (eds.), Stanford: Stanford University Press, 162–88.
- Smith, Richard J., 2008, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World: The Yijing (or Classic of Changes) and Its Evolution in China*, Charlottesville: University of Virginia Press.
- Sun, Stanislaw, 1966, “The Doctrine of Li in the Philosophy of Chu Hsi”, *International Philosophical Quarterly*, 6: 153–188.
- Taylor, Rodney, 1997, “Chu Hsi and Meditation”, in *Meeting of Mind: Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought*, Irene Bloom and Joshua Fogel (eds.), New York: Columbia University Press.
- Thompson, Kirill O., 1988, “Li and Yi as Immanent: Chu Hsi’s Thought in Practical Perspective”, *Philosophy East and West*, 38(1): 30–46.
- , 1991, “How to Rejuvenate Ethics: Suggestions from Chu Hsi”, *Philosophy East and West*, 41(4): 493–514.
- , 2007, “The Archery of Wisdom in the Stream of Life: Zhu Xi’s Reflections on the Four Books”, *Philosophy East and West*, 57(3):330–344 .
- , 2015, “Opposition and Complementarity in Zhu Xi’s Thought”, in David Jones and Jinli He (eds.), *Returning to Zhu Xi: Emerging Patterns within the Supreme Polarity*, Cham: Springer: 149–176.
- , 2020, “Zhu Xi’s Ethical Theory: Virtue Ethics Considerations and Kantian Parallels”, in Kai-chiu Ng and Yong Huang (eds.), *Dao Companion to Zhu Xi’s Philosophy*, Cham: Springer: 963–980.

- , 2020, “Zhu Xi.” *Encyclopedia of the Philosophy of Religions*, London: Taylor and Francis.
- Tillman, Hoyt, 1992, *Confucian Discourse and Chu Hsi’s Ascendancy*, Honolulu: Hawai’i University Press.
- Tiwald, Justin, 2010, “Confucianism and Virtue Ethics: Still a Fledgling in Chinese and Comparative Philosophy,” *Comparative Philosophy*, 2: 55–63.
- Tiwald, Justin and B.W. van Norden, 2014, *Readings in Chinese Philosophy: Han Dynasty to the Twentieth Century*, Indianapolis: Hackett Press.
- Tu, Wei-ming, 1979, *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley: Asian Humanities Press.
- , 1985, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany: SUNY Press.
- Tu, Xiaofei, 2007, “Dare to Compare: The Comparative Philosophy of Mou Zongsan,” *Kritike*, 1(2): 24–35
- Turbayne, Colin, 1962, *The Myth of Metaphor*, New Haven: Yale University Press.
- Wade, David, 2003, *Li: Dynamic Form in Nature*, New York: Walker and Co. and Wales: Wooden Books.
- Wang, Robin, 2012, *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, New York: Cambridge University Press.
- Wei Chung-t’ing, 1986, “Chu Hsi on the Standard and the Expedient”, in Chu Hsi and Neo-Confucianism, Wing-tsit Chan (ed.), 255–272.
- Wilson, Thomas A., 1995, *Genealogy of the Way: the construction and uses of the Confucian tradition in late imperial China*, Stanford: Stanford University Publications.
- Wood, Alan, 1995, *Limits to Autocracy: From Sung Neo-Confucianism to a Doctrine of Political Rights*, Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Yeo, Jong-heung, 2013, “A Phenomenological Reading of Zhu Xi”, *Philosophy East and West*, 63(2): 251–274.
- Yu, David, 1959, “A Comparative Study of the Metaphysics of Chu Hsi and A.N. Whitehead”, Ph.D. Dissertation, University of Chicago.
- , 1969, “Chu Hsi’s Approach to Knowledge”, *Chinese Culture*, 10(4): 59–75.
- Yu, Ying-shih, 2011, *Zhu Xi’s Historical World: Song Literati Political Culture of the Study* (in Chinese), Hong Kong: Joint Publishing Company.
- , 2016, *Chinese History and Culture, Volume 1, Sixth Century B.C.E. to the Seventeenth Century*, New York: Columbia University Press.

Ziporyn, Brook, 2008, "Form, Principle, Pattern, or Coherence?" *Philosophy Compass*, 3: 401–422.

—, 2013, *Beyond Oneness and Difference* (2 volumes), Albany: State University of New York Press.

Wang Yangming⁵⁷

Autor: Bryan Van Norden
Tradução: Eduardo Vichi Antunes
Revisão: Erasto Santos Cruz

Wang Yangming (1472-1529) foi um estadista, general e filósofo neoconfuciano chinês. Ele foi um dos principais críticos do neoconfucionismo ortodoxo de Zhu Xi (1130-1200). Wang é talvez mais bem conhecido por sua doutrina da “unidade do conhecimento e da ação”, que pode ser interpretada como uma negação da possibilidade de fraqueza da vontade.

- 1. Vida
- 2. Contexto intelectual
- 3. Unidade do conhecimento e da ação
- 4. Interpretação do *Grande Aprendizado*
- 5. Metafísica
- 6. Influência
- Referências

Obras de e sobre Wang Yangming
Outras obras citadas

⁵⁷ Tradução do verbete: VAN NORDEN, Bryan. Wang Yangming. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2020 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/wang-yangming/>, acesso em: 10 ago. 2020.

The following is the translation of the entry on Wang Yangming, by Bryan Van Norden, 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/wang-yangming/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation.

1. Vida

O nome de família deste filósofo era “Wang”, o seu nome pessoal era “Shouren”, e o seu “nome de cortesia” era “Bo-an”.⁵⁸ Contudo, ele é geralmente conhecido na atualidade como “Wang Yangming”, por conta de um apelido por ele adotado quando vivia na gruta Yangming da montanha Kuaiji. Nascido em 1472 perto de Hangzhou no que é hoje a província de Zhejiang, Wang foi o filho de um oficial bem-sucedido. Enquanto tal, ele teria recebido uma educação relativamente convencional, com foco nos Quatro Livros da tradição confuciana: os *Analectos* (os ditados de Confúcio e de seus discípulos mais próximos), o *Grande Aprendizado* (que se acredita consistir em um discurso de abertura por parte de Confúcio com um comentário de um de seus principais discípulos, Zengzi), o *Caminho do Meio* (atribuído a Zisi, neto de Confúcio, que era também um aluno de Zengzi) e o *Mengzi* (os ditados e diálogos de Mêncio, aluno de Zisi). O jovem Wang teria memorizado estes clássicos, juntamente com os comentários a respeito deles feitos pelo mestre do confucionismo ortodoxo, Zhu Xi (1130-1200). O estudo destes clássicos e seus comentários era considerado moralmente edificante; todavia, as pessoas também os estudavam no intuito de passarem nos exames para o serviço público, que era a rota principal para o poder governamental e, por conseguinte, para a riqueza e o prestígio. Aos dezessete (1489), Wang teve uma conversa com um sacerdote daoísta que o deixou profundamente intrigado com este sistema filosófico e modo de vida alternativos. Wang também foi atraído pelo budismo e permaneceu indeciso entre o daoísmo, o budismo e o confucionismo por grande parte dos primeiros anos de sua vida. Enquanto o confucionismo enfatiza nossas obrigações éticas em relação aos outros, especialmente em relação aos membros da família e ao serviço público no governo, o daoísmo e o budismo da época de Wang encorajavam as pessoas a superarem o seu apego ao mundo físico. Wang continuou o estudo minucioso da interpretação de Zhu Xi do confucionismo, mas se desiludiu por conta de uma experiência na qual ele e um amigo se esforçaram para colocar em prática o que haviam compreendido como o método de Zhu Xi para alcançar a sabedoria:

⁵⁸ Entre as melhores fontes sobre a vida de Wang estão o *Nianpu*, escrito por seu discípulo Qian Dehong (1496-1574), encontrado no *Wang Wencheng Gong Quanshu*, e o *Wang Wencheng Chuanben*, de autoria de Mao Qiling (1623-1716). Relatos úteis produzidos em inglês podem ser encontrados em Chan, 1963; Chang, 1939; e Tu, 1976.

...meu amigo Qian e eu discutimos a ideia de que para se tornar um sábio ou alguém de valor, uma pessoa deve investigar todas as coisas no mundo. Mas como uma pessoa poderia ter tamanha energia? Eu apontei, por esta razão, os bambus em frente ao pavilhão e lhe disse para investigá-los e observá-los. Dia e noite Qian se esforçou na tentativa de investigar ao máximo o Padrão dos bambus. Ele exauriu sua mente e seus pensamentos e no terceiro dia estava exausto e ficou doente. Primeiramente eu disse que era porque a sua energia e força eram insuficientes. Sendo assim, eu mesmo fui investigar os bambus ao máximo. De manhã até à noite, eu fui incapaz de encontrar o Padrão dos bambus. No sétimo dia eu também fiquei doente por ter pensado demais. Como consequência nós suspiramos um para o outro e dissemos que era impossível ser um sábio ou uma pessoa valorosa, pois não tínhamos a energia necessária para investigar as coisas que eles teriam (tradução modificada de Chan, 1963, p.249).

Como veremos (seção 2, abaixo), não está claro se Wang e seu amigo estavam aplicando corretamente o que Zhu Xi queria dizer com a “investigação das coisas”. Contudo, a experiência de Wang de ver como algo impraticável a busca do Padrão do universo nas coisas externas lhe deixou uma impressão profunda e influenciou o curso posterior de sua filosofia.

Wang continuou a estudar o daoísmo assim como o budismo, mas também demonstrou um interesse aguçado em técnicas militares e na produção escrita de composições elegantes. Enquanto isso, ele progrediu nos diversos níveis dos exames para o serviço público, finalmente passando no nível mais alto em 1499. Após esta etapa, Wang teve uma ascensão meteórica no governo, incluindo serviços notáveis em ofícios supervisionando obras públicas, processos criminais e o sistema de examinação. Durante este período, ele começou a expressar o seu desdém por composições literárias demasiadamente refinadas como aquelas que havia produzido em seus primeiros anos. Wang criticaria posteriormente aqueles que

desperdiçam o seu tempo competindo entre si por meio da escrita de composições floreadas a fim de ganhar reconhecimento em sua época, e... não mais compreendem a conduta que honra o que é fundamental, estima o que é real,

reverte à simplicidade e retorna à pureza (Tiwald e Van Norden, 2014, p.275).

Adicionalmente, Wang começou a dar as costas para o daoísmo e o budismo, os quais ele passou a enxergar como socialmente irresponsáveis:

...simplesmente porque eles não compreendem o que é se apoiar no bem supremo e, ao invés, exercem suas mentalidades egoístas visando a conquista de objetivos excessivamente elevados, [budistas e daoístas] se perderam em caprichos, ilusões, no vazio e na quietude e não têm relação nenhuma com a família, o estado ou o mundo (Tiwald e Van Norden, 2014, p.244, anotação minha).

Ainda assim, Wang continuou a demonstrar íntima familiaridade com as literaturas daoísta e budista e com os conceitos de ambos ao longo de sua carreira.

Um acontecimento que mudaria a sua vida ocorreu em 1506. Um eunuco que havia conquistado uma influência ilegítima na corte ordenou a prisão de vários oficiais competentes por se oporem a ele. Wang escreveu um “memorial” ao imperador para protestar. O eunuco respondeu fazendo com que Wang fosse surrado em público e exilado para uma posição insignificante em uma parte semicivilizada do que atualmente é a província de Guizhou. Wang teve de encarar dificuldades físicas e psicológicas consideráveis neste posto, mas através destes desafios logrou alcançar um despertar filosófico profundo (1508), que foi posteriormente expressado por ele em um poema escrito para os seus alunos:

Todos possuem dentro de si um compasso infalível;
A raiz e fonte da miríade de transformações jaz na mente.
Eu rio quando penso que antigamente via as coisas de
outra maneira;
Seguindo ramos e folhas, eu procurava no exterior!
(Ivanhoe, 2009, p.181)

Em outras palavras, procurar a verdade moral em seu exterior, como ele e seu amigo Qian tentaram fazer quando estudaram os bambus era o mesmo que ignorar a raiz da percepção/intuição moral, que seria o entendimento inato de cada um.

Felizmente para Wang, no mesmo ano do término de seu mandato no serviço em Guizhou (1510) o eunuco responsável por seu espancamento e banimento foi executado. A carreira oficial de Wang rapidamente retornou ao seu nível estratosférico de conquistas, com altos cargos e conquistas excepcionais tanto em posições civis quanto nas militares. Isto inevitavelmente levou ao surgimento de uma oposição por parte de uma corte repleta de facções. Wang foi acusado até mesmo de ter conspirado com o líder de uma rebelião que ele próprio havia desmantelado.

O filósofo havia começado a atrair discípulos dedicados mesmo antes de seu exílio em Guizhou e eles gradualmente compilaram o *Registro para a Prática* (a antologia de seus ditados, correspondências e diálogos que é uma das fontes primárias para a sua filosofia). Um reflexo de sua filosofia é que as discussões registradas nesta obra ocorreram no meio de sua vida ativa no serviço público. Perto do final de sua vida, Wang foi chamado para suprimir outra rebelião (1527). Na noite anterior à sua partida, um de seus discípulos registrou o “Estudo sobre o *Grande Aprendizado*”, cujo propósito era o de servir como uma espécie de cartilha sobre a filosofia de Wang para novos alunos. Wang venceu a rebelião, mas a sua saúde se encontrava debilitada já havia anos, o que o levou a falecer logo em seguida a este episódio (1529).

Em seu leito de morte, Wang disse: “‘Esta mente’ é luminosa e brilhante. O que mais há para se dizer?”⁵⁹

2. Contexto intelectual

Durante a sua vida, o movimento intelectual dominante foi o neoconfucionismo (em chinês, *Dào xué*, ou a Escola/o Aprendizado do Caminho). O neoconfucionismo tem suas origens em Han Yu e Li Ao, nos anos finais da dinastia Tang (618-906), mas apenas chegou à maturidade intelectual nas dinastias Song e Song do Sul (960-1279), com a teorização de Zhou Dunyi, Zhang Zai, Cheng Yi, seu irmão Cheng Hao e Zhu Xi. O neoconfucionismo se desenvolveu originalmente como uma reação confuciana contra o budismo. Ironicamente, contudo, os neoconfucianos foram profundamente influenciados pelo budismo e adotaram muitos conceitos centrais budistas, incluindo as noções de que

⁵⁹ “Esta mente” é uma expressão retirada do *Mengzi* 1A7. Os neoconfucianos empregavam o termo para se referirem ao nosso senso moral inato. Consequentemente, as palavras finais de Wang não devem ser lidas como as de alguém que se gaba sobre a qualidade de sua própria mente individual, mas sim como um chamado para que todos reconheçam a capacidade que carregam dentro de si.

diversos fenômenos do universo são manifestações de alguma unidade subjacente e de que o egoísmo é o vício fundamental.

Zhu Xi sintetizou o pensamento dos primeiros neoconfucianos e sua interpretação dos Quatro Livros se tornou a base dos exames para o serviço público (ver Seção 1, acima). Zhu defendia que tudo o que existe possui dois aspectos, Padrão e *qi*. Padrão (*li*, também traduzido como “princípio”) é a estrutura subjacente do universo. *Qi* é a substância espaço-temporal que constitui os objetos concretos. O Padrão completo está inteiramente presente em cada entidade no universo; no entanto, as entidades são individuadas por terem porções distintas de *qi* (traduzido variavelmente como “éter”, “substância psicológica”, “fluido vital”, “força material” e outros). Em adição a possuir uma localização espaço-temporal, *qi* possui distinções qualitativas, descritas metaforicamente em termos de graus de “claridade” e “turbidez”. Quanto mais “claro” o *qi*, maior é a manifestação do Padrão. Isto explica como a especiação é possível. Por exemplo, plantas possuem um *qi* mais “claro” do que pedras, o que se reflete no repertório mais complexo de interações que as plantas travam com os seus ambientes.

A metafísica, ética e psicologia filosófica neoconfucianas estão sistematicamente conectadas. Os humanos possuem o *qi* mais claro dentre os seres. Contudo, alguns humanos possuem um *qi* especialmente claro e como resultado manifestam virtudes, enquanto outros possuem *qi* comparativamente turvos e, portanto, são propensos a vícios. O estado do *qi* de uma pessoa, no entanto, não é fixo. Por meio do cultivo ético qualquer humano pode clarear o seu *qi* e assim se tornar mais virtuoso. De modo semelhante, através da permissividade uma pessoa pode deixar que seu *qi* se deteriore moralmente. Em razão do Padrão estar presente plenamente em cada humano, todos possuem um conhecimento ético inato completo. Todavia, devido ao obscurecimento do *qi*, as manifestações deste conhecimento são esporádicas e inconsistentes. Logo, um rei que demonstra benevolência quando tem piedade de um boi sendo conduzido ao matadouro e o poupa pode falhar em demonstrar benevolência na forma como trata os seus próprios súditos (*Mengzi* 1A7). Similarmente, uma pessoa pode manifestar retidão quando repudia sequer considerar uma relação sexual ilícita; contudo, a mesma pessoa pode não ver nada de vergonhoso em bajular os piores aspectos e as políticas mais equivocadas de um governante ao qual ela sirva (*Mengzi* 3B3). Dado que todos os seres humanos compartilham o mesmo Padrão, somos partes de um todo potencialmente harmonioso. Em algum sentido formamos “um corpo” com outros humanos e o resto do universo. Consequentemente, a virtude humana fundamental é a benevolência, que

envolve o reconhecimento de nossa natureza compartilhada com os outros.⁶⁰ Em concordância com isso, o vício fundamental é o egoísmo. Cheng Hao usa uma metáfora médica para explicar a relação entre a ética e a identidade pessoal:

Um texto médico descreve a dormência das mãos e dos pés como sendo “insensibilidade”. Esta expressão descreve isso perfeitamente. Pessoas benevolentes veem o Céu, a Terra e a miríade de coisas como uma Substância. Nada não é o si mesmo. Se se reconhece algo como si mesmo, não existem limites para o quão longe [sua compaixão] irá. Mas se não se identifica algo como sendo parte de si mesmo, não se terá relação alguma com ela. É como quando as mãos e os pés, por estarem “insensíveis”, o *qi* não flui e não os identificam como partes de si (Tiwald e Van Norden, 2014, p.201).

Assim como aqueles cujas mãos e pés são “insensíveis” não se incomodam com ferimentos em seus próprios membros, aqueles que são eticamente “insensíveis” fracassam em demonstrar preocupação para com outros humanos. Em ambos os casos há a falha em agir apropriadamente por conta de não se reconhecer algo como parte de si.

Os neoconfucianos viam o antigo filósofo Mêncio (século IV A.E.C.) como tendo apresentado uma interpretação especialmente incisiva do confucionismo. Eles se referiam a ele como o “Segundo Sábio”, segundo em importância apenas em relação ao próprio Confúcio, e frequentemente recorriam aos seus vocabulários, argumentos e exemplos.⁶¹ Em particular, os neoconfucianos adotaram a visão de Mêncio de que a natureza humana é boa e que as ações erradas são resultado dos humanos ignorarem os estímulos de suas virtudes inatas. Desejos físicos são uma das principais causas para o fracasso de alguém em dar atenção ao seu senso moral inato. Não há nada intrinsecamente imoral a respeito de desejos por boa comida, sexo, riqueza etc., mas seremos conduzidos às más

⁶⁰ Zhu Xi afirma explicitamente que todas as virtudes são em última instância manifestações da benevolência (*Collected Commentaries, Mengzi* 2A7). Ver Van Norden, 2008, pp.47-8.

⁶¹ Este verbete segue a convenção de se referir ao filósofo como “Mêncio” e à coleção de seus ditados e diálogos como “*Mengzi*”. Os neoconfucianos geralmente interpretavam Mêncio e outros confucianos da antiguidade à luz de conceitos que haviam absorvido do budismo. Como resultado, as suas leituras são por vezes distorcidas. A situação é análoga à maneira como a interpretação da Bíblia por Santo Agostinho foi influenciada pelo platonismo. Ver Ivanhoe, 2002.

ações se os buscarmos sem pensar no bem-estar dos outros (*Mengzi* 6A15). Os neoconfucianos também adotaram a lista das quatro virtudes cardeais de Mêncio: benevolência, retidão, sabedoria e conduta apropriada. A benevolência é manifestada na emoção da compaixão, que envolve simpatizar com o sofrimento dos outros e agir apropriadamente com base nesta simpatia. Por exemplo, um governante benevolente não poderia jamais ser indiferente ao bem-estar de seus súditos e trabalharia incansavelmente para aliviar o sofrimento deles. A retidão se manifesta na emoção da rejeição ou da vergonha em relação ao pensamento de fazer algo desonroso, especialmente em face às tentações da riqueza ou do desejo físico. Uma pessoa correta, por exemplo, não trapacearia em um jogo, nem aceitaria suborno. A sabedoria se manifesta na aprovação ou desaprovação que reflete julgamentos bem fundamentados sobre deliberações de meios e fins e sobre o caráter de terceiros. Logo, um oficial sábio saberia quais políticas apoiar e a quais se opor, sendo inventivo em elaborar soluções para problemas complexos. A conduta apropriada é manifestada em respeito ou deferência na relação com os mais velhos e com as autoridades legítimas, particularmente como é expressa em cerimônias ou na etiqueta. Uma pessoa dotada de tal conduta, por exemplo, iria de bom grado deferir aos membros mais velhos da família na maior parte do tempo, mas estaria motivada a servir um convidado antes de seu irmão mais velho.

Tais visões são compartilhadas, em linhas gerais, por todos os filósofos neoconfucianos. O primeiro tema por eles debatido foi o método adequado para o cultivo ético. Em outras palavras, como é possível para nós, consistente e confiavelmente, acessarmos e agirmos sobre o nosso conhecimento ético inato? Outras discordâncias entre eles (em assuntos aparentemente recônditos sobre metafísica e a interpretação dos clássicos confucianos) podem com frequência ser vinculadas a desentendimentos mais fundamentais sobre o cultivo ético. Para Zhu Xi, quase todos os humanos nascem com um *qi* tão turvo que é impossível para eles saberem consistentemente o que é virtuoso e agir de acordo sem assistência externa. O remédio seria o estudo cuidadoso dos clássicos escritos pelos sábios da antiguidade, idealmente sob a supervisão de um professor sábio. Embora os clássicos tenham sido escritos em resposta a situações históricas concretas, as suas palavras nos permitem entender o Padrão em um determinado nível de abstração no que concerne às suas instâncias. Entretanto, Zhu Xi afirma que meramente compreender o Padrão é insuficiente para o exercício da virtude.

Deve-se alcançar a Sinceridade (*chéng*), uma conscientização contínua do conhecimento moral em face às tentações.⁶²

O maior crítico de Zhu Xi em seu período de vida foi Lu Xiangshan (1139-1193). Lu argumentava que, por conta do Padrão estar presente em plenitude na mente de cada ser humano, não seria necessário se engajar em um processo de estudo intelectualmente exigente a fim de recuperar o próprio conhecimento moral:

A retidão e o Padrão estão nas mentes dos seres humanos. De fato, eles são o que o Céu nos deu como características e não podem jamais serem apagados ou eliminados [de nossas mentes]. Se alguém se torna obcecado com [desejos por] posses e alcança o ponto no qual se viola o Padrão e se transgride a retidão, geralmente isto se dá simplesmente pelo fracasso em refletir sobre tais coisas [i.e., a retidão e o Padrão que residem dentro de cada um]. Se alguém é verdadeiramente capaz de dar as costas e refletir sobre tais coisas, então o que é certo e errado e aquilo a que se deveria ter apego e aquilo que se deveria sutilmente rejeitar começarão a se agitar, a se separar, a se esclarecer, deixando a pessoa resoluta e sem quaisquer dúvidas (Tiwald e Van Norden, 2014, pp.251-2, anotações da tradução original).

Ao enfatizar a capacidade humana inata para o julgamento moral, Lu adota a frase “conhecimento puro” do *Mengzi* 7A15. Em seu contexto original, Mêncio escreve que “Entre bebês de colo não há nenhum que não saiba amar seus pais”, e descreve isto como uma instância do “conhecimento puro”, o qual os humanos “conhecem sem necessidade de ponderação” (Tiwald e Van Norden, 2014, p.218). Lu explica:

O conhecimento puro reside dentro dos seres humanos; embora algumas pessoas fiquem presas à dissolução, ele ainda permanece intacto e inalterado [dentro delas]. ...Se elas puderam verdadeiramente dar as costas e procurá-lo, então, sem precisarem fazer um esforço articulado, o que é certo e errado, o que é bom e perverso, tornar-se-ão extremamente claros e elas

⁶² Para mais acerca da metafísica e da ética de Zhu Xi, ver Gardner, 1990; Kim, 2000; Van Norden, 2004; Shun, 2010; e Van Norden, 2013.

decidirão por si mesmas o que gostar e o que desgostar, o que buscar e o que abandonar (Tiwald e Van Norden, 2014, p.252).

Embora sempre tenha havido confucianos que, como Lu, discordassem de Zhu Xi, a interpretação deste se tornou dominante após o apoio governamental por ela recebido e que a alçou à condição de interpretação oficial para os exames do serviço público. Na época de Wang Yangming a abordagem de Zhu Xi já havia se ossificado em uma ortodoxia obsoleta que carreiristas repetiam gratuitamente em um esforço para passarem nos exames.

3. Unidade do conhecimento e da ação

Alguns aspectos da filosofia de Wang podem ser compreendidos como refinando ou prolongando as implicações da crítica de Lu Xiangshan a Zhu Xi. Wang, assim como Lu, enfatizava que o Padrão está totalmente presente na mente de cada pessoa: “A mente é o Padrão. O que quer que seja pode existir fora da mente? Há um Padrão fora dela?” (Tiwald e Van Norden, 2014, p.264).⁶³ Como resultado, o estudo teórico da ética é desnecessário. Tudo o que um agente moral precisa fazer é exercitar o “conhecimento puro”. Esta visão pode parecer ingênua à primeira vista, contudo, isto se deve em parte aos diferentes *foci* das éticas chinesa e ocidental. A metaética e a teoria ética normativa são partes substanciais da ética ocidental, mas menos centrais à ética chinesa. Adicionalmente, a ética ocidental recente manifesta um interesse nos dilemas éticos abstratos que é talvez desproporcional em relação à sua relevância na prática. Em contraste, o foco de grande parte da ética chinesa, particularmente do confucionismo, reside na aplicação do cultivo ético. Por conseguinte, Lu e Wang estavam interessados principalmente em ter um efeito positivo genuíno nas vidas éticas de seus seguidores. Há alguma plausibilidade na afirmação de que (mesmo em nosso próprio contexto intelectual multicultural complexo) a maioria de nós sabe quais são as nossas obrigações éticas elementares. Por exemplo, na condição de professor, eu tenho a obrigação de dar notas às tarefas de modo rápido e justo. Na condição de colega, eu tenho a obrigação de

⁶³ Kwong-loi Shun (2011) explica parte do que está em jogo na afirmação de que “a mente é o Padrão”: “para Zhu Xi...o coração/mente possui conhecimento do padrão, e tal conhecimento é parecido a uma forma de relação perceptual”. Contrariamente a isso, para Wang “...não há padrão para o coração/mente com o qual se relacionar independentemente das respostas do coração/mente; ao invés, o padrão reside nas respostas do coração/mente em seu estado original”.

eventualmente atuar como presidente do conselho. Como pai, eu tenho a obrigação de arranjar tempo para compartilhar dos interesses dos meus filhos. Devido a desejos egoístas, é tentador procrastinar a avaliação dos trabalhos, ou tentar evadir do serviço departamental, ou ainda ignorar as necessidades emocionais de um/a filho/a. Todavia, não é como se fosse genuinamente difícil descobrir que estas são nossas obrigações.

A doutrina mais diferenciada e conhecida de Wang é a da unidade do conhecimento e da ação (*zhī xíng hé yī*). De modo a entender o seu significado, consideremos um estudante que está sendo questionado por um painel de código de honra de uma faculdade após ter sido pego plagiando um artigo. Se o painel perguntasse a ele se sabia que plagiar era errado, não seria surpreendente se o estudante respondesse, “Sim, eu sabia que era errado plagiar o meu artigo, mas eu queria tanto obter um A facilmente que eu caí em tentação”. Os filósofos ocidentais descreveriam este como um caso de *akrasia*, ou fraqueza da vontade. Zhu Xi, juntamente com muitos filósofos do ocidente a exemplo de Aristóteles, reconheceria que o aluno descrevera corretamente o seu estado psicológico. No entanto, Wang Yangming negaria que o estudante soubesse de fato que plagiar era errado: “Nunca houve quem soubesse, mas não agisse. Aqueles que ‘sabem’, mas não agem, simplesmente não sabem ainda” (Tiwald e Van Norden, 2014, p.267). Uma das afirmações primordiais de Wang é a de que um mero assentimento verbal é inadequado para demonstrar conhecimento real: “Alguém pode afirmar conhecer a responsabilidade filial ou o respeito fraterno simplesmente por saber como *falar* algo filial ou fraterno. Conhecer a dor oferece outro bom exemplo. Alguém deve experimentar a dor em si mesmo para poder dizer que sabe o que é a dor”. Wang também aduziu o frio e a fome como coisas que devem ser experimentadas para serem conhecidas. Podemos contestar argumentando que o exemplo de Wang revela, no máximo, que alguém deve ter tido uma experiência de bem e mal *em algum ponto de sua vida* a fim de saber o que significa algo ser bom ou mau. Isto fica aquém da conclusão requerida por Wang, pois, assim como eu posso saber o que alguém quer dizer quando fala “Eu estou com fome”, mesmo se no momento não me encontro motivado a comer, eu também posso saber que “plagiar é errado”, ainda que eu mesmo não tenha motivos para evitar o plágio nesta circunstância.

Uma linha de argumentação mais promissora para Wang é a sua apropriação de um exemplo do *Grande Aprendizado* (Comentário 6), o qual sugere que amar o bem é “como amar uma vista adorável”, ao passo que odiar o mal é “como odiar um odor detestável” (Tiwald e Van Norden, 2014, p.191). Reconhecer um odor como algo nojento (um tipo de conhecimento) é o mesmo que sentir repulsa dele (uma motivação), o que

leva a evitá-lo ou a eliminar a sua fonte (ações). A frase chinesa traduzida como “amar uma vista adorável” (*hào hǎo sè*) possui conotações de achar alguém sexualmente atraente.⁶⁴ Considerar alguém sexualmente atraente (um tipo de cognição) é ser atraído por tal pessoa (um tipo de motivação que pode levar à ação). A isto pode-se objetar que os exemplos de Wang mostram, no máximo, que saber que algo é bom ou mau requer que se tenha *algum* nível de motivação apropriada. Mesmo se consentirmos com a relevância dos exemplos do filósofo, é possível ter uma motivação intrínseca que não resulte em ação. Reconhecer que alguém é sexualmente atraente certamente nem sempre resulta em buscar um encontro amoroso, por exemplo.

Talvez a linha de argumentação mais convincente de Wang seja uma linha pragmática sobre o objetivo ou propósito por trás da discussão entre conhecer e agir. Ele aceita que talvez seja útil e legítimo discutir o conhecimento separadamente da ação ou agir separadamente do conhecimento, mas somente de modo a tratar os fracassos de tipos específicos de indivíduos. De um lado, “há um tipo de pessoa no mundo que age tola por impulso sem se engajar no menor pensamento ou reflexão. Por sempre agirem cega e imprudentemente, é necessário argumentar com elas a respeito do conhecimento...”, sem enfatizar a ação. Por outro lado, “há também um tipo de pessoa que é vaga e irresoluta; elas se detêm em especulações enquanto suspensas no vácuo e são relutantes em se aplicarem a quaisquer ações concretas” (268). Estas últimas pessoas se beneficiam do conselho que enfatiza a ação, sem necessariamente discutir o conhecimento. No entanto, aqueles que no tempo de Wang discutiam o conhecimento e a ação (e aqui ele tem em mente aqueles que seguiam a filosofia ortodoxa de Zhu Xi) “separam o primeiro da segunda em duas tarefas distintas a serem desempenhadas e pensam ser necessário antes conhecer para apenas então poder agir”. Como resultado se tornam nada mais do que traças de livros pedantes que estudam a ética sem nunca terem cumprido os ideais desta ou tentado alcançar uma mudança positiva no mundo ao seu redor. Wang conclui: “Meu aprendizado atual acerca da unidade do conhecimento e da ação é um remédio direcionado precisamente contra esta doença”.

⁶⁴ *Analectos* 9.18 é uma dentre várias passagens que emprega o termo *se* para se referir à atração sexual e, no comentário sobre tal passagem em seu *Sishu jizhu*, Zhu Xi a vincula explicitamente àquela do *Grande Aprendizado*. Ver Slingerland, 2003, pp.92-3.

4. Interpretação do *Grande Aprendizado*

No currículo confuciano padrão dos tempos de Wang, o *Grande Aprendizado* era o primeiro dos Quatro Livros passado aos estudantes e o comentário de Zhu Xi sobre ele geralmente lhes deixava uma impressão duradoura. Na introdução desta obra, Confúcio descreve os passos para o auto cultivo:

Os antigos que desejassem esclarecer a iluminada Virtude do mundo primeiro colocariam os seus estados em ordem. Aqueles que desejassem colocar os seus estados em ordem primeiro regulariam as suas famílias. Aqueles que desejassem regular as suas famílias primeiro cultivariam a si mesmos. Aqueles que desejassem cultivar a si mesmos primeiro corrigiriam suas mentes. Aqueles que desejassem corrigir suas mentes primeiro fariam seus pensamentos terem Sinceridade. Aqueles que desejassem que seus pensamentos tivessem Sinceridade primeiro ampliariam o seu conhecimento. Ampliar o conhecimento reside em *gé wù* (Tradução ligeiramente modificada a partir de Tiwald e Van Norden, 2014, pp.188-9).

Ge wu ficou sem explicação no *Grande Aprendizado*. Contudo, Zhu Xi, seguindo a interpretação de Cheng Yi, afirma que

...o que “ampliar o conhecimento reside em *ge wu*” significa é que almejar estender o meu conhecimento reside em encontrar as coisas e exaustivamente investigar o seu Padrão. A mente humana geralmente é senciante e nunca falha em ter conhecimento, enquanto as coisas do mundo nunca falham em terem o Padrão. É somente porque o Padrão não foi ainda exaustivamente investigado que o conhecimento não se encontra plenamente compreendido. Como consequência, no início da educação no *Grande Aprendizado*, deve se pedir que o estudante encontre as coisas do mundo e que nunca falhe em seguir o Padrão que já se conhece, bem como que o exaura, buscando chegar aos pontos mais distantes. Quando alguém se esforça por bastante tempo, um dia, como algo que se abre subitamente, irá ter conhecimento de uma maneira que a tudo

vincule (Tradução ligeiramente modificada a partir de Tiwald e Van Norden, 2014, p.191).

Seguindo as interpretações de Zhu Xi a maioria dos tradutores na atualidade vertem *ge wu* como “investigação das coisas”. Wang e seu amigo Qian estavam tentando “investigar as coisas” desta maneira quando olhavam atentamente os bambus, lutando para compreender o Padrão subjacente a eles. É questionável, no entanto, se isto é o que Zhu Xi tinha em mente. Zhu certamente pensava que o Padrão estivesse presente em tudo e pudesse ser potencialmente investigado até no mais mundano dos objetos. Contudo, ele salientava que o melhor método para aprender o Padrão era por intermédio do estudo dos textos clássicos do confucionismo, particularmente dos Quatro Livros.

Importante quanto fosse o aprendizado para Zhu Xi, ele enfatizava ser possível conhecer o que era certo e errado e ainda assim não agir com base nisso: “o conhecimento e a ação sempre precisam um do outro. É como os olhos não poderem caminhar sem os pés, mas os pés não conseguem ver sem os olhos. Se discutirmos sobre eles em termos de sua sequência, o conhecimento vem em primeiro lugar. Mas se discutirmos em termos de importância, a ação é o que importa” (Tiwald e Van Norden, 2014, pp.180-1). O que conecta o conhecimento e a ação, de acordo com Zhu Xi, é a Sinceridade. Sinceridade (*chéng*) é uma noção sutil e multifacetada presente no pensamento neoconfuciano. Todavia, o *Grande Aprendizado* se foca em um aspecto chave dela: “O significado de ‘fazer os pensamentos terem Sinceridade’ é não permitir que haja autoengano. É como odiar um odor detestável, ou amar uma vista adorável. Isto se chama não estar em conflito” (Tiwald e Van Norden, 2014, p.191). Em outras palavras, os seres humanos se envolvem em más ações por meio de um tipo de autoengano no qual se permitem ignorar os estímulos de seu sentido moral e se tornam motivados exclusivamente por seus desejos físicos por sexo, comida, riqueza etc. A partir do momento em que se sabe o que é certo e o que é errado, deve-se fazer um esforço então para manter este conhecimento presente na consciência de modo a que ele se torne eficaz no que tange à motivação. Como explica Zhu Xi, “...aqueles que desejam se cultivar, quando sabem fazer o bem a título de evitar o mal, devem então genuinamente fazer um esforço e proibir o autoengano, fazendo do seu ódio pelo que é [eticamente] odioso ser como o ódio a um odor detestável, e o seu amor pelo que é bom como o amor por uma vista adorável” (Tiwald e Van Norden, 2014, p.192).

Wang desafiou quase que todos os aspectos da interpretação de Zhu Xi do *Grande Aprendizado*. Ele via a narrativa de Zhu Xi não somente como teoricamente

equivocada, mas como perigosamente enganosa para aqueles que buscavam se aprimorar eticamente. No entanto, Wang reconhecia que os alunos que haviam memorizado a interpretação de Zhu Xi para se prepararem para as provas do serviço público teriam dificuldades em compreender o texto de qualquer outra forma. Por conseguinte, quando aceitava um novo discípulo, ele com frequência começava explicando a sua interpretação alternativa do *Grande Aprendizado*, no processo convidando os alunos a fazerem perguntas. A sua abordagem está preservada em um trabalho breve, mas densamente argumentado, denominado “Questões sobre o *Grande Aprendizado*”. Começamos com o que aparenta ser o fundamento do programa deste livro clássico do confucionismo: *ge wu*. Enquanto Zhu Xi argumentava que *ge wu* seria literalmente “alcançar as coisas”, com o significado de compreender intelectualmente o Padrão nas coisas e nas situações, Wang, por sua vez, defendia que *ge wu* significaria “retificar as coisas”, incluindo tanto os próprios pensamentos de uma pessoa, como os objetos destes pensamentos. Para Zhu Xi, *ge wu* seria primordialmente sobre ganhar conhecimento, enquanto para Wang seria sobre motivação e ação.⁶⁵

O fato de que o *Grande Aprendizado* explica *ge wu* em termos de “estender o conhecimento” pode ser visto como um apoio para a interpretação de Zhu Xi. Contudo, Wang oferece uma explicação alternativa plausível:

Estender plenamente o conhecimento não é como o assim chamado ‘preenchimento’ daquilo que se sabe que os eruditos mais recentes [como Zhu Xi] falavam. É simplesmente estender plenamente o ‘puro conhecimento’ da minha própria mente. O puro conhecimento é o que [Mêncio] falava a respeito quando dizia que todos os humanos possuem ‘a mente da aprovação e da desaprovação’. A mente da aprovação e da desaprovação ‘sabe sem precisar ponderar’ e é ‘capacitada sem aprendizado’ (Tiwald e Van Norden, 2014, p.248, anotações minhas).⁶⁶

⁶⁵ Para a explicação de Zhu Xi sobre a frase “*ge wu*”, ver o seu comentário no *Grande Aprendizado*, Clássico 4-5, em Tiwald e Van Norden, 2014, p.189. Para a interpretação de Wang, ver o seu “Questões sobre o *Grande Aprendizado*”, em Tiwald e Van Norden, 2014, p.249. Infelizmente, a palavra-chave “*ge*” é altamente ambígua, de modo que ambas as interpretações desta frase (e outras ainda) são completamente defensáveis. David S. Nivison (1996a, p.225) a descreveu como o “deleite de um filólogo”, em razão da especulação infinita que pode ensejar, argumentando que “ninguém nunca saberá o que realmente significava em seu *locus classicus*”.

⁶⁶ As frases citadas por Wang são do *Mengzi* 2A6 e 7A15.

Wang está sugerindo que “estender o conhecimento” se refere simplesmente a exercitar nossa faculdade inata da consciência moral, a qual Mêncio se referia como “puro conhecimento”. Como David S. Nivison explica, “Podemos dizer que a ‘extensão’ de Wang do conhecimento é mais como estender o próprio braço do que, digamos, estender o próprio vocabulário” (Nivison, 1996a, p.225).

De acordo com Zhu Xi, a introdução do *Grande Aprendizado* lista uma série de passos que são, ao menos em alguma medida, temporalmente distintos. Wang duvida disso:

Ainda que possa ser dito que haja uma ordem de primeiro para último nesta sequência de treinamento espiritual, o treinamento em si consiste em um todo unificado que não pode ser dividido em qualquer ordem baseada em primeiro e último. Ainda que esta sequência de treinamento espiritual não possa ser dividida em qualquer ordem de primeiro e último, apenas quando cada aspecto de sua prática é altamente refinado pode alguém ter certeza de que não será deficiente nos mínimos detalhes (Tiwald e Van Norden, 2014, p.250).

O argumento de Wang aqui é semelhante àquele feito por ele sobre a distinção verbal entre saber/conhecer e agir (Seção 3, acima). Ele argumentava que os sábios da antiguidade reconheciam que saber e agir eram, em última instância, uma única coisa, mas às vezes os discutiam separadamente por razões pedagógicas, para auxiliar aqueles que davam menor ênfase a um aspecto desta unidade. Wang sugere, de modo similar, que o *Grande Aprendizado* emprega múltiplos termos para descrever diversos aspectos do exercício unificado da agência moral, mas que não intenciona sugerir que estes sejam de fato estágios temporais distintos:

...podemos dizer que “ser”, “mente”, “pensamentos”, “conhecimento” e “coisas” descrevem a sequência do treinamento espiritual. Enquanto cada um tem o seu lugar, na realidade eles não são senão uma coisa só. Podemos afirmar que “*ge wu*”, “estender”, “tornar Sincero”, “corrigir” e “cultivar” descrevem o treinamento espiritual usado no decorrer desta sequência. Mesmo que cada um tenha o seu próprio nome, na verdade eles não são senão um único tema. O que queremos

dizer com “ser”? É o modo como nos referimos às operações físicas da mente. O que queremos dizer com “mente”? É a forma como nos referimos ao brilhante e inteligente mestre da pessoa (Tradução ligeiramente modificada a partir de Tiwald e Van Norden, 2014, p.247).

Wang interpreta até mesmo a metáfora chave do *Grande Aprendizado* de uma maneira muito diferente da de Zhu Xi. Para este, odiar o mal “como se odeia um odor detestável”, e amar o bem “como se ama uma vista adorável” são objetivos aos quais devemos aspirar, mas os quais podemos alcançar somente após um árduo processo de cultivo ético. Para Wang Yangming, estas frases descrevem o que nossas atitudes em relação ao bem e ao mal podem e devem ser no próprio início do cultivo ético:

...o *Grande Aprendizado* nos fornece exemplos de conhecimento e ação verdadeiros, afirmando que seria como “amar uma vista adorável” ou “odiar um odor detestável”. Observar uma vista adorável é um caso de conhecer, enquanto amá-la é um caso de agir. Tão logo alguém vê aquela vista, naturalmente a ama. Não é como se primeiro a visse e apenas então, intencionalmente, decidisse amá-la. Sentir um odor detestável é um caso de conhecer, odiá-lo é um caso de agir. Tão logo alguém sente aquele odor, naturalmente o detesta. Não é como se primeiro o sentisse para apenas então, intencionalmente, decidir odiá-lo. Consideremos o caso de uma pessoa com o nariz entupido. Mesmo que ela veja um objeto de mau odor à sua frente, o cheiro não a alcança, e sendo assim ela não o odeia. Isto é simplesmente não conhecer o odor detestável (Tiwald e Van Norden, 2014, p.267).

Em suma, Zhu Xi e Wang concordam que o *Grande Aprendizado* é uma declaração dotada de autoridade no que concerne ao cultivo ético, expressando a sabedoria dos antigos sábios. Entretanto, para Zhu Xi, ele é análogo a uma receita, com passos distintos que precisam ser realizados na ordem dada. Para Wang, a mesma obra é análoga à descrição de uma pintura, na qual as sombras, as cores, a composição, a perspectiva e outros fatores são aspectos de um efeito unificado.

5. Metafísica

Wang não estava inicialmente interessado em questões teóricas. Todavia, alguns de seus comentários sugerem uma visão metafísica sutil que apoia sua concepção de ética. Tal metafísica está fraseada nos termos da moldura do Padrão/*qi* (ver Seção 2, acima), utilizando também a distinção Substância/Função. Substância (*tǐ*), literalmente corpo, é uma entidade em si, enquanto a Função é a sua característica ou atividade apropriada/manifestação: uma lâmpada é uma Substância, a sua luz é uma Função; um olho é uma Substância, enxergar é a sua Função; a água é uma Substância, as ondas são a sua Função. A distinção Substância/Função data dos daoístas da dinastia Han (202 A.E.C. – 220 E.C.) e se tornou central entre os budistas chineses antes de ser adotada pelos neoconfucianos. Parte da atração deste vocabulário é que ele oferece aos filósofos atraídos por um tipo de monismo a habilidade de distinguir entre dois aspectos do que eles veem em última instância como uma unidade.

Wang argumenta que a mente humana é idêntica ao Padrão do universo e, como tal, forma “um corpo” (*yì tǐ*, uma Substância) com “o Céu, a Terra e as dez mil criaturas” do mundo. A diferença entre os virtuosos e os corrompidos é que aqueles reconhecem que suas mentes formam um só corpo com todo o resto, enquanto estes, “por conta do espaço entre suas próprias formas físicas e aquelas dos outros, enxergam a si mesmos como separados” (Tiwald e Van Norden, 2014, p.241). Como evidência para a afirmação de que as mentes de todos os humanos formam um corpo com o resto do universo, Wang recorre a um exercício intelectual formulado primeiramente por Mêncio: “quando eles veem uma criança [a ponto de] cair em um poço, [os humanos] não podem evitar que suas mentes fiquem em alerta e sintam compaixão por ela” (Tiwald e Van Norden, 2014, pp.241-2; *Mengzi* 2A6). Wang então antecipa uma série de objeções e oferece mais exercícios da mesma natureza para motivar a conclusão de que somente alguma identidade metafísica subjacente a humanos e outras coisas pode explicar a vasta gama de nossas reações a eles:

Alguns podem contestar que tal resposta se dá, pois a criança pertence à mesma espécie. Mas quando eles ouvem o choro angustiado ou veem a aparência amedrontada de pássaros e bestas, eles não conseguem evitar o sentimento de serem incapazes de suportarem tais situações. ...Alguns podem objetar então que esta resposta é porque pássaros e bestas são criaturas sencientes. Mas quando eles veem a grama ou as

árvores arrancadas pela raiz e destruídas, não podem evitar o sentimento de simpatia e sofrimento. ...Alguns podem contestar que tal resposta se dá porque a grama e as árvores possuem vida e vitalidade. Mas quando veem ladrilhos e pedras quebrados e destruídos, não conseguem evitar sentirem preocupação e arrependimento. ...Isto mostra que a benevolência que forma um só corpo [com o Céu, a Terra e as dez mil criaturas] é algo possuído mesmo pelas mentes de pessoas mesquinhas (Tiwald e Van Norden, 2014, p.242).

Os primeiros três exercícios intelectuais de Wang parecem relativamente convincentes à primeira vista. Quase todas as pessoas iriam, ao menos por instinto, ter “inquietação e compaixão” se subitamente fossem confrontados com a visão de uma criança a ponto de cair em um poço. Adicionalmente, os humanos frequentemente mostram piedade por animais não-humanos em sofrimento. Finalmente, o fato de que as pessoas mantêm parques públicos e jardins particulares demonstra algum tipo de preocupação pelas plantas.

Não se trata de uma objeção decisiva à visão de Wang o fato de que os humanos com frequência fracassam em mostrar benevolência para com outros humanos, animais não-humanos ou plantas. Wang argumenta que todas as pessoas manifestam estas respostas algumas vezes (e que isto melhor se explica pela metafísica por ele favorecida). Como todos os neoconfucianos, ele reconhece prontamente que desejos egoístas frequentemente bloqueiam a manifestação de nossa natureza compartilhada. Contudo, existem três linhas de objeção à sua visão que são mais difíceis de rejeitar. (1) Há evidência empírica considerável de que alguns humanos nunca manifestaram *qualquer* compaixão pelo sofrimento alheio. Na literatura técnica psicológica, tais pessoas constituem um subgrupo daqueles identificados como portadores do “Transtorno de Personalidade Antissocial” tal como este é definido no DSM-5.⁶⁷ (2) Wang salienta que quando as pessoas “veem ladrilhos e pedras quebrados e destruídos, não conseguem evitar sentir preocupação e arrependimento”. Esta afirmação é importante para o seu argumento, pois ele toma tal reação como evidência para concluir que nossas mentes são, em última instância, “uma Substância” com *tudo* no universo, não meramente com

⁶⁷ Para uma interessante discussão popular, ver Fallon, 2013. N. do T.: o DSM-5 é o Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, 5ª Edição, da Associação Americana de Psiquiatria.

membros da nossa espécie, ou com outras criaturas sencientes, ou ainda com outros seres vivos. Talvez possamos motivar a intuição de Wang ao considerarmos como ele reagiria se visse que alguém tivesse grafitado o Half Dome no Parque Nacional de Yosemite. O desfiguramento desta beleza cênica provavelmente provocaria tristeza naqueles de nós com um olhar para as belezas naturais. Contudo, não é nada óbvio que todos manifestem mesmo que uma preocupação esporádica com “ladrilhos e pedras”, algo que a sua conclusão demandaria. (3) Mesmo se consentirmos com as intuições do filósofo, não é de todo claro que a metafísica particular à qual ele recorre seja a melhor explicação para tais intuições. Como sugerido pelo próprio Darwin, nossa compaixão por outros humanos pode ser explicada em termos evolucionários. Ademais, a “hipótese da biofilia” (Wilson [1984]) oferece uma explicação evolucionária para a afeição dos seres humanos por outros animais e plantas. Não há uma explicação evolucionária óbvia para a razão dos humanos se verem engajados com belezas naturais não-vivas, a exemplo de picos montanhosos, mas tal como vimos, parece questionável acreditar que este seja um traço comum a todos.

6. Influência

Wang é visto, junto com Lu Xiangshan, como um dos fundadores da Escola Lu-Wang do neoconfucionismo, também denominada de Escola da Mente. Esta é uma das duas grandes alas do neoconfucionismo, junto com a Escola Cheng-Zhu (assim nomeada em razão de Cheng Yi e Zhu Xi), ou Escola do Padrão. Ele foi frequentemente uma inspiração para os críticos da ortodoxa Escola Cheng-Zhu não apenas na China, mas também no Japão. Neste último país, a sua filosofia foi referida como *Ōyōmeigaku* e seus principais adeptos incluíam Nakae Tōju (1608-1648) e Kumazawa Banzan (1619-1691). O pensamento de Wang também serviu de inspiração para alguns dos líderes da Restauração Meiji (1868), que deu início à rápida modernização japonesa.⁶⁸

Na China, o confucionismo sofreu uma mudança significativa durante a dinastia Qing (1644-1911) com o desenvolvimento do movimento de Pesquisa Evidencial. Este dava ênfase ao trabalho cuidadosamente documentado e coesamente argumentado em temas concretos nas áreas da filologia, história e mesmo na matemática e na engenharia civil. Tais intelectuais geralmente viam os “confucianos Song-Ming” com desdém

⁶⁸ Para seleções de filósofos japoneses seguidores de Wang Yangming, ver de Bary, 2005. Para maiores discussões acerca da influência de Wang na China, cf. Nivison, 1967.

(incluindo aí tanto Zhu Xi quanto Wang Yangming), os quais eles acusavam de terem produzido “palavras vazias” que não podiam ser fundamentadas.⁶⁹ Um dos poucos acadêmicos deste movimento com um interesse sério no campo da ética foi Dai Zhen (1724-1777). No entanto, ele também era um crítico de ambas as escolas Cheng-Zhu e Lu-Wang. Os três eixos centrais da crítica de Dai aos neoconfucianos como Wang eram que eles (1) encorajavam as pessoas a tratarem suas opiniões subjetivas como oriundas de algum senso moral infalível, (2) projetavam conceitos inspirados no budismo nos antigos clássicos confucianos e (3) ignoravam o valor ético dos desejos físicos comuns.

Uma das maiores tendências na filosofia chinesa contemporânea é o “novo confucionismo”. Trata-se de um movimento que almeja adaptar o confucionismo ao pensamento moderno, demonstrando a sua coerência com a democracia e a ciência moderna. O novo confucionismo se distingue daquilo que nós no ocidente chamamos de neoconfucionismo, mas adota muitos de seus conceitos, em particular a visão de que os humanos compartilham uma natureza transpessoal constituída pelo Padrão universal. Muitos novo confucianos concordam com Mou Zongsan (1909-1995) quando este afirma que Wang tinha um entendimento mais profundo e ortodoxo do confucionismo do que o próprio Zhu Xi.⁷⁰

A filosofia de Wang é de considerável interesse intrínseco em razão da engenhosidade de seus argumentos, da sistematicidade de suas visões e da precisão de sua exegese textual. Além disso, o trabalho deste filósofo tem o potencial de nortear a ética contemporânea. Embora sua metafísica particular possa não ser tão atrativa, muitas de suas ideias podem ser naturalizadas. Pode ser difícil acreditar que tudo está unificado por um Padrão subjacente compartilhado, mas parece ser de fato plausível que todos dependamos profundamente uns dos outros e do nosso ambiente natural para sobrevivermos e mantermos nossas identidades. Eu sou marido, pai, professor e pesquisador, mas apenas porque eu tenho uma esposa, filhos, estudantes e colegas. Em algum sentido nós realmente formamos “um corpo” com os outros, e Wang fornece ideias provocativas sobre como deveríamos responder a tal percepção. Ademais, a sua crítica fundamental à abordagem de Zhu Xi, de que ela produziria pedantes que apenas estudam e falam sobre ética ao invés de pessoas que se esforçam para realmente *serem* éticas,

⁶⁹ Sobre o movimento de Pesquisa Evidencial, ver Elman, 2001. Ironicamente, a preferência dos intelectuais deste grupo por particulares concretos em detrimento de teorias abstratas pode ser vista como uma consequência da própria crítica de Wang à Escola Cheng-Zhu. Cf. Nivison, 1996b.

⁷⁰ Para visões novo confucianas representativas de Wang, ver Chang, 1955, e Tang, 1988. Sobre o novo confucionismo em geral, cf. Makeham, 2003.

possui considerável relevância contemporânea, particularmente dada a evidência empírica de que nossas práticas atuais no que concerne à educação ética possuem efeitos positivos mínimos sobre o comportamento ético (Schwitzgebel e Rust, 2014; e cf. Schwitzgebel, 2013 (Outras Fontes da Internet)).

Referências

Obras de e sobre Wang Yangming

- Angle, Stephen C. e Justin Tiwald, 2017, *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*, Polity Press.
- Chan, Wing-tsit, 1962, "How Buddhistic Is Wang Yang-ming?" *Philosophy East and West*, 12: 203–16.
- Chan, Wing-tsit (trad.), 1963, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, Nova York: Columbia University Press.
- Chang Yü-ch'üan, 1939, "Wang Shou-jen as a Statesman," *Chinese Social and Political Science Review*, 23:1 (Abril-Junho): 473–517.
- Chang, Carsun, 1955, "Wang Yang-ming's Philosophy," *Philosophy East and West*, 5: 3–18.
- Ching, Julia (trad.), 1973, *The Philosophical Letters of Wang Yang-ming*, Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Ching, Julia, 1976, *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming*, Nova York: Columbia University Press.
- Henke, Frederick Goodrich (trad.), 1964, *The Philosophy of Wang Yang-ming*, reprint, Nova York: Paragon Books.
- Iki, Hiroyuki, 1961–62, "Wang Yang-ming's Doctrine of Innate Knowledge," *Philosophy East and West*, 11: 27–44.
- Israel, George L., 2014, *Doing Good and Ridding Evil in Ming China: The Political Career of Wang Yangming*, Leiden e Boston: Brill.
- Ivanhoe, Philip J., 2002, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming*, rev. 2ª edição, Indianápolis: Hackett Publishing.
- Ivanhoe, Philip J. (trad.), 2009, *Readings from the Lu-Wang School of Neo-Confucianism*, Indianápolis: Hackett Publishing.
- Li Shenglong, 2004, *Chuanxilu xinyi*, Taipé: Sanmin Shuju.

- Nivison, David S., 1967, "The Problem of 'Knowledge' and 'Action' in Chinese Thought since Wang Yang-ming," em Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 112–45.
- , 1996a, "The Philosophy of Wang Yangming," em *The Ways of Confucianism*, Chicago: Open Court Press, pp. 217–231
- , 1996b, "The Philosophy of Zhang Xuecheng," em *The Ways of Confucianism*, Chicago: Open Court Press, pp. 249–60.
- Sarkissian, Hagop, 2018, "Neo-Confucianism, Experimental Philosophy and the Trouble with Intuitive Methods," *British Journal for the History of Philosophy*, 26(5): 812–828.
- Shun, Kwong-loi, 2011, "Wang Yang-ming on Self-Cultivation in the *Daxue*," *Journal of Chinese Philosophy*, 38 (Suplemento): 96–113.
- Stanchina, Gabriella, 2015, "Zhi 知 as Unceasing Dynamism and Practical Effort: The Common Root of Knowledge and Action in Wang Yangming and Peter Sloterdijk," *学问: 思勉青年学术刊* 1: 280–307.
- T'ang Chun-i, 1988, "The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi," em idem, *Essays on Chinese Philosophy and Culture*, Taipé, Taiwan: Student Book Company, pp. 180–205.
- Tiwald, Justin e Bryan W. Van Norden (eds.), 2014, *Readings in Later Chinese Philosophy: Han to the Twentieth Century*, Indianápolis: Hackett Publishing.
- Tu, Wei-ming, 1976, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472–1509)*, Berkeley: University of California Press.
- Wang Yangming, 1572, *Wang Wencheng Gong Quanshu*, Xie Tingjie, ed., no *Sibu congkan*.

Outras obras citadas

- American Psychiatric Association, 2013, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5ª ed., Arlington, VA: American Psychiatric Publishing.
- de Bary, William Theodore et al. (eds.), 2005, *Sources of Japanese Tradition*, vol. 2, 1600–2000, Nova York: Columbia University Press.
- Elman, Benjamin, 2001, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series.
- Fallon, James, 2013, *The Psychopath Inside*, Nova York: Current Publishing.

- Gardner, Daniel K. (trad.), 1990, *Chu Hsi: Learning to Be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, Los Angeles: University of California Press.
- Kim, Yung Sik, 2000, *The Natural Philosophy of Chu Hsi (1130–1200)*, Filadélfia: American Philosophical Society.
- Makeham, John (ed.), 2003, *New Confucianism: A Critical Examination*, Nova York: Palgrave Macmillan.
- Schwitzgebel, Eric and Joshua Rust, 2014, “The Self-Reported Moral Behavior of Ethics Professors,” *Philosophical Psychology* 27: 293–327.
- Shun, Kwong-loi, 2010, “Zhu Xi on the ‘Internal’ and the ‘External,’” *Journal of Chinese Philosophy*, 37 (4): 639–54.
- Slingerland, Edward (trad.), 2003, *Confucius: Analects: With Selections from Traditional Commentaries*, Indianápolis: Hackett Publishing.
- Van Norden, Bryan W., 2004, “What Is Living and What Is Dead in the Confucianism of Zhu Xi?” em Robing R. Wang, ed., *Chinese Philosophy in an Age of Globalization*, Albany: State University of New York Press, pp. 99–120.
- Van Norden, Bryan W. (trad.), 2008, *Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries*, Indianápolis: Hackett Publishing.
- Van Norden, Bryan W., 2013, “‘Few Are Able to Appreciate the Flavors’: Translating the *Daxue* and *Zhongyong*,” *Journal of Chinese Studies*, 56 (Janeiro): 295–314.
- Wilson, Edward O., 1984, *Biophilia*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Filosofia Qing¹

Autor: On-Cho Ng

Tradução: Eduardo Vichi Antunes

Revisão: Erasto Santos Cruz

A filosofia Qing se refere à topografia do terreno intelectual da China dos séculos XVII e XVIII, que ostentava padrões e modos coerentes de intelecção e argumentação entre os textos e escritos dos eruditos do período. De acordo com a convenção historiográfica atual, o período se encaixa na assim chamada “era imperial tardia” que abrangia a transição da dinastia Ming (1368-1644) para a dinastia Qing (1644-1911), assim como a primeira metade do império Qing. Não é mera função da cronologia que a filosofia Qing seja distinguida como um tema e uma entidade independentes, com suas fronteiras atribuídas e seus aspectos proeminentes. Pelo contrário, isto aponta para um abandono substancial das tradições intelectuais predecessoras que, em sua forma agregada, equivaliam ao neoconfucionismo dos Song (960-1279) e dos Ming. Ainda que o neoconfucionismo certamente não fosse um monolito, por argumentar vigorosamente em prol da introspecção moral individual por meio da natureza (*xing*) e do coração-mente (*xin*) de cada um como a realização suprema das verdades metafísicas – diversamente interpretadas como o céu (*tian*), o princípio (*li*), o grande supremo (*taiji*) e o Caminho (*dao*) – ele representava o princípio-realidade revelador e previsível mais importante, que era o pensamento Song-Ming em sua totalidade. A filosofia Qing, ao ser de muitas maneiras uma reação negativa a ele, era em primeiro lugar uma ruptura, ainda que em termos de uma história intelectual não só a descontinuidade, mas diversos aspectos de continuidade, devem ser levados em consideração.

¹ Tradução de: NG, On-Cho. Qing Philosophy. In: ZALTA, E. N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2019 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/qing-philosophy/>, acesso em: 10 ago. 2022.

The following is the translation of the entry on Qing Philosophy, by On-Cho Ng, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at Qing Philosophy (Stanford Encyclopedia of Philosophy/Summer 2019 Edition). This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation.

É importante notar que os padrões e modos coerentes identificados com a filosofia Qing são minhas próprias construções narrativas e interpretativas a fim de traçar as linhas do cenário intelectual de uma época. Eles são categorias analíticas que resultam de minha intervenção hermenêutica dentro da história intelectual da China imperial tardia, cujos aspectos coerentes podem não ter sido evidentes para os eruditos que viveram na época. Em resumo, a filosofia Qing é um conceito construído para um período que denota uma visão de mundo distinta e uma localização temporal específica.

Este texto se inicia, na seção 1, com uma conceitualização sintética da filosofia Qing como um conceito periódico que transmite tanto conteúdos intelectuais substantivos quanto uma posição temporal particular. A partir dos pontos de observação historiográfico e histórico, ela elucida o caráter distinto dos modos e padrões de intelecção filosófica nos anos Qing, identificando o seu distanciamento dos pensamentos anteriores dos Song-Ming ao mesmo tempo em que presta a devida atenção aos aspectos de continuidade. Tais formas dominantes de compreensão que caracterizam a filosofia Qing são representadas por quatro tipos ideais de pensamento – vitalismo, historicismo, utilitarismo e intelectualismo. Juntos eles forjaram as orientações e os padrões fundamentais por meio dos quais se buscava, julgava e avaliava o aprendizado no período Qing.

De acordo, o resto do texto é organizado em torno do exame individual dos quatro tipos ideais de pensamento filosófico. Daí a estrutura quadripartite. A seção 2 explora o vitalismo na condição de ênfase filosófica sobre o *qi* (força material ou força psicofísica) como o fulcro metafísico responsável pelo girar do mundo. A seção 3 revela as formas pelas quais o historicismo engendrou a tendência a buscar sentido nas ações humanas pela apreciação de contingências particulares em contextos em mutação. O utilitarismo, elucidado na seção 4, é a minha interpretação hermenêutica do ideal ativista confuciano de ordenar o mundo pela extensão ao máximo da utilidade e da função (*jingshi*). O intelectualismo, também discutido na seção 4, é uma representação da busca confuciana pelo conhecimento externo e discursivo, manifestado mais vívida e concertadamente no movimento intelectual de pesquisa evidencial (*kaozheng*).

1. Filosofia Qing: um conceito periódico
 2. Vitalismo: reorientação metafísica
 3. Historicismo: contingência e constância
 4. Utilitarismo: pensamento e ação
 5. Intelectualismo: conhecimento e investigação externos
- Referências

- A. Fontes primárias citadas
- B. Visão geral: pesquisas e estudos gerais
- C. A transição intelectual Ming-Qing
- D. Movimentos, questões e tradições intelectuais
 - D.1 Aprendizado prático (*shixue/puxue/jingshi*)
 - D.2 Aprendizado evidencial (*kaozheng*)
 - D.3 Estudos históricos
 - D.4 Seitas e linhagens intelectuais
 - D.5 Personagens intelectuais individuais

1. Filosofia Qing: um conceito periódico

Afirmar e descrever o caráter inovador do pensamento filosófico dos Qing a respeito das múltiplas dimensões da realidade nos últimos anos da China imperial é colocar ênfase em um sentido de partida do passado imediato, ou seja, é traçar a transição do modo de pensar Song-Ming àquele dos Qing ao apontar especificamente a disjunção e a continuidade. Em outras palavras, impõe-se a pergunta acerca da relação entre o pensamento imperial tardio e as tradições intelectuais que o precederam. Investigações sobre a transição intelectual Ming-Qing tenderam a adotar duas estratégias narrativas e analíticas: primeiro, a abordagem comparativa que cria os paradigmas de movimentos intelectuais adjacentes e então elenca os seus maiores contrastes e suas vastas diferenças; segundo, a abordagem desenvolvimentista baseada no pressuposto da continuidade, governada pelas noções de tradição, influência e evolução. A abordagem comparativa que enfatiza a ruptura foi de fato adotada por algumas das figuras intelectuais de maior destaque do final dos Ming e início dos Qing, a exemplo de Gu Yanwu (1613-82) e Wang Fuzhi (1619-1692), que criaram um arquétipo do pensamento Ming e do confucionismo Ming-Song como abstrato, obscuro, irresponsável e frágil, a ponto de terem se tornado um *tipo* monolítico de pensamento representado por uma especulação metafísica preciosista e pela introspecção moral passiva. Pela época da dinastia Qing, tal modo de intelecção se tornou coletivamente conhecido como “aprendizado dos Song” (*Songxue*), com seu foco explícito em princípios morais (*yili zhixue*), em oposição ao “aprendizado dos Han” (*Hanxue*), forma de estudo ancorada na sondagem filológica profunda de textos e palavras e os seus significados literais (*wenzixungu*). A reafirmação moderna deste posicionamento foi realizada por Liang Qichao (1873-1929), uma figura intelectual das mais influentes da transição dos Qing para a

República, que criticou a futilidade do pensamento Song-Ming como algo “vago”, “intangível” e “abstrato”. Dada a vasta circulação e uso comum da tradução em inglês de Immanuel Hsu de um dos livros de Liang a respeito da história intelectual dos Qing (Liang, 1921, [1959]), a visão deste pensador se tornou por muito tempo a referência básica interpretativa para o estudo das tendências intelectuais dos estertores do período imperial, criando uma historiografia dominante que interpreta a transição intelectual Ming-Qing como um evento cataclísmico que conduziu a um novo espírito de pensamento. Outra figura intelectual gigantesca, um esteio do movimento da Nova Cultura (ou Quatro de Maio), Hu Shi (1891-1962), mantinha visões semelhantes, avançando a tese influente da filosofia Qing como dotada de um caráter científico e progressista (Hu, 1967, p. 104-131).

A educação marxista chinesa em geral também endossa a interpretação cataclísmica da emergência do pensamento “progressista” em fins do período imperial. Tal tese da descontinuidade encontrou eco ainda em uma intelectualidade ocidental mais antiga, tal como nos últimos trabalhos de Joseph Levenson, que defendia que somente no século XVII começaram a se erguer as primeiras vozes contrárias ao idealismo Song-Ming e ao idealismo subjetivista (1964). Em suma, de acordo com a tese da ruptura entre o aprendizado Song-Ming e o pensamento imperial tardio, os eruditos do século XVII lamentavam a corrupção do aprendizado por conta da introspecção moral indulgente e da especulação metafísica arcana. Como resultado, emergiu o estudo da condução prática de assuntos de Estado visando ordenar o mundo do trabalho diário das instituições e administrações, realizando assim o ideal honrado pelo tempo do *jingshi zhiyong* (ordenar o mundo e estender a utilidade). Ademais, a fim de retificar os abusos do discurso vazio (*kongtan*) dos Song-Ming, surgiu a pesquisa evidencial (*kaozheng* ou *kaoju*), especialmente no campo da filologia, até então conhecida como aprendizado dos Han, em distinção ao aprendizado dos Song, que buscava a introspecção especulativa.

A abordagem desenvolvimentista sobre a transição intelectual Ming-Qing baseada na noção de uma continuidade aparece na pesquisa clássica de Feng Youlan (1895-1990) acerca da filosofia chinesa (1934 [1952-1953]), habilmente traduzida para a língua inglesa pelo falecido Derk Bodde (1909-2003). Feng considerava o aprendizado Han durante o período Qing como um pensamento inovador e criativo, mas ele também insistiu que este se trataria de uma continuação do neoconfucionismo Song-Ming por não ter produzido novas categorias metafísicas. Mais profundo em sua argumentação acerca do vínculo entre o aprendizado sob os Qing e o aprendizado dos Song foi o eminente Qian Mu (1895-1990). Para Qian (1937), os primeiros eruditos Qing de fato defendiam ideais culturais dos Song, mas, segundo ele, o aprendizado Han escolástico dominante e

os estudos evidenciais dos últimos tempos do período Qianjia (o período dos reinados de Qianlong e Jiaqing, 1736-1820) se desviaram do verdadeiro caminho moral e dos compromissos políticos dos últimos Ming e dos primeiros Qing. O esforço mais contínuo para interpretar o nexo estreito entre o confucionismo Song-Ming e o pensamento Qing é encontrado na seminal trilogia de volumes sobre os pensamentos Ming e Qing (Bary, 1970, 1975; Bary & Bloom, 1979), editada pelo falecido decano de Estudos Neoconfucianos, Wm. Theodore de Bary (1919-2017), que examina as raízes e a natureza da transformação intelectual nos séculos XVI e XVII nos termos de suas ligações próximas com os antecedentes Song-Ming. Tal tese da continuidade é eloquentemente reafirmada pelo eminente estudante de Qian Mu, Yü Ying-shih, que interpreta a novidade do aprendizado chinês dos últimos tempos do império fazendo referência à sua relação orgânica com o confucionismo Song-Ming ao delinear a lógica interna do pensamento confuciano. Como afirmado por Yü, o “Intelectualismo”, ou o ideal de “seguir o caminho da investigação e do aprendizado” (*dao wenxue*), tomou o palco central no pensamento imperial tardio, ao passo que nos tempos Song-Ming predominava o “anti-intelectualismo”, ou o ideal de “honrar a natureza moral dada pelo céu” (*zun dexing*) (Yü, 1975, p. 105-136).

O tema da continuidade intelectual também era evidente em grande parte da academia japonesa, que geralmente enxerga a ideia do *liangzhi* (conhecimento moral inato espontâneo) de Wang Yangming como um recurso espiritual da maior importância para a mudança fundamental. Ela ainda credita à ala heterodoxa da escola de Wang Yangming o desatamento dos potenciais deste preceito libertador ao esposar o individualismo e o voluntarismo, identificados com a autonomia moral. Além disso, argumenta que a crença dos Qing na possibilidade de investigações “objetivas” dos clássicos deveria ser examinada no contexto do “subjetivismo” que unificava as visões filosóficas dos Song, Yuan e Ming. A abordagem japonesa também explora a recepção do pensamento chinês dos últimos anos do império nos termos da ideia de múltiplas modernidades iniciais na história mundial, a ponto dos últimos Ming e dos Qing terem testemunhado o mecanismo da dinâmica histórica particular da China “precocemente moderna” (*sen kindai*), manifestado nas novas concepções de ser e sociedade que eram reformulações de alguns dos temas recorrentes e de polaridades no pensamento confuciano tradicional (Shimada, 1970; Mizoguchi, 1980).

Seja a abordagem comparativa ou a desenvolvimentista, o motivo da discórdia é que o pensamento chinês experimentou mudanças notáveis no período imperial tardio, aproximadamente dos últimos anos da dinastia Ming até meados da dinastia Qing.

Enquanto os estudiosos debatem sobre a gênese, conteúdo, natureza e significado dos novos desenvolvimentos, a maioria deles toma ciência e reconhece as alterações padronizadas fundamentais nas tendências e direções intelectuais. Alguns dos traços interrelacionados do redirecionamento intelectual incluíam: fungibilidade e sincretismo no pensamento que tendia a mitigar a autoridade das opiniões recebidas; impulso palpável de reordenar e administrar o mundo, invocando o ideal de ordenação global por meio da condução prática de assuntos estatais e da conduta dos estadistas (*jingshi*); aversão geral à especulação metafísica e à introspecção moral, e o interesse correspondente pela busca do aprendizado sólido e prático (*puxue* e *shixue*) permitindo o surgimento de noções utilitaristas e instrumentais de instrução; valorização da experiência prática pessoal, acadêmica, política, social, dentre outras, de modo que as ações de cada um no mundo fenomênico e externo fossem motivo de grande consideração; historicização dos clássicos (*jing*) até então reverenciados como fontes de uma autoridade intocável, tornando-os objetos de escrutínio acadêmico, gerando com o tempo a forma de estudo meticulosa da pesquisa e do aprendizado evidenciais, que se tornaram dominantes no mundo intelectual no período Qianjia; preferência pela limpidez, clareza e simplicidade no estilo da escrita e na linguagem; e, finalmente, horizontes novos e em expansão no que tange ao sentido de comunidade, à medida que o lugar dos eruditos no Estado e na sociedade foi redefinido e reconceitualizado. É preciso deixar claro que tais traços interrelacionados de pensamento não eram de forma alguma novos no universo intelectual chinês. Ainda assim, a partir da dinastia Ming, parece ter havido uma convergência inequívoca dos diversos aspectos que fomentavam comunalidades conceituais e confluências intelectuais em um ambiente socio-intelectual que era, contudo, caracterizado por múltiplas afiliações e polêmicas sectárias. Diversos modos de aprendizado e pensamento tornaram-se coerentes para forjarem uma nova orientação que parecia oferecer uma marca e uma identidade à vida consciente no período imperial tardio.

Por conseguinte, a filosofia dos últimos tempos do império chinês, ou filosofia Qing, compreende um conceito periódico, ou seja, uma designação substantiva de uma época histórica-intelectual independente dotada de uma fisionomia distinta, uma coerência interna, um hábito mental identificável e um estilo acadêmico autônomo, diferente de seu predecessor, o estilo e o conteúdo filosóficos dos Song-Ming, representados pelo neoconfucionismo. A construção deste conceito periódico é um exercício na cartografia intelectual por meio da seleção e representação dos marcos ideacionais significativos de um panorama intelectual, provendo assim uma perspectiva e um conhecimento do

terreno. Os marcos principais são os modos dominantes, ou tipos ideais, de articulação intelectual, sendo quatro aqueles compreendidos pela filosofia Qing – vitalismo, historicismo, utilitarismo e intelectualismo. Eles funcionavam como os critérios básicos de inteligibilidade e importância, oferecendo os pontos de vista fundamentais de acordo com os quais o aprendizado era descrito, mensurado, avaliado e julgado. No processo, eles desalojavam e suplantavam a metafísica moral e a introspecção ética do pensamento Song-Ming, cujas premissas se encontravam na ideia de perceber o *dao* (o Caminho), o *li* (princípio) e o *tian* (céu) totalizantes por intermédio do autocultivo do coração-mente (*xin*). Visto que a natureza moral (*dexing*) humana era uma concessão do céu, a perfeição ético-moral consistia na percepção do mandato do céu (*tianming*), manifestado como a ordem ritual estabelecida pelos antigos sábios. No pensamento Song-Ming, compreender *dao/li/tian* não era um mero processo epistemológico, havendo no conhecimento de *dao/li/tian* uma metapraxis na qual convergiam virtude, razão, saber e ação.

A filosofia Qing, com o vitalismo, o historicismo, o utilitarismo e o intelectualismo como seus padrões contextuais e temáticos de pensamento e articulação, anunciava uma nova fase na história intelectual chinesa, interrogando conceitos anteriores e introduzindo novas abordagens. Eu emprego estes “ismos” recomendavelmente como termos de arte, não técnicos. O vitalismo neste contexto não denota a postulação metafísica bergsoniana de um *élan vital*, e o historicismo não se refere à nomenclatura ancestral da dialética hegeliana. O utilitarismo não recorre à filosofia consequencialista de Bentham, e o intelectualismo elimina a referência socrática ou tomista à racionalidade e ao raciocínio. O vitalismo, no contexto do pensamento Qing, é uma referência à filosofia neoconfuciana do *qi*, comumente traduzida para o inglês como força material ou força psicofísica. Ele indica uma visão da realidade que foca atenção em grande parte na evidência fornecida pela vida compreendida de dentro de um corpo, de um ser, ou de uma coisa exterior. Tal evidência revela a experiência incorporada como composta de tendências e ocorrências concretas não imediatamente reduzidas a ou dissolvidas em especulações ou concepções metafísicas, a exemplo da noção ontológica do princípio (*li*) ou do céu (*tian*). O historicismo descreve o hábito e o esforço mentais de encontrar e estabelecer sentido na história como obra de agentes humanos, evitando princípios supratemporais e normas transcendentais de validade universal, a exemplo da ideia do Caminho constante (*dao*), saboreando, ao invés, o contingente e o particular nos contextos variantes e em mutação. O utilitarismo tem a sua deixa no ideal ativista confuciano de “ordenar o mundo pela extensão ao máximo da utilidade e da função” (*jingshi zhiyong*), privilegiando o componente funcional de *yong* (utilidade) sobre *ti* (a substância essencial das coisas) na

polaridade *ti-yong* que representava a interação entre os domínios interno e externo da realidade. Assim como dava prioridade aos esforços externos de ação em oposição à essência interior do ser, ele também presumia uma relação estreita entre conhecimento e ação no mundo experimental. O intelectualismo é uma abstração do objetivo confuciano do cultivo externo de “seguir o caminho da investigação e do aprendizado” (*dao wenxue*), que contemplava principalmente o conhecimento discursivo e a busca acadêmica como meios de compreender os clássicos, entendidos como invólucros e manifestações textuais de princípios profundos dos antigos sábios. Em tempo, ele gerou a pesquisa evidencial crítica (*kaozheng*) que buscava revelar minuciosamente os ensinamentos e as mensagens dos sábios por intermédio da filologia.

A título de explicação, estes modos de articulação intelectual não eram inteiramente novos, mas foi na dinastia Qing que eles se uniram, foram enfatizados e valorizados em detrimento de outras abordagens. Daí a emergência da filosofia Qing como um sistema coerente e integrado de ideias em cujos termos a realidade e o mundo eram compreendidos.

2. Vitalismo: reorientação metafísica

O vitalismo na condição de expressão da filosofia Qing tinha por foco as evidências fornecidas pelo ser, pelo corpo e pelas coisas externas. Em oposição ao misticismo de um poder criador eterno e transcendental como o princípio (*li*), o céu (*tian*) ou o Caminho (*dao*), que representavam a essência do ser, o vitalismo era favorável a uma visão da vida compreendida de dentro das realidades do ser individual e do mundo externo. Ele enfatizava a realização imediata e suprema de uma vida concreta e dinâmica expressada nos termos de *qi* (força material/força psicofísica) e *qi* (implementos concretos). Ele pode ser compreendido como um monismo dinâmico: dinâmico no sentido de que rejeitava um *dao* imutável em favor de um caminho relativizado de verdades contingentes e finitas; e monista por dissolver a dicotomia *li-qi*, subsumindo *li*, que era considerado como o domínio metafísico e espiritual principal, ao *qi*, o domínio da percepção e da experiência até então considerado secundário. A vida dentro da moldura vitalista era dependente das circunstâncias, particularizada e individualizada pelos símbolos externos da contingência e da finitude do ser, incluindo os sentidos, sentimentos, desejos e emoções. Estudiosos do pensamento imperial tardio chinês, como Theodore de Bary, Irene Bloom e Yamanoi Yū, salientaram a grande preponderância desta filosofia vitalista baseada no *qi* desde o período Ming tardio, que ofereceu um novo

sentido de coerência no pensamento sobre os indivíduos e o mundo. Mas seria equivocados caracterizar a filosofia Qing como inteiramente fundada em algum tipo de formalização metafísica orientada pelo *qi*, visto que as elucubrações filosóficas nos termos das categorias confucianas de *li* e *qi* deixaram de instigar a imaginação dos pensadores. Enquanto *qi*, representando o domínio material e experimental da vida, de fato tornou-se ascendente no discurso intelectual, a postura Qing era distintamente avessa às ponderações metafísicas. O vitalismo, com *qi* como seu predicado, era uma atitude pervasiva que atribuía importância central às realidades e às ações concretas, invertendo a tendência metafísica neoconfuciana de reduzir a humanidade e as coisas a meros atributos, manifestações e aparências de *li* e *dao*. *Qi* agora reinava supremo.

No início da dinastia Qing, a articulação mais sistemática da filosofia vitalista podia ser encontrada nos escritos de Wang Fuzhi (1619-1692), que expandiu a metafísica baseada no *qi* do celebrado mestre dos Song, Zhang Zai (1020-1077). Wang afirmava que o *qi* era o que se seguia ao *li*. Ele dizia:

Na verdade, *li* existe dentro de *qi*. *Qi* não é nada senão *li*. Quando [*qi*] se aglomera e produz a humanidade e as coisas, surgem as formas (*xing*). Quando [*qi*] se dispersa no vácuo supremo (*taixu*), passa a ser desprovido de forma (Wang QSYS: 1: 5b).

Enquanto *li* e *qi* eram um, o último dava forma à realidade. De fato, *qi* era a matéria básica do vácuo supremo, tal como declarou Wang:

Dizer que a humanidade nasceu sem a nutrição de *qi*, que *li* poderia ser encontrado fora de *qi*, que as formas são ilusões e que a natureza (*xing*) é real, tudo isso é cair na degeneração da heterodoxia (QSYS: 1: 6b).

É importante notar que embora Wang seguisse Zhang, ele, contudo, rejeitava a antropologia filosófica deste, que separava a assim chamada “natureza celestial” humana, oriunda do *li*, da sua “natureza física”, derivada de *qi*. Wang assim nos informa:

Quando alguém fala da natureza física é como dizer que a natureza reside dentro da matéria de *qi* (*qizhi*). Esta matéria (*zhi*) é a forma material humana (*qizhi zhi xing*), em cujos

limites o princípio da vida (*sheng zhi li*) se manifesta. Dado que ele [i.e., o princípio da vida] reside nesta matéria, *qi* o permeia, e como o que preenche o universo tanto dentro como fora do corpo humano não é senão *qi*, trata-se de nada além de princípio. O princípio opera dentro do *qi*, onde ele controla e reparte *qi*. Desta forma, a matéria [das coisas individuais] envelopa *qi*, e *qi* envelopa o princípio. Em razão desta matéria recobrir *qi*, um dado indivíduo possui uma natureza. Por este motivo, antes que ocorra o desenvolvimento de alguém, pode haver apenas o *li* e o *qi* do universo, mas não a pessoa individual. Todavia, uma vez que haja a matéria incorporando *qi*, este *qi* então inevitavelmente possui um princípio. No que diz respeito à humanidade..., esta natureza tal como encontrada na matéria de *qi* [i.e., natureza física] ainda é a natureza original (citado em McMorran, 1975, p.443).

Em resumo, Wang defendia que nossa assim chamada natureza física era a natureza original, de nenhuma forma secundária à nossa natureza celestial. Ele, ao contrário de Zhang, não atribuía nossa agressividade e engrandecimento ao *qi* inferior da natureza física. Wang via tanto o princípio quanto os desejos humanos (*yu*) como naturais (*ziran*). A tradição da condução apropriada dos ritos (*li*) expressaria os nossos desejos:

Embora a propriedade dos ritos seja puramente o adorno do princípio celeste, ele deve residir nos desejos humanos para poder ser visto. Sendo este o caso, na análise final, não pode haver um céu que seja separado da humanidade, ou um princípio separado dos desejos... Deste modo, em sons, cores, odores e sabores pode uma pessoa claramente enxergar os desejos comuns (*gongyu*) de todos os seres e o seu princípio comunal (*gongli*) (Wang QSYS: 8: 10b-11a).

Para Wang, o caminho real (*wangdao*) também estaria estreitamente vinculado aos sentimentos humanos (*renqing*):

O caminho real é baseado em sentimentos humanos. Os sentimentos humanos são os mesmos sentimentos compartilhados tanto pelas pessoas exemplares (*junzi*)

quanto pelas pessoas pequenas (*xiaoren*)... Mêncio, compreendendo amplamente a origem da unidade do princípio celeste (*tianli*) e dos sentimentos humanos, reconheceu a possibilidade do caminho real. Após ver o começo, ele poderia ser então estendido e expandido... O princípio celestial reside nos desejos privados (*siyu*) (Wang QSYS: 26: 2a-3b).

Por conseguinte, Wang conectava valores – a propriedade ritual, o caminho real, o princípio comunal – com os sentimentos privados, fazendo com que o corpo e suas afeições se tornassem o lócus de uma experiência ética, do princípio *li*. Ao explicar a ideia de “realizar plenamente nossa natureza” (*jinxing*), ele argumentava que tudo no mundo possuía a mesma origem. Portanto, o indivíduo seria o fulcro sobre o qual o mundo se moveria, e isto comandaria uma vida ativa. A prática, ou *xi*, seria a chave para perceber e cumprir exhaustivamente a nossa natureza, que seria a alimentação do nosso próprio *qi*:

Quanto a mudar o mau para o bom, trata-se de uma questão de alimentar o seu *qi* adequadamente. Com o tempo, a substância (*zhi*) de um indivíduo é alterada de acordo... Esta é uma habilidade humana, que deve ser praticada com precisão. Desse modo, *qi* se transforma com a prática e a natureza é concretizada com a prática. A substância é a residência da natureza, a natureza é a regulação de *qi* e *qi* é a substanciação da substância. [*Qi*] é o que a prática pode controlar (Wang QSYS: 7: 11a-b).

Em resumo, Wang não apenas colapsa a diade *li-qi* em um monismo de *qi*, como também compreende *qi*, a matéria básica do universo, nos termos da agência e da ação humanas.

Gu Yanwu (1613-1682) também via *qi* como a força geradora no cosmos:

O céu e a terra estão repletos de *qi*. Quando *qi* prospera, ele se torna *shen* (espírito). *Shen* é o *qi* do céu e da terra e da mente humana (Gu RZL: 1: 20).

Ele continua:

Coalescer para formar um corpo é denominado *wu* (coisas/assuntos); dispersão para uma ausência de forma chama-se *bian* (transformação)... Coalescer é o coalescer de *qi*; dispersão é a dispersão de *qi* (RZL: 1: 20).

Qi era autossuficiente e todo pervasivo, identificado com as coisas, objetos, eventos e assuntos, sem os quais “o *dao* não possui lugar onde residir” (RZL: 1: 20). Similarmente, Huang Zongxi (1610-1695), um polímata contemporâneo de Gu Yanwu e Wang Fuzhi, via a fusão inextricável de *li* e *qi* como um fato ontológico da maior importância: “*Li* é o *li* de *qi*. Se não há *qi*, então não há *li*” (Huang MRXA: 140). A sua diferença se reduz a uma mera questão semântica:

Os termos *li* e *qi* são inventados pelas pessoas. Ao falarem de fenômenos como flutuação, submersão, ascensão e queda, o *qi* marca presença. Ao falarem das leis inequívocas da flutuação, submersão, ascensão e queda, o *li* marca presença. No final, eles são dois nomes de uma entidade, não duas entidades em um ser (Huang MRXA: 1064).

Ele acrescentava:

Dentro do céu e da terra há apenas um *qi*. A sua ascensão e queda, suas idas e vindas, são o *li*. Apreendido por uma pessoa... [*li*] se torna o coração-mente, que também é *qi*. Se *qi* não é autogovernado, porque é que após a primavera, inevitavelmente se seguem o verão, o outono e o inverno? O que controla o florescer e o murchar das plantas, a suavidade e a aspereza da topografia, os bons e os maus movimentos dos portentos astrológicos, e o nascimento e crescimento da humanidade e das coisas? Todos são governados pelo *qi*. Por ser autogovernado ele é chamado de *li* (Huang MRXA: 46).

Huang dissolveu a dualidade *li-qi* ao argumentar que *li* não existia por si mesmo, na medida em que era uma abstração do material e do experimental.

Em termos antropológicos, Huang pontuava que:

o que no céu é *qi* é o coração-mente na humanidade. O que no céu é *li* é a natureza na humanidade. Assim como *li* e *qi* são os mesmos, também o são o coração-mente e a natureza (Huang MRXA: 1109).

Aqui, Huang critica a tendência de Zhu Xi (1130-1200) a separar a natureza humana original do coração-mente, que seria o local dos sentimentos de “prazer, raiva, tristeza e alegria”. Para Huang, tais emoções e afeições, em seu estado de “equilíbrio e harmonia”, são a natureza. Portanto,

buscar a natureza fora deste coração-mente cognitivamente natural e autorregulador é como abandonar o *qi* flexível e mutante a fim de procurar um *li* separado (Huang MRXA: 1109-1110).

Desta maneira, Huang investe os sentimentos humanos com a solidez inabalável da substância ontológica de *qi*, que seria a fonte das virtudes cardeais do *ren* (benevolência), *yi* (retidão), *li* (propriedade) e *zhi* (sabedoria):

O céu e a terra estão repletos de *qi*. O movimento deste um *qi* no coração-mente humano... naturalmente cria as separações de prazer, raiva, tristeza e alegria. De acordo com isso, surgem os nomes da benevolência, retidão, propriedade e sabedoria. Não há *li* separado de *qi*; separada do coração-mente, não há natureza (Huang MRXA: 1512).

A filosofia vitalista do *qi* de inícios da dinastia Qing encontrou sua expressão plena no século XVIII, que testemunhou uma afirmação resoluta da primazia da materialidade. Em particular, Dai Zhen (1723-1777) desenvolveu sistematicamente uma filosofia baseada no pressuposto de que o *dao* seria constituído por coisas:

O *dao* é o nome que se refere aos corpos e assuntos reais... Falando sobre o *dao* em termos do céu e da terra, ele pode ser visto de pronto com referência aos seus corpos e assuntos reais... Falando sobre o *dao* em termos de

humanidade, trata-se dos assuntos concretos da prática cotidiana nas relações humanas que permeiam o *dao*... Nada que surja do corpo pode não ser o *dao*... O *dao* é viver, beber, comer, falar e se mover. O ser e o que circula o indivíduo são todos apropriadamente [vistos como o *dao*] (Dai MZZYSZ: 69-72).

Dai criticava os neoconfucianos da dinastia Song por terem separado artificialmente os valores morais das relações e atividades sociais cotidianas, à medida que identificavam as virtudes morais da benevolência, retidão, propriedade e sabedoria com o princípio “vazio, sem limites e sutil” que, sendo anterior e primário, estaria “acima do domínio das formas corpóreas” (*xing er shang*), em oposição às ações e buscas diurnas, vistas como estando “no seio do mundo das formas corporais” (*xing er xia*) sendo, portanto, posteriores e secundárias. No que concernia a Dai, tal axiologia não encontraria corroboração nos clássicos:

[Os confucianos Song argumentavam que] com respeito ao céu e a terra, o yinyang não poderia ser chamado de *dao*; com respeito à humanidade, a dotação física (*qibing*) não poderia ser chamada de natureza (*xing*), e os assuntos e as coisas da prática diária nas relações humanas não poderiam ser chamados de Caminho (*dao*). Não há nada nos textos dos *Seis Clássicos*, de *Confúcio* e de *Mêncio* que concorde com eles (Dai MZZYSZ: 71-72).

Para Dai, o princípio não seria abstrato e transcendental: “Com relação ao céu e à terra, à humanidade e às coisas, aos assuntos e às ações, eu não soube de um princípio que não possa ser articulado verbalmente” (Dai MZZYSZ: 38). *Li*, na condição de textura interna das coisas (*tiaoli*), não existia no coração-mente como uma entidade metafísica e era encontrado em meio a tudo. De fato, ele não podia ser separado dos sentimentos (*qing*) e desejos (*yu*) humanos. Dai diferenciava entre o que existia naturalmente (*ziran*) e o que existia por conta da necessidade (*biran*):

Os desejos da natureza são os sinais do natural. A virtude da natureza é propícia à obtenção do que é necessário. O que é propício à obtenção do necessário se conforma a e aperfeiçoa o que há de natural no céu e na terra. Isto é

chamado de realização suprema daquilo que é natural (citado em Yü Ying-shih, 1982, p. 386).

O que era natural eram os desejos e as atividades diárias dos seres humanos; aquilo que era necessário era a textura interna do natural, ou seja, o princípio. O natural era a fundação sobre a qual repousava o princípio da necessidade:

Os ouvidos, os olhos e todos os outros órgãos corporais desejam as coisas das quais depende a nutrição de nossa natureza física (*qizhi zhi xing*). Os assim chamados desejos humanos se originam do Caminho da formação e transformação do céu e da terra (*tiandao*). No caso da humanidade, eles têm sua raiz na natureza humana e são expressos nos assuntos diários. Neste sentido, eles constituem o Caminho da humanidade (*rendao*) (Chung-ying Cheng, 1971, p.76).

Dado que os desejos, como partes integrais da natureza física, constituem tanto o Caminho da humanidade quanto o Caminho do céu, a natureza humana não poderia ser, como defendiam os mestres Song, bifurcada em uma manifestação moral de cunho celestial e em outra material de cunho terreno. Dai afirmava que a natureza, *xing*, era completa, englobando tanto o sangue e a respiração (*xueqi*) – o psicofisiológico – quanto o coração-mente e a sabedoria (*xinzhì*) – o cognitivo-espiritual. Ambos, como um todo, eram derivados do “yinyang e dos cinco agentes” e “originados do processo de produção e transformação do céu e da terra” (*yuan yu tiandi zhi hua*). Ele colocava a pergunta retórica:

Quanto ao fato de uma pessoa ser uma pessoa, se a dotação física (*qibing*) e a constituição física (*qizhi*) são colocadas de lado, de que forma pode uma pessoa ser descrita como uma pessoa? (Dai MZZYSZ: 51)

Os argumentos de Dai foram um duro golpe no coração da concepção metafísica dos neoconfucianos acerca do princípio, do Caminho do céu e da natureza moral como anterior e fundamentalmente substantiva. Ao invés, ele interpretava *qi* como a matéria básica da qual todas as coisas e a natureza eram forjadas, enfatizando no processo a materialidade e concretude de tudo.

Em suma, uma sensibilidade vitalista animava os pensamentos filosóficos de muitos intelectuais da dinastia Qing, colocando o *qi* e suas manifestações no centro da vida e do mundo. Mas devemos ter em mente a ressalva de que tal pensamento não equivalia ao materialismo ou ao naturalismo no sentido que tais termos encontram na filosofia ocidental. Os desejos materiais humanos em si mesmos nunca eram considerados como um princípio, ainda que fossem pensados como componentes integrais e autênticos de uma natureza holística. Todavia, mesmo que não fosse uma filosofia formal plena, a visão de mundo baseada no *qi* era uma atitude e uma disposição fundamentais que localizava os sentidos, possibilidades e motivos da vida nas realidades do mundo corpóreo. À medida que *qi* deslocava a importância de *li*, o conhecimento adquirido por meio do comércio dos sentidos com o mundo do trabalho diário (*wenjian zhi zhi*), em oposição ao conhecimento moral adquirido por meio do conhecimento intuitivo da natureza virtuosa (*dexing zhi zhi*), demandava prioridade. Em uma época a-metafísica como a dos Qing, não houve triunfo do pensamento orientado pelo *qi* através da filosofia, mas uma ontologia vitalista de fato forneceu um critério de inteligibilidade que reforçou os demais modos de inteligência – historicismo, utilitarismo e intelectualismo.

3. Historicismo: contingência e constância

O pensamento neoconfuciano dos tempos Song-Ming continha uma dimensão forte de supremacia ontológica, tal que os seus critérios de inteligibilidade podem ser considerados como essencialmente metafísicos por natureza. A partir do momento em que a sensibilidade vitalista começou a tomar o palco central em fins da dinastia Ming e início dos Qing, houve uma transição do ontológico (o essencial e transcendental) para o ôntico (o contingente e experimental), e o último passou a ser chamado de historicismo – uma visão de mundo prevalecente que apreciava os particulares em mudança no lugar da metafísica fundacional de universais eternos. Por conseguinte, o termo “historicismo”, como foi usado no contexto da filosofia Qing, é intercambiável com descrições tais quais “o sentido da história”, “o histórico” e “a mentalidade histórica”. De fato, um sentido pervasivo da história parece ter formado um fio comum que corria por meio do aprendizado dos esteios intelectuais que personificavam a transição intelectual Ming-Qing, tal como os previamente mencionados Wang Fuzhi, Gu Yanwu e Huang Zongxi. Eles investigavam seus respectivos temas de interesse, como os clássicos, as instituições, a condução do Estado e a fonologia assenhoreando-se de seus padrões de desenvolvimento e crescimento, levando em conta a sua diversidade e suas

particularidades. Eles eram inclinados a evitar visões metafísicas totalizantes que atribuíam uma unidade subjacente às coisas e aos assuntos. Ao invés, assumiam uma perspectiva historicista que baniu princípios supra-históricos e normas transcendentais, sujeitando a investigação de fenômenos a uma lógica de pertencimento, e não de ser. Para que não exageremos a extensão e influência desta perspectiva historicista delimitada pelo tempo e relativista, uma nota de ressalva e qualificação é necessária. Ainda que o modo filosófico de compreensão dos Qing, sem sombra de dúvidas, divergisse do neoconfucionismo a-historicista que via a história como uma função de alguma verdade suprema tal qual *li*, *tian* ou *dao*, contudo, não era totalmente livre da crença em alguma realidade trans-histórica e universal. O historicismo na filosofia Qing era repleto de tensões, a ponto de a apreciação da particularidade ser temperada com um sentido trans-histórico de submissão a uma ordem universal.

Nosso historicismo ideal típico encontrou expressão nos esforços de Huang Zongxi e Wang Fuzhi em reformularem a ontologia neoconfuciana. A sensibilidade historicista de Huang pode ser vista nas primeiras linhas de sua obra-prima, o *Mingru xue'an* (Registros Intelectuais dos Eruditos Ming), na qual ele estabelece o predicado metafísico:

Em todo céu e em toda terra encontra-se o coração-mente (*xin*), cujas mudanças são imprevisíveis. É manifestado inexoravelmente em uma miríade de formas distintas. O coração-mente não possui substância fundamental. A substância fundamental é aquilo que é alcançado pelo esforço eficaz de *xin*. Portanto, examinar o princípio (*li*) é sondar a miríade de formas distintas deste coração-mente, não a miríade de formas distintas das dez mil coisas (Huang MRXA: prefácio 9).

Enquanto Huang declarava o coração-mente como ponto de partida, ele se distanciava das orientações do assim chamado aprendizado do coração-mente (*xinxue*) no neoconfucionismo. No lugar de ter por foco a “substância fundamental”, Huang enfatizava os “esforços”. Ao invés de se mover para o interior do coração-mente, a posição de Huang se direcionava para fora, rumo ao mundo físico-fenomenico exterior, no qual se encontrava a “miríade de formas distintas” em perpétua transformação, cujas distinções, não obstante, eram percebidas pela mente única. Em outras palavras, embora houvesse um coração-mente universalmente abrangente, este não era uma substância

original desprovida de corpo que flutuaria sobre o mundo concreto diversificado das particularidades e dos esforços. Não havia nenhuma substância fundamental imutável como tal, uma vez que o coração-mente era por natureza evolucionário, manifestado na miríade de diferenças externas.

Huang também tinha uma visão dinâmica da evolução institucional. Ao examinar as origens e evoluções históricas de diversas instituições, ele concluiu que a imitação das instituições descrita nos antigos clássicos seria algo impraticável, afirmando que “sob o céu... nunca houve leis e instituições que não pudessem ser derrubadas” (citado em Gu Qingmei, 1978, p.146). Huang via a sua própria época como amarrada a uma longa série histórica, como um segmento contíguo às épocas precedente e posterior. Houve as Três Dinastias antigas com a sua ordem magnífica, seguidas por dois mil anos de desordem após a morte de Confúcio. Agora, o tempo da mudança havia chegado novamente.

Wang Fuzhi reordenou a ontologia neoconfuciana por meio de sua teoria histórico-filosófica do *shi* (condições) vis-à-vis o *li* (princípio). Wang reconheceu a prioridade do princípio como o padrão imanente de todas as coisas e assuntos, ou seja, como aquilo que é “o indubitável” (*guran*), “o necessário” (*biran*), “o auto-evidente” (*dangran*), “os porquês e pelo quês” (*suoyiran*) e “o natural” (*ziran*). Mas o princípio estava integrado à força concreta psicofísica (*qi*) e manifestada em condições reais:

Portanto, originalmente, há o princípio que pode ser prontamente visto na força material. Então, este princípio obtido naturalmente se torna condições. Por conseguinte, o princípio pode ser visto nestas condições necessárias (Wang QSYS: 48: 9.5a).

O princípio e as condições devem sempre “ser discutidos sincreticamente como um todo” (Wang QSYS: 48: 9.5a-b). Esta integridade relacional presume que a primazia do princípio era predicada na imediatez da diferenciação: “As condições se tornam diferentes quando os tempos são diferentes; o princípio se torna diferente quando as condições são diferentes” (Wang QSYS: 58: 15.3b). *Li-qi* como uma totalidade representavam o universo como fenômenos complexos de contingências perpetuamente emergentes, sujeito aos trabalhos da agência humana: “Quando se está de acordo com os tempos, se obedece àquilo que o tempo torna inevitável para se salvar e assim escapar do desastre” (citado em McMorran, 1975, p.457).

Tal como Huang Zongxi, Wang Fuzhi via o desenvolvimento das instituições através de uma perspectiva historicista. As instituições de cada período eram compostas

pelo *shi*, ou condições *sui generis*. Elas eram o Caminho de uma época, algo que os seres humanos com vontade e poder de transformação seguiam. Cada era possuía as suas instituições apropriadas:

O governo de cada época deveria estar de acordo com o seu próprio tempo, estabelecendo as instituições [particulares] de um período... Nunca houve o estabelecimento bem-sucedido de um governo como resultado da imitação do mérito dos antigos ou da conquista de algo antigo, intrusivamente injetado no presente (Wang QSYS: 21: 5b-6a).

Mesmo os Clássicos prescreviam modelos mutáveis:

Nem o *Livro da História* ou Confúcio dizem algo sobre estabelecer esquemas ou arrumar detalhes... Porque as instituições antigas foram criadas para governar o mundo antigo e não podem ser seguidas hoje, o homem superior não baseia suas atividades nelas, e dado que o que é apropriado hoje pode governar o mundo de hoje, mas não necessariamente o será no futuro, o homem superior não o lega à posteridade como um modelo (citado em Chan, 1963, p.701).

Gu Yanwu, ao contrário de Huang e Wang, evitava todo tipo de ponderação metafísica. Ele defendia a visão de que a mudança histórica dinâmica era a regra do dia no que concernia ao desenvolvimento institucional. O valor das instituições era determinado pelos contextos tanto de suas origens quanto de seus usos e funções subsequentes. Ele, por exemplo, repetia insistentemente esta mensagem em sua proposta de reforma do *weisuo* (guarda e batalhão) do sistema militar dos últimos anos da dinastia Ming:

Sem a mudança das instituições os problemas atuais não podem ser retificados. Se em uma circunstância na qual a transformação é inevitável ainda se esconde a realidade da [necessidade por] mudança e se apega obstinadamente à

posição de não mudar, certamente conduzir-se-á às mais graves calamidades (Gu GTLSWJ: 128).

Deve haver reformas periódicas para prevenir tais calamidades:

Se compreendermos que o sistema feudal se transformou em um sistema de prefeituras, também compreenderemos que, à medida que o sistema de prefeituras se degenera, ele também precisa ser transformado. Isso significa um retorno ao feudalismo? Não, isto é impossível. Mas se aparecesse algum sábio capaz de investir o sistema de prefeituras com o sentido essencial do feudalismo, então o mundo alcançaria a ordem... Os defeitos do sistema de prefeituras se desenvolveram ao máximo... Inclusive em todos os seus detalhes. É por isto que a subsistência das pessoas diminui diariamente; é por isto que a China se torna cada vez mais fraca a cada dia que passa (GTLSWJ: 12).

Mas é digno de nota que enquanto Huang, Wang e Gu demandavam uma mudança imediata relativa à época e às suas condições particulares, todos eles subscreviam aos valores universais integrados nos antigos Clássicos. Huang abraçava os princípios duradouros legados pelas Três Dinastias ancestrais. Em seu famoso *Mingyi daifang lu* (Um Plano para o Príncipe), ele afirmava a constância do antigo princípio da governança que era, em resumo, devoção inabalável à promoção dos interesses e benefícios das pessoas:

Quando surgiram os governantes sábios, eles não tratavam os seus próprios benefícios como benefícios, mas procuravam beneficiar o mundo todo. [Eles] não viam o malefício a si mesmos apenas como malefício, mas procurariam livrar o mundo do malefício. Eles tiveram que trabalhar mil vezes com mais afinco do que as demais pessoas no mundo (Huang MYDFL: 2).

Wang Fuzhi também postulava um princípio atemporal no processo histórico de governança. Ele equilibrava as particularidades das dinastias com os princípios constantes dos Clássicos:

Para a melhor maneira de governar não há nada melhor do que examinar o *Clássico dos Documentos* e modificá-lo com as palavras de Confúcio. Mas o ponto central é se o coração do governante é sério ou dissoluto... A grande função do governo é fazer uso de homens de valor e promover a educação. Ao lidar com as pessoas, ele deve conceder humanidade e amor no maior grau possível. Seja nos governos de Yao e Shun, nas Três Dinastias, ou [no período] dos Qin aos Han e até a presente data, em nenhum caso estes princípios não podem ser estendidos e aplicados (citado em Chan, 1963, p.701).

Wang via excelência nas conquistas dos governantes sábios da antiguidade e, por conseguinte, enxergava as mudanças históricas como divergências em relação ao Passado Dourado. Gu Yanwu também apreciava os governantes que sustentavam os “quatro laços” (*siwei*) confucianos como os princípios dominantes que guiavam a história:

Propriedade (*li*) e retidão (*yi*) são os caminhos supremos ao governar as pessoas. A integridade (*lian*) e o sentido de vergonha (*chi*) são os grandes princípios ao cultivar a humanidade. Sem integridade, não há nada que não seja cobiçado; sem o senso de vergonha, não há nenhum [mal] feito que não seja cometido. Se as pessoas forem assim, catástrofe, fracasso, desordem e morte virão (Gu RZL: 5: 53).

Nos seus *Registros do Conhecimento Diário* (*Rizhi lu*), Gu investigou o curso inteiro da história chinesa, desde os Zhou até a sua própria época, e concluiu que somente quando a ética e a moral eram dominantes podiam a paz e a prosperidade ser obtidas.

Logo, a admiração de Huang, Wang e Gu pelo passado antigo imbuía o seu historicismo com um sentido de supremacia uma vez conquistada em uma era distante. Ainda que não estivessem almejando um literal retorno ao passado, eles eram traídos por seus anseios pelo constante e pelo trans-histórico. O seu objetivo de incrustar princípios antigos em medidas apropriadas às necessidades atuais sugere que haveria mais na história do que as contingências e conveniências de qualquer época.

Em meados da dinastia Qing testemunhou-se a predominância da busca intelectualista da pesquisa evidencial (*kaozheng*), com consideração particular às investigações exegéticas e filológicas dos clássicos, conduzidas pelo objetivo fundamentalista de recuperar o antigo Caminho inscrito nestes textos. No entanto, quando os clássicos e a antiguidade foram sujeitos ao escrutínio meticuloso e ao exame rigoroso, o passado longínquo veio a ser interrogado e problematizado. Quais seriam os clássicos autênticos? Qual parte da antiguidade deveria ser restaurada? Como deveríamos nos conduzir ao aprender sobre o passado? Portanto, o que começou como uma classificação da antiguidade voltada para romper com a balbúrdia metafísica neoconfuciana terminou como uma historicização parcial dos clássicos. O passado antigo e os textos centrais se tornaram objetos sujeitos ao tempo e passíveis de serem estudados, conferindo-lhes desta forma sua historicidade. Os trabalhos e pensamentos de Dai Zhen (1724-77) e Zhang Xuecheng (1738-1801) exemplificam o temperamento historicista da época.

Dai Zhen, como vimos, defendia que tudo possuía o seu próprio princípio, que variaria em conformidade com a coisa em si. A universalidade foi fragmentada em particularidades, de modo que o princípio (*li*) era a “textura interna das coisas” (*tiaoli*), o padrão organizacional e a configuração da textura da força psicofísica (*qi*), manifestada como “viver, beber, comer, falar e agir” (Dai MZZYSZ: 110-113). Dai questionava a noção de um princípio essencial invariável através do tempo por meio de sua ideia da “pesagem oportuna das circunstâncias” (*quan*), associada à ideia de mudança (*bian*):

Com *quan*, o insignificante e o importante podem ser distinguidos... A constância se refere às [coisas] óbvias em sua importância ou insignificância, observadas por todos ao longo do tempo. Quanto ao importante se tornar insignificante, ou vice-versa, isto se chama mudança (*bian*). A mudança não pode ser completamente conhecida sem a correta medida resultando de observações e investigações exaustivas inteligentes (MZZYSZ: 125).

Consequentemente, certo e errado (*shifei*) deveriam ser avaliados em relação à oportunidade:

Ao aderirem obstinadamente ao aparentemente importante ou insignificante tal como visto por todos, [muitas pessoas] afirmam o que é certo e criticam o que é errado. De fato,

[elas] não percebem que a oportunidade dada pelo tempo torna o importante insignificante, e o insignificante importante (MZZYSZ: 128).

Em seu ensaio magistral, “Sondando a Bondade Original” (*Yuanshan*), Dai identificou a oportunidade como uma das características da virtude comum pervasiva da “bondade” (*shan*): “Por conta de sua coerência com as mudanças, ela é chamada de norma da oportunidade” (Chung-ying Cheng, 1971, p.68). Esta apreciação pela transformação foi epistemologicamente transposta na preocupação de Dai com o exame meticuloso das origens e desenvolvimentos de diversas coisas na história: pronúncia antiga de caracteres, vestimentas e hábitos, mudanças nos nomes de lugares, implementos de artesãos, nomenclaturas e categorias de fauna e flora, matemática, instrumentos musicais e assim por diante. Os princípios e significados dos sábios, e de fato o próprio Caminho em si, deveriam ser encontrados nos “estatutos, leis, instituições e medidas” reais (Dai DZWJ: 145), ou seja, nas coisas em registros históricos.

No entanto, não havia um historicismo consistente na filosofia de Dai. A sua concepção da mudança era limitada em última instância pelo seu senso de obediência à supremacia do “necessário” (*biran*):

As *Odes* dizem, “Onde há algo, há uma regra”. “Algo” é o nome para um corpo e uma matéria reais. “Regra” é o nome para sua quintessência primária fundamental. Todos os corpos e matérias reais são naturais, o que em última instância retorna ao necessário (Dai MZZYSZ: 60).

A “quintessência primária fundamental” e o “necessário”, no espaço e no tempo respectivamente, denotam a totalidade de todos os seres. A individualidade era simplesmente uma variação ou expressão do Caminho totalizante, ou bondade *comum*:

A bondade é empregada para significar o que é inerente à humanidade [e às coisas]... A assim chamada bondade não é nada além da formação e transformação do céu e da terra e a função e as capacidades da natureza (Chung-ying Cheng, 1971, pp.33-34).

A natureza individual foi o resultado da “partilha” (*fen*) pelo “*dao* do céu”. O destino de um indivíduo, como determinado pelo Caminho do céu, era responsável pela natureza individual: “O limite estabelecido pela partilha [do Céu] é chamado de destino, que, ao produzir um tipo de constituição, é chamado de natureza” (1971, p.2). Esta perspectiva fundacional da inexorabilidade se tornou na aprendizagem clássica de Dai a confirmação da universalidade dos valores ancestrais dos sábios:

Se não procurarmos entender as declarações e feitos dos antigos sábios, não há como possamos investigar suas mentes [que permearam] os milênios que se seguiram. Portanto, é por intermédio [do estudo] dos Clássicos, da matemática, das instituições e das categorias das coisas que [o significado de sua] linguagem pode ser compreendido, deste modo os encontrando com uma mente una (Dai DZWJ: 177).

A filosofia de Dai Zhen era inspirada pela fé na eternidade do antigo Caminho e se preocupava em efetuar o retorno a um sistema moral já estabelecido na antiguidade. No entanto, este retorno só seria possível pelo exame dos registros históricos, o que produzia uma consciência aguçada de diferenças, particularidades, individualidades e contingências – uma sensibilidade historicista. Dai justapôs os clássicos (o Caminho/*dao*) e a história (oportunidade/*quan*), de modo que as buscas históricas fossem complementares aos estudos clássicos calcados nos fundamentos que almejavam restaurar verdades ancestrais.

Um testemunho da síntese entre a história e os clássicos foi a famosa afirmação de Zhang Xuecheng em seu *Wenshi tongyi* (*Princípios gerais da literatura e da história*): “Os Seis Clássicos são todos histórias”. Ele afirmou ainda, “Os antigos nunca falaram sobre princípios separados de assuntos. Os Seis Clássicos são estatutos e registros dos governos dos antigos governantes” (Zhang WSTY: 2). Tais afirmações formaram a fundação do entendimento de Zhang acerca da história: esta faria referência à história das instituições e das leis da antiguidade, e os princípios poderiam ser discutidos apenas se fizessem referência a eventos ou histórias reais. Se os clássicos eram vinculados ao tempo, ou seja, à antiguidade, então o *dao* que lá residia era temporalmente circunscrito:

Os significados ocultos naquilo que aconteceu uma vez [na antiguidade] podem ser adequadamente explicados por

meio de comentários e do estudo etimológico dos textos [clássicos]. Quanto ao desenvolvimento de eventos que ocorreram desde então, os clássicos não teriam o que dizer (WSTY: 42).

Os clássicos registraram apenas as leis e instituições dos governantes antigos, as realidades materiais do Caminho antigo:

O aprendizado conduzido nas Três Dinastias reconhecia apenas a história e não os clássicos. [Isso por ser] estreitamente vinculado aos assuntos humanos... Quem quer que fale sobre a natureza humana e o mandato do céu deve estudar a história (WSTY: 52).

De modo a conhecer o *dao*-na-história, deve-se examinar o curso inteiro da história. A história recente revela o Caminho recente e a história antiga ilumina o antigo. Por conseguinte, Zhang promoveu o estudo da história de sua época e o desenvolvimento da conscientização sobre a “valorização das instituições do governante atual”. Aprender envolve investigar as instituições existentes proximamente conectadas às relações humanas e à utilidade diária. Não importa o quão avançados eram os estudos sobre o passado, sem conhecer o presente, seriam “inapropriados para a aplicação prática” (WSTY: 53).

Mas Zhang não enxergava o passado simplesmente como desfiles sucessivos de formas espaciais e segmentos temporais relativos. Ao invés de particularizar o passado longínquo e os clássicos de uma vez por todas, Zhang frequentemente procurava neles o normativo universal. O *dao*-na-história pertencia ao padrão da mudança dos regimes políticos, sociais e institucionais, coisas como “governo, pedagogia, delimitação de fronteiras, delimitação de prefeituras, sistema de poços, feudalismo e educação” (WSTY: 34). Tais eram as formas mutáveis de vida relativas ao seu próprio local e tempo, incorporando o seu próprio Caminho. Mas dominando tais Caminhos particulares estava o *dao* trans-histórico dos antigos sábios, inscrito nos clássicos, que Zhang denominava de “o Caminho essencial” (*daoti*):

O Caminho essencial não deixa de incluir nada. Ele é exhaustivamente explicado nos Seis Clássicos. Os diversos outros filósofos que foram capazes de escrever, mantendo

seus pontos de vista bem fundamentados e com sentido lógico, conseguiram porque [eles] invariavelmente haviam obtido [conhecimento] de um aspecto do *dao* essencial (WSTY: 16-17).

Este Caminho trans-histórico era, desta forma, a origem de todo aprendizado e de toda filosofia. Em outro ponto, Zhang vê este Caminho como “ensinamentos morais e rituais” (*mingjiao*):

O que os antigos governantes sábios mostraram ao mundo para iluminar as pessoas não era nada além de [seus] ensinamentos morais e rituais. Desde os tempos antigos, ninguém logrou estar em paz sem tais ensinamentos (WSTY: 95).

Estes ensinamentos eram a própria matéria e fonte da governança. Quando Zhang urgia que a história pós-antiguidade fosse examinada de modo independente dos Seis Clássicos, ele não objetivava demolir a autoridade sacra destes textos. Ele apenas pedia cautela contra qualquer uso literal dos mesmos em empreendimentos históricos, o que poderia anular qualquer sentido de mudança após as Três Dinastias. Zhang nos ordenava “avaliar a soma da essência dos princípios dos Seis Clássicos e narrar os eventos no decurso do tempo a fim de sondar o grande *dao*” (WSTY: 42). A história, em um certo sentido, era o desenrolar deste “grande Caminho” (*dadao*) dotado de autoridade, cujos significados e mensagens eram expostos nos clássicos:

O grande significado dos Seis Clássicos é brilhante como o sol e a lua. [As lições das] perdas e ganhos nas Três Dinastias podem ser projetados [como guias para as próximas] cem eras (WSTY: 50).

Desta maneira, no “*dao* essencial”, no “grande *dao*” ou nos grandes e essenciais “ensinamentos morais e rituais”, o historicismo de Zhang se dissolia.

Como revelam os casos de Dai Zhen e Zhang Xuecheng, o pensamento Qing envolvia o repensar do indivíduo como um ser histórico que verificava a validade das instituições e leis por meio da autoridade da história, resistindo aos valores e às normas que haviam sido concebidos como bens formulaicos a serem aplicados em todos os

momentos e casos. Ainda assim, ele não desalojava o *telos* do antigo Caminho, uma vez que a mola principal da filosofia Qing era certamente a recuperação do *dao* dos clássicos. O historicismo como um modo de avaliar o passado não alcançou uma posição hegemônica. O que ocorreu foi uma exploração hermenêutica crítica dos antigos clássicos e escritos. Dentro das fronteiras da tradição intelectual herdada, as empreitadas classicistas geraram uma sensibilidade historicista, problematizando a natureza do Caminho como a incorporação da verdade-na/sobre-a-história. Este historicismo significava uma tensão discursiva que colocava pressão em um campo intelectual, mas um ainda assim circunscrito por valores confucianos de longa data.

4. Utilitarismo: pensamento e ação

Na China tradicional, os eruditos confucianos não consideravam o pensamento e o aprendizado como estando separados da ação no mundo público em geral. De fato, eles eram inspirados em grande parte por uma visão beatífica de um espaço público no qual as ações sociais e políticas produziam um mundo de paz e ordem. No texto clássico, *Doutrina do Meio* (*Zhongyong*), a pessoa profunda paradigmática (*junzi*) é descrita como alguém que percebe com reverência a sua natureza virtuosa concedida pelo céu e busca investigar e aprender. O *Grande Aprendizado* (*Daxue*) nos informa ademais que tais esforços possuem uma finalidade tripartite: cultivar o ser (*xiuxin*), ordenar o Estado (*zhiguo*) e trazer paz ao mundo (*ping tianxia*). Por conseguinte, o objetivo interno individualizado de alcançar a sabedoria (*neisheng*) é inextricavelmente ligado a preocupações externas sobre implementar o Caminho da conduta real (*waiwang*). Em contradistinção às filosofias extramundanas de Platão ou mesmo de Hegel – Platão via o filósofo como alguém cujo corpo (e não a mente) habitava a cidade de seus colegas humanos, e Hegel via a filosofia como um mundo virado de ponta cabeça, do ponto de vista do senso comum – o confucionismo enxergava o mundo dos assuntos diários como consubstancial ao mundo das ideias habitado pelos pensadores. O ideal persistente de “ordenar o mundo e estender a utilidade” (*jingshi zhiyong*) demandava a conjugação do cultivo moral privado e sua realização pública. Na filosofia Qing, havia este significado intelectual palpável baseado no ideal utilitário de ordenar o mundo, que gerava uma seriedade moral sobre as realidades cotidianas da sociedade e do Estado. Este utilitarismo postulava uma relação estreita entre pensamento e ação, enxergando como insignificante ou irrelevante conceitos metafísicos que tivessem resistido à tradução para

alguma forma de esforço que conduzisse a resultados concretos. Os corolários de *xue* (aprendizado) e *zhi* (conhecimento) eram *yong* (utilidade) e *xing* (ação).

Para ter certeza, este utilitarismo não era desprovido de imperativos morais e normativos, a ponto de as ações terem de ser inspiradas e guiadas por valores como governança moral (*wang*), retidão e integridade (*yi*) e mentalidade coletiva (*gong*). Ao mesmo tempo, ele assumia uma perspectiva ética que atribuía valor à utilidade e à função das melhoras seculares e institucionais. A partir dos estertores da dinastia Ming, o pensamento de fato passou a gravitar bem mais em direção às realidades e praticidades, dado que o ideal e lema do *jingshi*, ordenar o mundo, assumiu o palco principal. Gu Yanwu desprezava o que considerava ser um “aprendizado vazio e estéril” (*kongxu zhi xue*) no período Ming, que

descartava e evitava discutir a respeito sobre os males e privações dentro dos quatro mares, falando sempre sobre elevadas sutilezas imperceptíveis e uma pureza holística absoluta (Gu GTLSWJ: 43).

Seguindo os exemplos dos sábios, que nunca cortaram os laços entre o aprendizado e as preocupações sociopolíticas, Gu preconizava que

ele não buscava qualquer aprendizado que não se relacionasse com o princípio central dos Seis Clássicos e com os assuntos e responsabilidades do mundo atual.

Assim como também

todos os livros escritos por eles [os sábios] eram voltados ao propósito de descartar o errado e retornar ao correto, assim como de mudar hábitos e práticas a fim de alcançar a ordem e a harmonia (GTLSWJ: 142).

Sendo assim, “uma pessoa profunda busca o aprendizado para iluminar o Caminho e salvar o mundo” (GTLSWJ: 103). Gu escreveu a sua obra-prima, *Registros do Conhecimento Diário* (*Rizhi lu*), para instigar a participação na sociedade, a empreitada de uma vida que “não acaba até a morte” (*si er hou yi*). O livro formula visões práticas que seriam úteis para os governantes:

Eu escrevi... os *Registros do Conhecimento Diário*, cuja primeira parte é sobre os estudos clássicos, a parte do meio sobre o caminho da governança e a parte final a respeito da experiência e do conhecimento gerais, no total, mais de trinta fascículos. Na eventualidade de aparecer um príncipe, ele discerniria nesta obra as práticas e os assuntos reais. Com ela, ele poderia elevar esta época atual à prosperidade da era ordenada dos antigos (GTLSWJ: 103).

Um fio utilitário semelhante perpassava o pensamento de Huang Zongxi. Ele definiu a missão existencial de uma pessoa exemplar/profunda confuciana, *junzi*, a que todos deveriam aspirar: “Trazer paz ao país e preservar a sociedade são as obrigações de um *junzi*” (Huang MYDFL: 32). O seu aprendizado deveria formar “a urdidura e a trama do céu e da terra” (*jingwei tiandi*), e por esta razão ele criticava os intelectuais por

tentarem futilmente administrar o mundo através de ideias suntuosas e tonitruantes de estabelecer o supremo a fim de regenerar as massas, do estabelecimento do coração-mente do universo, e da busca pela paz perpétua das mil eras.

Arrogantemente, eles

veem aqueles que administram as finanças e as taxas como adeptos à acumulação de lucros e riquezas... e aqueles que cuidadosamente supervisionam a administração e o governo como funcionários vulgares.

Mas,

quando chega o dia de servirem ao país, eles ficam perplexos e estonteados, como se estivessem sentados dentro de uma nuvem. Portanto, os caminhos do mundo (*shidao*) se tornaram corruptos e apodrecidos (Huang NLWDHJ: vol.6, p.549).

Os caminhos práticos do mundo poderiam ser encontrados nos clássicos e nas histórias: “Os Seis Clássicos são todos eles livros que registraram o Caminho..., a governança verdadeira (*shizhi*)..., as práticas reais (*shixing*)” (Huang NLWDHJ: vol.6, pp. 442-443). “Tudo o que foi registrado nas Vinte e Uma Histórias foi a empreitada de ordenar o mundo” (Huang NLWY: vol.6, p.351).

Wang Fuzhi também castigava os literatos dos últimos tempos da dinastia Ming por adotarem um intuicionismo vazio, “tornando-se relaxados quanto a manter distinções claras nas relações sociais (*minglun*) e na investigação das coisas”, de modo que eles não mais se importavam “se os nomes correspondiam ou não à realidade” (citado em McMorran, 1975, p.434). O aprendizado, para Wang, deveria ter um sentido intelectual prático:

Cada parágrafo, cada título, cada trabalho e cada sentença deveriam conduzir o indivíduo de volta ao seu corpo e ao seu coração-mente. Eles deveriam ser coerentes com o grande propósito individual,

Que é

distinguir o seu grande significado de modo a estabelecer a base para cultivar a si mesmo e instituir a governança (citado em Ji Wenfu, 1978, pp. 1-3).

Wang privilegiava o estudo da história precisamente por conta de sua utilidade prática: “O que é valioso na história é o seu relato sobre o passado na condição de professor para o futuro”. A história será mal escrita se “a moldura geral da ordenação do mundo (*jingshi*) não for iluminada” (citado em 1978: 1). Em resumo, o aprendizado histórico, ao final, era parte da condução do Estado.

Enquanto parece evidente que o pensamento utilitário que ativamente combatia o intuicionismo moral predominou no início da dinastia Qing no século XVII, as suas pontas foram aparadas no século seguinte. A explicação convencional é a de que os estudiosos canalizaram suas energias para um tipo pedante de estudos focados na filologia e nos textos clássicos, tal como representado pelo assim denominado movimento do aprendizado evidencial (*kaozheng xue*), que recebeu a aprovação e o encorajamento da corte. Mas essa se trata de uma visão bastante parcial que fracassa em transmitir o quadro inteiro, dado que o pensamento utilitário estava realmente vivo e bem entre os

praticantes e partidários do *kaozheng*, muitos dos quais continuaram a ver os clássicos como guias para ordenar o mundo. Qian Daxin (1728-1804), uma figura de proa no movimento *kaozheng*, promovia o valor prático destes textos antigos:

[Os Cinco Clássicos] foram empregados pelos sábios para fazer a urdidura e a trama do mundo. O objetivo principal era tornar o mundo bom. A função secundária era governar a si mesmo (Qian QYTWJ: 310).

Qian se referia aos clássicos especificamente nos termos dos ideais do *jingshi* e do *zhiyong* – ordenar o mundo e estender a utilidade:

O aprendizado confuciano tem por foco a iluminação da substância de modo a estender a utilidade. As *Odes*, os *Documentos* e os *Ritos* foram todos escritos para ordenarem o mundo. Nos vinte fascículos dos *Analectos* e nos sete do *Mêncio*, mais da metade são discussões sobre a administração e o governo. O que os mestres e os estudantes discutiam e buscavam à época eram princípios para se apoiarem, para viverem no mundo, princípios de recusa, de aceitação, de recebimento, de doação. Quanto [às questões filosóficas da] natureza e do Caminho do céu, mesmo aqueles que eram eminentemente probos não ouviam falar delas. Desta maneira, os confucianos trabalhavam com a praticidade e a utilidade, e não valorizavam conversas vazias (QYTWJ: 373).

Em suma, *wen*, expressões e escritos literários, deveriam procurar perceber os seguintes objetivos práticos: iluminar o Caminho (*mingdao*), ordenar o mundo (*jingshi*), revelar o sutil (*chanyu*) e retificar os costumes (*zhengsu*).

O pensamento historiográfico de Zhang Xuecheng estava ancorado no objetivo e no ideal de ordenar o mundo. Dado que os clássicos “delimitavam a ordenação do mundo pelos reis e imperadores”, eles eram histórias de fato. Zhang proclamava que “o aprendizado histórico é para a ordenação do mundo” (*shixue suoyi jingshi*):

Eu digo, “o aprendizado histórico é para a ordenação do mundo. Ele com certeza não se trata de escritos repletos de

palavras vazias”. Por exemplo, os Seis Clássicos vieram todos de Confúcio. O primeiros confucianos pensavam que a maior conquista do mestre era os *Anais de Primavera e Outono*. Precisamente por estarem estreitamente vinculados às realidades sociais do momento. Aqueles de épocas posteriores que falaram sobre os escritos ignoraram as realidades sociais e discutiram a natureza e o céu de maneira abstrata. Logo, eu sei que eles não conquistaram nada. Os estudiosos que desconhecem este sentido [do aprendizado] não estão qualificados para falar sobre o aprendizado histórico.

Zhang criticava os eruditos Han por se focarem nos detalhes cerimoniais triviais (*quli*) enquanto negligenciavam e ignoravam as instituições políticas básicas (*jingli*). O aprendizado prático significava compreender “a substância essencial dos antigos a fim de ampliar o coração-mente”, de modo que fosse possível “determinar o que era certo para o presente” (Zhang WSTY: 53).

A produção discursiva da filosofia Qing foi empoderada e alimentada pelo impulso utilitário de gerar utilidade, procurando se emancipar da introspecção moral do pensamento Song-Ming. Na medida em que o pensamento filosófico Qing abjurava a ponderação abstrata de assuntos e questões metafísicas, ele se voltava para ações de aprimoramento que melhorassem diretamente o Estado e a sociedade.

5. Intelectualismo: conhecimento e investigação externos

Uma vertente ideacional de destaque responsável por criar o universo filosófico Qing foi a perspectiva afirmativa relativa ao conhecimento discursivo e à busca intelectual do *dao* como o Caminho do mundo exterior, suplantando a empreitada introspectiva e a contemplação espiritual voltadas à iluminação e à realização internas. Uma explicação sobre o contexto sociopolítico desta transformação se faz necessária. A reorientação intelectual que caracterizou a transição Ming-Qing foi devida em grande parte à concepção dos literatos acerca dos problemas políticos, sociais e econômicos palpáveis do declínio dinástico, que levaram à queda dos Ming e ao estabelecimento de uma dinastia conquistadora. Tal como era visto à época, a causa principal deste declínio e subsequente morte da dinastia foi a degeneração moral e espiritual pervasiva trazida pela falência intelectual dos últimos anos dos Ming, uma vez que o aprendizado e o

pensamento tombaram vítimas da influência perniciosa do intuicionismo vazio e da introspecção interna. Uma cultura moribunda e um Estado enfraquecido poderiam ser revigorados apenas com o tipo certo de aprendizado concreto, prático e substantivo. Esta cultura da crítica passou a valorizar os clássicos como resultado e as palavras verdadeiras dos antigos sábios passaram a ser uma fonte substantiva de autoridade. A antiguidade em si, personificada pelos feitos virtuosos e eficazes dos sábios, serviu de exemplar da ordem e do aprimoramento. Com uma atenção particular sendo dispendida ao entendimento minucioso e literal dos textos e palavras das obras e autores em questão, emergiu uma perspectiva filosófica intelectualista no mundo do pensamento e do aprendizado. Yü Ying-shih celebrenemente rotulou tal perspectiva de “intelectualismo”, que seria um tipo ideal de pensamento abstraído da busca confuciana pelo “caminho da investigação e do aprendizado” (*dao wenxue*), em contradistinação à empreitada anti-intelectualista de “honrar a natureza moralmente virtuosa dada pelo céu” (*zun dexing*). A primeira buscava dados e corroborações das realidades no universo externo da miríade de fenômenos e coisas, enquanto a segunda recorria intuitivamente ao universo interno da própria natureza de cada um, cuja substância seria moralmente boa, uma vez que concedida pelo céu. Se o pensamento filosófico Song-Ming foi caracterizado por sua identificação com a consideração e o despertar moral interno, sua contraparte Qing foi marcada então pelo seu foco especial no conhecimento externo e objetivo, cuja base e ponto de partida eram os textos clássicos como objetos de investigações cognitivas.

Ainda assim, deve-se salientar que embutida nesta ruptura estava uma continuidade em relação a alguns aspectos importantes. Toda a tradição Song-Ming de pensamento foi sem sombra de dúvidas sujeita a um reexame generalizado, mas, como ponto inicial, a base das críticas e dos argumentos resultou de uma vertente de aprendizado preexistente bem estabelecida. Uma famosa definição dos Song acerca da quintessência da tradição confuciana feita por Liu Yi (1017-1086) identificava seus três principais componentes como sendo *ti* (substância, essência, espírito, princípio, núcleo e alma), *yong* (função, utilidade, praticidade, aplicação, ação e esforço) e *wen* (literatura, escritos, filologia, belas letras, aprendizado textual, estudos clássicos). Juntos, eles constituíam os objetivos e conteúdos do ensino confuciano. O intelectualismo Qing se focava na primazia de *wen* como uma manifestação central de *yong*. Ademais, os eruditos, a despeito de seu descontentamento geral com o que percebiam ser um aprendizado obscuro e vazio dos Song-Ming e de sua vontade em reformá-lo, continuaram a delimitar seu comprometimento filosófico e acadêmico nos termos de uma associação com as duas escolas do neoconfucionismo: as assim chamadas escolas

Cheng-Zhu e Lu-Wang. De fato, muitos deles se engajaram em empreitadas intelectualistas precisamente pelo propósito de usar da filologia como arma para defender suas visões filosóficas enquanto ao mesmo tempo procurando enfraquecer e demolir as de seus oponentes.

Todavia, mesmo que o intelectualismo Qing tenha sido um fruto da tradição confuciana com um velho pedigree, ele também era novo no sentido de que o movimento e a metodologia *kaozheng* (pesquisa evidencial), a maior expressão do espírito intelectualista, forjaram, em razão de sua escala e densidade intelectuais, um avanço histórico. Ele veio a ser inescapável e indubitavelmente identificado com a forma especial dos Qing de interpretar a realidade e o mundo. O ensino com base no *kaozheng* abriu questões hermenêuticas de interpretação. Tal como salientado por Benjamin Elman, os clássicos como um todo eram reconhecidos sem maiores problemas como um capital cultural e textual capaz de produzir consentimento, mas uma vez sujeitos à interrogação como textos individuais separados, dissenso e inquietação surgiram. A autenticidade de alguns textos passou a ser questionada; seus lugares nos comentários heterogêneos se tornaram motivo de debates; sua autoridade foi reavaliada; e o modo de compreender as antigas mensagens veio a ser palco de discussão. Em resumo, os clássicos foram historicizados. Além disso, o que começou como estudos destas obras transbordou para outras áreas de investigação – artefatos de bronze, pensadores e textos pré-Qin, história, geografia, cosmologia, ciência e assim por diante.

Gu Yanwu, no início da dinastia Qing, afirmava que o estudo do princípio (*lixue*) era irremediavelmente oriundo do estudo dos clássicos (*jingxue*). De acordo com ele, nos tempos ancestrais, qualquer estudo do princípio era forçosamente uma investigação dos clássicos, nos quais a base e operação do princípio poderiam ser discernidas e compreendidas. Daí a sua pesquisa acerca da fonologia antiga:

Eu creio que o estudo dos Nove Clássicos deveria começar com a análise textual, e o estudo da análise textual deveria começar com o aprendizado da fonologia. O mesmo se aplica ao estudo de todos os filósofos e das cem escolas (Gu GTLSWJ: 76).

Gu criticava os seus contemporâneos por buscarem o “aprendizado do budismo chan” (*chanxue*), algo, para ele, vazio e abstrato, visto que dependia dos “registros de diálogos” (*yulu*) dos intelectuais Song-Ming e ignorava os clássicos, que seriam o *ben* do aprendizado, ou seja, a raiz, a substância, a base. Ele rejeitava a metodologia totalizante

do *yiguan zhi fa* (o método para conectar tudo), que era a orientação epistemológica do ensino Song-Ming que evitava e varria os particulares concretos. Ao invés, Gu demandava o “*duoxue er shi*” (conhecer por meio de um aprendizado multifacetado) e o “*duojian er shi*” (conhecer por meio de uma observação variada), a fim de que se alcançasse o “*boxue yu wen*” (erudição em todos os escritos) (Gu GTLSWJ: 43-44). Para ele, os clássicos registravam e consistiam em nada além “do que os sábios haviam escutado e visto (*shengren suowen suojian*)” (Gu RZL: 37-38). A sua postura intelectualista era uma expressão clássica do “seguir o caminho do aprendizado e da investigação” (*dao wenxue*), envolvendo observações empíricas e uma árdua acumulação de amplo conhecimento.

Huang Zongxi, um autoproclamado seguidor da tradição Lu-Wang, levantou uma sugestão para reinterpretar a ideia central de Wang Yangming acerca do “*zhi liangzhi*” (estender o conhecimento moral espontâneo ao máximo) em termos intelectualistas. Enquanto Wang tendia a pensar o conhecimento como algo a ser compreendido nos termos de uma substância última do próprio coração-mente do indivíduo que não poderia ser esclarecida por meio de palavras, jogando dúvida, por conseguinte, sobre a eficácia das palavras e das práticas discursivas, Huang falava em nome do mestre do período Ming ao defender o ato de “estender” (*zhi*) o conhecimento moral inato como prática, ou seja, os atos “do aprendizado amplo, do exame e da investigação, da deliberação com o maior cuidado, e da identificação clara das diferenças são todos eles práticas” (Huang MRXA: v.2, p.53). Mais tarde, Quan Zuwang (1705-1755), um admirador da erudição de Huang, ofereceria este elogio ao citar as palavras do filósofo:

[Huang] disse uma vez, “A profissão [do estudo] dos clássicos é para ordenar o mundo”. Portanto, ele não buscava o aprendizado dos confucianos mesquinhos, mas comandava [ele mesmo] o estudo dos clássicos e da história. Ele também disse, “Sem [tal] estudo, as mudanças e transformações do princípio (*yi*) não podem ser verificadas” (citados em Gu Qingmei, 1978, p.118).

Wang Fuzhi também repudiava as afirmações epistemológicas neoconfucianas sobre a possibilidade do *mingjie* (compreensão esotérica) e do *miaowu* (iluminação misteriosa), ambos os quais seriam anti-intelectualistas em sua concepção, pois se refeririam à apreensão intuitiva direta da verdade sem a intervenção do estudo real. Ele insistia que “os princípios das coisas numerosas não podem ser conhecidos sem

aprendizado e não podem ser distinguidos sem erudição”. O conhecimento, para Wang, viria de nosso engajamento direto com as “formas externas mutáveis” (*kexing*) e de nossa experiência com elas no universo, tais como

o nascer e o pôr do sol, o crescente e o minguante da lua e a sucessão das estações, o nascer e a morte das dez mil coisas, e o vento, a chuva, o orvalho e o trovão (citado em Hou Wailu, 1958, p.108).

Ele afirmava que

quando algo é conhecido, então o seu nome é conhecido. Quando o nome é conhecido, então o seu significado é conhecido. Sem contato com as coisas, mesmo se o coração-mente for imbuído com sua habilidade inata, [ele] não poderá definir os nomes, e as coisas não se estabelecerão (ibid., p.108).

Sendo assim, Wang argumentava vigorosamente em favor da “investigação das coisas” (*gewu*), que empregava tanto o coração-mente quanto os nossos sentidos de visão e audição, ou seja, a observação empírica. Ele definia a sua interrelação e interação inexoráveis na busca pelo conhecimento:

O esforço da investigação das coisas utiliza tanto a faculdade do coração-mente quanto a audição e a visão. O estudo e a investigação são o pilar central, auxiliados pelo pensamento e pela distinção entre as diferenças... Ouvir e ver são os recursos para o funcionamento do coração-mente, estabelecendo a direção que ele seguirá (citado em Ji Wenfu, 1978, p.45).

A teoria do conhecimento de Wang afirmava a irredutibilidade do conhecimento discursivo, trazendo a investigação criteriosa das coisas – estudo e pesquisa – à moralidade espontaneamente compreendida pelo coração-mente.

No século XVIII, quando o movimento *kaozheng* (pesquisa evidencial) era dominante, o consenso era que o aprendizado precisava ser concreto e empírico. O objetivo principal seria recuperar e restaurar, via explicações filológicas (*xungu*), os

sentidos intocados e inalterados das palavras dos sábios, de modo que seus significados morais (*yili*) pudessem vir à tona, cristalinos. Qian Daxin bem disse:

Primeiro existem os escritos e as palavras (*wenzi*) e então há as explicações filológicas dos clássicos. Primeiro existem as explicações filológicas e então os princípios morais. As explicações filológicas dos clássicos são as fontes das quais se derivam os sentidos morais (Qian QYTWJ: 349).

Ele colocou a seguinte questão:

Existe sob o céu alguma empreitada que abandone o estudo e a investigação e busque especificamente a realização reverente da natureza moral individual? (QYTWJ: 245)

Neste ponto, ele afirma explicitamente a importância de seguir o caminho da investigação, alertando contra o foco exclusivo na realização de nossa natureza supostamente moral. Esta posição intelectualista era compartilhada por Dai Zhen, que também colocava a pergunta retórica a seguir:

Mas se a busca do estudo e da investigação for abandonada, seria possível então levar uma vida em prol da realização reverente da natureza moral individual? (Dai DZWJ: 140)

Para Dai, o estudo e a pesquisa serviriam para “ouvir o *dao*” (*wendao*) (DZWJ: 145). Dessa forma, a busca intelectualista antecederia qualquer tentativa de compreender o princípio e a natureza:

Buscar os mais apropriados [princípios] significa que o conhecimento vem em primeiro lugar. De maneira alguma o aprendizado sapiencial demandará a eliminação do egoísmo sem almejar também a remoção da desordem, ou enfatizará a ação sem primeiro enfatizar o conhecimento (citado em Yü Ying-shih, 1982, p.389).

Para sermos claros, “a natureza moral... se nutre do aprendizado e da investigação de modo a desenvolver a inteligência sapiencial” (citado em 1982, p.390).

Zhang Xuecheng compartilhava o entusiasmo dos intelectuais pertencentes ao movimento *kaozheng* no que concernia ao estudo concreto e crítico dos clássicos (que ele entendia como histórias), bem como a aversão deles em relação à especulação moral esotérica. Ele afirmou, “Os antigos, de fato, nunca falaram sobre princípios como estando removidos das coisas e dos assuntos”, e “aqueles que falam sobre a natureza e sobre o mandato do céu devem estudar a história” (citado em Yü Ying-shih, 1976, p.46). Assim como Huang Zongxi, ele redefiniu em termos intelectualistas o que significava a noção de Wang Yangming sobre o *zhi liangzhi* (estender ao máximo o conhecimento moral espontâneo). O *liangzhi* de Wang era inato, espontâneo, inefável e intuitivo, realizável por meio da introspecção. Contrariamente, a versão de Zhang se referia “àquilo que um aprendiz considera estar mais próximo de seus talentos (*cai*) [e]... a predisposições afetivas e emocionais (*xingqing*)”, ambas as quais seriam predisposições naturais para “aprender” (*xue*). Por outro lado, Zhang explicava a noção de “estender” o *zhi* como “o esforço do aprendiz em buscar o conhecimento” (*xuezhe qiuzhi zhi gong*) (citado em Yü Ying-shih, 1976, pp.79-80).

Em suma, o intelectualismo, na condição de ideia recorrente [leitmotiv] na constelação da filosofia Qing, expressava-se de dois modos. Como uma metodologia, ele se referia à busca do conhecimento inferencial e empírico, mais proeminentemente manifestado na pesquisa filológica textual. Como uma perspectiva filosófica, ele reavaliava e revisava a noção neoconfuciana central do autocultivo interno voltado à realização espontânea da natureza moral dada pelo céu, argumentando, ao invés, em favor da busca pelo conhecimento externo mediada pelos sentidos noéticos. As faculdades cognitivas intelectuais teriam precedência sobre o poder intuitivo do coraçãomente.

Referências

A. Fontes primárias citadas

Dai Zhen 戴震 (1723–1777)

[DZWJ] *Dai Zhen wenji* 戴震文集, Xianggang: Zhonghua shuju, 1974.

[MZZYSZ] *Mengzi ziyi shuzheng* 孟子字义疏证, Pequim: Zhonghua shuju, 1982.

Gu Yanwu 顧炎武 (1613–82)

[RZL] *Rizhi lu* 日知錄, Xangai: Shangwu yinshuguan, 1934.

[GTLSWJ] *Gu Tinglin shiwenji* 顾亭林詩文集, Pequim: Zhonghua shuju, 1959.

Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695)

[MYDFL] *Mingyi daigfanglu* 明夷待访录, Taipé: Shijie shuju, 1959.

[NLWDHJ] *Nanlei wending houji* 南雷文定后集, em Shen Yunlong, ed. *Ming Qing shiliao huibian*. Taipé: Wenhai chubanshe, 1969.

[NLWDQJ] *Nanlei wending qianji* 南雷文定前集, em Shen Yunlong, ed. *Ming Qing shiliao huibian*. Taipé: Wenhai chubanshe, 1969.

[NLWY] *Nanlei wenyue* 南雷文约, em Shen Yunlong, ed. *Ming Qing shiliao huibian*. Taipé: Wenhai chubanshe, 1969.

[MRXA] *Mingru xue'an* 明儒學案, Pequim: Zhonghua shuju, 1985.

Qian Daxin 钱大昕 (1895–1990)

[QYTWJ] *Qian Yantang wenji* 潜研堂文集, Xangai: Shangwu yinshuguan, 1935.

Wang Fuzhi 王夫之 (1619–92)

[QSYS] *Quanshan yishu* 船山遗书, Xangai: Shangwu yinshuguan, 1935.

Zhang Xuecheng 章学诚 (1738–1801)

[WSTY] *Wenshi tongyi* 文史通义, Xianggang: Zhonghua shuju, 1973.

B. Visão geral: pesquisas e estudos gerais

Chan, Wing-tsit (ed.), 1963, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chen Lai 陈来, 2003, *Zhongguo jinshi sixiangshi yanjiu* 中国近世思想史研究, Pequim: Shangwuyin shuguan.

De Bary, Wm Theodore, 1989, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, Nova York: Columbia University Press.

—, 1991, *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, Nova York: Columbia University Press.

Fung Yu-Lan [Feng Youlan], 1934 [1952–1953], *History of Chinese Philosophy*, dois volumes, Derk Bodde (trad.), Princeton, NY: Princeton University Press.

- Gong shuduo 龚书铎 et al., 2007, *Qingdai lixueshi* 清代理学史, 3 volumes, Guangzhou: Guangdong jiaoyu chubanshe.
- Hou Wailu 侯外庐, 1980, *Zhongguo sixiang tongshi* 中国思想通史, Volume 5, Pequim: Renmin chubanshe.
- Hu Chusheng 胡楚生, 1993, *Qingdai xueshushi yanjiu* 清代学术史研究, Taipé: Xuesheng shuju.
- Lu Baoqian 陆宝千, 1978, *Qingdai sixiangshi* 清代思想史, Taipé: Guangwen shuju.
- Smith, Richard J e D. W. Y Kwok, 1993, *Cosmology, Ontology, and Human Efficacy: Essays in Chinese Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wang Junyi 王俊义, 2002, *Qingdai xueshu tanyanlu* 清代学术探研录, Pequim: Zhongguo shehuikexue chubanshe.
- Wang Mou 王茂 et al., 1992, *Qingdai zhexue* 清代哲学, Anhui: Renmin chubanshe.
- Wang Xuequn 汪学群, 2010, *Zhongguo ruxueshi: Qingdai juan* 中国儒學史: 清代卷, Pequim: Beijing dauxue chubanshe.
- Wang Yu 王煜, 1981, *Ming Qing sixiangjia lunji* 明清思想家论集, Taipé: Lianjing chubanshe.
- Yamanoi Yū 山井湧, 1980, *Min Shin shishō shi kenkyū* 明清思想史の研究, Tóquio: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Zhan Haiyun 詹海云, 1992, *Qingchu xueshu lunwenji* 清初学术论文集, Taipé: Wenjin chubanshe.
- Zheng Jixiong 郑吉雄, 2001, *Qingru ming zhu shuping* 清儒名著述評, Taipé: Da'an chubanshe.

C. A transição intelectual Ming-Qing

- De Bary, Wm. Theodore (ed.), 1975, *Self and Society in Ming Thought*, Nova York: Columbia University Press.
- De Bary, Wm Theodore (ed.), 1975, *The Unfolding of Neo-Confucianism* (Studies in Oriental Culture 10), Nova York: Columbia University Press.
- De Bary, Wm Theodore e Irene Bloom (eds.), 1979, *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, (Neo-Confucian Studies), Nova York: Columbia University Press.
- Elman, Benjamin A., 1979, "Japanese Scholarship and the Ming-Ch'ing Intellectual Transition", *Ch'ing-Shih Wen-t'i (Late Imperial China)*, 4(1): 1-22.

- Hou Wailu 侯外庐, 1947, *Jindai Zhongguo sixiang xueshuoshi* 近代中国思想学说史, 2 volumes. Xangai: Shenghuo shudian.
- , 1958, *Zhongguo zaoqi qimeng sixiang shi* 中国早期启蒙思想史, Pequim: Renmin chubanshe.
- Hu Shi, 1967, “The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy”, em Charles A. Moore (ed.), *The Chinese Mind: Essentials of the Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu: University of Hawaii Press, 104–131.
- Levenson, Joseph Richmond, 1964, *Confucian China and Its Modern Fate: Volume 2, The Problem of Monarchical Decay*, Berkeley: University of California Press.
- Liang Ch’i-ch’ao, 1921 [1959], *Intellectual Trends in the Ch’ing Period (Ch’ing-tai hsüeh-shu kai-lun)*, Immanuel C. Y. Hsü (trad.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959. Original publicado em 1921, tradução da sétima edição, 1927. doi:10.4159/harvard.9780674184732
- Metzger, Thomas A., 1976, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China’s Evolving Political Culture*, Nova York: Columbia University Press.
- Mizoguchi Yūzō 溝口雄三, 1980, *Chūgoku sen kindai shisō no kussetsu to tenkai* 中国前近代思想の屈折と展開. Tóquio: Tokyo University Press.
- Qian Mu 钱穆, 1937, *Zhongguo jin sanbainian xueshushi* 中国近三百年学术史, Taipé: Shangwu yinshuguan.
- Shimada Kenji 島田虔次, 1970, *Chūgoku ni okeru kindai shii no zazetsu* 中国における近代思想の挫折, Tóquio: Chikuma shobo.
- Tao Qing 陶清, 1997, *Ming yinmin jiu dajia zhixue* 明遗民九大家, Taipé: Hongye chubanshe.
- Wang Fansen 王汎森, 2004, *WanMing Qingchu sixiang shilun* 晚明清初思想十论, Xangai: Fudan daxue shubanshe.
- Yü Ying-shih 余英时, 1970, “Cong Song Ming ruxue de fanzhan lun Qingdai sixiangshi 从宋明儒学的发展论清代思想史”, *Zhongguo xueren* 中国学人, 2(setembro):19–41.
- , 1975, “Some Preliminary Observations on the Rise of Ch’ing Confucian Intellectualism”, *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, 10(1-2): 105–136.
- , 1976, “Qingdai sixiangshi de yige xinjieshi 清代思想史的一个新解释”, em Yü Ying-shih, *Lishi yu sixiang* 历史与思想, Taipé: Lianjing chubanshe, pp. 121–156.

- , 1980, “Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-Century China”, *Journal of the American Oriental Society*, 100(2): 115–125. doi:10.2307/601037
- , 1987, “Qingdai sixiangshi zhongyao guannian tongshi 清代思想史重要观念通释”, em Yü Ying-shih, *Zhongguo sixiang chuantong de xiandai quanshi* 中国思想传统的现代诠释, Taipé: Lianjing chubanshe, pp. 418–431.
- Zhang Xun 张循, 2010, “Ming Qing zhi ji lianxuzhuode jichu gouzao 明清之际连续着的基础构造”, *Ershiyi shiji*, 117.
- Zhao Yuan 赵园, 1999, *Ming Qing zhi ji shidafu yanjiu* (明清之际士大夫研究 A study of the literati during the Ming-Qing transition), Pequim: Beijing daxue chubanshe.

D. Movimentos, questões e tradições intelectuais

D.1 Aprendizado prático (*shixue/puxue/jingshi*)

- Chang Hao (Zhang, Hao) 张 颢, 1974, “On the Ching-Shih Ideal in Neo-Confucianism”, *Ch'ing-Shih Wen-t'i*, 3(1): 36–61.
- , 1984, “Song Ming yilai rujia jingshi sixiang shishi 宋明以来儒家思想试释”, em Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo 中央研究院近代史研究所, (ed.) *Jinshi Zhongguo jingshi sixiang yantaohui lunwenji* 近世中国经世思想研讨会论文集, Taipé: Zhongyang yanjiuyuan.
- Chow Kai-wing, 1994, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ge Rongjin 葛荣晋 (ed.), 1994, *Zhongguo shi xue sixiangshi zhongjuan* 中国实学思想史中卷, Pequim: Shoudu shifandaixue chubanshe.
- Henderson, John B., 1984, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Nova York: Columbia University Press.
- Zhang Shou'an 张寿安, 2001, *Shiba shiji lixue kaozheng de sixiang huoli*, 十八世纪礼学考证的思想活力, Taipé: Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo.
- Zhang Xun 张循, 2013, “Junzi xingli buqiu biansu: Qingdai kaojuxue de shehui xingge ‘君子行礼,不求变俗:’ 清代考据学的社会性格”, *Qingshi yanjiu* 清史研究 1(fevereiro): 24–32.

D.2 Aprendizado evidencial (*kaozheng*)

- Elman, Benjamin A., 1984 [2001], *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University. Segunda edição, Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph series, 2001.
- , 1979, “The Hsueh-hai T'ang and the Rise of New Text Scholarship in Canton”, *Ch'ing-shih wen-t'i (Late imperial China)*, 4(2): 51–82.
- He Yousen 何佑森, 2009, *Qingdai xueshu sichao* 清代学术思潮, Taipé: Taida chuban zhongxin.
- Lin Qingzhang 林庆彰, 1983 [1986], *Mingdai kaojuxue yanjiu* 明代考据学研究, Taipé: Xuesheng shuju, 1983, segunda edição 1986.
- , 2002, *Qingdai jingxueyanjiu lunji* 清代经学研究论集, Taipé: Zhongyangyanjiuyuan Zhongguowenzhesuo.
- Lin Qingzhang 林庆彰 e Jiang Qiuhua 蒋秋华, 2000, *Zhu Yizun Jingyikao yanjiu lunji* 朱彝尊经义考研究论集, Taipé: Zhongyangyanjiuyuan Zhongguowenzhesuo choubichu.
- Lin Qingzhang 林庆彰 and Zhang Shou'an 张寿安 (eds), 2003, *Qianjia xuezhe de yilixue* 乾嘉学者的义理学, dois volumes, Taipé: Zhongyangyanjiuyuan Zhongguowenzhesuo.
- Liu Zhonghua 刘仲华, 2004, *Qingdai zhuzixue yanjiu* 清代诸子学研究, Pequim: Zhongguo Renmin daxue chubanshe.
- Wang Xuequn 汪学群, 2004, *Qingchu Yixue* 清初易学, Pequim: Shangwu yinshuguan.
- Zhang Xun 张循, 2007, “Qingdai Han Song xue guanxi yanjiu rogan wenti de fanxi 清代汉、宋学关系研究中若干问题的反思”, *Sichuan daxue xuebao* 四川大学学报, 4(julho): 43–53.
- , “Hanxue de neizai jinzhang: Qingdai sixiangshi shang 'Han Song zhi zheng' de yi ge jieshi 汉学的内在紧张: 清代思想史上“汉宋之争”的一个新解释”, *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究所集刊 63(março 2009):49–96.
- , 2009, “Haxue neibude 'Han Song zhi zheng': cong Chen Li de 'Han Song tiaohu' kan Qingdai sixiangshi shang de shen Cheng hanyi 汉学内部的'汉宋之争': 从陈澧的'汉宋调和'看清代思想史上'汉宋之争'的深层涵义”, *Hanxue yanjiu* 汉学研究 27(4): 295–328.

- , 2010, “Budu Han Song shu ye zheng Han Song xue: Qingdai Han Song zhi zheng ‘fengqi’ de xingcheng 不读汉宋书，也争汉宋学：清代汉宋之争“风气”的形成”, *Zhonghua wenshi luncong* 中华文史论丛, 4(dezembro): 275–314.
- Zhang Lizhu 张丽珠, 1999, *Qingdai yilixue xinmao* 清代义理学新貌, Taipé: Liren shuju.
- , 2003, *Qingdai xin yilixue: Chuantong yu xiandai de jiaohui* 清代新义理学: 传统与现代的交会, Taipé: Liren shuju.
- Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhesuo 中央研究院中国文哲研究所 (ed.), 1994, *Qingdai jingxue guoji yantaohui lunwenji* 清代经学国际研讨会论文集, Taipé: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhesuo.

D.3 Estudos históricos

- Du Weiyun 杜维运, 1988, *Qingdai shixue yu shixia* 清代史学与史家, Pequim: Zhonghua shuju.
- Elman, Benjamin A., 2002, “The Historicization of Classical Learning in Ming-Ch’ing China”, em Q. Edward Wang e George Iggers (eds), *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective*, Rochester, NY: The University of Rochester Press, 101–144.
- Ivanhoe, Philip. J., 2009, *On Ethics and History: Essays and Letters of Zhang Xuecheng*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- , 2014, “Historical Understanding in China and the West: Zhang, Collingwood and Mink”, *Journal of the Philosophy of History*, 8(1): 78–95. doi:10.1163/18722636-12341266
- Kan Hongliu 阚红柳, 2008, *Qingchu sijia xiushi yanjiu: yi shijia qunti wei yanjiu duixiang* 清初私家修史研究：以史家群体为研究对象, Pequim: Renmin chubanshe.
- Nivison, David S., 1966 *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch’eng (1738–1801)*, Stanford, CA: Stanford University Press.

D.4 Seitas e linhagens intelectuais

- Elman, Benjamin A., 1981, “Ch’ing Dynasty ‘Schools’ of Scholarship”, *Ch’ing-shih wen-t’i (Late imperial China)*, 4(6): 1–45.

- , 1990, *Classicism, Politics and Kinship: the Chang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Ong, Chang Woei, 2008, *Men of Letters Within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907–1911*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Tan, Tian Yuan, 2010, *Songs of Contentment and Transgression: Discharged Officials and Literati Communities in Sixteenth-Century North China*, (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 75), Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Wilson, Thomas A., 1995, *The Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Wu, Jiang, 2011, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, Nova York: Oxford University Press.
doi:10.1093/acprof:oso/9780195333572.001.0001

D.5 Personagens intelectuais individuais

- Berling, Judith A., 1980, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, Nova York: Columbia University Press.
- Birdwhistell, Anne, 1996, *Li Yong (1627–1705) and Epistemological Dimensions of Confucian Philosophy*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Black, Allison Harley, 1989, *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fuchih*, Seattle, WA: University of Washington Press.
- Chang, Chun-shu e Shelly Hsueh-lun Chang, 1998, *Crisis and Transformation in Seventeenth-Century China*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Cheng, Chung-ying, 1971, *Tai Chen's Inquiry into Goodness: A translation of the Yuan Shan with an Introductory Essay*, Honolulu: East-West Center Press.
- Ch'ien, Edward T., 1986, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, Nova York: Columbia University Press.
- Chin, Ann-ping e Mansfield Freeman, 1990, *Tai Chen on Mencius: Explorations in words and Meanings: A translation of the Meng-tzu tzu-l shu-cheng*, New Haven e Londres: Yale University Press.
- De Bary, Wm. Theodore, 1993, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*, Nova York: Columbia University Press.

- Ge Rongjin 葛荣晋 e Wang Juncai 王俊才, 1996, *Lu Shiyi pingzhuan* 陆世仪评传, Nanquim: Nanjingdaxue chubanshe.
- Gu Qingmei 古清美, 1978, *Huang Lizhou zhi shengping ji qi xueshu sixiang* 黄梨洲之生平及其学术思想, Taipé: Guoli Taiwan daxie chubanshe.
- Handler-Spitz, Rivi, 2017, *Symptoms of an Unruly Age: Li Zhi and Cultures of Early Modernity*, Seattle e Londres: University of Washington Press.
- Handlin, Joanna F., 1983, *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of Lü K'un and Other Scholar-Officials*, Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- He Guangru 贺广如, 1999, *Wei Moshen sixiang tanjiu: yi chuantong jingdian wei taolun zhongxin* 魏默深思想探究: 以传统经典的诂说为讨论中心, Taipé: Taida chuban weiyuanhui.
- Huang, Chin-Shing, 1995, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511529115
- Jami, Catherine, Peter M. Engelfriet e Gregory Blue (eds.), 2001, *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562–1633)*, Leiden: Brill.
- Ji Wenfu 稽文甫, 1978, *Wang Quanshan xueshu luncong* 王船山学术论丛, Pequim: Sanlian shuju.
- Lee, Pauline C., 2014, *Li Zhi, Confucianism, and the Virtue of Desire*, Albany, NY: State University of New York Press.
- McMorran, Ian, 1975, “Wang Fu-chih and the Neo-Confucian Tradition”, em Wm. Theodore de Bary, ed. *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Nova York: Columbia University Press.
- Ng, On-cho, 2001, *Cheng-Zhu Confucianism in the Early Qing: Li Guangdi (1642–1718) and Qing thought*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Peterson, Willard J., 1969, “The Life of Ku Yen-Wu (1613–1682)”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 29: 201–247. doi:10.2307/2718835
- , 1979, *Bitter Gourd: Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change*, New Haven e Londres: Yale University Press
- Rowe, William T., 2002, *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sela, Ori, 2018, *China's Philological Turn: Scholars, Textualism, and the Dao in the Eighteenth Century*, Nova York: Columbia University Press.

- Struve, Lynn A., 1988a, "Huang Zongxi in Context: A Reappraisal of His Major Writings", *The Journal of Asian Studies*, 47(3): 474–502. doi:10.2307/2056971
- Struve, Lynn A., 1988b, "The Early Ch'ing Legacy of Huang Tsung-hsi: A Reexamination", *Asia Major*, new series, 1: 83–122.
- Yü, Chün-Fang, 1981, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the late Ming Synthesis*, Nova York: Columbia University Press.
- Yü Ying-shi 余英时, 1976, *Lun Dai Zhen yu Zhang Xuecheng* 论戴震与章学诚, Xianggang: Longmen shudian.
- Yü, Ying-Shih, 1982, "Tai Chen and the Chu Hsi Tradition", em Chan Ping-leung et al. (eds.) *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library*, Hong Kong: University of Hong Kong Press.
- Zhang, Ying, 2017, *Confucian Image Politics: Masculine Morality in Seventeenth-Century China*, Seattle e Londres: University of Washington Press.
- Zheng Jixiong 郑吉雄, 2008, *Dai Dongyuan jingdian quanshi de sixiashi tansuo* 戴东原经典诠释的思想史探索, Taipé: Guoli Taiwan daxue 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 e da Rede Iberoamericana de Sinologia. Coordena o Projeto Orientalismo, para a disseminação das culturas asiáticas no Brasil.

Antonio José Bezerra de Menezes Jr. 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).

Erasto Santos Cruz 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.

Sobre os tradutores e revisores

André Bueno (tradutor) 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 ALADA e da Rede Iberoamericana de Sinologia. Coordena o Projeto Orientalismo, para a disseminação das culturas asiáticas no Brasil.

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).

Daniel Tiago de Vasconcelos é Subcurador da Curadoria de História da China do CEÁSIA UFPE. Membro do Grupo de Estudos de História da Ásia da UFPE e do Leitorado Antigo da UPE. Doutorando em História pelo PGH-UFPE. Mestre em História pela UFRPE. Licenciado em História pela UFPE. Estuda as áreas de Ensino de História e Narrativas Sobre a Ásia em Perspectiva da História Global; Eurocentrismo no Ensino de História; Cinema e História das Ciências; Medicina Islâmica Medieval; Islã nos Manuais Didáticos; História da China; Medicina Chinesa Tradicional no Ocidente; Novo Confucianismo."

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].

João Lucas Regis Cabral (tradutor) é formado em teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo e em tradução pelo Centro Universitário São Camilo. Publicou

artigos relacionados à tradição enóquica e à espístola de Judas. Pesentemente ele trabalhada com projetos de tradução para refugiados e imigrantes nos Estados Unidos.

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.

Pedro Regis Cabral (tradutor e revisor) 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, Departamento 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).



DISSERTATIO
FILOSOFIA