

ASPECTOS DA FILOSOFIA CHINESA: CONFÚCIO E LAOZI

Mário Bruno Sproviero

Depto. De Línguas Orientais – USP

1. QUESTÃO DA FILOSOFIA CHINESA

Que na China tivesse havido filosofia como no Ocidente, é a questão.

Hegel (1770-1831), em muitas obras, mas especificamente em suas "Preleções sobre a História da Filosofia" (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)¹, considera a filosofia oriental apenas religião. Não a considera, propriamente, filosofia:"

"Em primeiro lugar está assim chamada filosofia oriental. Mas, ela não entra no corpo e no âmbito de nossa apresentação, ela é apenas algo provisório de que temos de falar, para dar uma justificativa, porque dela não nos ocupamos mais extensamente e quais as relações em que está com o pensamento, com a verdadeira filosofia"².

Não obstante, a forma de apresentação da religião oriental parece ser filosófica, por seu caráter abstrato. Esta abstração não é a abstração do conceito, mas da falta de individualidade:

"Onde, pelo contrário, o momento da subjetividade não foi posto em evidência, como no oriente, as representações religiosas não são individualizadas, mas têm o caráter de representações gerais, que portanto se mostram como representações filosóficas, pensamentos filosóficos... esta é a razão principal porque as representações orientais mostram-se a nós igualmente como pensamentos filosóficos"³.

Teria havido no Oriente um principiar da filosofia, mas pela falta de individuação o pensamento não se libertou das representações religiosas, germinando para a especulação pura.

Essa caracterização de Hegel é geralmente aceita por quem se dedica à filosofia ocidental.

Também Heidegger (1889-1976), ainda que em outra perspectiva (não privilegiando o pensamento que a si mesmo se pensa), caracteriza a filosofia como algo propriamente grego:

“A palavra Filosofia diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego”⁴.

E determina de modo claro este início da filosofia em solo grego:

“Que é o ente, enquanto é? Somente agora o pensamento torna-se “filosofia”. Heráclito e Parmênides ainda não eram “filósofos”. Por que não? Porque eram os **maiores** pensadores. “Maiores” não designa aqui o cálculo de um rendimento, porém aponta para uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmenides eram “maiores” no sentido de que ainda se situavam no acordo com o **logos** que dizer, com o “Em Panta (Um Tudo). O passo para a “filosofia”, preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão”⁵.

Em Heidegger, a filosofia é a característica do Ocidente, um pensar principiado na Grécia e completado em Hegel:

“Com o nome “gregos” pensamos o princípio da filosofia, com o nome “Hegel”, a sua completude”⁶.

Teríamos aí o completo ciclo da filosofia, pensar o pensar no esquecimento do ser.

Este caráter “sui-generis” da filosofia ocidental verifica-se em conjunto com a especificidade da ciência, com a historicidade e tecnologia do Ocidente:

“A energia atômica descoberta e liberada pelas ciências é representada como aquele poder que deve determinar a marcha da História. Entretanto, a ciência nunca existiria se a filosofia não a tivesse e precedido e antecipado”⁷.

Para melhor elucidar o problema filosófico, vejamos como ele se manifesta no plano da ciência.

Joseph Needhan (1900 —), conhecido historiador da ciência chinesa, colocou um problema básico para a história da ciência, o de saber porquê a ciência moderna desenvolveu-se na Europa e não em outras culturas como a chinesa. A China teria feito uma série de descobertas vitais para a cultura ocidental; então, por que não deu por si o passo que desenvolveria a ciência no sentido moderno? Needhan aponta, como um dos fatores determinantes, a circunstância de apenas na Europa ter se formado a concepção de leis da natureza:

“Tenho dito várias vezes: uma das idéias mais antigas da civilização ocidental é, sem dúvida, aquela de que os legisladores dos impérios terrestres promulgaram códigos de leis positivas, aos quais os homens deveriam obedecer; do mesmo modo, a

divindade criadora, celeste e supremamente racional, colocou uma série de leis, às quais obedecem os minerais, os cristais, os animais e as estrelas seu curso”⁸.

Para Needhan, a China teria um conceito de ordem, mas não o de lei da natureza. Todavia não parece ser esta a explicação, já que poderíamos citar textos antigos, em que surge a idéia de lei natural.

A nota distintiva, o passo que os chineses e outras culturas não deram, foi o de fazer do pensar o próprio objeto do pensar, o de buscar as leis do pensar, o passo para a teoria.

Veremos que Confúcio não quer separar saber e ação moral e Laozi não quer separar ser e pensar.

Poderemos agora caracterizar a especificidade da filosofia do Ocidente, sem considerar suas definições e determinações múltiplas, mas compassando-a com a Ciência, a História e a Tecnologia.

A filosofia, sendo um saber teórico universal, baseado (e aqui está a especificidade do Ocidente) apenas na evidência individual, pretende uma práxis transformadora da realidade, cujo fim e modelo seria o próprio homem, como ela o concebe.

Para a obtenção deste saber, o homem deve fazer tábula rasa de tudo, desligar-se de todos os pressupostos (Die Voraussetzungslosigkeit).

Temos estes dois momentos nos dois grandes ciclos da filosofia ocidental, de Platão ao Neo-Platonismo na Antigüidade, de Descartes ao Idealismo Alemão na Modernidade.

É interessante notar que neste modo de conceber a filosofia, exclui-se a filosofia cristã, do mesmo modo que a filosofia oriental.

Assim diz Heidegger:

“Mas a essência originariamente grega da filosofia é dirigida e dominada, na época de sua vigência na Modernidade Européia, por representações do Cristianismo. A hegemonia, destas representações é mediada pela Idade Média. Entretanto, não se pode dizer que por isto a filosofia se tornou cristã, quer dizer, uma tarefa da fé na revelação e na autoridade da Igreja”.⁹

Vejamos se a filosofia como um saber do homem (como ser isolado) para o homem, por ele feita para transformá-lo, sem saber no fundo o que seja o próprio homem, não é uma deformação sua no Ocidente, que ainda não conseguiu, felizmente, predominar.

Do ponto de vista cristão, a filosofia também deve ser um saber humano, tarefa da razão, apenas baseada no lumen da razão. Assim a definem os manuais:

Scientia omnium rerum per ultimas causas naturali lumine comparata”¹⁰.

Mas esta tarefa não se realizou.

São Paulo, na Epístola aos Romanos, diz que o homem, não só pode, como deve conhecer Deus em suas obras, mas que de fato não o fez:

“Pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos” (Bíblia de Jerusalém, Rm. 21b-22a).

E o ponto está bem aclarado em São Tomás. Assim se expressa na primeira página de Suma Teológica:

“Ad ea **etiam** quae de Deo ratione humana investigari possent, **necessarium** fuit hominem instrui revelatione divina” (ST 1, q1, a 1).

O tópico é tratado em outras partes como em I C. Gent. 4, mas particularmente na Suma Teológica em 2 – 2 q 2 a 4, onde se pergunta se é necessário crer nas verdades que podem ser provadas pela razão natural. E a resposta é:

“Respondeo dicendum quod **necessarium** est homini accipere per modum fidei non solum ea que sunt supra rationem, sed **etiam** ea quae per rationem cognosci possunt”.

Ponto de partida oposto ao de Descartes, cujo drama está no poder da dúvida sobre as nossas evidências individuais.

Procuremos agora ver se é possível criar um espaço para a filosofia oriental.

Se se pretende um tipo de pensar que busca separar-se de seus pressupostos culturais, de sua religião, de seus costumes e tradições, de suas técnicas naturais de produção, de fato não há tal no Oriente. Muito menos o momento da teoria, do pensamento como objeto do pensar, da lógica como pressuposto explícito do pensar e do ser.

Contudo é inegável a existência no Oriente de um pensamento que refletiu sobre sua cultura, suas instituições políticas, religiosas e sociais, sobre a vida, sobre o homem, sobre a ordem universal.

Na China, este pensamento floresceu numa época de grande crise, de profunda transformação social, quando a China lutava por sua unidade política e cultural. Tal se deu na chamada época axial (+ 800 -200 a.C.). Corresponde à fase da dinastia Zhou, (Cronologia Tradicional 1122-221 a.C. e Cronologia Revista 1028-221 a.C.), cuja tabela cronológica referimos abaixo.

A dinastia Zhou divide-se em duas:

Cronologia Tradicional 1122-772 a.C.

Zhou do Oeste

Cronologia Revista 1028-772 a.C.

Zhou do Leste 772-221 a.C.

A dinastia Zhou do Leste, por sua vez, também foi dividida em duas:

Era Primavera-Outono 772-481 a.C.

Época dos Estados Combatentes 481-221 a.C.

2. PANORAMA GERAL DAS ESCOLAS DE PENSAMENTO NESTE PERÍODO

Tanto o período compreendido na Era Primavera-Outono, como o da Época dos Estados Combatentes, é de metamorfose: politicamente, passa-se da organização monárquica à imperial; economicamente, de formas feudais à forma da burocracia centralizada.

Durante este período, houve muitas escolas de pensamento, denominadas (cem escolas), Bai Jia, que quer dizer “muitas escolas” e classificadas pela primeira vez por Si Ma Tan (morreu em 110 a.C.), pai do mais famoso historiador chinês da antigüidade, Si Ma Qian (? 145 a.C.- ? 90 a.C.).

Si Ma Quan apresenta em sua obra, Shi Ji “Registros da História”, um ensaio de seu pai intitulado “Idéias Essenciais das Seis Escolas”, a saber: A Escola do Yin Yang, Yin Yang Jia; a Escola dos Letrados, Ru Jia; a Escola dos Moístas, Mo Jia, a Escola dos Nomes, Ming Jia; a Escola Legista, Fa Jia e a Escola Taoísta, Dao Jia.

À exceção dos moístas, o nome das outras escolas é atribuição do próprio Si Ma Tan.

Ainda na antigüidade Liu Xin (46 a.C. a 23 d.C.) em sua “História da Dinastia Han Anterior”, classifica 10 escolas, mantendo as 6 de Si Ma Tan e apresentando, pela primeira vez, uma explicação sociológica das origens das várias escolas.

Liu Xin sustenta que na primeira parte da dinastia Zhou (1028-772 a.C.) não havia separação entre oficiais do governo e mestres, pois Confúcio (551-479 a.C) foi o primeiro a dedicar-se exclusivamente ao magistério.

Os oficiais de um departamento eram os depositários e transmissores daquele ramo de saber adquirido na experiência administrativa. Com a queda do poderio da casa reinante na segunda parte da dinastia

(772-256 a.C. — entre 256 até 221 a.C. não houve um governo central), esses oficiais, perdendo suas funções, tornaram-se mestres.

Segundo Liu Xin, os letrados originaram-se do Ministério da Educação; os taoístas, dos historiadores oficiais; os da escola Yin Yang, dos astrônomos oficiais; os legistas, do Ministério da Justiça; os da Escola dos Nomes do Ministério das Cerimônias; os moístas, dos guardiões do templo.

Esta classificação foi contestada e elaborada recentemente por muitos, como Fung Yu-lan¹¹, mas tem o mérito de relacionar a origem das Escolas com as condições sociais.

Fung Yu-lan nos dá esta classificação: os membros de Ru Jia vieram dos literatos; os de Mo Jia, dos cavaleiros andantes; os de Tao Jia, dos ermitões (o que é contestável); os de Ming Jia, dos debatedores; os de Ying Yang Jia, dos praticantes de artes ocultas; os de Fa Jia, dos homens de método.

3. CONFÚCIO E SUA ESCOLA

3.1. Vida e Obra

A principal fonte biográfica é o capítulo XLVII da referida obra "Registros da História".

Confúcio é a forma latina de Kongfuzi, que quer dizer "Mestre Kong". Nasceu no estado de Lu, na atual província de Shandong, em 551 a.C. Seu pai morreu quando ele tinha três anos, sendo educado pela mãe. Casou-se com 28 anos e no ano seguinte teve um filho Kong Li (522-482 a.C.). Depois de ocupar pequenos postos no ramo de administração de cereais, dedicou-se ao ensino, sendo o primeiro professor da história da China.

Visitou a antiga capital dos Zhou, Luo Yang, onde se informou sobre os ritos. Ao regressar, tornou-se Magistrado em seu estado de Lu. Seu sucesso foi grande, de modo a ser promovido a Ministro da Justiça; tinha então 55 anos.

Em 495 a.C., abandonou seu posto, desgostoso com a política e jogo de interesses entre os Estados. Desde esta época, perambulou, de Estado a Estado, oferecendo seus serviços aos governantes que quisessem ouvi-lo. Aos 68 anos, deixou de lado suas aspirações políticas e retornou ao Estado de Lu.

Nos últimos anos de vida, além do ensino, dedicou-se a editar os clássicos. Esse trabalho editorial colaborou sobremodo para a unidade cultural chinesa.

Os seis clássicos são:

– Shi Jing, o Livro das Ordens, coleção de 315 cantos e hinos sacros, escolhidos entre mais de três mil.

Li Ji, o Livro dos Ritos, registro dos sistemas de governo das instituições morais e religiosas da dinastia Zhou.

– Shu Jing, o Livro dos Documentos, composto de antigos documentos históricos, principalmente atos públicos e decretos reais o mais antigo dos escritos chineses.

– Chun Qiu, Anais Primavera-Outono, um dos poucos escritos do próprio punho de Confúcio, registro dos sucessos e fracassos, desde 722 a.C., acontecidos no Estado de Lu. Foi este livro que deu nome à época correspondente. Este livro vem acompanhado por um livro de comentários chamado Zuo Zhuan.

– Yi Jing, Livro das Mutações, que explica um compassamento entre os acontecimentos humanos e cósmicos, representáveis em 64 momentos, articulados em hexagramas.

– Yue Jing, o Livro da Música, inteiramente perdido.

Posteriormente, dos Livros dos Ritos foram retirados dois capítulos, que se tornaram dois livros independentes: Da Xue “O Grande Estudo” e Zhong Yong “O Justo Médio”.

O compêndio mais importante, porém, é o Lun Yu “Analectos”, uma compilação dos ditos de Confúcio, anotados pelos discípulos. Um século depois, completou-se o corpo doutrinário, quando Mêncio (372-289 a.C.), considerando o segundo filósofo, determinou a ortodoxia confuciana contra Xunzi (298? – 238? a.C.). Enquanto Mêncio considerava a natureza humana de boa índole, Xunzi considerava-a de má índole.

Os discípulos de Mêncio reuniram seus ensinamentos num livro também chamado “Mêncio”.

Assim, os clássicos (já que o clássico da música perdeu-se) e os 4 livros citados constituem o corpo confuciano. Praticamente, desde 140 a.C. até hoje, as gerações de chineses eruditos foram educadas neste nove livros.

Confúcio morreu em 479 a.C., ao 72 anos de idade. Nestes tratados estão as doutrinas fundamentais do Confucionismo: a essência do humano é a boa vontade; o homem deve humanizar-se, pelo cultivo de suas forças morais, se não se desvia do Curso (Dao); a partir da base familiar deve o homem estender o amor filial a todos; a harmonia entre o homem e a mulher constitui a saúde social; os homens nascem com as mesmas aptidões; a política é o campo de efetivação da moral; na vida pública a informação deve coincidir com a efetivação; a investigação das coisas prin-

cipia pela retificação da mente e resulta no conhecimento do bem inato, princípio e fim da ação moral..

Terminemos esta parte com uma citação dos Analectos, onde Confúcio se auto-retrata:

“O mestre disse: aos 15 anos determinava a minha vontade no estudo; aos 30 anos firmei-me; aos 40 anos não tinha dúvidas; aos 50 anos conheci o mandato celestial; aos 60 anos meus ouvidos eram obedientes; aos 70 anos seguia o que meu coração desejava sem transgredir as regras”.

3.2. Análise de Pontos Fundamentais

Sabedoria (Zhi)

Confúcio assim principia a sabedoria “do que se sabe, ter-se em conta que se sabe; do que não se sabe, ter-se em conta que não se sabe”. (An. II,17).

Podemos já notar uma diferença com Laozi. Este assim se pronuncia: “Saber ‘não-saber’ é sublime; não saber ‘saber’, é alienante”. (Dao De Jing, Cap. LXII).

Em Laozi a sabedoria humana deve ser transcendida a ponto de ser dissolvida, (pois nessa solução encontra-se o Curso).

Em Confúcio o saber é mediador da ação moral.

O fim é o mesmo, tanto para Laozi como para Confúcio, só que para Laozi a sabedoria humana não será mediadora.

Confúcio valoriza o saber em função da atuação moral:

“Aprender e na ocasião exercitá-lo, não é pois um prazer?” (An. I, I,)

Isto mostra que o prazer está na realização do saber. Não há prazer no mero saber! O alvo da sabedoria é a perfeição moral, não a mera perfeição do saber. Este é apenas meio. A verdade está subordinada ao bem.

“O curso do grande estudo consiste em iluminar a clara virtude, em bem querer o povo e em ficar no sumo bem”. (Da Xue I)

E ainda com mais ênfase, essa insistência no bem:

“Com toda sinceridade ame o estudo; guarde até a morte o curso do bem” (An. VII, 13a)”.

Hegel percebe bem essa valorização da ação em relação à especulação:

“Confúcio é um filósofo prático. Filosofia especulativa não se encontra de nenhum modo nele”.¹²

Esta acentuação do Confucionismo foi caracterizada de modo claro por Wang Yang Ming (1472-1529 d.C) o último grande pensador do Neo-Confucionismo, quando identifica conhecimento e ação:

“De acordo com minha interpretação (do Confucionismo), conhecer é determinar-se a agir, agir é efetivar o conhecimento. Conhecer é o princípio do agir, agir é a realização do conhecimento”.¹³

Podemos dizer que esta integração entre o saber e atuar o bem, entre verdade e bem, é a finalidade da sabedoria confuciana.

Virtude (De)

A natureza humana está enraizada na benevolência, ren.

A bondade está em germe: todos os seres humanos têm a capacidade da compaixão. Assim diz Mêncio:

“Hoje, se de repente alguém vê um menino a ponto de cair em um poço, fica com o coração aflito e compadecido, não por relacionar-se com os pais do menino, nem por querer glória dos conterrâneos e amigos, nem por detestar o rumor de ser assim omissor” (Mêncio IIA, 6)”.¹⁴

Portanto, se o homem não procede bem, isto não deve ser imputado à natureza humana. Mêncio valoriza a virtude acima da vida:

“Se não posso ter a vida e a justiça ao mesmo tempo, abandono a vida e fico com a justiça” (Mêncio VI A,10).

É importante salientar que para o Confucionismo os homens são iguais por nascimento, daí o peso que o Confucionismo dava à cultura e a educação moral:

“A natureza humana aproxima uns aos outros, a aprendizagem distância uns aos outros” (An XVII, 2).

Porém, o cultivo da natureza humana é imprescindível para o desabrochar das qualidades inatas.

Citemos um texto de Mêncio, que bem ilustra esta concepção:

“Mêncio disse: antes, as árvores do Monte-Touro eram belas. Por sua proximidade a um grande centro, vieram machados a cortá-las. Podia permanecer belo? Então, por seu medrar dia e noite, pelo borrfar de chuva e orvalho, não deixaram de nascer

rebutos ali. Mas vacas e ovelhas ainda vieram a pastar, por isso parece calvo. As pessoas vendo-o calvo pensam que nunca houve madeirame ali. É essa a natureza do monte? (Mêncio VI A, 8).

A este monte Mêncio compara a natureza humana.

Rito (Li)

Li é traduzido usualmente por 'rito, cerimônias, o que é conveniente' (propriety). Que este sentido não seja o principal, pode ser ilustrado por um trecho do "Zuo Zhuan", onde o Duque Zhao de Lu, no decurso de uma de suas visitas ao subúrbio, embora tivesse observado todos os detalhes cerimoniais do protocolo, foi criticado por não ter o Li:

Essas são cerimônias e não devem ser chamadas Li. Li são aquelas coisas pelas quais (um regente) mantém sua condição de regente, conduz sua ordem política e não perde seu prestígio popular"¹⁴.

O Li indica tanto padrões de conduta quanto o uso adequado dos veículos materiais, através dos quais, são objetivados os valores morais. Confúcio estava convencido de que os gestos reforçam os sentimentos. Para ele era muito importante cuidar das ações externas, para que o interno fosse convenientemente expresso. Daí o grande valor que atribuía à Literatura, entendida em sentido muito mais amplo do que o nosso, como arte da expressão adequada.

Podemos complementar com as famosas palavras de Horácio (Sátiras, Livro I, v. 106-107):

"Est modus in rebus" (Há jeito nas coisas).

Finalizemos com as explicações do já citado Wang Yang Ming:

"O mestre disse: a palavra Li (rito), quer dizer o mesmo que Li (princípio, razão); quando o princípio torna-se manifesto e pode ser visto, chamamo-lo Literatura (wen) literatura, ornamento') e quando oculto e abstruso nós o chamamos Li (razão). São os mesmo. A restrição às regras de conveniência (Li) significa que a mente deva identificar-se completamente com o Princípio da Natureza. Para identificar-se completamente com o Princípio da Natureza, os esforços devem ser dirigidos aonde quer que ele se manifeste. Por exemplo, se o princípio manifestar-se em servir aos pais, deve se aprender a preservá-lo no ato conveniente de servir aos pais... Não importa onde ou aonde possa manifestar-se devemos aprender bem naquele momento e espaço, a preservá-lo. É o que se entende pelo exemplo do

estudo extensivo da Literatura. É o trabalho de restringir-se às regras da conveniência. Estudar Literatura extensivamente significa estar refinado na própria mente e restringir-se às regras da conveniência é ter singeleza na própria mente".¹⁵

Muitos outros aspectos poderiam ser tratados. Para uma primeira apresentação, estes pontos são básicos.

4. LAOZI

4.1. Conforme a Tradição Chinesa Antiga

Laozi nasceu em 604 a.C., 53 anos antes de Confúcio. O livro que se lhe atribui, o Dao De Jing, só foi considerado canônico em 666 d.C. Nessa mesma época, o próprio Laozi foi canonizado pelo imperador da dinastia Tang (618-907 d.C.), Gao Zong (650-684 d.C.) com o título de Tai Shang Xuan Yuan Huan Di ou seja, Sublime Imperador de Mística Origem.

Em 1013 d.C. o imperador da dinastia Song (960-1179 d.C.), Zhen Zong (998-1023 d.C.), acrescentou-lhe o título de Tai Shang Lao Jun, Sublime Senhor Lao, como é geralmente conhecido pelos adeptos taoístas.

Não sendo tão extensa quanto a de Confúcio, damos abaixo a tradução completa da biografia de Laozi:

"Laozi era da aldeazinha Qu Ren no Cantão de Li, no distrito de Ku, no estado de Chu. Seu nome de família era Li, seu nome próprio era Er 'orelha' e seu nome literário era Dan 'orelha sem lóbulo'. Em Zhou trabalhou como cronista oficial no Departamento de Arquivos.

Confúcio foi até Zhou para informar-se com Laozi sobre os ritos. Laozi disse: o Senhor está falando de homens com os ossos já apodrecidos, do quais só as palavras ficaram em nossos ouvidos. Além disso, o homem nobre, quando os tempos lhes são favoráveis, conduz sua carruagem; quando os tempos não lhe são favoráveis, dissemina-se como framboesa ao sabor do vento.

Ouve-se dizer que um bom comerciante esconde no fundo seu estoque e o armazém parece vazio; o homem nobre, repleto de virtudes, ostenta no semblante parvoice.

O Senhor afaste o seu ar arrogante e seus desejos excessivos, suas atitudes maneiristas e suas intenções libertinas. Nada disso é de proveito à sua pessoa. Só isto tenho para dizer-lhe e nada mais.

Confúcio foi embora e disse a seus discípulos: “eu sei que a ave pode voar; eu sei que o peixe pode nadar; eu sei que os animais selvagens podem correr. É possível tecer rede para os que correm; é possível deitar linhas para os que nadam; é possível armar dardos para os que voam. Chegando ao dragão eu não posso saber como ele sobe aos céus, galgando vento e nuvem. Hoje eu vi Laozi. Como se assemelha ao dragão!

Laozi seguia o Curso e sua virtude; seu ensinamento visava o ocultamento de si mesmo e o anonimato.

Residiu muito tempo em Zhou, ao perceber a decadência de Zhou, foi-se embora. Chegando à fronteira, o guarda do passo, Yin Xi, disse: O Senhor vai ocultar-se, eu exijo que componha um livro para mim.

Então Laozi compôs um livro com duas partes, discorrendo sobre o Curso e sua virtude, com pouco mais do que 5.000 ideogramas. Partiu, ninguém sabe seu fim”¹⁶.

4.2. Crítica da Tradição

Hoje supõe que o livro “Laozi” tenha sido composto depois de Confúcio, em qualquer data da época dos Estados Combatentes (481-221 a.C.).

A questão porém fica assentada em conjecturas com maiores ou menores probabilidades. Os argumentos, separadamente, não têm força probatória, mas em conjunto, são persuasivos:

1. O livro *Dao De Jing* não é mencionado nos *Analectos* de Confúcio, nem nos escritos de Mêncio, nem nos escritos de Zhuangzi (? 730 – ? 330 a.C.), em que é citado como personagem.

2. Antes de Confúcio, não há escritos como referência à própria pessoa.

3. O estilo do *Dao De Jing* não é de diálogo, mas próprio de um cânon da época dos Estados Combatentes.

Fung Yu-lan¹⁷ apresenta uma boa explicação. Considera que Si Ma Qian, historiador criterioso, que verificava todos os documentos fazendo estudos para comprová-los, ao pesquisar a vida de Laozi confundiu Li Er (uma personagem histórica, cujos descendentes eram contemporâneos do próprio Si Ma Qian) com Lao Dan, personagem mítica, um sublime da antigüidade, propiciando a canalização das lendas a ele referentes para a personagem histórica Li Er.

O erro teria certa justificativa, já que Li Er, desejando ficar no anonimato, teria consentido propositadamente em seu ocultar-se na figura lendária de Lao Dan.

4.3. Análise de Pontos Fundamentais

Vejamos agora alguns pontos ilustrativos do Dao De Jíng:

Tradução da Palavra Dao por Curso

Alguns traduzem a palavra Dao por termos abstratos: Razão, Princípio, Logos etc. Outros sequer a traduzem. Usa-se muito traduzi-la por Caminho. Ora, em chinês, Dao é um termo concreto que significa 'caminho, curso', mas também 'dizer', falar, discorrer'.

A nossa palavra curso vem do verbo correr e ainda criou um próprio verbo, cursar, achando-se ligada a uma rede riquíssima de significados, incluindo discorrer, discursar, discurso etc. Além disso Dao é sempre representado pela água.

Alan Watts escreveu um livro com o título sugestivo: "Tao: The watercourse Way"¹⁸:

Em alemão, Weg 'caminho, curso, rota, trajeto' está relacionada a bewegen 'mover'.

Vamos traduzir um texto de Heidegger, onde usamos, pelos motivos apontados acima, a palavra curso, ao invés de caminho:

"Provavelmente, a palavra "curso" é uma palavra primordial da linguagem que se adjudica ao homem meditativo. A palavra condutora do pensamento poetizante de Laozi soa Dao e significa **propriamente** curso.

Uma vez que se representa com muita facilidade o curso apenas exteriormente como a trajetória unindo dois pontos, considerou-se mais que apressadamente nossa palavra curso inadequada para nomear o que Dao diz. Traduziu-se portanto Dao por Razão, Espírito, Sentido, Logos etc'.

Todavia, poderia ser Dao o Curso movente de tudo (o que deixa tudo lá chegar), donde unicamente poderíamos pensar propriamente que Razão, Espírito, Sentido, Logos possam dizer a partir de sua própria essência. Talvez se oculte na palavra curso (Dao) o segredo de todos os segredos do dizer pensante, caso nós deixemos este nome retornar ao seu indizível e possibilitemos este deixar. Talvez a enigmática força do domínio contemporâneo do método provenha até mesmo, e justamente, de serem os métodos, sem prejuízo de sua força executiva, apenas os desaguadores de uma grande corrente oculta do Curso que deixa tudo chegar e que abre o rumo a tudo. Tudo é Curso"¹⁹.

A Questão do Não-Atuar (Wu Wei)

“O homem santo ocupa-se do ato de não atuar” (Dao De Jing, cap. II)

Rejeita-se a interpretação quietista: o Wu Wei não é passividade. Muitas vezes expressa-se de modo paradoxal “Atuar o não-atuar” (Dao De Jing, cap. II). Trata-se de um modo de ser nem ativo nem passivo.

Não há portanto a distinção fundamental do Ocidente: sujeito e mundo; o sujeito como ativo, o espírito, o reino da liberdade, o que dá as leis e o mundo como passivo, o reino da necessidade, o que recebe a ordenação.

Sujeito e mundo separados: o único modo de ultrapassar essa separação foi imprimir tecnologicamente ao mundo a imagem do sujeito dele alienado. Olhando-se no espelho do mundo desconhece-se, resultando o próprio homem produto da tecnologia.

Algumas considerações sobre a voz média do verbo serão esclarecedoras, pois indicava uma instância em que o sujeito não se distinguiu do mundo.

A esse respeito, Schöfer²⁰ desenvolve uma teoria sobre a voz média no indo-europeu, que se aplica muito bem à língua chinesa. Vamos resumir esta teoria: Medium desde Dionísios Thrax (II séc. d.C.) é o que está entre ativo e passivo. Só que nesta época a voz média não era mais uma forma viva da língua. Indicaria instâncias secundárias numa situação lingüística em que ativo e passivo estavam em oposição; em que o homem comporta-se ou ativo ou passivamente diante do mundo: a voz média seria apenas um modo intermediário, não mais compreendida.

No pensamento mítico, o homem não se expressa nem ativo nem passivamente em relação ao mundo, pois é simultaneamente ativo-passivo, é homem-no-mundo, sendo a voz média a expressão lingüística dessa relação. Não mais existindo essa forma sintética de expressão, não temos mais consciência dessa unidade.

Segundo o material lingüístico temos as seguintes etapas, regressivamente:

1º estado atual, que contém o ativo e o passivo como formas sintéticas distintas;

2º estado anterior em que havia o ativo, o passivo e o médio;

A partir dessa tendência, Schöfer estabelece a hipótese de um estado em que só haveria voz média, correspondente à consciência mítica em que o homem não se distingue do mundo. Ativo e passivo seriam análises do médio. Em nossa fase oposta à da consciência mítica, não há mais a voz média sintética. Aprendemos aspectos parciais, tanto lógica

quanto lingüisticamente. Não apreendemos a totalidade da relação homem-mundo, que só podemos exprimir contraditoriamente. Surge este desaparecimento do médio no centro da época axial, entre 400 e 500 a.C., na época de Buda, Laozi, Confúcio, Zoroastro etc.

Schofer aspira a uma nova concepção do médio como síntese consciente do ativo e do passivo.

Conceitos como 'viver, nascer, meditar, existir', e muitos outros conceitos fundamentais são médios. Para entender-se por exemplo o que é meditar, deve-se compreender num único ato: eu medito e sou meditado.

Ainda Aristóteles concebia ação e paixão num mesmo ato: não são separadas, mas constituem o mesmo ato, apesar de não serem idênticas. Como isso Aristóteles explicava o movimento como comunicação entre as substâncias.

Na filosofia moderna, em Leibniz, as substâncias já estão isoladas. Na língua chinesa antiga, não há distinção formal entre o ativo e o passivo. Muitas sentenças não têm sujeito. Essas sentenças, nem nominais nem verbais, são expressões do médio.

O não-ato de Laozi é um alerta para que o sujeito não se considere nem aja isoladamente, e muito menos que, nessa situação isolada, seja passivo. Deve deixar (sentido médio não passivo) que Curso nele aja. Deixar acontecer, deixar surgir, o sentido anterior de técnica, o homem planta e dá todas as condições, mas não é ele que dá vida à planta.

Este não-ato não é atividade que se oponha à passividade. É ato sem resistência, ato não separado da origem.

Belo e Bom antes da oposição

Belo e Feio, resultado da Abstração

Sob o céu conhecer-se no belo o que o faz belo, eis então o feio!

Conhecer-se no bom o que o faz bom, eis então o não-bom!
(Dao De Jing, cap. II).

A análise conceitual dicotomiza o conhecimento original do belo; não percebemos mais nossa união com o Curso (Dao). Paralelamente, dicotomiza o conhecimento original do bom; não agimos mais unidos ao Curso (Dao).

Se nos concentrarmos na primeira sentença de Laozi, veremos que esta diz: conhecer-se no belo (aqui se aponta simplesmente o belo; nessa primeira instância, nessas primeiras intenções, não há o feio) o que o faz belo (é precisamente nessa segunda instância do pensamento abstrato,

nestas segundas intenções, que surge a oposição, o feio), eis então o feio. A mesma análise vale para a segunda sentença.

Na percepção do mundo em desarmonia com a percepção de si nasce o feio; rompe-se a unidade de percepção. No bom rompe-se a unidade de ação.

A análise conceitual vai também tornar relativo o belo e o bom, opostos ao feio e ao não-bom. Laozi nunca pretendeu a harmonia entre belo e feio, bom e mau, já que feio e mau constituem a oposição resultando da abstração que separa o sujeito do Dao.

A oposição é sempre criticada por Laozi:

“E só por não competir não tem oposição” (Dao De Jing, cap. VIII)

“Isto se chama a virtude de não competir” (Dao De Jing, cap. LXVI)

“A Bondade Suprema (e não a união suprema da bondade e maldade) é como a água (Dao De Jing, cap. VIII)

“O curso do céu sem ser sentimental sempre fica com o homem bom” (Dao De Jing, cap. LXXIX)

Este ponto é corroborado por Sankara (780-820 d.C.), em perspectiva diferente da de Laozi, a do Advaita Vedanta, que mesmo advogando a transcendência do bem e do mal, não admite a unidade entre eles, mas a escolha incondicional do bem no plano dual:

“Em relação àquele Brahman não surge o erro de não atuar o que é bom, pois não há nada de bom a ser adquirido ou de mau a ser evitado por aquele Brahman, que é por natureza eternamente livre. Mas o ser corporificado não é deste modo. Em relação a este, pode surgir o erro de não atuar o que é bom”²¹.

E ainda com mais ênfase:

“Quanto aos malfeitores, entram no lugar da morte e sofrem os tormentos do inferno segundo, os seus próprios malfícios”²².

Não deve causar escândalo perceber que a maldade e a feiura existem no sujeito. Fora dele, são apenas privações. O sujeito que atua o mal só priva a realidade.

Jung (1875-1961 d.C.) que tanto insiste na realidade da psique e que se coloca metodologicamente sempre sob seu ponto de vista, não se contenta com esta realidade subjetiva do mal, quer dar-lhe realidade fora do sujeito, não aceitando que o mal seja privação de ser.

Contudo, privação não é mera ausência, é destruição, é tirar algo, é a falta de algo que deveria estar. Justamente se o mal fosse algo fora do sujeito este realizaria tal sujeito, seria um bem. A maldade isola o sujeito, não permitindo que este concretize sua subjetividade fora de si. O mal privando a realidade impede que a maldade do sujeito construa algo. El só destrói.

Querer que o mal seja em si, é confundí-lo com o bem, o que é o próprio do mal.

Para terminar damos a tradução do primeiro capítulo do Dao De Jing, a ser publicada brevemente:

O curso que pode ser percorrido ... não é o curso eterno
 O nome que pode ser nomeado ... não é o nome eterno
 imanifesto ... nomeia-se origem do céu e da terra
 manifesto ... nomeia-se mãe das dez mil coisas
 portanto
 sempre imanifesto ... para assim contemplar seu deslumbramento
 sempre manifesto ... para assim contemplar seu delineamento
 esses dois ... o mesmo ... percorrendo por nomes diversos
 o mesmo chama-se mistério
 mistério que se renova no mistério
 porta do total deslumbramento

NOTAS

(1) HEGEL, G.W.F. — Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in zwanzig Bänden, vol. XVIII, Suhrkamp Verlag 1971. Cf. p. 138-147.

(2) HEGEL — Op. cit., p. 138.

(3) HEGEL — Op. cit., p. 139.

(4) HEIDEGGER, Martin — Conferências e Escritos Filosóficos — (Tradução de Ernildo Stein). Os Pensadores XLV, Ed. Abril, 1973, p. 212.

(5) HEIDEGGER — Op. cit., p. 215.

(6) HEIDEGGER, Martin — Wegmarken. Hegel und Die Griechen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, p. 255.

(7) HEIDEGGER — Op. cit., in 4, p. 213.

(8) NEEDHAN, Joseph — La Science Chinoise et L'Occident. Editions du Seuil, 1973, p. 204.

(9) HEIDEGGER, Op. Cit., in 4, p. 212.

(10) SALCEDO, L. e Iturrioz, I. — Philosophia Scholastica Summa, I vol. B.A.C., 1957 p. 7.

(11) FUNG, Yu-lan — A Short History of Chinese Philosophy New York. The Free Press, 1966, p. 31.

- (12) HEGEL, Op. cit. in 3., p. 142.
 (13) CHANG, Carsum – Wang Yang Ming. St. John's University Press, New York, 1970, p. 7.
 (14) LEGGE, James – The Chinese Classics, 5v. Taiwan, p. 604.
 (15) WANG YANG MING, Op. cit., p. 16.
 (16) SI MA QIAN – Shi Ji, cessão 63, vol. VIIº Zhong Hua Shu Ju, Hong Kong, 1969, p. 2139-2140.
 (17) FUNG-Yu Lan – A History of Chinese Philosophy Trans. by Derk Bodde, Princeton University Press, 1952, 1º vol. p.171-172.
 (18) WATTS, Alan – Tao: The Watercourse Way. Pantheon Books, New York, 1975.
 (19) HEIDEGGER, Martin – Unterwegs zur Sprache. Neske, p. 198.
 (20) VON SCHÖFER, Wolfgang – Was geht uns Noah an? . Ernst Reinhardt Verlag, Munchen – Basel, 1969.
 (21) SANKARACARYA – Brahma – Sutra Bhasya. Trans. by Swami Gambhirananda, Calcutta, 1972, p. 348.
 (22) Op. cit., p. 575.

BIBLIOGRAFIA

- CHEN LI FA – The Confucian Wag – The Commercial Press, Republic of China, 1972 – (U.S. Library of Congress Catalog Card Number: 77-182420)
- ETIEMBLE – Confucius. Idées, Gallimard, Paris, 1966.
- LIU WU-CHI – La Philosophie de Confucius. Petite Bibliotheque Payot, Paris, 1963.
- MASPERO Henri. Le Taoisme et les Religions Chinoises – Gallimard, Paris, 1971.
- MERTON Thomas – Zen, Tao et Nirvâna. Fayard, Paris 1970.
- MUNRO, Donald – The Concept of Man in Early China. Standford University Press, California, 1969.
- WANG YANG MING – Instructions for Practical Living. Trans. by Wing-tsit Chan – Columbia University Press, New York, 1962.
- WILHELM, Richard – Confucius and Confucianism. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1931.