UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Julia Garcia Vilaça de Souza

Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo

Versão Corrigida

São Paulo,
2016

Julia Garcia Vilaça de Souza

Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. João Vergílio Gallerani Cuter.

São Paulo
2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Sz Souza, Julia Garcia Vilaça de
Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo
capítulo / Julia Garcia Vilaça de Souza ; orientador
João Vergílio Gallerani Cuter. - São Paulo, 2016.
115 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Filosofia chinesa. 2. Taoísmo. 3. Linguagem. 4.
China. 5. Zhuangzi. I. Cuter, João Vergílio
Gallerani, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

SOUZA, J.G.V. Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo, 2016. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Data de Aprovação:

Banca Examinadora

Prof. Dr: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Orientador Prof. Dr: João Vergílio Gallerani Cuter

Instituição: _____

Julgamento: _____

*À Maria Cristina e Sebastião,
por sempre terem me apoiado no meu caminho*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os bons encontros que me trouxeram até aqui. Assim, agradeço imensamente à Professora Chia, por me apresentar o pensamento de Zhuangzi durante as aulas que ministrou enquanto eu estava na graduação; agradeço especialmente ao Professor João Vergílio, por aceitar me orientar e me dar uma chance de estudar o pensamento chinês; agradeço profundamente ao Professor Steve Coutinho pelo acompanhamento atencioso e por compartilhar comigo informações, conhecimentos e conselhos em um momento particularmente desafiador; agradeço enormemente ao Professor Antônio Florentino Neto por formar um grupo de estudos chineses e me permitir participar dele; agradeço carinhosamente aos Professores Sylvio Horta, Antônio Menezes e Mario Bruno Sproviero pelas aulas da graduação e pela assistência frequente; e agradeço muito a todos os funcionários do departamento de filosofia e da biblioteca da FFLCH, pelo atendimento prestativo.

Agradeço também às pessoas que têm me acompanhado nesta e em muitas outras jornadas: Maria Cristina e Sebastião, pelo apoio constante; Rosangela, pelo auxílio cuidadoso; Pedro, Ana Paula, Simone, Ana Luiza, Juliana e Reinaldo pela amizade, pelo companheirismo e pela leveza.

A todos, agradeço, sobretudo, pela paciência!

RESUMO

SOUZA, J.G.V. Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo, 2016. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Esta dissertação é uma tradução comentada e contextualizada do segundo capítulo dos escritos atribuídos ao pensador chinês Zhuangzi. Vivendo em um período de crise política, econômica e social e em um momento de transformação, este pensador, como outros de sua época, se dedicou a buscar soluções para superar os conflitos e os sofrimentos existentes em contextos de crise e mudanças. Zhuangzi, desta maneira, considerou que a melhor solução para isso seria a libertação dos padrões determinados artificialmente. Segundo ele, os homens deveriam seguir um fluxo natural e imanente, vivendo, assim, de forma espontânea e livre de apegos. O capítulo traduzido neste trabalho é o principal texto dos escritos deste pensador, não apenas por apresentar um resumo dos temas tratados nos outros capítulos, mas também por abordar as discussões correntes no período em que foi escrito.

Palavras chave: Filosofia chinesa, Linguagem, Taoísmo, China, Zhuangzi.

ABSTRACT

SOUZA, J.G.V. Zhuangzi: a commented translation of the second chapter, 2016. Master Degree – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

This dissertation consists in a commented and contextualized translation of the second chapter of a text ascribed to the Chinese thinker Zhuangzi. Living in a period of political, economic and social crisis, and in a moment of change, this thinker, as other thinkers in his time, dedicated himself to find ways of solving the conflicts and suffering common in contexts of crisis. Thus, Zhuangzi considered that the best solution would be freedom from artificial patterns. He advocated that men should follow a natural and immanent course, and live in a detached and spontaneous way. The chapter which is translated in this dissertation is the most important text written by this thinker, not only for presenting a summary of topics covered in the other chapters, but also for addressing the ongoing discussions of the period in which he was writing.

Key Words: Chinese Philosophy, Language, Taoism, China, Zhuangzi.

PREFÁCIO

Esta dissertação é fruto de uma aventura bem sucedida.

De Zhuangzi, eu só conhecia a famosa passagem em que ele sonha ser uma borboleta e, quando acorda, considera a possibilidade de ser apenas uma borboleta sonhando que é Zhuangzi — algo que, na minha ignorância, eu descreveria, antes de orientar este trabalho, como uma pitoresca antevisão do argumento cartesiano do sonho. No que diz respeito à língua, não sou capaz de distinguir um único ideograma do chinês contemporâneo — que dirá mover-me pelos intrincadíssimos labirintos do chinês clássico, em que o livro foi escrito. Que fazer, então, diante de uma aluna que acaba de concluir sua graduação em Letras e bate à minha porta, no Departamento de Filosofia, dizendo que quer fazer, sob *minha* orientação, uma tradução comentada do segundo capítulo do *Zhuangzi* — o mais difícil de todo o livro?

Eu lhe teria dito o óbvio — "impossível..." — não fosse pelo fato de que Júlia Garcia Vilaça de Souza já tinha, no Departamento de Letras Orientais, o acompanhamento cuidadoso e competente da professora Ho Yeh Chia, com quem desenvolvia seu trabalho há algum tempo. É à professora Ho, não a mim, que grande parte dos méritos da orientação deste trabalho devem ser atribuídos. Ao longo desse fascinante percurso, fui mais um aprendiz interessado do que um orientador. Se dei alguma contribuição, foi talvez a de ter acompanhado os seminários nos quais a professora Ho ia pacientemente deslindando os complicadíssimos problemas de tradução oferecidos pelo texto. Foi de fundamental importância também a colaboração generosa dada pelo professor Steve Coutinho, do Muhlenberg College (Pennsylvania, EUA), um dos maiores especialistas na filosofia de Zhuangzi em atividade no mundo. O professor Coutinho manteve correspondência tão constante com minha orientanda que posso dizer sem nenhum exagero ter sido ele, e não eu, o orientador de fato na parte filosófica do trabalho. A ele e à professora Ho Yeh Chia, meus mais sinceros agradecimentos.

João Vergílio Gallerani Cuter

INTRODUÇÃO.....	11
1. CONTEXTUALIZANDO O <i>ZHUANGZI</i>	14
1.1. Mestre Zhuang	14
1.2. Contexto Histórico	26
1.3. O Pensamento Chinês	34
1.4. Conceitos Relevantes	41
1.5. Escolas de pensamento da Era dos Filósofos.....	49
1.5.1. Escola Confuciana	49
1.5.2. Escola Moísta	59
1.5.3. Escola dos Nomes.....	66
2. 齐物论 – O QIWULUN	76
2.1. Introdução ao Qiwulun	76
2.2. 齐物论(Qíwùlùn): Conversa sobre a Igualdade das Coisas	78
3. COMENTÁRIOS SOBRE O TEXTO	91
CONCLUSÃO.....	112
REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

Este trabalho é uma tradução contextualizada e comentada do *Qiwulun*¹ 齐物论, o segundo capítulo de uma coletânea de textos intitulada *Zhuangzi*. Comumente, na China antiga, uma coletânea de textos era atribuída a um mestre (子 zi), que escrevia uma parte e dava nome à coletânea, e a seus discípulos, que a completavam com informações e ensinamentos compartilhados por este mestre. Desta forma, o *Qiwulun* e o conjunto de textos do qual faz parte teriam sido escritos por Zhuang Zhou, também conhecido como Mestre Zhuang, ou Zhuangzi.

Hoje se sabe que esta coletânea foi escrita a várias mãos – além do mestre e dos discípulos, outros grupos teriam feito algumas contribuições. Sabe-se, ainda, que uma parte dela, que inclui o *Qiwulun*, foi escrita por apenas uma pessoa e não há certeza, contudo, se essa pessoa foi o próprio mestre, cujo nome intitula a coletânea. No entanto, por convenção, se considera que esses escritos sejam obra de Zhuangzi.

De qualquer forma, se é verdade que um texto e um filósofo nunca estão isolados do tempo, do espaço e da cultura em que estão inseridos, isto é especialmente verdadeiro no caso do *Zhuangzi*² e dos demais filósofos que viveram em sua época.

Assim, para chegar ao *Qiwulun* e seus comentários, essa dissertação tomará o seguinte caminho:

- a. Primeiro falarei sobre Zhuangzi, abordando o pouco que se conhece historicamente sobre sua vida e apresentando, de modo sucinto, o panorama de seu pensamento. Para isso, utilizei como bases principais as pesquisas de Fung Yu-lan (1983) e de Coutinho (2014);
- b. Depois, tendo como apoio, principalmente, as pesquisas do livro “The Cambridge History of Ancient China”, a obra de Anne Cheng (2008) e, novamente, o trabalho de Fung Yu-lan (1983), abordarei seu contexto histórico, tratando, brevemente, sobre a tradição em que ele estava inserido e o momento histórico em que ele vivia e sobre a forma, para nós, peculiar de pensar o mundo do lugar e da época em que ele viveu.
- c. Tendo seguido este percurso, será, finalmente, apresentada uma tradução do *Qiwulun*, tentando dar conta dos aspectos principais do texto. Os autores mais relevantes que me auxiliaram a escrever a tradução e fazer seu comentário foram Graham (2001) e Coutinho

¹ Se tentarmos aproximar a pronúncia do título aos fonemas conhecidos pelo português, falaremos algo como “Tchi u lun”.

² Considerando que filósofo e obra compartilham o mesmo nome, adotei o método de marcar em itálico o nome do livro e manter sem marcações o nome do filósofo.

(2004) e me apoiei, principalmente, no dicionário Grand Ricci (2001) para ter acesso às informações lexicográficas necessárias para este trabalho.

É pertinente informar, ainda, que, para ter acesso aos textos em chinês, tanto do *Zhuangzi*, quanto das outras escolas e dos textos históricos, utilizei a página da internet *Chinese Text Project* (<http://ctext.org/>), por ser um site reconhecidamente de confiança, indicado através do auxílio do Professor Steve Coutinho. Nesta página, os autores estão divididos por livros ou capítulos e estes, em trechos. Desta forma, quando fizer alguma citação de texto chinês indicarei primeiro o número ou nome do livro ou capítulo ao qual estou me referindo e, depois, o número do trecho. Por exemplo, ao falar dos *Analectos* Confucianos utilizarei a referência 1/1 para dizer que estou tratando sobre o capítulo 1, 学而 Xue'er, e o trecho 1.

Dito isso, alguém pode perguntar o porquê de se fazer esta tradução. Para isso, respondo que ela foi feita com o intuito de suprir uma carência nos estudos chineses brasileiros: são poucos os materiais traduzidos do original diretamente para a língua portuguesa e, no caso do *Zhuangzi*, isto se torna mais raro, de forma que esta é a primeira tradução em português de um trecho destes escritos no âmbito acadêmico brasileiro.

A intenção deste trabalho, contudo, não é a de oferecer uma interpretação definitiva para o *Qiwulun* e, dada a importância deste capítulo, para todo o *Zhuangzi*. Isso, provavelmente, não é algo possível nem desejável, uma vez que, quando o caminhar é mais valioso que o destino, as inspirações que as artes e a filosofia promovem em quem as acessa têm mais significado do que as seguranças que as determinações teóricas podem promover. O intuito desta pesquisa é, com isso, sugerir mais uma interpretação possível, como uma tentativa de inspirar mais pessoas a conhecer o pensamento chinês; e, principalmente, promover encontros: o primeiro, com um personagem destemido e autêntico da história chinesa, que parece ser livre das convenções por um direito de nascença; o segundo, com uma visão de mundo original e inspiradora; o terceiro, com uma cultura rica e prolífica e com sua sabedoria.

Antes de começar esta curta jornada, contudo, talvez seja importante ter em mente duas questões centrais para sua elaboração. Uma delas é a percepção de que as coisas mudam; a outra, a necessidade de buscar uma maneira de solucionar os sofrimentos comuns aos momentos de guerras e conflitos pelos quais as sociedades passam, mas que, na verdade, são parte da vida de qualquer pessoa, em qualquer lugar e em qualquer época.

Adianto, portanto, a informação de que Zhuangzi viveu em uma época de guerras, de grande sofrimento e de transformações. Mais do que isso, ousou afirmar que, apesar de estar

respondendo a um contexto específico, as ideias deste filósofo conseguem ir além, superando seu contexto imediato e se tornando, assim, universais.

A escolha de trabalhar com o *Qiwulun* se deu por isso, mas não somente. Ele é considerado o capítulo fundamental da coletânea da qual faz parte, representando sua ideia principal e resumindo a solução central dada por Zhuangzi para a superação do sofrimento: Libertem-se! Vivamos uma liberdade que não é apenas social, como faz o eremita com seu afastamento. Libertemo-nos das concepções rígidas e julgamentos fixos que criamos e das dicotomias artificiais que surgem com elas. A linguagem é o veículo que carrega esta dicotomia. Portanto, libertemo-nos também do caráter artificial da linguagem, compreendendo que só o que é natural e espontâneo, adaptável às circunstâncias e suas mudanças constantes, pode nos fazer entrar em um fluxo universal em que dor e prazer, sofrimento e alegria são a mesma coisa.

1. CONTEXTUALIZANDO O ZHUANGZI

1.1. Mestre Zhuang

O maior personagem desta história se chama 庄子³ *Zhuangzi*, um mestre considerado popularmente como um sábio alegre e brilhante que escolheu viver livre de ambições e de imposições sociais. Ele ficou conhecido por suas ideias radicais, por um estilo literário autêntico e inventivo e, sobretudo, por sugerir que uma vida próspera é uma vida espontânea, que segue de acordo com os fluxos naturais do universo e é livre de aspectos artificiais da civilização, da linguagem e dos valores, mas não apenas isso. Seus ensinamentos nos sugerem “o reconhecimento da grandeza inesgotável do universo, a apreciação da vida e a reconciliação com a morte”, a renúncia das articulações em busca de poder e envolvimento político em nome de uma “vida simples, hábil e tranquila”, nos encorajando “a cultivar uma perspectiva universal (...) que, de algum modo, vai além dos julgamentos ‘dualistas’ e aceita as vicissitudes da vida com equanimidade” (Coutinho, 2014b, 149-150).

Certamente toda sua riqueza intelectual tem um lastro. Assim, a história deste personagem e de suas ideias tem início durante o período dos Estados Combatentes, quando os pensadores chineses se viram imersos em caos, tumultos, discórdia e violência. Cada um deles buscou uma forma de resolver esses problemas. Confúcio se voltou à tradição, aos ritos e à humanização 仁 *Rén*. Mozi focou nos interesses da maioria e em aspectos que pudessem beneficiá-la. Zhuangzi encontrou sua resposta na liberdade: através de seu pensamento, este filósofo nos sugere que nos libertemos da linguagem artificial, que se dá por meio de dicotomias e julgamentos rígidos. Esta libertação se daria através de uma atitude de não agir, do seguir espontâneo, de acordo com as circunstâncias para que sejamos capazes de escutar a “uma tênue música harmoniosa que ainda se faz ouvir sob o estrondo dos conflitos e a

³ Embora este pensador seja associado à filosofia Daoísta, não irei explorar esta associação nem tratar sobre o Daoísmo e suas características. Tomo esta escolha na condução desta dissertação por dois motivos. O primeiro é o fato de existirem duas formas de se entender o Daoísmo, uma que tem um caráter religioso e outra com caráter filosófico, que parecem caminhar em sentidos opostos – segundo Fung (1976, 03) o Daoísmo religioso (道教 *Daojiao*) tende a ter práticas que vão contra o que seria natural, como tentar evitar a morte, enquanto o Daoísmo filosófico (道家 *Daojia*) ensina sobre seguir os cursos naturais, aceitando, por exemplo, a morte como algo inevitável na jornada da vida. Essa oposição tem promovido um debate recente sugerindo que esta última forma de Daoísmo não existe e que o pensamento chamado de Daoísta faria parte de uma outra corrente. Esta é uma longa discussão e explorá-la é irrelevante para esta pesquisa. O segundo motivo é o fato de a Escola Daoísta ter sido estabelecida muito depois do tempo de Zhuangzi, através de um trabalho organizacional dos historiadores da dinastia Han. Com isso, Zhuangzi, que já não demonstrava ter interesse de se filiar a escolas de pensamento de seu tempo, não sabia que era um Daoísta e, assim, não estaria seguindo uma doutrina pré-estabelecida, mas construindo autonomamente uma forma sua de pensar o mundo. As similaridades que existem, portanto, com outros pensadores, como Lao Dan (ou Laozi), foram encontradas, posteriormente, no momento em que se buscava pontos de contato entre filósofos para agrupá-los sob determinadas denominações.

cacofonia das teorias e dos discursos: a música do Tao⁴” (Anne Cheng, 2008, 121). Isto porque, ouvindo a música do 道 *Dao*, podemos seguir os fluxos naturais, ou seja, seguir o próprio 道 *Dao*. Deste modo, sua filosofia é a do caminhar para além 逍遥遊 *Xiao yao you*, mas não de forma obstinada, e sim de forma tranquila, como um vagar.

Toda esta perspectiva fez com que as ideias deste filósofo se tornassem relevantes para o pensamento chinês e, desde o último século, com o aumento de estudiosos interessados nelas, têm se tornado cada vez mais expressivas no contexto acadêmico ocidental.

Apesar disso, ainda existe algum debate entre sinólogos sobre o fato de Zhuangzi ter sido ou não uma figura histórica real. Atualmente,

o consenso geral dos acadêmicos é de que há referências históricas cruzadas suficientes para corroborar sua existência, mas que as evidências disponíveis são muito escassas para que tenhamos certeza sobre os fatos de sua vida. No entanto, mesmo que as informações anedóticas não sejam precisas e mesmo se “Zhuangzi” for um personagem de ficção, ainda há muitas coisas que podemos aprender sobre seu contexto histórico, social e textual, bem como sobre significados narrativos e filosóficos (Coutinho 2014, 149).

Com isso, vejamos o que a tradição tem a dizer sobre ele e sobre seus escritos.

Há, no capítulo 63 do 史记 *Shiji*⁵ que trata sobre as biografias de 老子 *Laozi* e de 韩非 *Hanfei*, uma biografia de Zhuangzi. De acordo com ela, o mestre Zhuang se chamaria 庄周 *Zhuang Zhou* e teria sido um nativo do estado de 宋 *Song*, mais especificamente de uma vila chamada 蒙 *Meng*. Ele teria sido contemporâneo dos reis 惠 *Hui* de 梁 *Liang* (370-319 a.C.) e 宣 *Xuan* de 齐 *Qi* (319-301 a.C.) e teria assumido um posto em um lugar chamado 漆园 *Qiyuan*, Jardim de Laca (Fung, 1983, 221).

Com isso, considera-se, de modo geral, a partir do trabalho cuidadoso do pesquisador chinês 马叙伦 *Ma Xulun* (1885 – 1970), que Zhuangzi teria vivido de 369 a 286 a. C.⁶ Se esta data estiver acurada, Zhuangzi teria sido contemporâneo do famoso pensador Confuciano 孟子 *Mengzi* (Mêncio) e se eles foram contemporâneos, é de se questionar o por quê deles não terem discutido suas ideias um com o outro diretamente. Fung Yu-lan (1983, 222) aponta que

⁴ Outra forma de romanização para o caractere 道. Escolhi utilizar a romanização mais conhecida atualmente, o pinyin. Desta maneira, utilizando o alfabeto ocidental, me refiro a este termo como “Dao”.

⁵ Registros históricos da dinastia Han escritos por Sima Tan e por seu filho Sima Qian.

⁶ Ma Xulun toma as informações no 史记 *Shiji* sobre o momento que Zhuangzi teria vivido (durante os períodos de governo dos reis *Hui* de *Liang* e *Xuan* de *Qi*) e sobre o rei 威 *Wei* do estado de 楚 *Chu* ter convidado Zhuangzi para trabalhar com ele. Fazendo um cruzamento do tempo que cada um destes reis ficou no poder somado a uma análise sobre o período de governo de outros reis, o professor Ma considera que Zhuangzi teria vivido de 369 à 286 a.C. MA Xulun 马叙伦. Zhuangzi Nianbiao 庄子年表 In Tian Ma Shan Fang Cong Zhu 天山房丛著. <<http://www.guoxue123.com/zhibu/0101/03zztxpxy/004.htm>>. Acesso em 26.01.2016.

eles provavelmente consideravam um ao outro como meros discípulos que não mereciam atenção. Deste modo, Mêncio teria visto Zhuangzi apenas um discípulo de 杨朱 *Yangzhu*, enquanto, para Zhuangzi, Mêncio teria sido apenas mais um discípulo de Confúcio. Ainda assim, este último pode ter tido consciência plena da existência do outro, visto que existem trechos do livro de Zhuangzi que ressoam ideias elaboradas por Mêncio.

Chegamos, aqui, à única conexão que temos com este personagem e suas ideias: os escritos intitulados *Zhuangzi*⁷. Sobre esta contribuição filosófica, de acordo com Fung (19983, 221), o 史记 *Shiji* diz que os escritos de Zhuangzi contêm mais de cem mil palavras e são, de modo geral, alegóricos. Fung interpreta os comentários dos registros históricos sobre Zhuangzi da seguinte forma: as habilidades literárias e a distinção de Zhuangzi “eram tamanhas que os melhores estudiosos da época não conseguiam refutar sua crítica destrutiva às escolas Confuciana e Moísta. Seus ensinamentos eram como um fluxo impressionante que se espalha sem controle de acordo com sua vontade, de forma que dos governantes e ministros em diante, ninguém conseguia dar utilidade a eles” (1983, 221).

Na época em que Sima Qian, um dos autores do 史记 *Shiji*, escreveu estes registros históricos, ele teve acesso a um conjunto de escritos atribuídos a Zhuangzi que continha 52 partes (篇 *pian*)⁸ ou capítulos. Hoje, contudo, desses 52, após um trabalho de edição realizado pelo pensador da dinastia Jin 晋 (265 – 420 d.C.), 郭象 *Guo Xiang* (m. 312 d.C.), restaram apenas 33 partes (Coutinho, 2014b, 150; Graham, 2001, 27). Destes trinta e três capítulos, além de ideias engenhosas e questionamentos em relação a outros pontos de vista, alguns apresentam histórias sobre Zhuangzi. Os capítulos 17, 18 e 20, por exemplo, retratam o filósofo como alguém que “vive em uma pequena viela, tecendo sandálias para viver; seu pescoço é magricela e sua pele é pálida” (Coutinho, 2014b, 151). Além disso, ainda de acordo com estes capítulos, Zhuangzi,

veste uma roupa remendada feita de aniagem e sapatos amarrados com cordas. Apesar de sua condição humilde, ele é frequentemente cortejado por reis e príncipes que reconhecem suas capacidades e buscam empregá-lo em

⁷ Para evitar confusões, ao tratar sobre o filósofo, manterei a grafia em conformidade com o texto e, ao tratar sobre o livro, grifarei o termo em itálico.

⁸ Também chamarei essas partes de “capítulos”, como feito por todos os estudiosos de Zhuangzi que utilizei como referência deste trabalho. Para explicar melhor em que consistiam essas partes, Graham (2001, 27) faz a seguinte consideração: “os pensadores chineses da antiguidade (...) por volta do terceiro século A.C., compunham ensaios em tiras de bambu que eram amarradas juntas em forma de folhas e enroladas como pergaminhos”, de maneira que, ainda segundo este sinólogo, “um capítulo do Zhuangzi deve ter se originado como um item ou coleção de itens organizados em um único pergaminho”. Continuando com suas explicações, Graham trata sobre como as coleções de pergaminhos atribuídos aos filósofos do período dos Estados Combatentes foram preservados, apontando Liu Xiang (77 – 6 d.C) como o historiador responsável por organizar cada coleção e fazer relatórios sobre elas.

posições de poder. Ele sempre recusa, preferindo uma vida de pobreza e obscuridade pela liberdade que ela proporciona (Coutinho, 2014b, 151).

Com estas informações, nos deparamos, mais uma vez, com as questões de veracidade. É difícil afirmar, com segurança, se estes dados estão corretos. Mas, talvez, isso não seja realmente relevante, uma vez que, como ocorre na maior parte do texto do *Zhuangzi*, estas histórias sobre o pensador chinês podem estar voltadas a ilustrar uma moral. O uso de alegorias e de filósofos conhecidos, retratados como personagens, é uma característica essencial do discurso filosófico destes escritos. A partir destas ferramentas, apresenta-se um modelo através do qual as posições filosóficas do texto são exploradas. “Assim, embora não esteja claro o quanto nos é contado sobre a verdadeira ocupação da figura histórica que pode tê-los inspirado, [os textos do *Zhuangzi*] certamente exemplificam os valores e ideias que lhe são atribuídos”, de forma que estas histórias de uma vida na pobreza e recusa de ofertas de empregos podem estar apenas exemplificando “as recomendações para se evitar os perigos dos envolvimento sociais para a vida daqueles que buscam cultivar a tranquilidade” (Coutinho, 2014b, 152). Mas, será que o filósofo estaria falando sobre si próprio para poder defender seu entendimento de mundo? Ou será que alguma outra pessoa, ou pessoas, teriam resolvido acrescentar ideias aos escritos atribuídos a Zhuangzi?

Começamos, então, a nos deparar com as diferenças entre o pensamento chinês e o ocidental: os chineses não pareciam se importar da mesma forma que os ocidentais com as questões de autoria de um texto. Deste modo, uma coletânea associada a um mestre era, muitas vezes, escrita a várias mãos, recebendo contribuições de diferentes discípulos e, até, de diferentes grupos ou variações de uma escola de pensamento (Fung, 1976, 11). Neste contexto, sabe-se há muito tempo que os capítulos do *Zhuangzi* são datados, principalmente, entre os séculos IV e II A.C. e que eles foram compostos por “escritores de diferentes (mas relacionadas) escolas de pensamento contribuindo por diversos séculos” (Coutinho, 2014b, 150). Neste sentido, para tentar estabelecer quais partes do texto são do mestre e quais são contribuições de outros pensadores ou discípulos, há uma divisão comum dos textos feita por Guo Xiang quando ele editou a coletânea que existia. Assim, a partir deste estudioso, a coletânea passou a ser dividida em três grupos: os 內篇 – capítulos internos (1-7), provavelmente escritos por Zhuangzi; os 外篇 – capítulos externos (8-22), que teriam sido escritos por seguidores do filósofo; e os 雜篇 – capítulos mistos (23-33), considerados como uma compilação de textos feita por Zhuangzi e por outros escritores de sua época (Chan, 2008, 280-284; Coutinho, 2014b, 150).

Aqui, o mais relevante é a autoria dos capítulos internos. Angus C. Graham (2001, 27-29), a partir de um estudo cuidadoso baseado no conteúdo e em análises estilísticas dos capítulos, agrupou os capítulos da coletânea de outra maneira, mas de acordo com ele, os primeiros sete capítulos, assim como considerava Guo Xiang, foram escritos por Zhuangzi. Graham (2001, 27) argumenta em favor desta divisão por conta da homogeneidade no estilo dos capítulos: composições que reúnem episódios soltos (não diretamente relacionados) ligados por um tema comum que é resumido por títulos de três ideogramas. Estas características sugerem que os escritos foram feitos por apenas um autor que admitimos, por convenção, ser o próprio Zhuangzi. Além disso, o fato de os primeiros capítulos do *Zhuangzi* serem escritos em uma “prosa abundante e de excelente qualidade literária e poética” faz com que o texto apareça “como uma verdadeira obra de autor, de tom claramente pessoal” (Anne Cheng, 2008, 123).

Há estudiosos, como McCraw (2010) e Klein (2010) (*apud* Coutinho, 2014b, 150) que questionam esta afirmação. De qualquer forma, não havendo provas contundentes a este respeito, é possível entender que os capítulos internos teriam sido escritos, em sua maior parte, pelo próprio filósofo e os demais capítulos, mesmo que escritos por outras pessoas, representam o pensamento de Zhuangzi.

Temos, então, até agora, um filósofo de quem não se pode confirmar a existência; informações sobre personagens históricos que também não têm referências suficientes para serem verificadas e uma coletânea de textos de de cuja autoria não se tem certeza. Resta-nos, apenas, assumir um único filósofo como responsável pelas ideias centrais dos textos considerando que o mais relevante é o pensamento apresentado por ele. Isto porque, apesar de existirem discordâncias sobre autoria e veracidade de fatos, é difícil discordar de que estamos diante de uma coletânea que descarta os valores tradicionais, inclusive os que estão presentes na linguagem e que “é notável por conter diversas passagens cujos méritos literários são marcantes e cujo discurso filosófico impele a língua aos seus limites” (Coutinho, 2014b, 150). Além disso, é uma coletânea intelectualmente rica, em que “é possível encontrar anedotas engraçadas e mitos novos inventados justapostos a diatribes, retórica inflamada e interposição de jogos de palavras sofisticados e polissêmicos utilizados a serviço de doutrinas linguísticas e ontológicas” que podem ser consideradas obscuras (Coutinho, 2014b, 150). Mais do que isso, se o intuito destes escritos é sugerir soluções possíveis para superar os sofrimentos comuns a esta vida, encontramos neles ideias originais e inspiradoras que podem nos direcionar não a uma vida sem sofrimentos, mas a um modo de viver em que esses sofrimentos deixam de ser significativos e são vividos como parte integrante da vida, da

mesma maneira que as alegrias que nela existem. A sugestão aqui é entender que sofrimento e alegria são, na verdade, apenas partes de um fluxo permanente que permeia todas as coisas e a intervenção deste fluxo, feita artificialmente pelos homens, é o fator principal de ampliação dos sofrimentos.

Conheçamos, portanto, um pouco do pensamento contido no *Zhuangzi*.

Um Panorama do Zhuangzi

Quem lê os escritos de Zhuangzi tem, em um primeiro momento, uma sensação de desarticulação entre as ideias, como se elas tivessem sido empilhadas de forma aleatória. Isso, contudo, não é verdade, pois, em seus capítulos, estão apresentados, uma visão de mundo e um ponto de vista sobre como viver a vida de forma consistente. Uma das bases deste ponto de vista é que, para Zhuangzi, há uma relação entre o homem e o 道 *Dao*, “o curso natural e espontâneo das coisas, no qual não se deve intervir” (Anne Cheng, 2008, 124). O homem, contudo, é o único ser que intervém neste curso e que se afasta dele, sobrepondo sua música harmoniosa por cacofonias e ruídos de todos os tipos (debates, desejos, política, poder).

Deste modo, é possível notar que

a orientação geral do texto tem um espírito existencial, preocupado com as contingências da vida e a inevitabilidade da morte. Ele defende uma filosofia holística de vida, encorajando uma libertação das artificialidades [为 *Wei*] da socialização e um cultivo das nossas potências e habilidades ancestrais, com intuito de viver uma vida simples e natural, mas engenhosa e florescente (Coutinho, 2014b, 155).

Zhuangzi, com isso, parece considerar que “é melhor abandonar buscas artificiais, evitar envolvimento políticos e adotar uma perspectiva mais universal da existência, com o intuito de viver uma autêntica aceitação de nossa mortalidade” (Coutinho, 2014b, 155). Ele estaria defendendo, portanto, um comportamento que ficou conhecido como 无为 *Wuwei* – literalmente traduzido como “não agir”, mas que tem um significado de minimizar os artifícios do mundo humano.

A sugestão geral, desta maneira, é de seguir por esta vida como se estivéssemos vagando para além dela, ou, mais especificamente, para além das artificialidades que os homens criam durante sua existência. A forma de fazer isso é através de um caminhar voltado para a espontaneidade, num sentido de se permitir seguir o grande fluxo natural que existe nos homens e no universo. Esta ideia faz com que Zhuangzi critique os princípios de humanidade 仁 *Ren* e de retidão 义 *Yi* defendidos por Confucianos e Moístas e engrossar o coro cantado

por estes últimos contra as práticas Confucianas dos ritos e das músicas. Isto porque tanto estes princípios quanto estas práticas têm um pendor artificial, capaz de envolver os homens em disputas por poder, e podem promover disputas competitivas baseadas em julgamentos que têm a falsa intenção de serem definitivos. Zhuangzi percebe que há uma parcialidade nos nossos pontos de vista, de forma que os julgamentos avaliativos e as distinções que construímos, além de igualmente parciais, podem ser simplistas e incapazes de refletir a complexidade dos ciclos e das transformações que existem ao nosso redor (Coutinho, 2014b, 155).

Tendo isto em vista, é possível considerar que o pensamento de Zhuangzi tem como uma de suas bases a ideia de que as coisas não são permanentes ou imutáveis. De acordo com este filósofo, no segundo capítulo de seus escritos, 齐物论 *Qiwulun*, elas estão constantemente em processo de mudança.

Esta ideia é reproduzida novamente em outros capítulos. O capítulo 27 destes escritos, por exemplo, defende este ponto de vista dizendo que o início e o término das coisas são como um círculo, passando por mudanças em suas formas, algo similar ao processo de uma roda de oleiro 天钧 *Tianjun*, chamado por Fung (1983, 226) de Evolução da Natureza. O *Qiwulun* faz a mesma referência a esta evolução, ou a revolução das coisas, indicando que o que é chamado de Natureza (天 *Tian*) está em processo de movimento.

Entendendo que a filosofia de Zhuangzi é uma filosofia da mudança (Fung, 1983, 225), podemos considerar que o filósofo parece perceber que não há uniformidade na natureza e, desta forma, que não é possível que exista uma uniformidade de valores como queriam os Moístas: “nós vivemos em um mundo em que há pontos de vista conflituosos, defendidos apaixonadamente, o que é certo para uma pessoa é errado para outra, tudo é certo (ou errado) a partir de um ponto de vista” (Nivison, 1999, 786-787). Devemos aceitar as confusões e as aparentes incoerências, e até sorrir para elas, sem deixar que elas nos peguem. Ao contrário disso, contudo, vemos acadêmicos modernos escreverem artigos furiosos tentando analisar as ideias de Gongsun Long e vemos, exemplarmente, que Zhuangzi apenas o censura, sem, sequer, se importar em nomeá-lo, dizendo que “Usar um cavalo como exemplo de que um cavalo não é um cavalo, não é como usar um não-cavalo como exemplo de que cavalo não é um cavalo”. Zhuangzi, portanto, observou todo o contexto das disputas argumentativas intelectuais dos Moístas e dos Debatedores, compreendeu-o e escolheu sair do jogo de poder que estava sendo instaurado, apontando sua existência.

Não apenas isso, observando os pontos de vista conflitantes, Zhuangzi parece estar, também, nos advertindo para que aprendamos a lidar com as diferenças, com incertezas, e que é irrelevante ficar incomodado com opiniões diferentes, já que, em uma discussão, quem vai determinar quem está certo ou errado? Até a diferença entre estar sonhando e estar acordado se desintegra nesta perspectiva (Nivison, 1999, 787), afinal, quem pode nos garantir se estamos sonhando ou se estamos acordados? Qual é a perspectiva correta, a do sonho ou a da vigília? E, sobretudo, quem vai estabelecer qual dessas perspectivas é a correta?

Zhuangzi, com isso, nos mostra que devemos ter clareza sobre as diferenças porque o que sabemos depende basicamente de nosso próprio ponto de vista (Nivison, 1999, 783). Há uma história bastante famosa de seus escritos (17/13) que parece ser um argumento em favor desta ideia. Nela, o filósofo discute com seu amigo 惠施 *Huishi*:

Zhuangzi e Huizi passavam sobre a ponte do rio Hao e Zhuangzi disse: “esses peixes estão indo e vindo calmamente, são peixes felizes!”. Huizi respondeu: “Você não é um peixe, como sabe que os peixes estão felizes?” e Zhuangzi disse: “Você não é eu, como sabe que eu não sei que os peixes estão felizes?”. Huizi disse: “Eu não sou você, certamente não sei sobre você, você certamente não é um peixe, por isso não sabe o que faz os peixes felizes”. Zhuangzi respondeu: “Vamos voltar para o começo disso. Você disse ‘como você sabe se os peixes estão felizes’, me perguntando isso, você já sabia que eu sei. Eu sei disso aqui sobre o rio Hao”.

Neste trecho, Zhuangzi parece estar apontando que Huizi faz uma pergunta retórica por já saber sobre seu estado mental, como se já conhecesse o que Zhuangzi sabe ou não. Desta forma, se Huishi sabe o que Zhuangzi pensa sem ser Zhuangzi, por que Zhuangzi não pode saber o que o peixe pensa, mesmo não sendo o peixe? Isto pode significar que, para Zhuangzi, o que sabemos ou não é apenas uma questão de perspectiva, do ponto de vista sobre como entendemos o mundo, de que não conseguimos ver para além da nossa realidade.

O primeiro trecho do capítulo 1 exemplifica esta ideia através da parábola do pássaro Peng. Ele é uma ave cujas asas têm mais de mil 里 *Li* de largura, sendo, assim, tão grande que, quando está voando, escurece o céu como nuvens e quando alça voo provoca furacões para conseguir se elevar a nove mil 里 *Li* e voar por seis meses sem se cansar. A cigarra e a codorniz, por outro lado, que mal conseguem alcançar a altura de uma árvore com seu voo, consideram impossível voar a nove mil 里 *Li*. Elas não conhecem e acham inconcebível conhecer sua realidade, assim, explicar a vida e o voo do pássaro Peng para elas acaba sendo semelhante a explicar o funcionamento de um reator nuclear para uma criança de cinco anos: nossa realidade determina nosso entendimento de mundo e devemos seguir, de forma natural, este entendimento de mundo, sem tentar forçar, de forma artificial, ser outra coisa.

Desta maneira, a anedota sobre o mítico pássaro Peng, da cigarra e da codorniz, o início do capítulo 1, nos contando a história do que pode ser considerado como extremamente grande e como extremamente pequeno, pode ilustrar, também, que, embora haja diferenças entre eles, todos são formados de maneira natural e, por isso, seu contentamento com a vida pode ser similar. O mesmo ocorre com os homens: embora exerçam ocupações diferentes, todos podem ser iguais e viver igualmente em harmonia com o universo.

Algumas coisas dos homens, contudo, como a política e as instituições sociais, sendo artificiais, tendem a provocar sofrimento, segundo Zhuangzi. Isto ocorre porque a natureza 性 *Xing* de cada coisa é diferente e cada indivíduo tem suas preferências específicas, de maneira que não se deve forçá-los a serem idênticos. Há uma uniformidade natural na diferença e fazer com que todos sigam um determinado padrão cria uma diferença forçada. Deste modo, o que tinha a intenção de fazer bem às pessoas acaba por lhes fazer mal. A reflexão sobre o peixe e o homem no capítulo 18/5 trata sobre esta ideia. Nele, ainda podemos ler que

Os peixes residem na água e vivem, os homens residem na água e morrem. Eles são constituídos diferentemente, o que gostam ou não gostam é diferente. Desta maneira, os Sábios antigos não uniformizavam as habilidades e as ocupações. Os nomes estavam de acordo com a realidade e seus propósitos permaneciam dentro dos limites do que é praticável. Isto era denominado adaptação universal e boa fortuna.

O pensamento de Zhuangzi parece, assim, criticar os padrões fixos a que os homens devem obedecer. Esta crítica se direciona, provavelmente, aos Confucianos e aos Moístas, pois eles formulavam diversos tipos de padrões que, segundo eles, deveriam ser seguidos. Sua crítica se estendia, ainda, para o governo, ao qual Zhuangzi demonstra se opor. Esta oposição pode ser vista, por exemplo, no sétimo capítulo, cuja ideia advogada é a de que para se manter o mundo em ordem, o melhor seria governar através de um não-governo. Isto significa que os homens deveriam lidar com suas questões internas, aquietar suas mentes e se libertar de seus egos. Apenas a partir de então um império poderia ser governado.

Deixando as coisas seguirem seus caminhos naturais, paz e ordem seriam gerados espontaneamente. Não seguir os caminhos naturais, por outro lado, através da construção de diversos tipos de instituições é como colocar cabresto nos cavalos e um anel no focinho dos bois para controlá-los. Assim, da mesma forma que transformar o espontâneo em artificial promove sofrimento para os animais, governar os homens através de instituições resulta em sofrimento e miséria. Manter a espontaneidade natural das coisas seria, portanto, a melhor forma para se superar os sofrimentos e se alcançar uma vida tranquila. Assim, a partir das críticas às instituições e ao governo, é possível entender que Zhuangzi desenvolve um

pensamento filosófico e político pautado na liberdade. Esta, segundo ele, quando alcançada e vivida, poderia ser uma grande fonte de alegria para os homens (Fung, 1983, 230).

Voltamos, com isso, à ideia de que há diferentes perspectivas sobre o mundo. Vemos, em outros pontos do *Zhuangzi*, referências a outras questões que podem ser apreciadas ou rejeitadas de acordo com pontos de vistas específicos. Sobre os padrões de beleza, por exemplo, se considerarmos que um está correto e outro errado, como saber claramente qual é o correto? Se não há padrões fixos, todos os tipos de beleza estão corretos – uma reflexão semelhante à feita sobre o peixe e o homem no capítulo 18.

Os pontos de vista dos humanos diferem de muitas maneiras, do mesmo modo que os diversos tipos de sons produzidos nas florestas. Mas, como decidir qual deles está correto e qual está errado? Zhuangzi pode estar sugerindo, deste modo, que padrões de certo e errado não podem ser decididos através de argumentos, da mesma forma que não é possível decidir quem mora no lugar correto ou quem tem o padrão de beleza correto, entre homem, macaco e peixe, por exemplo. Assim, se permitimos que cada um siga seu ponto de vista individual espontaneamente, não haverá necessidade de debates. Uma forma de fazer isso, segundo Zhuangzi, pode ser vendo os diferentes pontos de vista da mesma forma que vemos os sons no mundo e o piar dos pássaros. Isto porque, já que não debatemos sobre quais sons ou quais piados são os corretos, por que devemos debater sobre as palavras humanas?

Esta ideia serviria, também, às disputas entre Confucianos e Moístas, fazendo com que tanto “aquilo” que um pensa quanto “isto” que o outro entende estejam associados a um sistema fechado de critérios para o que é certo e o que é errado – um sistema no qual o “aquilo” de um é errado para si, mas certo para o outro e o “isto” é certo para si e errado para o outro. Observando estas disputas sobre quem estaria ou não correto em seu ponto de vista, Zhuangzi parece perceber que “isto” e “aquilo” – os pontos de vista conflitantes – nascem um do outro, como ocorre no debate entre Confucianos e Moístas (principalmente, talvez no que diz respeito aos Moístas, que negaram os ensinamentos de Confúcio), no qual as ideias nascem a partir das ideias – ou, talvez, da negação das ideias – do outro. A proposta de Zhuangzi parece ser a de que, se as duas Escolas conseguissem perceber que o 道 *Dao* está presente em todo lugar e que não há nada que faça a fala ser inapropriada, veriam que seus debates são como o piado dos pássaros ou os sons da natureza.

Há um perigo, aqui, contudo, que parece não ter sido elaborado por Zhuangzi. Quando ele considera que cada um deve seguir seu ponto de vista individual, podemos nos deparar com desafios éticos. Como alguém poderia, por exemplo, defender que as pessoas podem ser torturadas, ou defender a escravidão, ou argumentar em favor de doutrinas que pregam a

supremacia de algumas raças em detrimento de outras? Será que Zhuangzi não teria pensado nisso? Ou será que ele não vê problemas com este tipo de ponto de vista? Talvez, ao considerar a ideia de aceitar as diferenças e sair dos jogos de poder, Zhuangzi visualizasse que cada indivíduo seguiria um padrão harmônico e tenderia a se afastar de perspectivas violentas de mundo, mas isso não é apresentado desta forma e parece não haver reflexões a este respeito no *Zhuangzi*. Se este é realmente o caso, estamos diante de uma questão importante que parece não ser respondida facilmente pela leitura dos textos, mas que deve ser apontada para evitar possíveis equívocos.

De qualquer forma, quando observamos discussões sobre pontos de vista diferentes, podemos perceber que “certo necessariamente implica a existência de errado e vice versa, de modo que certo e errado são puramente relativos. Se deixarmos o certo e o errado, o ‘isto’ e o ‘aquilo’ isolados, contudo, sem considerá-los como certo e errado, isto ou aquilo, não surgirá oposição entre eles” (Fung, 1983, 233). Zhuangzi resolve este problema considerando que “Não comparar o ‘outro’ e o ‘isto’ é chamado de o eixo do Dao”. Assim, quando alguém está em um debate com pessoas que têm visões rígidas sobre certo e errado, este alguém deve deixar essas pessoas em seus debates e se posicionar no centro, onde o eixo do 道 Dao se encontra – um lugar que não é limitado por julgamentos definitivos.

Isto, de acordo com Zhuangzi, é o que o Sábio faz. Ele se harmoniza às ideias de certo e errado e repousa na roda de oleiro do Céu, ou, mais precisamente, em seu centro. Nesta posição, ele consegue perceber que as coisas se transformam continuamente, o dia se torna noite, a noite se torna dia, o verão dá lugar ao outono, este abre espaço para o inverno e assim por diante. “Repousar na roda de oleiro do Céu” significa que ele deixa as coisas seguirem seu curso de acordo com a espontaneidade que lhes é própria. O Sábio deixa o certo e errado se alternando naturalmente em uma postura que “não abole as distinções de certo e errado, mas as transcende em uma ação que pode ser chamada de ‘seguir os dois cursos de uma só vez’” (Fung, 1983, 233). O Sábio, portanto, vê as coisas a partir do ponto de vista do 道 Dao.

Podemos considerar, a partir desta ideia que, ao tratar sobre o sábio, Zhuangzi constrói uma tensão entre o que é natural, espontâneo e o que é “do homem”, artificial, convencional, dirigido por conceitos e preconceitos. Como consequência, o pensamento, as conspirações e intrigas, as limitações resultantes de noções recebidas de certo e errado ou sobre o que deve ser temido e o que deve ser valorizado, tudo isso é visto como não natural. Por outro lado, a espontaneidade e as habilidades que exigem concentração e acabam nublando o pensamento

em relação a objetivos ocultos (como esculpir algo ou cortar um boi) são vistos como formas de fazer parte do fluxo (Nivison, 1999, 788).

Aquele que segue o fluxo é capaz de chegar a um estado de grande liberdade, se afastando das relações de dependências com as coisas – validações externas, fama, poder, riquezas, influência, hábitos culturais e, até, de comida. Como exemplo desta ideia, temos a anedota sobre 列子 *Liezi*, no primeiro capítulo, segundo a qual ele poderia cavalgar o vento, mas, sem ele, não ia para longe. 列子 *Liezi*, portanto, dependia do vento para ser realmente livre. Outras pessoas, muitas vezes, limitam sua felicidade a coisas como riqueza, fama ou amor considerando que, ao obtê-las se tornam livres. Esta liberdade, contudo, não é completa, já que depende de alguma coisa para existir. O homem que segue o verdadeiro fluxo e repousa no centro do 道 *Dao*, que “jejua a mente” e “senta em esquecimento”, por outro lado, consegue ver que a vida e a morte, a riqueza e a pobreza, a feiúra e a beleza, o certo e o errado são uma única coisa e estão sempre se transformando uma na outra. Este homem, portanto, é capaz de ver para além das dicotomias criadas por julgamentos avaliativos. Ele consegue mudar a lente com a qual vê a realidade, se afastar destas perspectivas artificiais que, muitas vezes, constroem a ideia do que é sofrimento e, assim, ser livre.

Assim, o *Zhuangzi* nos propõe uma caminhada cheia de episódios inusitados e encontros esquisitos. Através desta caminhada, entramos em contato com pássaros enormes, com sábios que cavalgam o vento, mulheres corcundas, homens com um dos pés ou o nariz amputado, homens muito feios e pessoas que estão chegando ao final do caminho da sabedoria. Encontramos, também, cabaças enormes que não servem para estocar água, mas que podem servir como boias, árvores gigantes que não são adequadas para a carpintaria, mas oferecem sua sombra para que descansemos ou meditemos. É uma caminhada rumo à liberdade, em que somos convidados a quebrar paradigmas.

Isto porque o pensamento do *Zhuangzi* é o pensamento da mudança, em um tempo de mudança. Ele percebeu que nada é fixo, uma vez que em seu tempo a economia estava mudando, a política estava mudando, a sociedade estava mudando e as tradições estavam mudando. Não precisou de muito para ele perceber que isso era algo comum, parte da vida e deste mundo em que vivemos, já que o dia e a noite mudam, o tempo muda e as estações mudam. Mais do que isso, as ideias mudam, da mesma forma que palavras mudam: nenhuma palavra tem um significado rígido, elas se adequam às circunstâncias, há uma arbitrariedade em sua criação.

Vemos que as ideias de Zhuangzi estão intimamente conectadas a um contexto histórico e a uma forma de pensar específicos e estão respondendo a discussões correntes de seu tempo. Exploreemos um pouco mais este percurso, inserindo seu pensamento em um tempo, num conjunto de discussões desenvolvidas por grupos distintos que marcaram a época e no ambiente cultural em que ele viveu.

1.2. Contexto Histórico

A Era dos Filósofos⁹, na qual Zhuangzi está inserido, foi fruto de um momento bastante particular na China. Foi um período de conflitos armados, desordem, pobreza, disparidades na distribuição de renda e de vida amarga para a população em geral. Este cenário, contudo, não pode explicar, sozinho, um dos momentos de grande florescimento da vida intelectual chinesa, já que épocas assim ocorreram com certa frequência na história da China. Estes aspectos, somados às grandes transformações econômicas, políticas e sociais que se deram a partir da emancipação das instituições políticas, da estrutura econômica e das organizações sociais, ocorridas durante o período dos Estados Combatentes, indicam um motivo mais preciso para o surgimento das diversas escolas filosóficas que caracterizaram o período.

Para dar um panorama mais claro sobre este momento e sobre as bases da Era dos Filósofos, é necessário que retornemos alguns séculos antes deste período e olhemos, rapidamente, para um percurso que se inicia nas tradições históricas que remontam ao período Neolítico. Este percurso continua, passando, brevemente, pelas mudanças dinásticas que ocorreram entre as dinastias 夏 Xia, 商 Shang e 周 Zhou, segue em direção à divisão desta última dinastia em 西周 Zhou Ocidental e 东周 Zhou Oriental, chegando às transformações que se deram durante o período Primavera- Outono e o período dos Estados Combatentes, compreendidos na dinastia Zhou Oriental, até, finalmente, a unificação da China pelo estado 秦 Qin, em 256 a.C.

Comecemos, tautologicamente, pelo começo, há cinco mil anos, no período Neolítico chinês, ao qual temos acesso unicamente através da história tradicional chinesa. Antes do início da arqueologia na China, em 1920, já existia uma história, mais ou menos oficial, sobre as origens da civilização chinesa, que estava baseada em mitos, lendas e textos históricos,

⁹ Período que se estende da época de Confúcio à 100 a.C., aproximadamente, quando o Confucionismo se tornou a doutrina oficial do Estado Chinês (Bodde, 1983, XIX).

sobre os quais, até hoje, não existem indícios significativos que os comprovem. De acordo com estes relatos tradicionais, devemos ter em mente três momentos distintos: um referente a uma antiguidade remota, que tenta explicar a criação do mundo, em um período povoado por deuses; um outro relativo ao momento em que os homens começaram a se organizar, habitado por semi-deuses; e o período de início da vida política e seus reis lendários (Kwang, 1999, 65-66). Destes três momentos, atentem para aos dois últimos.

A maior parte dos mitos chineses, que se encaixam nesses relatos tradicionais, é a respeito de “heróis” – pessoas que realizaram coisas importantes para a sociedade ou que se tornaram governantes sábios. Destes heróis, os personagens considerados como reis sábios aparecem mais recentemente na história chinesa e podem ter sido líderes de clãs¹⁰. (Kwang, 1999, 68-70)

Como exemplo deste último grupo, tradicionalmente, a história Chinesa considera alguns Imperadores, dentre os quais é possível citar 伏羲 Fuxi, fundador do ritual de casamento e inventor a caça; 神農 Shennong, responsável por cultivar plantas medicinais e inventor da agricultura; e 黃帝 Huangdi, o Imperador Amarelo, estabelecedor do governo e da escrita. Ainda de acordo com a tradição, aos imperadores míticos, considerados como semidivindades, seguiram-se os reis sábios: o Imperador 堯 Yao (2357-2206 a.C.), o primeiro governante realmente humano, o Imperador 舜 Shun (2255-2206 a.C.), possivelmente um ministro virtuoso de Yao, e 禹 Yu, personagem que teria controlado as grandes enchentes ocorridas no período de Shun e que, por isso, teria se tornado seu sucessor e o fundador da Dinastia 夏 Xia, a primeira dinastia chinesa¹¹.

Não há, no entanto, registros que confirmem a maior parte desses dados e as datas tradicionais exatas, ainda não puderam ser determinadas. Neste sentido, a existência dos Imperadores Yao, Shun e Yu pode ser questionada e seus predecessores podem ser considerados apenas como personagens, símbolos culturais da formação da sociedade chinesa. Fuxi, por exemplo, é visto como símbolo do desenvolvimento da caça e da pesca; Shennong, aquele que estabeleceu a aragem da terra; Huangdi, além de ser visto como inventor dos veículos com rodas e dos barcos, é considerado um governante modelo ao qual Qin se espelhou ao unificar o território. Ainda assim, míticos ou não, esses imperadores são

¹⁰ Todos são conhecidos a partir do 世本 Shibēn (“As Raízes das Gerações”), um livro que existia durante o período de Sima Qian (145 – 86 a.C.), mas que se perdeu durante a dinastia Song (1127 – 1278). Parte de seus dados foi reconstituída a partir de citações do livro, de onde se conhece o nome dos heróis e, em uma frase, o motivo pelo qual ele é conhecido.

¹¹ Tradicionalmente colocada no terceiro milênio antes da era cristã até o século XVIII da mesma era, quando deu lugar para uma nova dinastia.

constantemente citados em textos chineses – no *Qiwulun*, por exemplo, quatro deles (Huangdi, Yao, Shun e Yu) são mencionados – e devem ser minimamente conhecidos por aqueles que leem ou estudam literatura e filosofia chinesa. (Bodde, 1983, XVI)

De qualquer maneira, temos, com os Imperadores Yao, Shun e Yu, o início da história das dinastias chinesas que reinaram na região central e setentrional da China. Sobre o período de governo Xia, há poucas informações comprovadas. Sabe-se, apenas, através dos relatos tradicionais que, gradualmente, esta dinastia foi passando por um processo de decadência até ser substituída pela Dinastia Shang 商 (1766-1123 a. C.) e esta, pela Dinastia 周 Zhou (1122-256 a.C.), com a ascensão ao poder do Rei Wu, um dos reis míticos que se tornou o centro da mitologia Zhou (Bodde, 1983, XV).

Os estudos arqueológicos têm ratificado informações tradicionais sobre a Dinastia Shang e diversos dados da Dinastia Zhou, refutando, principalmente, o imaginário de que essas dinastias teriam sucedido linearmente umas às outras e dizendo ser mais exato concebê-las como tendo seu desenvolvimento de forma paralela.

No contexto deste trabalho, é importante lembrar que a dinastia Shang foi a primeira a deixar fontes escritas: as famosas inscrições em bronze e em ossos oraculares – omoplatas bovinas ou cascos de tartaruga – que datam do final da dinastia Shang e início da Zhou e se encaixam em um contexto divinatório. (Boltz, 1999, 88; Keightley, 1999, 232).

Sobre a dinastia Zhou, por outro lado, há muito mais para se falar, a começar pela conquista do governo Shang pelo governo Zhou. Esta passagem representou, para os chineses, um momento em que, de acordo com a vontade do Céu 天 *Tian*, um governador tirano e distante de seu povo foi derrotado por governantes virtuosos – os fundadores dinásticos 文 Wen (rei entre 1099-1050 a.C.) e seu filho 武 Wu (rei entre 1049 – 1043 a.C.). Além disso, outro filho de Wen, 周公 Zhou Gong (o Duque de Zhou), embora não seja conhecido como um dos fundadores virtuosos, colocou sua dinastia na história ao escrever pensamentos sobre governo no livro 尚书 *Shangshu* (“Documentos venerados”, também conhecido como 书经 *Shujing*, o Clássico dos Documentos), possivelmente o livro mais antigo da literatura chinesa tradicional. A criação deste clássico e, um pouco mais a diante, de outros como o 诗经 *Shijing* (Clássico da Poesia) e o 易经 *Yijing* (Clássico das Mutações), colocou a primeira metade da dinastia Zhou – chamada pelos historiadores de dinastia Zhou Oriental – em um lugar de destaque na historiografia chinesa (Shaughnessy, 1999, 292).

Desta maneira, considerando estas informações, é possível afirmar que o início da escrita durante o final da dinastia Shang e período da passagem da dinastia Shang para a Zhou

são relevantes para a compreensão do pensamento chinês. Isto porque, a partir destes dois eventos, observamos dois aspectos que caracterizam este pensamento: a concepção cosmológica de mundo – em que um poder superior, como o Céu, é visto como responsável pela regulação dos processos cósmicos e do comportamento humano – e o momento de surgimento do símbolo escrito ligado à prática divinatória, de onde se pode entender que o modelo de racionalidade na China tem suas raízes neste tipo de prática (Anne Cheng, 2008, 48-49). Estes dois aspectos do pensamento chinês, principalmente a característica relacionada ao surgimento da língua, serão abordados mais adiante no texto.

Outra informação importante sobre esta dinastia – e que nos ajuda a entender as transformações que se deram na Era dos Filósofos – é sua organização política e econômica. Originalmente os Zhou mantiveram a estrutura de parentesco comum durante o regime Shang e, a ela, acrescentaram uma reestruturação que colocava também no poder as famílias mais importantes da sociedade¹² (Shaughnessy, 1999, 292). Isso significa que o governo Zhou se organizava de uma forma semelhante ao feudalismo europeu: o rei delegava poder a homens de sua confiança, os “vassalos”, e distribuía terras entre eles, deixando-as sob seu comando. No entanto, havia uma diferença relevante: os Zhou colocaram membros da própria família ou de famílias aliadas no controle dos estados que criaram, de maneira que quanto mais próximos estes homens estavam da família real, maior era o poder que lhes era delegado.

Essa estrutura política focada nos familiares, bem como o sistema de culto aos ancestrais associado a este tipo de organização, é significativa, pois permite entender que a origem da noção de Estado está fortemente associada à ideia de família. A palavra “país” da língua chinesa moderna 国家 *Guojia* é formado pela junção de dois ideogramas – 国, país; e 家, família – e só isso já dá ideia da importância que teve essa associação na história cultural da China (Anne Cheng, 2008, 48-49).

De qualquer forma, como os seres humanos diferem, constantemente, em seus pontos de vista e, frequentemente, entram em todo tipo de disputa por poder, fazendo com que nenhum governo – ou ideia – seja eterno, a casa real dos Zhou entrou em declínio. Isso aconteceu por volta do século IX (800) antes da era comum, possivelmente devido a conflitos dentro da corte e entre estados fortes do período, como a província de 齐 *Qi* (Shaughnessy, 1999, 328-331). Essa desestruturação teve seu ápice em 771 a.C.¹³, quando o rei foi

¹² Indicações de acontecimentos deste tipo são encontradas em inscrições em bronze.

¹³ A primeira metade da dinastia Zhou deu início a uma tradição de registros históricos confiáveis. Diversos capítulos do 书经 *Shujing* são exemplos de registros utilizados por pesquisadores. Shaughnessy (1999, 294-295) cita, também, o 诗经 *Shijing*, que contém 305 poesias do início da dinastia Zhou tratando sobre seus aspectos

supostamente assassinado por um povo estrangeiro, gerando, assim, uma reação em cadeia em que dois estados fortes, 晉 *Jin* e 齊 *Qi*, situados a leste, acabaram por resgatar parte da elite Zhou e seu herdeiro legítimo e estabelecer uma nova capital em suas terras, dando início à segunda metade da dinastia Zhou – um período conhecido como dinastia Zhou Oriental.

A partir destes acontecimentos, os Imperadores seguintes foram perdendo poder, alguns dos governantes provinciais foram se fortalecendo e o sistema “feudal” que existia foi sendo progressivamente desfeito. Este período de disparidade de poder que se seguiu e de início do reestabelecimento de uma nova organização política ficou conhecido como período Primavera Outono (722-481 a.C.), em referência ao nome das crônicas históricas que documentaram estes anos. (Bodde, 1983, XVI-XVII)

Os documentos em questão mostram que, apesar dos esforços para manter o *status quo*, o Período Primavera Outono na China foi um momento de grandes transformações: transição do sistema feudal Zhou para um sistema de estados; expansão territorial; o sistema econômico foi, aos poucos, deixando de ser baseado em gerenciamento senhorial e passou a ser pautado em uma espécie de livre mercado; e a sociedade com base na família se tornou uma sociedade com maior mobilidade social.

A transformação mais importante que se deu no período, contudo, “foi o grande avanço da esfera intelectual levado a cabo através dos valores morais de Confúcio que promoveram uma reinterpretação inovadora da ética feudal” (Cho-Yun, 1999, 545). Isto se deu porque, a partir de então os intelectuais deixaram de servir apenas a cargos governamentais, tornando-se, também, transmissores culturais que se dedicaram a tentar interpretar o sentido da vida e da sociedade. Mais do que isso, o resultado deste avanço na esfera intelectual teve um profundo impacto na China ao permitir o desenvolvimento de uma identidade cultural que passou a basear a civilização chinesa.

Essas transformações, certamente, não ocorreram de forma aleatória. Há um caminho interpretativo que pode explicá-las. Voltemos, assim, para o começo da dinastia Zhou Oriental que, em seu início, era composta, segundo o 左传 *Zuo Zhuan*¹⁴, por 148 estados estabelecidos por parentes da família real. Ocorreu que, ao longo do período Primavera-Outono, muitos desses estados, que eram pequenos, foram anexados por vizinhos maiores, formando 15 estados. Desses 15 estados, ao final do sexto século, quatro se tornaram as maiores potências,

culturais e históricos. Bodde (1983, XVI-XVII) complementa esta informação, afirmando que a partir de 776 a.C., momento em que houve um eclipse solar na China, os registros históricos e as datas passaram a ser mais abundantes e confiáveis.

¹⁴ Uma das fontes textuais mais importantes do período, junto com o 春秋 *Chunqiu* (Crônicas Primavera-Outono).

com esferas de dominação que abrangiam os outros estados. Desta maneira, uma vez que o status da casa real Zhou havia perdido bastante prestígio, se formou um sistema em que os estados fortes coexistiam em um certo equilíbrio de poder (Cho-Yun, 1999, 547, 562).

Tentando equilibrar a desintegração gerada por essa reorganização territorial, os diversos poderes estatais começaram a fortalecer suas organizações internas, abrindo espaço para que os mais qualificados assumissem postos oficiais ao invés de manter aqueles que estavam ligados à estrutura de hereditariedade. As pessoas com habilidade e treinamento que assumiram posições oficiais nos governos, os 士 *Shi*, nome dado aos “cavalheiros” da época, inicialmente faziam parte da elite Zhou. Eles eram uma mistura de guerreiros e aristocratas que recebiam educação sobre rituais, música, tiro com arco, condução de carruagem, escrita e matemática para que pudessem servir o estado tanto militarmente, sendo guerreiros exemplares, quanto em termos civis, com ações polidas e inteligentes. Essa classe, que tendia a seguir códigos morais militares, baseados em um senso de honra e no ideal de lealdade, paralelamente, passou por uma transformação semelhante a que se observa com o termo 君子 *Junzi* “que frequentemente significava ‘filho do senhor’, mas que passou gradualmente a se referir a qualquer pessoa com refinamento moral” (Cho-Yun, 1999, 583). Foi, assim, um período de mobilidade social, no qual homens comuns assumiam posições que, anteriormente, eram herdadas.

Com o colapso do regime Zhou Ocidental, essa mobilidade social se expandiu e os 士 *Shi* passaram a executar diversas atividades. Alguns se tornaram patrulheiros, outros mordomos, alguns juízes e alguns se viram na tarefa de se devotarem à disseminação de ideias e passaram a ser educadores dos grupos sociais mais baixos que não tinha acesso à alfabetização e à aprendizagem. Uma explicação para isso pode ser dada considerando Confúcio como exemplo. Isso porque, com o enfraquecimento das tradições, muitos 士 *Shi* perceberam que havia a necessidade de se lidar com as mudanças que estavam em curso e Confúcio foi o primeiro a levar adiante ideias para lidar com essas transformações (Cho-Yun, 1999, 583-584).

Enquanto todo este movimento intelectual começava a movimentar a China, o sistema político e as instituições que organizavam o território continuavam mudando. Diversas forças estavam agindo para isso, inclusive o uso do ferro para fins bélicos, e a assimilação das províncias menores pelas maiores se intensificou. Assim, a este momento de mudanças seguiu o Período dos Estados Combatentes, cujo marco inicial foi a divisão de um dos territórios em três províncias diferentes (403 a.C.) (Bodde, 1983, XVII).

As mudanças que tiveram início no período Primavera-Outono, com isso, atingiram um novo nível durante o período dos Estados combatentes. Um governo central regulador e controlador deixou de existir, bem como as restrições e padrões impostos por ele, dando espaço para que a população chinesa pudesse viver em um período de grande liberdade. A filosofia da Dinastia Zhou surgiu, desta maneira, a partir da liberdade de expressão e pensamento que passou a existir em uma época de transição e emancipação em relação aos antigos controles e restrições (Fung, 1983, 13-15).

Além disso, por conta de toda a turbulência do período em que viviam, algumas pessoas passaram a se interessar por discutir e buscar soluções para as crises vividas pelos homens e encontrar respostas sobre como superar o sofrimento humano (Cheng, 2008, 121; Watson, 1996, 03). “Na China Zhou Oriental, esta foi a experiência da maior parte das pessoas que pensavam – incluindo os ‘filósofos’” (Nivison, 1999, 748).

Deste modo, as mudanças sociopolíticas que passaram a ocorrer fizeram surgir um grupo de homens interessados em discutir tanto as relações políticas e sociais (familiares) quanto as qualidades que os homens deveriam desenvolver para poderem se relacionar. O foco deste pensamento gerou, assim, uma filosofia política e moral (Nivison, 1999, 752).

Um dos motivos para isso era o fato de esses pensadores, ao se prepararem para assumir um cargo oficial, ou prepararem seus discípulos – buscando adquirir ou ensinar os conhecimentos e as habilidades corretas, bem como um caráter correto – se dedicavam a pensar sobre o que deveriam fazer se tivessem sucesso: que políticas deveriam ser executadas para a constituição de um bom governo? O que poderia ser feito para diminuir o sofrimento da população e trazer harmonia para a sociedade? Acreditava-se, desta forma que, alguém que trabalhasse próximo ao senhor e conseguisse sua confiança se tornaria capaz de levar a cabo suas aspirações para o mundo.

Assim, o enfraquecimento do governo central e, conseqüentemente, os conflitos resultantes das lutas por poder promoveram um movimento em direção à busca de soluções para sanar os problemas da época. Com base no repertório filosófico do período pré-clássico (1000 à 600 a.C.)¹⁵ – principalmente o 书经 *Shujing* (Clássico dos Documentos), o 诗经 *Shijing* (Clássico da Poesia) e o 易经 *Yijing* (Clássico das Mutações) – surgiram diversos

¹⁵ O período caracterizado por uma abundância de textos, tratando sobre uma quantidade ampla de assuntos, e pelo desenvolvimento dos vocabulários e da gramática. Os textos mais importantes deste período, parte de uma tradição literária mais ou menos anônima (Nivison, 1999, 746), são, como já mencionado, o 书经 *Shujing* (Clássico dos Documentos), o 诗经 *Shijing* (Clássico da Poesia) e o 易经 *Yijing* (Clássico das Mutações). (Boltz, 1999, 89) Todos estes textos tiveram grande influência no pensamento das escolas do período dos Estados Combatentes.

pensadores e escolas, as Cem Escolas de Pensamento, interessados em entender o momento, o ser humano e encontrar saídas para as dificuldades que estavam vivendo.

Desta maneira, o colapso gradual das instituições promoveu um movimento de tentativa de resgate e preservação dos valores antigos e tradicionais representados pelo conhecimento estabelecido nesses três clássicos citados. Os trabalhos de Confúcio e o ponto de vista da escola Moísta, por exemplo, se basearam amplamente nestes textos. Não apenas isso, alguns grupos viram no momento uma oportunidade para criticar e se opor às antigas instituições e montar algo novo. Assim, com alguns pensadores defendendo as tradições e outros criticando-as, criou-se, também, um movimento de fortalecimento das opiniões e das ideias individuais. Neste sentido, alguns passaram a enfatizar as discussões e a lógica – como Mozi e os estudiosos da Escola dos Nomes – fazendo com que o início do pensamento filosófico na China fosse também o início da racionalização.

A turbulência, com isso, deixou de ser apenas políticas e, com tantas ideias diferentes sobre o que deveria ser feito, passou a ser, também, intelectual. Pensadores como 孟子 *Mengzi* (Mêncio) e aqueles que contribuíram para os escritos do *Zhuangzi* (Capítulo 33, 天下 *Tianxia*) apontaram essa dissonância, tratando sobre a grande confusão pelo qual o mundo que conheciam estava passando. Segundo Mêncio: “Reis-sábios deixaram de existir, os senhores feudais se deixaram dominar por sua cobiça e acadêmicos desempregados se satisfazem com discussões sem razão” (Capítulo 滕文公下 *Teng Wen Gong* II, trecho 14). O capítulo 33 do *Zhuangzi*, da mesma forma, sinaliza que “os sábios e as pessoas virtuosas estão obscurecidas, a moral e a virtude não têm mais sua unidade e há muitos no mundo que tomaram um único aspecto do mundo para sua satisfação” (Fung, 1983, 13-14).

Deste modo, vemos que durante o período dos Estados Combatentes, por exemplo, o discurso aprimorou-se “numa extraordinária mistura de ideias devido à multiplicação das correntes de pensamento.” Foi neste período que tudo foi decidido e delineado: “as premissas, os trunfos, os temas centrais, os riscos, os desafios, como também as orientações futuras” (Anne Cheng, 2008,26).

Mais do que isso, podemos observar que, apesar de, nesta época de turbulência, ter-se dado importância ao indivíduo, é possível considerar que a China deu maior importância aos aspectos políticos e sociais, de maneira que a história das dinastias está profundamente conectada ao pensamento chinês. Assim, esse período de liberdade e sua mistura de ideias teve fim quando se encontrou uma forma intelectual mais estável, com o governo Qin e, além

da unificação da China, uma tentativa de unificação ideológica, levada a cabo a partir da queima de diversos livros com os ensinamentos de muitos pensadores do período anterior.

A queda dos Qin e ascensão da Dinastia 漢 Han em 206 a.C., por outro lado, permitiu que as diversas escolas de pensamento do período dos Estados Combatentes fossem estudadas e catalogadas em registros históricos. Foi neste contexto que as escolas de pensamento que existiram durante o período dos Estados Combatentes foram organizadas e aglutinadas em torno de seis denominações principais¹⁶ e os textos de diversos autores foram compilados e registrados por historiadores da época. Este trabalho documental e de preservação permitiu nosso acesso, hoje, aos escritos de Zhuangzi e a informações a respeito deste filósofo.

A sombra da padronização ideológica, baseada nos costumes das dinastias anteriores, contudo, permaneceu, de forma que o Confucionismo se tornou a corrente de pensamento oficial do Estado Chinês. Para isso, o pensamento Confuciano foi adequado às necessidades do governo – prática que continuou a ocorrer em alguns outros momentos da história chinesa – e Confúcio deixou de ser apenas um grande mestre para se tornar uma figura divinizada, dando origem ao Confucionismo como religião (Fung, 1983, 15-17). Este é um dos motivos pelo qual podemos considerar que, sob a dinastia Han, as instituições e os hábitos políticos passaram a delinear o sistema imperial da China e traçaram “uma identidade cultural chinesa fundada sobre um conjunto de noções comuns sobre o pensamento já formalizado” (Anne Cheng, 2008, 27).

Assim, a Era dos Filósofos, que se deu em um período anterior à unificação Qin, mas não muito antes de Confúcio, foi um momento de “originalidade e variedade exuberantes” em que os pensadores começaram a olhar para as tradições e o movimento filosófico que estava ocorrendo de forma crítica. (Nivison, 1999, 746)

1.3. O Pensamento Chinês

Da mesma forma que, para falar sobre um texto do pensamento chinês clássico devemos tratar sobre algumas questões históricas, há algumas características comuns ao pensamento chinês que devem ser tratadas, a começar por algumas distinções em relação ao tipo de pensamento que já conhecemos. A primeira distinção é o fato de, segundo Fung (1983,

¹⁶ Sima Tan, Sima Qian, são os historiadores que realizaram este trabalho agrupando diferentes textos nas seguintes denominações: a Escola Confuciana, a Escola Moísta, a Escola dos Nomes, a Escola Yinyang, a Escola Legalista e a Escola Daoísta. Outro historiador, Liu Xin, tentou, ainda, fornecer registros sobre a origem destas escolas. Para mais informações, consultar Fung Yu-lan, 1976, 30-37.

01), a filosofia ocidental ter sido dividida em vários ramos de estudo, como a Metafísica, a Ética, a Epistemologia, a Lógica, etc. A filosofia chinesa, por outro lado, teria apenas duas divisões principais: a “natureza humana”, que corresponde, grosseiramente, à Ética, e “*道 Dao do Céu*” (o curso do céu; o caminho do céu), similar à metafísica. Áreas filosóficas como Lógica e Epistemologia também foram abordadas durante a Era dos Filósofos e foram bastante relevantes nas discussões do período, mas essa abordagem era feita como componente das discussões sobre ética (Fung, 1983, 01; Lai, 2008, 271; Hansen, 2008, 569).

Outra distinção se dá no campo da organização do pensamento, visto que, enquanto o pensamento ocidental é comumente apresentado de forma linear, a filosofia chinesa, por permanecer ancorada em uma tradição bastante antiga, se orienta de uma forma mais “espiralada”, parecendo repetitiva aos ocidentais (Anne Cheng, 2008, 25). Isto quer dizer que o pensamento chinês não se foca em definir um conceito ou um objeto, como faz a filosofia ocidental, mas sim em aprofundar um sentido, como o que se pode tirar dos clássicos ou dos ensinamentos do mestre. Desta maneira, considerar que o pensamento chinês procede de forma espiral, significa observar que ele delimita seu objetivo “descrevendo ao redor dele círculos cada vez mais estreitos” (Anne Cheng, 2008, 31). Como consequência, temos que os textos chineses não são apenas voltados para sua leitura e apreciação intelectual. Eles são, na verdade, objetos de uma prática e de uma vivência, que “não se destinam apenas ao intelecto”, mas à pessoa como um todo. O objetivo do texto chinês não é, portanto, o de “raciocinar sempre melhor, mas o viver sempre melhor sua natureza de homem em harmonia com o mundo” (Anne Cheng, 2008, 31).

Assim, se por um lado, os ocidentais se preocuparam, principalmente, com o conhecimento e a busca da verdade, os chineses voltaram sua atenção ao auto aperfeiçoamento, ao cuidado de si e à busca do bem (Fung, 1983, 01). Esse é um dos motivos para que seja possível conectar as discussões epistemológicas ao campo da Ética.

Dito de outra forma, os chineses não se interessaram muito pelo conhecimento em si, de maneira que não buscavam o conhecimento pelo conhecimento. Eles preferiram aplicar o conhecimento a uma conduta que geraria um resultado direto, pensando, por exemplo, no conhecimento sobre a felicidade para conduzir diretamente à felicidade. Assim, de modo geral, eles não elaboraram textos escritos com o intuito de chegar à essência de algo ou mesmo de esgotar o que se conhece sobre algo, mas sim com a intenção tratar sobre formas de comportamento, através de ensinamentos sobre o caminho do “Sábio interior” – aquele que estabelece as virtudes em si próprio – ou do “Rei exterior” – aquele que contribuiu com grandes feitos para o mundo. Isto porque, para os chineses, de modo geral, o grande ideal do

homem seria o se tornar um “Rei-sábio”, aquele que “possui a virtude do sábio e, ao mesmo tempo, as realizações de um governante” (Fung, 1983, 02).

Por não ter se direcionado a entender o conhecimento pelo conhecimento, “ao contrário do discurso filosófico herdado do *logos* grego, que sente a necessidade constante de justificar seus fundamentos e proposições, o pensamento chinês, operando a partir de um substrato comum implicitamente aceito, é incapaz de apresentar-se como uma sucessão de sistemas teóricos” (grifo original; Anne Cheng, 2008, 28). Confúcio, por exemplo, defende que é, apenas, um transmissor da tradição e que, por isso, não cria nada de novo (Analetos, 8/1). Há, com esta ideia de transmissão, um foco na evolução das noções que são, de modo geral, veiculadas pela tradição e não criações próprias de um único autor.

Isto não significa que pensadores e escolas de pensamento não tenham criado doutrinas ou tentado criar normas de conduta. Significa, apenas que os chineses não voltaram suas discussões para sistemas especulativos, abstratos, desinteressados e baseados em classificações minuciosas como ocorre com o pensamento grego e, por extensão, com o pensamento ocidental. Sabe-se, deste modo, que, apesar de o foco dos pensadores chineses ter sido baseado na tradição e que Confúcio tenha considerado não ter sido um criador de novas ideias, o período dos Estados Combatentes foi bastante frutífero e inovador. Desta maneira, analisando as obras de Confúcio, Mozi, dos Debatedores (pensadores da Escola dos Nomes) e Zhuangzi, por exemplo, é possível considerar que houve a criação de novas formas de pensamento. Os escritos da Escola Moísta, inclusive, se direcionaram a uma discussão mais argumentativa e racional, como veremos mais adiante, mas suas ideias sempre tinham interesse em resolver questões políticas e sociais, sendo difícil vê-las como abstratas ou puramente especulativas.

De qualquer modo, o traço “espiralado” da evolução das ideias e a baixa preocupação da filosofia chinesa em sistematizar um método teórico resultaram em uma característica comum aos textos clássicos: são poucos os escritos que oferecem uma apresentação unificada e a maior parte deles são agrupamentos de textos soltos, como uma espécie de miscelânea de ideias apresentadas através de elipses, aforismos, alusões e de ilustrações. Assim, apesar de as ideias serem justificáveis, elas aparentam ser desconexas. Soma-se a isso o fato de o papel não ter se popularizado na China antes de, aproximadamente, 105 EC. Neste período anterior à popularização do papel, os escritos eram feitos, de modo geral, em tiras de bambu e, por ser um método pouco prático, os textos eram escritos da maneira mais breve possível. Esta brevidade teria se tornado um hábito de escrita e isso, possivelmente, contribuiu para que os textos Chineses Clássicos tivessem uma característica elíptica (Fung, 1983, 02). A aparente

falta de articulação textual em grande parte dos textos filosóficos chineses, gerada pelo uso de aforismos e alusões e por sua brevidade, dá lugar, assim, a textos altamente sugestivos (Fung, 1976, 11-13).

Além disso, há uma heterogeneidade nos textos chineses que dificulta separar textos “propriamente filosóficos” de textos religiosos ou literários. Os escritos da escola Moísta, por exemplo, ao mesmo tempo em que tratam sobre aspectos relacionados à lógica ou à ética, falam, também, sobre os espíritos e sobre como devemos agir para não ser punidos por eles. O *Zhuangzi*, de forma semelhante, trata sobre ética, metafísica e filosofia da linguagem, utilizando diversas anedotas e, em alguns momentos, de forma bastante poética. Vemos, com isso, que o pensamento chinês tende ao sincretismo, ao invés das teorizações, de maneira que, de modo geral, não defende a existência de uma verdade absoluta e eterna, mas de “dosagens”, e vê as contradições como alternativas “complementares que admitem o mais e o menos”, como o 阴阳 *Yinyang*¹⁷ (Anne Cheng, 2008, 31).

Ao se tratar sobre os textos chineses, chegamos a um aspecto do pensamento chinês bastante importante: a língua. Com isso, chegamos, também, a um dado fundamental para o entendimento das discussões sobre linguagem na China antiga: há uma imersão da língua chinesa na realidade que tornou as discussões sobre filosofia da linguagem uma parte chave do pensamento clássico chinês e influenciou as discussões de metafísica, psicologia moral, ética normativa e aplicada e teoria política (Hansen, 2008, 569).

A explicação para esta afirmação se dá a partir de aspectos peculiares da língua chinesa arcaica. Como já foi dito, o pensamento chinês não tem a preocupação de descobrir uma verdade de ordem teórica – o conceito de “verdade”, inclusive, não tinha, para os pensadores chineses da antiguidade a mesma importância que adquiriu para os pensadores ocidentais (Hansen, 1985, 494-495). Desta maneira, os chineses, assim como a língua chinesa, não sentiam a necessidade de explicitar sujeito e objeto. Essa característica pode se relacionar à forma de escrita bastante particular dos chineses que, por ser de origem divinatória, promove a tendência de que os caracteres da escrita chinesa sejam vistos como possuidores de aspectos “mágicos”. Assim, os signos escritos chineses são entendidos como portadores de sentido e percebidos como “uma ‘coisa entre as coisas’”, de modo que o pensamento chinês “pode imaginar que se inscreve no real em vez de sobrepor-se a ele” (Anne Cheng, 2008, 32).

¹⁷ A imagem da totalidade do mundo que se dá a partir dele mesmo (Anne Cheng, 2008, 36). Segundo o Grand Ricci (2001), “Os dois princípios constitutivos da ordem natural”; “Os dois sopros ou princípios cósmicos que, por sua alternância e sua interação, presidem a emergência e a evolução do universo. Eles representam a dualidade que gera a multiplicidade, a multiplicidade subjacente ao mundo”.

Não apenas isso, por ser constituído por partes portadoras de significado, quando um pensador chinês fala em “natureza, propriedade, caráter (com um sentido de ‘traço de personalidade’)”, por exemplo, ele pensa no caractere escrito 性 *Xing*, constituído pelo elemento 生 *Sheng*, que significa “aquilo que nasce ou aquilo que vive”, somado ao elemento 心 *Xin*, “coração”, indicando, assim, algo que “nasce ou vive no coração”, ou seja, algo particular da natureza de alguém ou uma particularidade central de alguma coisa.

Ademais, além de a escrita ter características peculiares que influenciaram o pensamento chinês, há ainda aspectos gramaticais importantes. Sobre eles, deve-se salientar que o chinês clássico não é uma língua flexional, ou seja, não tem marcas de gênero, de número, de declinação ou de conjugação. Outro aspecto gramatical importante é o fato de a língua chinesa arcaica não ter o verbo “ser” como predicado e, com isso, a identidade das coisas ser indicada por justaposição. Explicando com mais detalhes, Coutinho (2004, 97), compara o uso deste verbo nas línguas ocidentais. Segundo ele, “Ser” tem a função de expressar identidade e predicação, como em “a estrela da manhã é o planeta Venus”, mas também pode ser uma fusão complexa entre as ideias de existência, essência e identidade. Na língua chinesa, “estas três funções são realizadas por verbos diferentes” (Coutinho, 2004, 97-98): 有 *you*, 存 *cun* e 在 *zai* são verbos que podem se relacionar à ideia de “existência” e a partícula 也 *ye*, quando usada em final de frase, à ideia de identidade. Mais do que isso, não há, ainda, uma estrutura sujeito-predicado e “as relações são indicadas apenas pela posição das palavras na sequência da frase” (Anne Cheng, 2008, 33). Isto acarreta que, se as estruturas sujeito-predicado definem algo dito a propósito de alguma coisa e geram, implicitamente, a questão de saber se uma proposição é verdadeira ou falsa, a língua chinesa não segue essa organização.

Todas estas características somadas nos levam a uma peculiaridade do pensamento chinês: se, por um lado, no pensamento ocidental, é possível se observar um distanciamento crítico nas análises, o pensamento chinês, por outro, está “totalmente imerso na realidade”, de forma que, segundo esta perspectiva “não há razão fora do mundo” (Anne Cheng, 2008, 33).

O entendimento sobre a linguagem na China antiga estava inserido exatamente neste contexto. Como já foi dito, o discurso do pensamento chinês está ligado à ação e só tem sentido se tiver influência sobre ela. Neste sentido, mais do que

“um ‘saber o que’ (isto é, um conhecimento proposicional que teria como conteúdo ideal a verdade), o conhecimento – concebido como aquilo que, sem ainda sê-lo, tende para a ação – é sobretudo um ‘saber como’: como fazer distinções a fim de dirigir sua vida e organizar o espaço social e cósmico com discernimento” (Anne Cheng, 2008, 34).

Essa conexão entre conhecimento e ação dá uma indicação sobre o porquê de o pensamento chinês não se dedicar à investigação do conhecimento, mas focar seu interesse na relação entre discurso e eficácia, ou na relação entre nomes 名 *Ming* e realidade/fatos 实 *Shi*. Daí segue “a ideia de que a própria maneira de nomear uma coisa tem uma incidência sobre sua realidade efetiva” (Anne Cheng, 2008, 35).

Explicando isso de forma um pouco mais detalhada, temos que, durante a Era dos Filósofos, a filosofia chinesa, de modo geral, se preocupou em discutir sobre os nomes 名 *Ming*, considerando-os não apenas unidades simples da língua, mas, principalmente, representações de coisas e objetos. Neste período, “os nomes, em geral, eram considerados rótulos de identificação” (Cheng Chung-yin, 2008, 343) que deveriam ser aplicados à realidade e ser correspondente a ela. Não apenas isso, os nomes tinham que identificar ou distinguir a realidade. Deste modo, “a ideia era que os nomes eram produtos da nomeação 名 *Ming* e que a nomeação era feita para rotular as coisas, as relações ou os estados das coisas na natureza, na sociedade ou em um sistema de valores” (Cheng Chung-yin, 2008, 343).

Essa ideia só passou a ser questionada a partir do século V a.C., com o surgimento de ideias que, posteriormente, foram associadas em um grupo mais ou menos homogêneo denominado Daoísta (Cheng Chung-yin, 2008, 343). Zhuangzi, associado tardiamente a este grupo, por exemplo, foi o primeiro a perceber que essa relação era artificial, por ser construída pelos homens, e, portanto, arbitrária (Graham, 2003a, 109).

Surgiram, assim, diversas teorias sobre a relação entre nomes 名 *Ming* e realidade 实 *Shi*. Alguns pensadores consideravam a ideia de uma realidade derradeira e genuína que não precisaria corresponder aos nomes, nem ser representada ou capturada por eles. Outros desenvolveram teorias que defendiam a validade dos nomes. Essas discussões tomaram uma grande dimensão no pensamento chinês, de maneira que, diversas “teorias ontológicas e lógicas na filosofia chinesa clássica seriam respostas para questões sobre a natureza, a validade da nomeação e a capacidade de se nomear a realidade” (Cheng Chung-yin, 2008, 343).

Desta maneira, com as discussões sobre este tema, se observa que o pensamento linguístico chinês estava focado em nomes 名 *ming*, não em sentenças. Isto ocorre porque a escrita, sendo gráfica, dá mais atenção às unidades de caracteres e não as considera como parte de um discurso – “os escritores chineses não notaram as partes funcionais que indicavam uma composição sentencial” (Hansen, 2008, 570). Não apenas isso, os pensadores chineses associaram “‘nomes’ a modos de fazer distinções”, da maneira que, “distinguir entre

os modos como os adjetivos e substantivos funcionavam em compostos produziu quebra-cabeças para os teóricos pré-Han” (Hansen, 2008, 570).

Essas discussões em torno da capacidade de se nomear a realidade e de modos de se fazer distinções, com isso, fizeram parte de uma “preocupação em determinar a utilização apropriada do discurso” (Anne Cheng, 2008, 35). Assim, as correntes de pensamento da Era dos Filósofos não se ocuparam, de modo geral (talvez com exceção dos Moístas), com a construção de um sistema de pensamento fechado, mas sim um 道 *Dao* – algo que estruturaria a experiência e significa “estrada”, “via”, “caminho”, “método”, “maneira de proceder”, ou, considerando a possibilidade de uma percepção verbal, “andar”, “caminhar”, “avançar” e até “falar”, “enunciar”. Desta forma, “cada corrente de pensamento tem um 道 *Dao*, pelo fato de propor um ensinamento em forma de enunciado cuja validade não é de ordem teórica, mas fundamentalmente, um conjunto de práticas” (Anne Cheng, 2008, 35).

O mais importante para o 道 *Dao*, assim, é saber andar, mais do que atingir um objetivo. Os escritos de Zhuangzi (capítulo 25, 则阳 *Ze Yang*) sustentam esta ideia defendendo que o 道 *Dao* “é aquilo que tomamos emprestado para andar”, já que não é algo traçado previamente, mas que se traça caminhando por ele. O pensamento chinês parece funcionar da mesma forma, construindo, a partir de seu desenvolvimento, toda a realidade. (Anne Cheng, 2008, 36)

Essas diferenças em relação ao pensamento ocidental e, principalmente, o fato de não ter herdado o logos grego, fazem com que seja fácil, para alguns, pensar que o pensamento chinês não poderia ser chamado de filosofia chinesa, mas visto, apenas, como um “estágio pré-filosófico”. Essa caracterização, no entanto, possivelmente conectada a uma certa necessidade de supremacia por parte do ocidente que quer para si a “etiqueta de filosofia”, atraiu os chineses modernos. Eles não escaparam deste orgulho intelectual em assumir uma etiqueta filosófica e, no século XIX, se dotaram “da categoria ‘filosofia’, designada por um neologismo emprestado do japonês no século XIX (哲学 *zhexue*¹⁸, japonês *tetsugaku*)” (Anne Cheng, 2008, 29).

Embora, talvez, ainda haja algum resquício desta discussão na academia atualmente, a última metade de século viu diversos sinólogos, dentre os quais os mais importantes seriam A. C. Graham e Christoph Harbesmeier, quebrar o monopólio ocidental da etiqueta filosófica. Eles mostram, através de seus estudos, que a linguagem chinesa não é imprecisa, como se

¹⁸ Este termo significa algo como “o estudo do sábio” ou “escola do sábio” ou, ainda, “saber do sábio”, uma vez que a acepção de 哲 *zhe* é “sábio, perspicaz, homem esclarecido” e a de 学 *xue* é “estudar, estudo, escola, saber”.

pensava e que ela, na verdade, depois de passar por um processo de apuramento entre os séculos V e III a.C., é um “soberbo instrumento, maravilhosamente afiado” (Anne Cheng, 2008, 30), que se dedica às sutilezas do pensamento e tende a ser precisa, mesmo que o texto que ela constitui não se apresente de maneira lógica, linear e autossuficiente. Isto se dá porque são textos que supõe uma familiaridade do leitor aos temas tratados, de forma que eles se tornam bastante claros quando se sabe a que eles respondem, a qual debate se faz referência e de qual pensamento se pode compreender outro. Dito de outra forma, os textos chineses foram elaborados “na rede de relações que os constituem” (Anne Cheng, 2008, 30).

Assim temos o texto de Zhuangzi. Seus escritos parecem estar profundamente ligados ao momento em que ele viveu, tentando encontrar meios para que a sociedade pudesse se livrar dos sofrimentos pelo qual estava passando, e respondendo às discussões de sua época levadas a diante pela Escola de Confúcio, pela Escola de Mozi e por um grupo de pensadores conhecidos em seu tempo como Debatedores e, posteriormente, como filósofos da Escola dos Nomes. Mais do que isso, é possível dizer que Zhuangzi respondeu as questões de seu tempo e foi além: a forma não convencional com a qual se expressou e suas ideias parecem transcender as discussões políticas e éticas de sua época, dando a ele um caráter atemporal e livre das fronteiras geográficas e culturais. Ele parece dar uma solução ampla para a superação dos sofrimentos humanos, capaz de se adequar a qualquer época e qualquer tipo de atribulação.

Antes, contudo, de chegar ao seu texto, vejamos os conceitos que o permeiam e essas discussões as quais ele responde.

1.4. Conceitos Relevantes

Depois de fazer um resumo da história chinesa antiga e tratar, brevemente, sobre traços relevantes do pensamento chinês, é necessário acrescentar a este resumo geral uma apresentação de alguns conceitos fundamentais para este pensamento. São diversas as noções básicas para se compreender a filosofia chinesa, mas, neste contexto, são poucos os termos que precisam ser vistos.

É significativo considerar, ainda, que as diferenças entre o pensamento ocidental e o pensamento da China antiga fazem com que algumas dessas noções chinesas fundamentais não encontrem pares correspondentes em outras línguas. Deste modo, não é difícil perceber que, se “de um ponto de vista hermenêutico, a tradução é uma das tarefas mais difíceis

envolvendo a interpretação” (Pfister, 2008, 734), traduzir um texto chinês com dois mil e trezentos anos, aproximadamente, é um desafio considerável.

Evitar traduções que se assemelhem a conceitos significantes para a filosofia ocidental, por exemplo, é um desafio necessário para tentar escapar de possíveis equívocos interpretativos. Tendo isso em vista, Chad Hansen considera que quando traduzimos um termo em chinês utilizando um conceito que tem mais significados para a língua de chegada – ou para a área em que o texto está sendo abordado, como um texto filosófico ou linguístico – o leitor, provavelmente, entenderá o que está sendo dito de uma forma mais ampla. No caso do conceito “verdade”, sobre o qual trata, Hansen (1985, 494) sugere que o “leitor suporia, em um sentido Wittgenteiniano, poder ir além daquela afirmação e perguntar como se sabe que é verdade, se pode ser provado e assim por diante”. Deste modo, é possível traduzir um termo utilizando outro cheio de significados, contudo, Hansen afirma que uma tradução assim induz os leitores ao erro em relação ao “caráter integral do pensamento chinês” (1985, 494). Isto se dá porque as relações que fazemos para além do texto quando lemos depende não apenas de sua estrutura gramatical, mas “do contexto mais amplo de práticas sociais que utiliza a língua” (Hansen, 1985, 494).

A maneira que os pensadores chineses discutem sobre lógica e linguagem, por exemplo, é diferente da ocidental. Neste último caso, o foco é um modo realista e Platônico, voltado para a metafísica e a epistemologia; no primeiro “o discurso sobre linguagem é pragmático, (...) focado em técnicas (...) para moldar inclinações e sentimentos que direcionam o comportamento de acordo com os costumes morais” (Hansen, 1985, 495). Neste sentido, além do conceito “verdade”, é necessário, também, evitar noções como subjetivo e objetivo, mente, Deus e, até, no contexto do Zhuangzi, bom e mau, uma vez que estas ideias tendem a ter um papel relevante no discurso filosófico ocidental, mas, mesmo que possam parecer equivalentes na língua chinesa, têm significados consideravelmente diferentes no discurso filosófico chinês (Coutinho, 2004, 29). Tentando seguir esta perspectiva, tenhamos em mente as seguintes ideias ao ler o *Qiwulun*:

A. 天 (Tian)

Este é um dos conceitos que têm grande importância no pensamento chinês. Pode ser traduzido de várias formas, mas as principais são “Céu (como soberano celeste)”, “Céu (com sentido de firmamento ou universo)”, “Natureza” e “cosmos”. Assim, além de ser entendido como uma realidade objetiva infinita, “o Céu”, era o nome dado por alguns, como os

Confucianos, ao senhor supremo que, segundo eles, decidia a ascensão e queda de culturas e toda a sorte humana (Zhang, 2002, 03-04).

Outros escritos, segundo Anne Cheng (2008, 39-40), conectam a noção de Céu e de ser humano. Somado ao conceito 地 *Di* (Terra), 天 *Tian* representa um dos pares de opostos complementares importantes para a cultura chinesa, como Yin/Yang e pai/filho. Desta relação, “o Homem” é gerado como um termo implícito, o ser que se situa entre o Céu e a Terra e que faz a ligação entre eles.

Zhuangzi, por outro lado, embora faça uma conexão parecida, entende 天 *Tian*, segundo Watson (1996, 32), como algo que “não é distinto do Céu e do Homem, mas um nome dado à função natural e espontânea dos dois”. Mais do que isso, ele, de certo modo coloca Céu e Homem em oposição, uma vez que de acordo com ele, o Céu age de forma espontânea e natural, enquanto os homens agem premeditadamente. Entretanto, o Homem que consegue agir a maneira do Céu é o “homem extraordinário” (Zhang, 2002, 08-09). Assim, vendo o Céu como natural ou como uma parte da natureza, Zhuangzi se afasta da ideia de 天 *Tian* como “ser supremo” ou “soberano celeste” e passa a tratar esse termo como “cosmo” ou “universo” (Zhang, 2002, 05). De qualquer modo, ainda é importante notar que, apesar de se afastar deste modo de ver o mundo que coloca o Céu como poder superior, Zhuangzi mantém um entendimento de que existem divindades e, possivelmente, um poder supremo e mantém, ainda, uma visão de mundo que não afasta o pensamento racional das práticas espirituais.

Em resumo, de modo geral, quando fala sobre 天 *Tian* em seus escritos este filósofo chinês está se referindo ao universo ou a aspectos naturais do mundo.

B. 道 (Dào)

Conceito essencial para a filosofia chinesa, é traduzido, nos textos antigos, como “via de comunicação”, “rota”, “seguir o caminho de”, “princípio”, “lei natural”, “consciência moral individual” e “raciocinar”; mas, de forma geral, também pode ser traduzido como “via”, “caminho”, “caminho a seguir (em moral ou política)”, “ser adepto de”, “maneira de proceder”, “conhecer”, “O *Dao*”, “O Caminho”. Essas traduções apresentam um aspecto prático do termo. Contudo, ele expressa uma dimensão metafísica difícil de ser associada a qualquer palavra em outra língua, por isso tem se tornado cada vez mais comum não traduzi-lo, mantendo a romanização, como em “O *Dao*”.

Uma das dificuldades em tratar sobre este conceito se dá porque a ideia de *Dao* não foi explicitamente explicada nos escritos clássicos, afinal, como já foi observado anteriormente, os chineses não se preocuparam em fazer definições exaustivas das noções sobre as quais tratavam. No contexto do pensamento Confuciano, por exemplo, o *Dao* é entendido como uma norma. A norma respeitada pelos astros era chamada por eles de o *Dao* do Céu, enquanto a regra que regia a vida humana era denominada de *Dao* dos Homens. Laozi, por outro lado, embora também visse o *Dao* como uma norma, considerava que o *Dao* era mais fundamental e anterior ao Céu e à Terra. Assim, de acordo com este pensador, o *Dao* seria a origem de todas as coisas, incluindo Céu e Terra, e a regra comum que as rege. Os primeiros sete capítulos do Zhuangzi concebem o *Dao* da mesma forma que Laozi, como algo anterior ao Céu e à Terra. No entanto, defendem que este termo designa algo que está sempre presente, mas que não tem forma definida (Zhang, 2002, 12-17).

Em um desses capítulos (6/6), Zhuangzi define o *Dao* como “algo que está para os seres humanos assim como a água está para os peixes”¹⁹. Ou seja, o *Dao* teria algumas similaridades com a água, visto que constitui o reino em que os humanos vivem, trabalham e se divertem (Anne Cheng, 2008, 136). “Ser humano”, neste sentido, “é estar no reino dos caminhos que nos guiam”²⁰, seguindo um fluxo permanente, inescapável e difícil de ser influenciado ou modificado.

Ainda no capítulo 6 (6/3) destes escritos o 道 *Dao* é descrito como algo em que há emoção e sentimento, mas não tem ação ou forma; algo que pode ser transmitido, mas não pode ser recebido; pode ser alcançado, mas não visto. É algo que existe em si e através de si, que existe desde antes do Céu e da Terra e que produz o mundo. Está no ponto mais alto e também no mais baixo (inclusive nos excrementos, segundo o capítulo 22), mas não é alto nem baixo.

Desta forma, o 道 *Dao* é o primeiro princípio do universo e se manifesta em todas as coisas que nele existem. Pode-se dizer, inclusive, que, quando as coisas nascem e crescem, é o 道 *Dao* que está se manifestando e, ao mesmo tempo, que elas fazem essas coisas por si próprias.

Em outro aspecto, uma vez que o 道 *Dao* não é um objeto em particular, ele pode ser chamado de 无 *Wu*, Não-existente. 德 *De*, por outro lado, é a potencialidade que garante a

¹⁹ HANSEN, Chad. “Daoism” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Set. 2014. <<http://plato.stanford.edu/entries/Daoism/#DaoandNames>>. Data de acesso: 29/03/2015.

²⁰ HANSEN, Chad. “Daoism” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Set. 2014. <<http://plato.stanford.edu/entries/Daoism/#DaoandNames>>. Data de acesso: 29/03/2015.

existência das coisas. “Assim, o primeiro princípio pelo qual o universo é produzido é 道 *Dao* e o primeiro princípio pelo qual as coisas, individualmente, são trazidas à existência é chamado de 德 *De*” (Fung, 1983, 224). 道 *Dao* e 德 *De*, portanto, são igualmente o que promove a existência das coisas, de maneira que, o que está em todas as coisas é o 道 *Dao* e o que se obtém do 道 *Dao* é o 德 *De*. Isto se dá porque o 道 *Dao* existe em tudo o que há e dá potencialidade 德 *De* às coisas. Além disso, por ser algo espontâneo, segundo Fung, (1982, 223), o 道 *Dao* se liga, também, à Natureza 天 *Tian* e é espontâneo justamente por se ligar à Natureza 天 *Tian*.

C. 名 (*Míng*)

Este conceito significa “nomear”, “intitular”, “chamar”, “nome”, “título” ou “denominação”. Como verbo, contudo, este termo é anterior ao seu sentido como substantivo, visto que “até o ato de nomear ser posto em prática, não há nomes” e estes, através da ação de nomear, “registram os resultados comuns de nosso poder de discriminação” das coisas (Cheng Chung-yin, 2008, 343).

É relevante pontuar que ele difere do termo 言 *Yan*, “falar”, “fala”, “discurso”. Cheng Chung-yin (2008, 344) indica que, embora os nomes e a ação de nomear sejam importantes, não existiria necessidade para eles se não fosse o ato de ‘fala’ 言 *yan*, de maneira que “falar parece ser algo mais básico para a linguagem do que os nomes”.

Tratando, portanto, sobre a nomeação de todas as coisas, 名 *Míng* foi uma noção bastante utilizada no contexto dos debates lógicos para se referir à relação que os nomes têm com a realidade 实 *Shi*. Uma das teorias do período, por exemplo, supunha que todas as palavras nomeavam a parte da realidade que eram escolhidas para nomear, por isso “branco” era considerado um nome e “cavalo”, outro e ambos nomeavam uma região ou parte do mundo²¹.

Zhuangzi foi um dos primeiros pensadores a questionar esta teoria, considerando que os nomes “não têm significado fixo, a não ser no contexto artificial dos debates intelectuais” (Graham, 2001, 26) e mesmo nessas situações há possibilidades de mudanças.

²¹ HANSEN, Chad. *Daoism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Set. 2014. <<http://plato.stanford.edu/entries/daoism/#Important>>. Data de acesso: 31/03/2015.

D. 为 (Wei) ou 为是 (Weishi)

Este conceito pode ser traduzido como “ação intencional” – indicando uma ação com um objetivo específico – ou como “este que se impõe”, “julgar”, “considerar”, “interpretar”²², ou como escolhi traduzir “determinação que se dá por julgamentos”, funcionando, na língua chinesa antiga, como uma “belief ascriptions which focus on the predicate. So a belief that S is P takes the de re form [believer] takes S to be (wei) P. Wei also figures in a related way in knowledge contexts with nominal predicates—“know to deem as (wei) [noun]”²³ [grifos do autor].

A oposição entre Céu, *Tian*, como algo natural e Homem, como artificial também faz parte deste conceito, uma vez que uma “ação intencional” é conduzida pelo Homem a partir de suas conceptualizações²⁴. Desta maneira, o termo pode ser entendido como um julgamento que se dá a partir de ideias fixas e preconcebidas ou princípios previamente planejados e inflexíveis (Graham, 2003a, 110).

A oposição a esta ideia se dá com o conceito 因是 *Yinshi*, traduzido, no contexto dos escritos de Zhuangzi, como “seguir a natureza”, “se basear na realidade”, “o que se dá pelas circunstâncias” (Graham, 2003a, 110) ou “determinação que se dá pelas circunstâncias”. Ao contrário de 为 *Wei*, como uma ação intencional e um julgamento previamente planejado, 因 *Yin* representa as ações que se adaptam às circunstâncias e compreende as mudanças que ocorrem em cada situação sem impor princípios fixos. Assim, enquanto 因是 *Yinshi* possivelmente sugere uma ideia de adaptação e flexibilidade, 为是 *Weishi* se relaciona a inflexibilidade contrária à espontaneidade natural das coisas.

Coutinho, com base nos estudos de A. C. Graham, traduz o termo 为是 *Weishi* como “julgamento artificial” e 因是 *Yinshi* como “julgamento em conformidade”. Segundo ele, o primeiro termo representa um julgamento final, fundado nas distinções dicotômicas tradicionais; o segundo termo, por outro lado, representa um julgamento flexível, que se adequa à transformação das coisas e ao contexto em que se inserem.

Há ainda uma segunda oposição ao conceito 为 *Wei*, importante para o pensamento de Zhuangzi: 无为 *Wuwei*, frequentemente traduzido, simplesmente, como “não-ação”. Enquanto 因是 *Yinshi* define uma ação flexível às circunstâncias, o conceito de 无为 *Wuwei*

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

sugere que, quando um homem se foca em suas habilidades naturais, é possível desenvolver um tipo harmonioso de ação, de modo que ela se torne natural e não intencional ou não racionalizada.

E. 是非 (Shifēi)

Este conceito fez parte do contexto das discussões lógicas na China antiga sendo, frequentemente, traduzido como “certo e errado”, “julgamento de valor”, “discernir entre certo e errado”, “afirmar e negar”, “sim e não”. Considerando ainda que 是 *Shi* significa “(é) isto em questão” ou “é isto” e 非 *Fei* sua negação, também é possível traduzir 是非 *Shifei* como “‘é isto’ e ‘não é isto’” (Graham, 2003a, 110).

Separadamente, são termos usados para julgar se existe ou não concordância com uma determinada afirmação, carregando uma avaliação implícita: quando se define que algo é 是 *Shi*, significa que há uma aprovação, enquanto 非 *Fei* representa uma desaprovação (Coutinho, 2014b, 115).

O segundo capítulo dos escritos de Zhuangzi utiliza esse conceito para criticar as oposições que havia entre as escolas de pensamento existentes durante os séculos VI e III a.C., principalmente as discordâncias entre Confucianos e Moístas, tomando o termo como representativo dos julgamentos de valor que eram feitos e das contradições que surgiam com as disputas (Coutinho, 2014b, 116).

F. 德 De

Comumente traduzido como “Virtude”, “boa conduta” ou “poder” (Graham, 2001: 56), esse termo importante no contexto filosófico chinês não trata, segundo Graham (2003b:13), de algo que se opõe a vícios, como se entende no pensamento ocidental, mas deve ser entendido como em “a virtude do cianeto é envenenar”. Uso a tradução “potência” considerando a ideia de possibilidade, de “poder” que um ser tem de seguir um determinado caminho.

G. 心 (Xin)

Originalmente uma imagem da aorta, de acordo com o dicionário Grand Ricci (2001) significa: “coração”, “foro interior”, “pensamento”, “intenção”, “espírito”, “consciência”, “força da alma”, “inteligência”, “sede do pensamento”. Assim, é necessário apontar, com o apoio dos estudos de Graham (2003a: 115), que, ao falar sobre coração, os chineses estão falando sobre o órgão ao qual atribuem a fonte dos pensamentos humanos, ocupando o papel do cérebro no pensamento ocidental. Não apenas isso, de acordo com Roger Ames e Henry Rosemont, Jr. (1999, 56), ao entender 心 Xin como coração e pensamento, a filosofia chinesa afasta a dicotomia ocidental entre corpo e mente e, principalmente, a separação que existe entre os aspectos cognitivo e afetivo da dimensão humana.

Assim, diversos tradutores (Feng, 1989; Legge, 1891, Ziporyn, 2009; Watson, 1996; Mair, 1998) usam o termo “mente” como opção de tradução ou o termo “coração-mente”, para indicar que esta noção trata sobre a sede dos pensamentos e das emoções. Contudo, para não confundir a discussão de Zhuangzi com as discussões sobre Mente que se dão na filosofia ocidental, utilizo “coração” como opção tradutória, tendo em vista a associação do termo às observações apontadas por Graham e por Ames e Rosemont.

H. Vocabulário técnico usado nas discussões sobre linguagem 辯 *Bian*, 辨 *Bian*, 取 *Qu*, 胜 *Sheng*, 可 *Ke*, 然 *Ran* e 明 *Ming*.

- a. 辯 *Bian*: Segundo Graham (2001, 51), este vocabulário técnico utilizado nas discussões sobre lógica significa, literalmente “distinguir ou discriminar entre alternativas propostas”. Este termo significa, também, “argumento”, e tem uma relação etimológica com 辨 *Bian*, “distinguir”. No discurso filosófico esses significados parecem estar combinados: “disputar sobre distinções”.
- b. 取 *Qu*: De acordo com Graham (2003: 106) esta palavra significa “escolher”, “preferir”, “selecionar”. Contudo, no contexto dos debates, passou a significar “escolher ou preferir uma alternativa em vez de outra”. Ziporyn (2009: 10), seguindo esta ideia, traduz a passagem dizendo que “sem mim não existiria nada selecionado do todo”.
- c. 可 *Ke*: se refere a aceitabilidade ou validade das afirmações.
- d. 胜 *Sheng*: literalmente traduzido como “vencer”, trata sobre a ideia da alternativa que prevalece em um debate.
- e. 然 *Ran*: significa “assim” ou “o que é assim”, indicando as características que fazem com que as coisas assumam determinado comportamento ou aspecto, como uma sombra que se move ou fica parada ou um homem que fica com medo de subir em uma árvore, enquanto

um macaco não se incomoda com isso. Este termo difere da ideia de 是非 *Shifei*, que determina como as coisas são – algo que é ou não um cavalo e algo que é ou não uma coluna ou uma haste de planta (Graham 2003a, 106).

- f. 明 *Ming*: Segundo Coutinho (2004, 92) esta noção, que significa “luz”, “claridade”, “esclarecimento” ou “clareza”, foi associada pelos Moístas ao ato de fazer distinção, tendo sido utilizada por eles para indicar algo que seria evidente.

1.5. Escolas de pensamento da Era dos Filósofos

1.5.1. Escola Confuciana

Com as transformações que começaram a ocorrer a partir do início da dinastia Zhou Oriental e com os diversos conflitos políticos e disputas por poder entre estados, como já foi dito, algumas pessoas conectadas às cortes estatais começaram a pensar sobre formas de superar os problemas que estavam surgindo, com o intuito de tentar resolvê-los. Neste contexto, surgiu, no século VI a.C., a Escola Confuciana, provavelmente a primeira escola de pensamento da China antiga, já que não existem registros atestando a existência de outros grupos voltados para atividades filosóficas e educacionais, como esta escola fazia, antes deste período.

O mestre em torno do qual ela surgiu, Confúcio, observou a desintegração das antigas instituições, das crenças e dos valores da dinastia Zhou, e encontrou uma resposta para superar os problemas de seu tempo: se voltar ao ser humano e à sua capacidade de auto aperfeiçoamento através das virtudes. Para isso, ele se baseou nas tradições da dinastia Zhou e se dedicou a ensinar sobre os ritos 礼 *Li*, a música 乐 *Yue*, a poesia 诗 *Shi*, os documentos históricos 书 *Shu*, as crônicas 春秋 *Chunqiu* e as atividades divinatórias 易经 *Yijing*, como forma de adequar a sociedade à história e aos costumes desta dinastia, que considerava exemplar. Desta maneira, a partir destes escritos o mestre da Escola Confuciana construiu uma concepção ética do Homem, com a compreensão “de que a natureza humana é eminentemente perfectível” (Anne Cheng, 2008, 67), visto que todos os homens são capazes de melhorar e se aperfeiçoar constantemente. Com isso, há, de modo geral, três pólos que “se destacam como essenciais na articulação de seu ensinamento: o aprender, a qualidade humana e o espírito ritual”. Antes, contudo, de tratar sobre o que Confúcio ensinou, falemos um pouco sobre ele e, em seguida, sobre sua criação.

“Confúcio”, mestre da Escola Confuciana, é a latinização de 孔夫子 *Kong Fuzi*, “Mestre Kong”, como era conhecido entre seus discípulos. Seu nome pessoal era 邱 *Qiu* e seu

codinome, 仲尼 *Zhongni*. Ele é o pensador chinês sobre o qual há a maior quantidade de informações – o 史记 *Shiji* dedica um capítulo inteiro para falar sobre sua vida e seu pensamento. A partir dele sabemos que Confúcio nasceu em 551 a.C., no estado de 鲁 Lu (um estado pequeno, vizinho ao de 齐 Qi) e somos informados que seus ancestrais teriam feito parte da aristocracia do estado Song (a sudeste de Lu) que, com o tempo, empobrecera, como ocorreu com muitos nobres de sua época devido à mobilidade social que se tornou cada vez mais comum durante o período Primavera- Outono.

Segundo a história tradicional, nos é relatado que seu pai teria sido um 士 *Shi* e teria falecido quando Confúcio ainda era criança, fazendo com que ele fosse criado pela mãe desde muito cedo. Com isso, inicialmente, Confúcio teria sido um 士 *Shi* de baixo status econômico e teria se dedicado a estudar a cultura antiga para poder fazer parte da comitiva de um governante. Por conta de seus estudos, além de alcançar seu objetivo, ele teve, também, a chance de se tornar um professor para os jovens que, como ele, tinham a ambição assumir uma posição governamental (Nivison, 1999, 752).

Antes, contudo, de se tornar um professor, aos dezenove anos teria começado a trabalhar como guardador em um depósito de grãos e em 501 a.C. assumido uma alta posição como primeiro ministro de Lu. Depois de alguns anos trabalhando neste cargo público e, de acordo com a tradição, devido a diversos desapontamentos, teria abandonado a posição como ministro, de forma que, reunido a alguns discípulos, teria passado a vagar pelos estados em busca de algum senhor que ouvisse suas ideias. Considera-se que ele tenha passado seus últimos três anos de vida em seu estado natal, concentrando sua atenção em estudos literários e se dedicando ao ensino de seus discípulos até morrer em 479 a.C. (Fung, 1983, 43).

Ainda de acordo com o 史记 *Shiji* (*apud* Fung, 1983, 44), “durante o período de Confúcio, a Casa de Zhou havia entrado em decadência, de modo que os ritos e a música passaram a ser negligenciados” e o 书经 *Shujing* e o 诗经 *Shijing* estavam incompletos e mal organizados. Por já ter se dedicado ao estudo das culturas antigas, defendendo a necessidade de que a história das três dinastias fosse conhecida para além de seu tempo (*Analectos*, 2/23), e admirar a dinastia Zhou (*Analectos* 3/14), Confúcio teria tentado mudar esta situação. Assim, ele teria se dedicado a colocar em ordem os escritos do 书经 *Shujing* e do 礼记 *Liji* (Livro dos Ritos); fazer uma revisão das mais de três mil “peças” (poemas) contidas no 诗经 *Shijing*, retirando os textos duplicados e mantendo apenas os poemas que eram exemplares sobre os ritos e a justiça; compor o 春秋 *Chunqiu* (Crônicas Primavera-Outono), abrangendo um

período da história da China do ano 722 a.C., aproximadamente, até o ano 481 a.C., tratando sobre os doze ducados; e, em seus últimos anos, adicionar comentários ao 易经 *Yijing*.

Sabe-se que estes cinco livros foram utilizados por Confúcio para ensinar seus discípulos, em uma prática educacional que ficou conhecida como o ensino das seis disciplinas: Poesia, História, Crônicas, Mutações, Ritos e Música. Em relação a esta última disciplina, como hoje não há um “Livro das Músicas”, não se sabe ao certo se o pensador teria se baseado em um outro clássico ao qual não temos acesso ou se “Música” era apenas um tema de estudos comum da época (Nivison, 1999, 753; Fung, 1983, 44). Há informações, tanto no 国语 *Guoyu* quanto no 左传 *Zuo Zhuan*, de que esta prática de ensino, baseada em seis disciplinas, teria sido costumeira no meio aristocrático. Se este tiver sido o caso, o fato de Confúcio ter sido um professor que atuou fora do espaço governamental pode indicar que ele teria sido o primeiro professor a ensinar as seis disciplinas à população (Fung, 1983, 46).

De qualquer forma, embora 司马迁 Sima Qian, autor do 史记 *Shiji*, ao escrever sobre Confúcio o tenha feito considerando Confúcio ainda como um ser humano e não como um ser divino, como se passou a fazer a partir do final da dinastia Han, sabe-se, atualmente, que algumas afirmações feitas por ele não estão de acordo com os fatos. Os pontos baseados nos *Analectos*²⁵ são bastante confiáveis, mas parte da história pessoal de Confúcio e sua relação com o 易经 *Yijing* e com o 春秋 *Chunqiu* apresenta alguns problemas.

Isto porque, ao contrário do que a tradição defende, há indícios de que Confúcio pode não ter assumido um cargo de primeiro ministro. Ele, provavelmente, teria, apenas, assumido posições oficiais menores e, depois de dar suporte a algumas ações fúteis do governo para o qual trabalhava, e se decepcionado por conta disso, teria decidido sair do estado por alguns anos (Nivison, 1999, 752).

Outro aspecto em que a tradição pode ter exagerado sobre os atributos de Confúcio são os textos a ele atribuídos. Tem-se questionado a autoria dos comentários do 易经 *Yijing*, considerando que eles devem ter sido escritos muito depois do período do Mestre Kong²⁶. O 书经 *Shujing* e o 诗经 *Shijing*, por outro lado, certamente foram editados pelo pensador e há

²⁵ 论语 Lunyu, a mais antiga fonte dos ensinamentos de Confúcio, “é uma seleção de declarações e anedotas do mestre e de alguns dos seus discípulos” (Graham, 2003, 09)

²⁶ Nivison faz suas observações sobre a composição dos comentários do 易经 *Yijing* com base nos escritos 左傳 後序 *Zuo Zhuan Hou Xu*, escrito por Du Yu (222-284 EC) que tratam sobre uma cópia do 易经 *Yijing* enterrada entre, aproximadamente, 299 e 296 a.C., junto com outros textos, na tumba dos reis de 衛 Wei. Este manuscrito, segundo a leitura de Nivison, não tinha os comentários tradicionalmente atribuídos a Confúcio, mas comentários diferentes que explicavam o texto a partir da noção de 阴阳 *Yinyang*. Por este motivo, Nivison afirma que, atualmente, se questiona a atribuição dos comentários do 易经 *Yijing* a Confúcio.

indícios de que o 春秋 *Chunqiu* não tenha sido composto por ele, mas compilado e talvez um pouco resumido²⁷ (Nivison, 1999, 753).

Ainda assim, apesar dos exageros, considera-se que, embora o estudo dos seis clássicos possa ter sido algo comum durante a dinastia Zhou Oriental, quando começam a surgir diferentes escolas expondo visões próprias de mundo, esta prática de ensino baseada nos clássicos passou a ser associada aos Confucianos. Não existe, inclusive, em língua chinesa uma palavra especial que signifique “Confuciano” ou “Confucionismo”. Os membros da escola de Confúcio eram chamados de 儒 *Ru*²⁸ (Letrados) e a escola, 儒家 *Rujia* (Escola dos Letrados). Assim, na época de Confúcio e das escolas de pensamento, os 儒 *Ru* eram provavelmente todos aqueles que estudavam as artes e os textos clássicos e, mais tarde, o termo passou a ser uma denominação apenas daqueles que seguiam os ensinamentos e as práticas de Confúcio.

Considerando a afirmação de Fung (1983, 46) sobre os *Analectos* serem fontes mais seguras sobre Confúcio, voltemo-nos para eles. Há um trecho deles (*Analectos*, 7/1) especialmente importante para demonstrar como Confúcio via sua contribuição como educador. Neste trecho, o pensador chinês se define da seguinte forma: “Sou um transmissor e não um criador, creio e amo a antiguidade”. Essa afirmação, somada ao uso das seis disciplinas como prática de ensino, pode indicar que o filósofo se via como alguém que se dedicou a preservar e restaurar uma cultura em decadência e que não teve a intenção de inventar o que quer que seja.

A partir desta perspectiva, Fung (1983, 48) defende que este pensador foi o primeiro chinês a fazer da atividade de ensinar sua profissão, popularizando, com isso, a cultura e a educação e abrindo o caminho para o surgimento de diversos pensadores e acadêmicos viajantes. Além disso, ele foi, provavelmente, o primeiro a criar uma classe que não se enquadrava no grupo dos artesãos, dos fazendeiros, dos comerciantes ou dos oficiais. Em dois outros trechos (*Analectos* 13/4 e 11/19), dois de seus discípulos pediram para aprender sobre agricultura ou sobre comércio e Confúcio se recusou a ensiná-los. Isto indica outra

²⁷ O trecho 3B/9 do livro do Mêncio utiliza o termo 作 *Zuo* (fazer) ao conectar a autoria do 春秋 *Chunqiu* a Confúcio, promovendo a impressão de que o texto teria sido escrito por Confúcio. O fato, ainda, de as crônicas registrarem eventos até 481 a.C. e Confúcio ter morrido em 479 a.C. pode indicar que o texto tenha, realmente, sido escrito pelo filósofo chinês. Contudo, a leitura do 春秋 *Chunqiu* se assemelha a das outras crônicas estatais, por isso, de acordo com Nivison, este texto teria sido, provavelmente, as crônicas do estado de Lu. O pesquisador considera possível pressupor que Confúcio, por ter trabalhado na corte, tenha tido acesso a estas crônicas e feito uma cópia delas.

²⁸ O 说文解字 *Shuowen Jiezi*, primeiro dicionário de língua chinesa, define que este termo “é um termo aplicado aos acadêmicos versados nas artes” (Fung, 1983, 48).

característica do filósofo: ele não se empenhou em atividades materialmente produtivas e não ensinava seus discípulos a respeito. Por este motivo, o 史记 *Shiji* apresenta a opinião de um estadista que considera os Confucianos arrogantes por seguirem suas próprias opiniões e por não se subordinarem. Este estadista, como os Moístas, critica o apego Confuciano aos rituais de luto e aos altos gastos com funerais (Fung, 1983, 50-51).

Temos, portanto que, Confúcio e seus seguidores, não fazendo parte das classes existentes em seu período, já que não eram fazendeiros, comerciantes, aristocratas ou artesãos, possibilitaram o surgimento de uma nova atribuição à classe dos 士 *Shi*: além de executar serviços militares ou burocráticos, uma parte deste grupo se voltou para o conhecimento e para o ensino, sem ter nenhuma atividade de produção material, e passou a depender de outras pessoas para sobreviver. Pode-se dizer que é uma nova classe porque não há indícios de que ela tenha existido com essas características antes de Confúcio. Como já foi explicitado neste trabalho, o termo, até então, se referia apenas àqueles que estavam em cargos oficiais ou em postos militares, se diferenciando, assim, dos 士 *Shi* pós-Confucianos que se dedicavam à educação.

Por sua atividade como professor e sua dedicação ao conhecimento, pesquisadores como Fung (1983) consideram que há certa similaridade entre Confúcio e Sócrates. Segundo o acadêmico citado (1983, 54), “Sócrates via a si mesmo como alguém a quem se tinha dado uma missão divina e considerava que era seu dever promover a iluminação dos Gregos. O mesmo ocorreu com Confúcio, que exclamou ‘o Céu gerou a potencialidade 德 *De* que existe em mim’ (*Analectos* 7/23)”. Além disso, ainda de acordo com o mesmo pesquisador, segundo Aristóteles, Sócrates buscava encontrar definições universais, através de raciocínios dedutivos, que poderiam basear padrões de conduta humana. Confúcio, com a doutrina da Retificação dos Nomes (正名 *Zhengming*), de uma forma semelhante, considerava que ao fixar o significado dos nomes, mesmo sem, necessariamente, defini-los extensivamente, eles poderiam servir como padrões para as condutas dos homens (Fung, 1983, 54).

Retificação dos Nomes

“Para Confúcio, ‘um mundo sem ordem (道 *Dao*)’ era um dos resultados do colapso das instituições sociais de seu tempo e sua esperança constante era a de que esta condição pudesse ser remediada” (Fung, 1983, 59). O trecho 16/2 dos *Analectos* indica que, segundo Confúcio, a deterioração da política e da sociedade ocorreria com o fracasso da ordem correta

(道 *Dao*). Mas, ainda segundo o filósofo, existiria uma forma de solucionar isto: ajustar o arranjo das coisas de forma que o Imperador pudesse continuar sendo Imperador, os nobres continuarem sendo nobres, os ministros, ministros e a população continuar sendo população. Ou seja, para superar o colapso social e político, os nomes deveriam ser retificados, de modo que a realidade e os nomes fossem correspondentes.

Isso não quer dizer que Confúcio esteja defendendo a necessidade de se fazer um esclarecimento terminológico, mas sim “uma reforma das realidades aos quais os nomes supostamente nomeiam” (Nivison, 1999, 758). Isto está explícito no trecho 12/11 do *Analectos* onde lemos: “que um governante seja governante, um ministro, ministro; que um pai seja pai e um filho, filho”. Ou seja, se vendo como um transmissor da tradição, o filósofo chinês defendia que os filhos deveriam ser realmente filiais, que o Imperador, 天子 *Tianzi* (Filho do Céu), deveria ser realmente respeitado como Filho dos Céus e que o senhor de Lu deveria ser realmente reconhecido como a autoridade do governo.

Dito de outra forma, cada nome deveria possuir sua própria definição, visto que o nome é considerado a essência desta coisa e essa essência é destacada pela definição de seu nome (Fung, 1983, 60). A definição do nome “governante”, por exemplo, é a essência do que faz um “governante” ser “governante”. Assim, quando Confúcio diz “Que um governante seja governante, um ministro, ministro; que um pai seja pai e um filho, filho”, a primeira palavra “governante, ministro, pai e filho” indicam um “governante, ministro, pai e filho” como uma realidade material, enquanto a segunda palavra trata sobre o conceito de um “governante, ministro, pai e filho” ideal. Com isso, o pensador chinês defende que “governante, ministro, pai e filho” devem agir de acordo com as definições associadas a estas palavras, cumprindo os deveres que lhes são atribuídos, para que a desordem política e social acabe.

Se Confúcio sugeria esta ideia como forma de solucionar os problemas de sua época, isso certamente ocorreu por considerar que não era desta forma que as coisas funcionavam. O pensador chinês entendia que os governantes não eram governantes, ou não estavam sendo respeitados como governantes, os ministros não eram ministros, os pais não agiam como pais, ou não eram respeitados como pais, e os filhos não agiam como filhos. Desta maneira, a desordem de sua época seria fruto do fato de que os nomes, suas definições e atribuições já não correspondiam mais à realidade e, para “consertar” isso, os nomes deveriam ser retificados. Assim, considerando que, segundo ele, esta dissonância havia se iniciado no topo, entre os nobres e aristocratas, a retificação também deveria se iniciar pelo topo. Isso porque, explica Confúcio, “os governantes desejam o bem e a população será boa; o caráter moral (德

De) do governante é o vento, o caráter moral 德 De dos súditos é a grama; quando o vento está sobre a grama ela certamente se curvará” (*Analectos* 12/19). A retificação dos nomes, portanto, deveria começar pelo topo porque a conduta pessoal do governador inevitavelmente influencia a do homem comum.

Nenhum destes trechos, contudo, utiliza o termo 正名 *Zhengming* e faz dele uma doutrina. Até aqui, vemos apenas uma proposta de adequação da linguagem à realidade como forma de superar os problemas que estavam sendo vividos durante o final do período Primavera-Outono. Há apenas um trecho do *Analectos* (13/3) que utiliza esta terminologia e que é, por isso, a principal referência da doutrina da retificação dos nomes, por defender, diretamente, que a relação entre nomes e realidade deve ser corrigida, retificada para que as coisas sigam de maneira adequada (Boltz, 1999, 96).

Arthur Waley (*apud* Boltz, 1999, 97) afirma que essa passagem sobre a correção dos nomes foi adicionada tardiamente e que parece representar de forma um pouco exagerada o pensamento de Confúcio. Segundo este pesquisador, há dois motivos para a sua afirmação: não haveria outras passagens apresentando ideias similares a esta nos *Analectos*; e há um “argumento em cadeia (se não A, então não B; se não B, então não C)” apresentado que é característico do terceiro século antes da era comum, e não do quinto.

De qualquer maneira, quer este trecho tenha sido escrito ou não na época de Confúcio, este filósofo foi o primeiro a ver na linguagem uma conexão com a política e a ética e fazer alguma prescrição sobre como tratá-la. 荀子 *Xunzi*, um pensador Confuciano que teria vivido entre os anos 310 e 217 a.C., foi quem transformou esta ideia em uma doutrina, desenvolvendo o significado do termo 正名 *Zhengming* com mais profundidade do que a característica anedótica que recebe nos *Analectos* (Boltz, 1999, 97).

Em seus escritos, este pensador faz prescrições sobre a necessidade de o governante estabelecer quais nomes são adequados, quais não o são e como eles devem ser usados para exercer controle sobre a população e manter a ordem. John Knoblock (*apud* Boltz, 1999, 98) considera que essa insistência de Xunzi a respeito de determinações adequadas dos nomes pode ser um reflexo da crença de que nomear algo é também criar realidade e que, assim, “o próprio ato de nomear alguma coisa pode influenciar o destino dessa coisa” (名 *Ming*, “nome, nomear”; 命 *Ming*, “destino, fortuna”).

Assim, é possível observar que a relação entre as discussões sobre linguagem na China antiga como uma parte importante das discussões sobre ética normativa e aplicada e teoria

política, conforme afirmação de Hansen (2008, 569), começa a tomar forma, com a visão Confuciana.

Antes, no entanto, de falar sobre como a linguagem deveria ser para que os problemas fossem solucionados e uma sociedade harmônica fosse criada, Confúcio buscou construir uma “ética das virtudes”, a partir da ética aristocrática e tradicional, defendendo que um bom governo e uma boa sociedade devem ser liderados por um bom homem que cultivava traços admiráveis de caráter (Nivison, 1999, 760). Assim, no contexto deste trabalho, há uma noção fundamental do pensamento Confuciano que se baseia no ideal de desenvolvimento dos homens para que eles pudessem conviver harmoniosamente: a ideia de 礼 *Li* (ritos). Vejamos sobre o que esta noção trata.

Ritual e Virtudes

Por estar associado à atividade de ensinar, o pensamento Confuciano dá grande importância à aprendizagem, não apenas à aprendizagem baseada nos livros, mas principalmente àquela voltada para o desenvolvimento de uma aptidão. Isto porque, para Confúcio, o foco é o de aprender a ser humano, algo que não seria dado, mas construído a partir de um comportamento moral e virtuoso (Anne Cheng, 2008, 68-71) e o homem aprende a ser humano, segundo Confúcio, na relação com os outros.

Sendo essas relações baseadas em se considerar os outros como alguém considera a si mesmo, as pessoas deveriam focar seus comportamentos na reciprocidade e agir de forma mais solidária, respeitando os laços hierárquicos e os rituais que se dão em torno destes laços (Anne Cheng, 2008, 71-74). Desta maneira, “para Confúcio, ser humano é estar imediatamente em relação com os outros, relação que é percebida como de natureza ritual. Comportar-se humanamente é comportar-se ritualmente” (Anne Cheng, 2008, 76).

Este comportamento ritual é conhecido como 礼 (禮) *Li*. Na China antiga, este termo tinha uma acepção mais ampla do que a que se tem hoje. O mandarim moderno define essa palavra como “polidez” ou “cortesia”. Para a língua chinesa clássica, além dos significados modernos, essa palavra também agrega diversos costumes políticos e sociais, tratando desde as condutas, as convenções e a etiqueta social, até os sacrifícios para os ancestrais, os rituais funerários e as regras de luto. De acordo com o 左传 *Zuo zhuan*, antes de Confúcio, 礼 *Li* foi definido por um estadista como o que “constitui a teia do Céu, o princípio da Terra e a

conduta das pessoas” (Fung, 1983, 68). Desta forma, “em resumo, todas as regras para tudo que pertence à conduta humana pode ser incluída no termo 礼 *Li*” (Fung, 1983, 68).

Há, ainda, um componente religioso conectado ao termo, visto que seu caractere da escrita tradicional (禮) é composto por três partes: a primeira, 示, cujo significado está associado a “altar” e a “coisas sacras”; a segunda, 曲, representação de flores ou de um caldo de cereais; e a terceira, 豆, similar a uma taça que, posicionada sob a segunda, faz alusão a um vaso sacrificial e, por extensão, somada ao primeiro radical, constroem a ideia de “ritual de sacrifício”. Confúcio, contudo, não se apegou a este aspecto. Segundo Anne Cheng (2008, 78), “o que interessa a Confúcio no 礼 *Li*, e o que dele mantém, não é o aspecto propriamente religioso do sacrifício à divindade, mas a maneira ritual de quem nele participa”.

Assim, Confúcio, no seu papel de preservar as tradições da dinastia Zhou, transmitiu conhecimentos sobre 礼 *Li* para seus discípulos, enfatizando as regras sociais representadas por essa noção, como vemos no trecho 10/2 do *Analectos*, por exemplo, em que se apresentam as formas de conduta do mestre chinês em relação ao seu governante, a seus colegas e aos convidados da corte. Os conhecimentos sobre Música 乐 *Yue*, incluindo, com isso, a dança, estariam, também, conectados à noção de 礼 *Li*, por estarem associados a diversas cerimônias e aos rituais sagrados. Desta maneira, o pensador chinês lhe dá grande importância, vendo que o estudo tanto dos rituais quanto da música são importantes para a formação dos 士 *Shi* (*Analectos*, 8/8).

Mais do que isso, além de entender que a prática dos ritos se o entendimento de se estendia para além do sentido religioso, Confúcio os valorizava como uma forma de cultivar as virtudes humanas, vendo a moral humana como um todo, sem divisões externas e internas – já que, em seu tempo, ainda não se considerava a dicotomia entre o que está dentro e o que está fora (Nivison, 1999, 755, 761). Desta maneira, temos a conexão dos ritos às virtudes.

O trecho 3/3 dos *Analectos*, por exemplo, menciona que, de acordo com o filósofo, um homem não pode compreender o que é rito ou música ritual sem possuir a virtude 仁 *Ren*. Há diversas partes dos *Analectos* que discutem a qualidade 仁 *Ren*, indicando sua importância no pensamento Confuciano. Este termo, composto por duas partes (亻 *Ren*, homem; e 二 *Er*, dois), inclui todas as qualidades que um homem deve ter para se relacionar com outros. Por este motivo, uma das traduções dada a ele é “coração humanizado” (“a característica de ter um coração humano”), embora também seja equivalente à ideia de “moralidade”, “benevolência” ou “virtude”. “Definido de forma breve”, este termo trata sobre “a

manifestação da natureza genuína, agindo de acordo com 礼 *Li* e baseado na simpatia [compaixão] pelos outros” (Fung, 1983, 69). Ou seja, a prática de 仁 *Ren* significa fazer um paralelo entre os próprios sentimentos e os sentimentos de outros, ou, de forma mais simples, ter a habilidade de se colocar na posição do outro.

Por promover, a princípio, um “sentimento de benevolência e de confiança tal como existe entre os membros de uma mesma família” (Anne Cheng, 2008, 75) para depois se expandir, gradualmente, para a comunidade até alcançar o país e, assim, toda a humanidade, a partir da virtude 仁 *Ren*, Confúcio considera que todos os homens no mundo são irmãos (*Analectos*, 12/5)

Podemos considerar, portanto, que o espírito ritual, 礼 *Li* e a manifestação de 仁 *Ren* se conectam quando tratamos sobre relacionamentos interpessoais. No entanto, há, ainda, na dimensão individual, uma relação entre 礼 *Li* e uma ideia de “senso do que é justo” ou “retidão”, 义 (義) *Yi*. Esta noção, “cuja grafia comporta o elemento 我 (eu), representa o cabedal de sentido que cada um investe pessoalmente, em sua maneira de ser no mundo e na comunidade humana” (Anne Cheng, 2008, 80). Juntas, as noções de espírito ritual 礼 *Li*, a de coração humanizado 仁 *Ren* e a de senso de justo 义 *Yi* expressam uma parte significativa do universo ético Confuciano e parecem, ser representantes relevantes de seu pensamento.

As condutas baseadas nestas noções, segundo Fung (1983, 74-54), eram consideradas, por Confúcio, como benéficas (利 *Li*) para a sociedade como um todo ou, pelo menos, algo que não provocaria danos. O pensador chinês, entretanto, não enfatizou muito esta questão e se baseou pouco neste tipo de argumento utilitarista para fundamentar seu ponto de vista, como vemos no *Analectos* 4/16. Isto porque, os Confucianos, embora se importassem com o que consideravam benéfico ou vantajoso, tendiam a focar em virtudes, como 仁 *Ren* e 义 *Yi*, e nos rituais 礼 *Li* mais do que no utilitarismo.

Desta maneira, além de observarmos a importância dada pelos Confucianos ao humanismo e às virtudes, podemos entender que a reação de Confúcio às transformações e aos conflitos que estava vivendo tendeu a ser conservadora, ou, para usar um termo menos carregado de sentidos no pensamento ocidental, foi uma reação “preservadora”. Isto porque ele retornou às antigas tradições com o intuito de voltar a uma era de harmonia e manter os traços históricos e culturais que, talvez, segundo seu ponto de vista, seriam portadores de humanismo e harmonia.

O final da vida de Confúcio, contudo, foi marcado por um acirramento dos conflitos por poder e a necessidade de se encontrar uma saída para esses conflitos deu início, também, a um movimento de surgimento de diversas escolas de pensamento, gerando, assim, além de tumultos políticos, um período de tumultos intelectuais. Neste contexto, uma escola de pensamento se colocou diretamente em oposição a diversos pontos propostos por Confúcio. A escola de Mozi não apenas voltou sua atenção a um pensamento utilitarista de mundo, ao contrário dos Confucianos, focando nas ideias de benefício e prejuízo, ela se opôs, ainda, ao foco dado por Confúcio à tradição e aos rituais da dinastia Zhou, criticando-os severamente em sua nova perspectiva sobre como organizar o mundo para superar os conflitos e o sofrimento.

1.5.2. Escola Moísta

Confúcio abriu as portas para o pensamento filosófico na China antiga e Mozi, o mestre entorno do qual a Escola Moísta se formou, adicionou um novo elemento a ele: a argumentação, ou seja, a necessidade de se defender uma ideia a partir de outras ideias.

Com isso, os ensinamentos de Mozi representaram, ao mesmo tempo, uma continuação do humanismo Confuciano e uma crítica a ele, dando início a um período de discurso racional e de embates de ideias. Surgiu, assim, uma escola cuja linha de pensamento se voltava a indicar o que seria mais útil e, portanto, de acordo com eles, mais benéfico para a sociedade e para o governo. De qualquer forma, vejamos brevemente o que se diz sobre o fundador desta escola e, na sequência, olhemos, de forma sucinta, para seu pensamento.

Mozi 墨子, cujo nome era 墨翟 *Modi*, é uma das figuras importantes da história Chinesa, embora o 史记 *Shiji* de 司马迁 *Sima Qian* tenha tratado pouco sobre ele – uma possível indicação de que, quando estes registros históricos foram escritos, a maior parte do pensamento chinês já tivesse sido dominada por ideias Confucianas. Foi apenas a partir do final do século XIX que os interesses por este pensador foram retomados.

Os registros históricos contidos no 史记 *Shiji* dizem que “墨翟 *Modi* foi, provavelmente, um oficial militar do estado Song. Ele era habilidoso em manter as defesas militares e ensinar sobre economia de uso. Alguns dizem que ele foi contemporâneo de Confúcio, outros que viveu depois”. Os estudos mais recentes sugerem que ele teria vivido em um período posterior ao de Confúcio, situando-o entre os anos 479, ano da morte de Confúcio, e 381 a.C., devido aos registros no 吕氏春秋 *Lüshi Chunqiu*, segundo os quais, nesta data, a

escola Moísta estaria sendo liderada por um discípulo de Mozi, indicando que ele, possivelmente, já teria falecido (Fung, 1983, 76).

Estes registros nos informam, ainda, que Mozi teria sido educado, em Lu, pelo historiador do rei Huan, promovendo, com isso, um debate sobre qual realmente seria o estado de origem deste pensador. O 淮南子 *Huainanzi* (*apud* Fung, 1983, 77) diz que “Confúcio e Modi praticavam as artes dos Sábios antigos e foram ensinados a respeito de todos os discursos sobre as Seis Disciplinas”. Este texto diz ainda que, Mozi teria seguido a profissão de Confúcio (儒 *Ru*) e aprendido sobre as artes, principalmente a música e os rituais, de maneira que, por isso, havia passado a considerar que os ritos destacados pela Escola Confuciana eram problemáticos e desagradáveis. Assim, ele teria passado a enfatizar que os funerais elaborados consumiam riquezas e empobreciam as pessoas e que suas práticas de luto por períodos prolongados eram prejudiciais para os vivos e danosas para os negócios humanos. Em consequência disto, segundo o 淮南子 *Huainanzi* (*apud* Fung, 1983, 77), Mozi teria se voltado contra as práticas da dinastia Zhou e passado a fazer uso de métodos de governo da dinastia Xia.

Além disso, nos escritos de Mozi há diversas citações do 书经 *Shujing* e do 诗经 *Shijing*. Isto pode ser uma indicação de que os ensinamentos de Confúcio foram estudados por Mozi e seus discípulos. Mais do que isso, considerando o ponto de vista de Confúcio a respeito da condução de um governo (*Analectos* 1/5), da frugalidade (*Analectos* 3/4), e da reverência ao imperador Yu (*Analectos* 8/21), é possível considerar que o pensamento Confuciano teve influência sobre Mozi, auxiliando-o a elaborar diversos aspectos de sua doutrina.

Esta influência leva alguns estudiosos a pensar que Mozi tenha sido original do estado de Lu. A tradição, contudo, aponta Song como o lugar do qual Mozi teria se originado, devido a algumas características da cultura de Song presentes no pensamento Moísta: a adoção de uma perspectiva antimilitarista, por exemplo, é vista como influência do Duque Xiang de Song (宋襄公 *Sòngxiāng Gōng*, 650-637 a.C.); e a defesa da dinastia Xia em detrimento da dinastia Zhou, bem como a simplicidade Moísta também seriam marcas da cultura Song (Fung, 1983, 78).

Existem, ainda, os “conciliadores”, aqueles que defendem Lu como o estado natal de Mozi, explicando, assim, a influência Confuciana, e Song como o estado para qual Mozi teria

ido trabalhar, lugar em que adotou as ideias antimilitaristas e de 兼爱 *Jian'ai*²⁹ (Fung, 1983, 79).

Além da disputa sobre a origem de Mozi, seu nome também é questionado. Segundo Fung (1983, 79), 墨 *Mo* poderia não ter sido seu nome familiar, já que este termo era usado como uma designação para aqueles que haviam cometido algum crime e deveriam ser punidos, se tornando escravos. A oposição que o pensador chinês fazia à música e ao luto prolongado, sua crença em espíritos e sua defesa de práticas populares seriam exemplos de que ele não seria um oficial, mas, mais possivelmente, um membro do grupo de trabalhadores comuns ou que teria escolhido este nome como pseudônimo para demonstrar sua oposição à aristocracia e às ideias que a representam. Desta maneira, existem duas hipóteses distintas para o surgimento da Escola Moísta e que fortalecem a perspectiva utilitarista de seu pensamento.

Com base na ideia de que as escolas de pensamento da Era dos Filósofos tiveram início com os 士 *Shi*, Fung (1976, 50) explica que, quando os governantes de províncias perderam poder, a parte deste grupo que se dedicava a assuntos militares teria perdido seus postos e se espalhado pelo território, passando a oferecer serviços ou, como Confúcio, assumindo a posição de professores em capacidade privada, ou seja, sem contato com as cortes estatais. Com o passar o tempo, ao contrário de outros oficiais que tomavam aristocratas ou grupos mais abastados como discípulos, os especialistas militares teriam começado a recrutar discípulos entre a população. Foi neste contexto que as diferenças entre os Moístas e os Confucianos teriam começado, visto que os rituais e a música, apreciados pelos aristocratas, não teria utilidade prática para o homem comum.

Graham (2003b, 34) e Anne Cheng (2008, 101), por outro lado, sugerem que a escola teria tido outro tipo de origem. Segundo eles, Mozi 墨子, o fundador da escola, pode ter sido um homem de origens humildes, visto que 墨 *Mo* não seria um nome tradicional das famílias chinesas. Além disso, as poucas histórias sobre ele sugerem que ele era, possivelmente, um artesão ou um carpinteiro que, junto com seus discípulos, também artesãos, teria formado, não apenas uma Escola de pensamento, mas uma associação dedicada a colocar em prática suas ideias sobre 兼爱 *Jian'ai*, “amor universal”, e não agressão. Um dos aspectos que baseia esta ideia da origem da escola diz respeito aos exemplos que são dados no livro atribuído à Escola Moísta – e que recebe o mesmo nome de seu mestre³⁰. Há alguns trechos nestes escritos que

²⁹ Termo traduzido, de modo geral, como “amor universal”. Há, também, autores (Coutinho, 2004; Nivison, 1999) que traduzem este termo como “cuidado universal” e “cuidado imparcial”.

³⁰ Para evitar confusões, ao tratar sobre o filósofo, mantereí a grafia em conformidade com o texto e, ao tratar sobre o livro, grifarei o termo em itálico.

usam temas como dinheiro, preços, técnicas de carpintaria, comerciantes em seus exemplos argumentativos e o último quarto do livro trata, especificamente, sobre assuntos militares: técnicas de defesa para as cidades e informações sobre engenharia militar.

Ainda tratando sobre o *Mozi*, e as características desses escritos que corroboram sua interpretação sobre a origem da escola, Graham (2003b, 34) afirma que existe uma diferença notável entre os *Analectos*, cuja escrita é breve, cheia de diálogos e aforismos, e os capítulos Moístas. Isso porque, a obra de Mozi é grande, constituída não apenas por diálogos, mas também por ensaios sistemáticos a respeito de moral, política e outros assuntos e, segundo o pesquisador, tem um estilo deselegante, grave, sem senso de humor e repetitivo, sugerindo “um homem solene e autodidata que escreve apenas com propósitos práticos e não tem tempo para polir seu estilo como conselheiro do príncipe”.

De qualquer forma, apesar de serem explicações diferentes em relação à origem da escola, fica claro que ela, de algum modo, se associou ao homem comum e que isso constituiu um dos motivos de sua oposição a Confúcio. Isso teria se dado porque, enquanto Confúcio foi aquele que racionalizou e justificou a cultura antiga ao tratar sobre as instituições tradicionais, os rituais, a música e a literatura do início da Dinastia Zhou, Mozi foi aquele que criticou não apenas os ensinamentos e a ética Confuciana, mas também a cultura antiga, questionando sua validade e sua utilidade para o homem comum.

Com isso, começamos a ver que as ideias de Mozi diferiam largamente dos princípios de Confúcio, de maneira que, em muitos sentidos, é possível considerar que os pontos de vista Moísta e Confuciano sobre como superar os males da sociedade eram praticamente opostos. Essa oposição, significativa durante a Era dos Filósofos, caracteriza o pensamento de Mozi e é relevante no contexto do *Qiwulun*.

Há dois pontos principais da desavença entre as duas escolas. O primeiro se refere ao que seria o governo e o homem ideais: Mozi considerava que um bom governo deveria agir de forma benéfica para a sociedade e que um bom homem deveria ter habilidades admiráveis, capacitando-o a ser bem pago pelo governo para o qual trabalha e a executar seus serviços de forma efetiva; Confúcio, por outro lado, buscou construir uma “ética das virtudes” a partir da ética aristocrática e tradicional, defendendo que um bom governo e uma boa sociedade deveriam ser liderados por um bom homem que cultivasse traços admiráveis de caráter. O segundo ponto, tem por base a prática de 禮 *Li*: Confúcio valorizava os ritos como uma forma de cultivar a virtude, deixando de lado seus aspectos religiosos; Mozi considerava os rituais e a música – que se associava a eles – como desperdício, pois promoveriam gastos de riquezas e de energia prejudiciais à população (Nivison, 1999, 760-761).

Desta maneira, a crítica às tradições e àqueles que as mantinham, somada a uma ética comum entre os especialistas em assuntos militares, se tornaram o eixo central da filosofia Moísta. Mais do que isso, os Moístas assumiram uma postura de não agressão e passaram a elaborar sua ética profissional com base em justificativas racionais, se diferenciando das demais escolas ao estabelecer um método argumentativo para defender suas afirmações.

O ponto central deste método argumentativo gira em torno do que ele considerava útil, e, portanto, benéfico, para a população. Neste contexto, Mozi desenvolveu o tema do Amor Universal, 兼爱 *Jian'ai*, considerando-o como uma solução para conflitos sociais, capaz de evitar desde discussões entre pessoas até guerras entre estados. A ideia principal é a de que devemos cuidar de (ou amar) pais, mães, irmãos e filhos na sociedade como se fossem nossos próprios pais, mães, irmãos e filhos. Agindo desta forma, cessaríamos os conflitos e passaríamos a viver de forma segura. Para defender esta ideia, Mozi constrói um tipo de argumentação que passou a caracterizá-lo. Ele “leva seu oponente através de uma experiência de pensamento” (Nivison, 1999, 763), assumindo que ao conduzi-lo, passo a passo para sua conclusão, seu interlocutor não teria o que fazer a não ser aceitar seu ponto de vista.

Neste sentido, Mozi faz uma comparação entre o que ele chama de “discriminação” (equivalente, segundo seu ponto de vista, às práticas Confucianas) e “amor universal”: aqueles que discriminam consideram impossível que o amor aos amigos se equipare ao amor a si mesmo, de maneira que não poderia, por exemplo, cuidar dos pais desses amigos da mesma forma que cuida de seus próprios pais; aquele que vive através do princípio de 兼爱 *Jian'ai*, por outro lado, cuida de si mesmo e de seus pais da mesma forma que cuida de seus amigos ou dos pais de seus amigos.

Um exemplo em que a ideia de “discriminação” é apontada como algo prejudicial, por um lado, e a de “amor universal” é defendida como algo benéfico, por outro, está no capítulo 16/1-2 do Mozi. Nele o pensador chinês diz:

The task of the human-hearted [仁 *Rén*] man is to procure benefits for the world and to eliminate calamities. Now among all the current calamities of the world, which are the greatest? I say that attacks on small states by large ones, disturbances of small houses by large ones, oppression of the weak by the strong, misuse of the few by the many, deception of the simple by the cunning, and disdain towards the humble by the honored: these are the misfortunes of the world. ... When we come to think about the causes of all these calamities, how have they arisen? Have they arisen out of love of others and benefiting others? We must reply that it is not [非 *Fei*] so [然 *Ran*]. Rather we should say that they have arisen out of hate of others and injuring others. If we classify those in the world who hate others and injure others, shall we call them ‘discriminating’ or ‘all-embracing’ [兼 *Jian*]? We must call them ‘discriminating’. So [然 *Ran*], then, is not ‘mutual

discrimination’ the cause of the major calamities of the world? Therefore, the principle of ‘discrimination’ is wrong [非 *Fei*]. (Fung, 1976, 54)

Mozi continua:

Now, when states and cities do not attack and seize one another, and when clans and individuals do not disturb and harm one another, is this calamity or a benefit to the world? We must say it is a benefit. When we come to consider the origin of the various benefits, how have they arisen? Have they arisen out of hate of others and injuring others? We must say not [非 *Fei*] so [然 *Ran*]. We should say that they have arisen out of love of others and benefiting others, shall we call them ‘discriminating’ or ‘all-embracing’ [兼 *Jian*]? We must say that they are ‘all-embracing’ [兼 *Jian*]. Then [然 *Ran*], it is not the case that ‘mutual all-embracingness’ is the cause of the major benefit of the world? Therefore I say that the principle of ‘all-embracingness’ is right³¹ [是 *Shi*]. (Fung, 1976, 55)

Utilizando um argumento baseado no que é mais útil para a sociedade, Mozi tenta mostrar, neste trecho, que a “discriminação” é fonte de calamidades e, desta forma, um princípio errado a ser seguido, enquanto a “abrangência total” (o amor universal), origem de vários benefícios, é o princípio correto.

Ainda sobre este trecho, é preciso observar duas características: os conceitos (em colchetes) utilizados e a forma argumentativa empregada. Os conceitos, adotados pelos Moístas, foram amplamente utilizados no contexto das discussões sobre linguagem na China antiga. A argumentação, apesar de ser utilizada apenas pela escola de Mozi, marcando sua preocupação em fundamentar a validade de sua doutrina, motivou a elaboração de uma lógica (Anne Cheng, 2008, 104). Para fazer uma distinção entre o que é “isto” ou “certo” 是 *Shi* e o que deve ser negado ou é “errado” 非 *Fei*, esses pensadores estabeleceram três testes possíveis de julgamento descritos no capítulo 35/2 de seus escritos:

Mestre Mozi diz: É necessário estabelecer padrões. Falar sem nenhum padrão é similar a estabelecer a manhã e a noite a partir de uma roda de oleiro [钧 *Jūn*] rodando: a distinção entre certo e errado [是非 *Shifei*] e entre benefício e prejuízo não pode ser alcançada nem entendida claramente. Por isso, a fala deve ter três testes. Quais são eles? Mestre Mozi diz: ter base, ter fonte, ter utilidade. O que é a base? A base é a ação dos Reis-sábios. O que é a fonte? A fonte é exame feito pelos ouvido e olhos das pessoas. O que é a utilidade? É a prática penal e política, observando o que é benéfico para a população do país.

Desta forma, para determinar quais princípios estão corretos, Mozi defende a necessidade de verificá-los a partir de testes de aplicabilidade, de verificação ou de uma

³¹ Neste ponto o texto diz: “a ‘discriminação’ é errada e ‘universalidade’ é certa” (別非而兼是者). Esse destaque é importante devido ao uso do conceito 是非 (*shifei*, “julgamento entre certo e errado”, “certo e errado”), muito utilizado pelos Moístas e nas discussões de filosofia da linguagem e que motivou sua discussão epistemológica e o desenvolvimento da lógica Moísta.

análise sobre a base destes princípios. Explicando de outra forma, ele considera se os princípios estão de acordo com a vontade do Céu (base), averigua se é possível aplicá-lo ao governo, de forma a beneficiar o país e a população (aplicabilidade), e observa se o princípio em questão pode ser verificado pelas pessoas comuns (verificação). A partir desta última ideia – a participação do senso comum como evidência – principalmente, é importante notar que estes padrões não são critérios de verdade. Eles são apenas critérios de ordem prática e comportamental – neste caso não está em jogo “a adequação do discurso à realidade, mas seu valor funcional, sua utilização judiciosa e apropriada” (Anne Cheng, 2008, 105).

Destes três padrões de avaliação estabelecidos, a aplicabilidade, teste utilizado na comparação apresentada no capítulo 16, é, segundo Fung (1976, 54), o mais importante, visto que ser benéfico ao país e à população é o padrão pelo qual Mozi determina o valor das coisas.

Seguindo a ideia sobre o que é útil para a população por ser benéfico a ela, e tratando sobre a necessidade de se criar padrões, não só para fundamentar a validade de sua doutrina, Mozi defende que a pluralidade de valores e ideias é problemática e deve ser controlada por um governo. De acordo com o capítulo 11/1 de seus escritos, temos:

Mozi said, ‘In ancient times, when the people were first born and before there were laws (penalties) and government, it is said that people had different values. One person had one value, two people had two values, ten people had ten values – the more there were people, the more the values. Moreover, people approved their own value, and condemned what was valued by others. Thus they all condemned one another. Within the Family, fathers and sons, older and younger brothers became resentful and hateful. They separated and dispersed, unable to live in harmony. Throughout the world, people resorted to water, fire, and poison to undercut and harm one another (Coutinho, 2004, 85).

A continuação deste trecho faz, ainda, um estudo histórico explicando a formação dos estados feudais como uma tentativa de evitar a multiplicidade de valores, defendendo que um governante deveria unificar os padrões. Desta maneira, Mozi demonstra desprezar qualquer tipo de pluralismo que, segundo ele, é o maior causador de conflitos, distinções e caos, sendo, portanto, prejudicial para a população. Ele parece não conseguir conceber harmonia entre uma multiplicidade de vozes diferentes, apontando que a diversidade promove discordâncias e as discordâncias geram conflito. Harmonia, segundo a concepção Moísta, requer unidade, padronização de valores e hierarquia, e deve rejeitar a pluralidade de ideias (Coutinho, 2004, 85).

A crença de que as diferenças conduzem a conflitos pressupõe que cada indivíduo tenderá a impor seu ponto de vista e assume o que é “Outro” 彼 *Bi* de um

determinado padrão como um perigo para a harmonia social que deve ser evitado. A manutenção da universalidade, apreciada pelos Moístas, se daria apenas a partir de uma estruturação hierárquica em que um governador ou um governo impusessem, de cima pra baixo, uma unidade de padrões de julgamento 是非 *Shifei*.

Esta crítica à pluralidade, bem como a oposição entre Moístas e Confucianos a defesa de um governo central e da padronização são alguns pontos específicos dos escritos Moístas que parecem ter sido revistos por Zhuangzi. Não só isso, há, ainda, referências no *Zhuangzi* às ideias de dois outros pensadores da Era dos Filósofos associados à Escola dos Nomes.

1.5.3. Escola dos Nomes

Os historiadores da dinastia Han reuniram, tardiamente, em um grupo, alguns pensadores cujas ideias se assemelhavam. A este grupo deram o nome de Escola dos Nomes 名家 *Mingjia*. Antes disso, porém, durante o período dos Estados Combatentes, esses pensadores já eram conhecidos e chamados de “Dialéticos” ou de “Debatedores” 辯者 *Bianzhe*³², ou, de forma mais literal, “aqueles que debatem sobre alternativas”. Os capítulos 12 e 33 do *Zhuangzi*, por exemplo, fazem referência a estes pensadores usando este termo e não “Escola dos Nomes”.

Tanto os Debatedores quanto os Moístas se dedicaram à arte dos debates, explicada no capítulo 经说上 *Jingshuoshang*, 75, dos escritos de Mozi, da seguinte forma: “Debates: Alguém chama de ‘boi’, alguém chama de ‘não-boi’, isto é argumentar com o outro. Em relação a isto, nenhum é equivalente. Não sendo equivalente, alguém, certamente, não está compatível, não é como equivalente a um cachorro”. Os Debatedores, contudo, pareciam usar as disputas argumentativas com o intuito de desafiar o senso comum, a partir argumentos exagerados e desconcertantes.

Com isso, é possível afirmar que, nos debates era necessário que houvesse um vencedor e a vitória era, muitas vezes, mais valorizada que a compreensão. Isto porque, “ao estipular que algo deveria ser X ou não-X, não há espaço para tons de cinza, pois, uma vez estabelecido um padrão, um objeto ou se conforma ou não se conforma a ele” (Makeham, 2008, 491). Assim, temos que o tema mais importante tratado nestes debates era a ligação entre nomes 名 *Ming* e realidade 实 *Shi*, algo que se aproxima, em importância, às análises

³² Para evitar confusões com o termo “dialética”, bastante importante para a filosofia ocidental, sempre que me referir aos pensadores desta escola, os chamarei de “Debatedores”.

sobre sujeito e predicado feitas pelo pensamento ocidental. Explicando de forma breve, um exemplo desta discussão é que, em “isto é uma mesa” e “Sócrates é um homem”, “isto” e “Sócrates” são, para os chineses, elementos da realidade 实 *Shi*, enquanto “mesa” e “homem” são nomes 名 *Ming* (Fung, 1976, 80). Deste modo, o tema central das disputas era a adequação entre 名 *Ming* e realidade 实 *Shi*.

Além disso, ainda a partir dos capítulos 12 e 33 do *Zhuangzi*, somos informados que “a separação entre o duro e o branco” é um dos temas tratados por este grupo e que 惠施 *Huishi*, 公孙龙 *Gongsun Long* e 桓团 *Huantuan* seriam alguns dos Debatedores. Há, ainda, informações (Fung, 1976, 83) de que 鄧析 *Deng Xi* e 尹文 *Yin Wen* também teriam sido filósofos associados a este grupo. No entanto, restaram apenas fragmentos dos escritos destes pensadores,

De qualquer forma, embora estes filósofos nunca tenham formado um grupo ou movimento articulado em torno de uma doutrina específica ou de considerações sobre um modo de vida particular, existiram poucos sistemas no pensamento chinês que assumiram uma linha teórica como o que se conhece da Escola dos Nomes. Por este motivo, apesar do pouco material restante, ainda há interesse em se estudar e tentar compreender seu pensamento. Os esforços neste sentido, portanto, costumam se direcionar aos textos de outros pensadores do período que fizeram comentários sobre os Debatedores, como é o caso do 史记 *Shiji*, do 庄子 *Zhuangzi* e dos escritos de 荀子 *Xunzi* (Fung, 1983, 192). Dito isso, e considerando que para uma análise do *Qiwulun*, Gongsun Long e Huishi são os Debatedores mais relevantes, vejamos alguns dos comentários sobre os 辯者 *Bianzhe* encontrados nestes textos.

O 史记 *Shiji* afirma que a Escola dos Nomes teria se especializado na definição dos nomes, estudando, minuciosamente, declarações complexas e elaboradas com intuito de que se tornasse impossível refutar suas ideias. Assim, os pensadores desta escola teriam perdido de vista os sentimentos humanos, mas, de forma positiva, teriam se empenhado em estudar a ordem lógica para evitar erros ao se expressar a realidade.

O *Zhuangzi*, por outro lado, faz uma análise maior, abordando, também, os dois pensadores. O capítulo 12 deste livro, além de apresentar as discussões sobre “o duro e o branco”, um dos temas tratados pelos Debatedores, apresenta os representantes da Escola dos Nomes como pensadores que tentavam provar o impossível como algo possível e que afirmavam o que outros negavam. Mais adiante, no capítulo 17, um Gongsun Long

personagem, se apresenta citando todos os seus feitos: ele havia estudado os ensinamentos dos reis-Sábios, conhecido as práticas de 仁 *Ren* e de 义 *Yi*, unificado o similar e o diferente, misturado o duro e o branco, afirmado a negação, possibilitado o impossível, compreendido as doutrinas de todas as escolas de pensamento e refutado os debates da multidão. Por fim, o último capítulo do *Zhuangzi*, trata, novamente, sobre Gongsun Long e fala também de Huishi, apontando as falhas destes Debatedores. Segundo os discípulos de Zhuangzi, embora pensadores como 公孙龙 Gongsun Long, de certo modo, conseguissem “enfeitiçar” os homens com suas ideias, eles conseguiam apenas dominar o uso dos nomes, mas não conseguiam convencer os corações humanos. Em relação a 惠施 Huishi, é dito que ele tinha diversas noções engenhosas e que seus escritos poderia encher cinco carros, mas que suas doutrinas eram equivocadas e contraditórias. Não apenas isso, o Debatedor também é apresentado como alguém que não conseguia viver em harmonia com outros porque costumava contradizer as pessoas, tendo a ilusão de que as estava superando.

荀子 Xunzi é ainda mais duro em suas análises (Fung, 1983, 193). O Confuciano aponta os debatedores como pessoas que não reconheciam as regras de conduta 礼 *Li* ou a retidão 义 *Yi* e que gostavam de tratar sobre teorias estranhas e elaborar proposições curiosas, sendo, portanto, críticos, mas inúteis, principalmente, quanto a elaborar regulações governamentais (Fung, 1983, 193). Para além destas críticas, contudo, com o intuito de tratar sobre alguns assuntos aos quais os *Qiwulun* poderia estar se referindo, vejamos sucintamente algumas informações sobre Huishi e Gongsun Long e sobre os temas defendidos por eles.

Huishi

De acordo com a tradição e com um comentário no 吕氏春秋 *Lüshi Chunqiu*, Huishi – também conhecido como 惠子 Huizi, mestre Hui – teria nascido no estado 宋 Song e teria sido amigo de 庄子 Zhuangzi. Devido a uma historieta do capítulo 24 do *Zhuangzi*, sobre a qual este pensador visita o túmulo de Huishi e se entristece por perder um amigo com quem podia conversar, considera-se que este último poderia ter sido mais velho que o primeiro e vivido em um período anterior a ele.

O material atribuído a esse pensador – principalmente o paradoxo que diz “ame todas as coisas igualmente; o universo é uno” – indicando uma posição antimilitarista, levou alguns estudiosos a vê-lo como alguém que se aproximava da ideia de 兼爱 *Jian'ai* dos Moístas. Por este motivo, o acadêmico chinês 胡适 *Hushi* o associa aos Moístas – e não à Escola dos

Nomes. O capítulo 33 do *Zhuangzi*, contudo, não o associa aos Moístas, visto que os discípulos de Mozi eram conhecidos por terem que seguir regras rígidas, comuns à organização dos Moístas. Mais do que isso, outros pensadores chineses, como Mêncio e Gongsun Long, também tinham perspectivas antimilitaristas, indicando que este ponto de vista seria, possivelmente, comum ao período dos Estados Combatentes. Além disso, o capítulo do *Zhuangzi* citado, mesmo não chamando Huishi como Debatedor, parece associá-lo a este grupo, descrevendo-o como alguém que “discutia diariamente com outros e deliberadamente apresentava proposições estranhas aos debatedores do mundo” (Fung, 1983, 195). Os capítulos 2 e 5 dos escritos citados, da mesma forma, associam o pensador a um tema comumente discutido pelos Debatedores: “a separação do duro e do branco”. Com essas duas informações, Fung (1983), Graham (2003), Makeham (2008), Anne Cheng (2008) e diversos outros sinólogos parecem confiantes em associá-lo à Escola dos Nomes.

De qualquer forma, vemos com isso que diversos capítulos do *Zhuangzi* citam Huishi e o utilizam como personagem. Ele aparece, constantemente, discutindo com Zhuangzi, discordando de suas ideias que considera sem sentido e sendo ridicularizado “por sua cegueira filosófica, sua obsessão analítica e sua inabilidade de ver para além de seus interesses políticos imediatos” (Coutinho, 2014b, 154). No entanto, como estes escritos são repletos de histórias fantásticas e considerando que uma grande parte dele pode não ter sido escritos pelo próprio Zhuangzi, é possível considerar que muitos dos diálogos em que Huishi aparece não são históricos. A presença deste pensador no *Zhuangzi* pode, na verdade, ser uma forma que Zhuangzi encontrou de explicar “o problema da comunicação e de fazer julgamentos entre diferenças profundas de perspectivas que ressoam pelas reflexões epistemológicas e linguísticas de Zhuangzi” (Coutinho, 2014b, 154). Mais do que isso, a presença de Huishi nas histórias, quer como personagem real, quer como fictício, somada a apresentação de seus dez paradoxos no último capítulo do *Zhuangzi*, parecem indicar, também, que o filósofo e seu livro foram significativamente influenciados pelo Debatedor. Desta maneira, é possível observar que existem trechos no *Qiwulun*, por exemplo, similares em sentido a paradoxos de Huizi.

Deste modo, apesar da influência e de qualquer similaridade, é necessário notar que há uma diferença fundamental entre os dois pensadores chineses: se Huishi, por um lado, usa apenas – ou principalmente – seu raciocínio para provar seu ponto de vista e, com isso, se esforça para transformar a linguagem em um instrumento ideal, Zhuangzi, por outro lado, trata sobre o que há para além do reino da linguagem e do conhecimento e se concentra na experiência da liberdade de se desconectar das distinções para, realmente, viver a unidade. A

filosofia de Zhuangzi, neste sentido, parece avançar um passo em relação ao pensamento que conhecemos de Huishi, uma vez que ela é iniciada com palavras e debate e termina sem palavras e sem debate, transcendendo o domínio do certo e do errado (Fung, 1983, 201). Tratarei sobre isso na próxima seção, mas, primeiro, falemos sobre os paradoxos.

Os Dez paradoxos de Huishi

Fung (1983, 197) considera que o pensamento contido no *Zhuangzi* pode ser uma chave para a compreensão dos famosos paradoxos, dada a proximidade entre os pensadores e o fato destes paradoxos terem sido apresentados nos escritos em questão. Para os propósitos deste trabalho, é desnecessário que nos atentemos a todos eles, mas apenas tenhamos uma noção geral do que eles apresentam. Assim, vejamos quais são os dez paradoxos, quais suas ideias gerais e os cinco paradoxos relevantes para uma melhor compreensão do *Qiwulun*.

Segundo Huishi:

- A. “O tão grande não tem nada maior que si, é chamado de Grande Unidade; o tão pequeno não tem nada menor que si, é chamado de Pequena Unidade” (至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一);
- B. “O que não tem espessura não pode acumular, mas sua grandeza tem dez mil *Li*³³” (无厚不可积也，其大千里);
- C. “O Céu é tão baixo quanto a terra, montanhas estão no mesmo nível que pântanos” (天与地卑，山与泽平);
- D. “O sol no meio do céu é o sol em decadência; a criatura nascida é a criatura morrendo” (日方中方睨，物方生方死);
- E. “A grande similaridade e a pequena similaridade diferem, isto é chamado de a pequena similaridade diferente; as dez mil coisas são completamente similares e completamente diferentes, isto é chamado de a grande similaridade diferente” (大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异);
- F. “O sul não tem limite, mas tem limite” (南方无穷而有穷);
- G. “É possível ir para Yue hoje e chegar ontem” (今日适越而昔来);
- H. “Anéis conectados podem ser separados” (连环可解也);

³³ Unidade de medida, equivalente à metade de um quilômetro ou a um terço de uma milha.

- I. “Eu conheço o centro do mundo, está ao norte de Yan e ao sul de Yue” (我知天下之中央，燕之北，越之南是也);
- J. “Ame todas as coisas igualmente, o universo é uno” (泛爱万物，天地一体也).

Lendo estas dez frases, podemos notar que o pensamento deste filósofo tem uma tendência ao perspectivismo e a enfatizar a relatividade. A relativização mais clara é a do espaço e dos pontos geográficos, com sugestão de que as medidas quantitativas e as distinções espaciais e temporais são ilusórias. Em seguida, percebemos o tema da relatividade do tempo, uma vez que as distinções temporais são estabelecidas artificialmente pelos homens. Por último, Huishi sugere, também, que existe relatividade nas concepções de semelhança e diferença.

Desta maneira, é possível entender que “os paradoxos de Huishi tendem a desacreditar as distinções, mostrando que todas se reduzem a uma contradição” (Anne Cheng, 2008, 128), algo que faria com que apenas a linguagem pudesse ser um referencial confiável. As contradições, no entanto, parecem mostrar que, mais do que existir relatividade nas distinções e nas designações, o próprio discurso pode ser relativo e Zhuangzi foi o filósofo que notou isso. Desta maneira, com a influência de Huishi e de seus dez paradoxos, Zhuangzi percebeu, segundo Anne Cheng (2008, 130) que

postulando ao mesmo tempo os ‘nomes’ (名 *ming*) e as ‘realidades’ (实 *shi*), a linguagem não passa efetivamente de um recorte artificial e arbitrário da realidade, cuja vã pretensão de constituir, senão um meio de conhecimento, pelo menos um poder sobre a realidade, evidencia-se em afirmações tipo ‘é isto’ (是 *shi*) ou “não é isto” (非 *fei*).

Para demonstrar isso, Zhuangzi utilizou todos os paradoxos elaborados por seu amigo em sua obra. No *Qiwulun*, contudo, foram cinco os paradoxos aos quais ele se referiu, de maneira que devemos nos lembrar dos paradoxos 3, 4, 7, 8 e 10 (talvez o quinto paradoxo também seja significativo dada sua semelhança com o terceiro) mais adiante. Mais do que isso, não apenas as ideias de Huishi foram relevantes para o *Qiwulun*, o pensamento de outro Debatedor, Gongsun Long, também reverbera em algumas linhas deste texto.

Gongsun Long

Este pensador foi responsável por elaborar uma segunda tendência de pensamento conectada à Escola dos Nomes. Isto porque, se Huishi foi o filósofo que deu maior ênfase à relatividade das coisas, Gongsun Long é conhecido por ter destacado o caráter absoluto dos

nomes (Fung, 1976, 83) a partir de seu texto 指物论 *Zhiwulun* (Discurso sobre a indicação das coisas) e de suas teses 白马不马 *Baima bu ma* (Cavalo Branco não é cavalo) e 坚白 *Jianbai* (Duro e branco).

Considera-se hoje, de acordo com o 史记 *Shiji*, que Gongsun Long teria nascido no estado de 赵 *Zhao*, localizado ao norte do território chinês do período dos Estados Combatentes. O 吕氏春秋 *Lüshi Chunqiu* indica que ele pode ter sido contemporâneo de Zhuangzi, tendo vivido entre o reinado do rei Zhao de 燕 *Yan* (311-279 a.C.) e do rei Hui do estado de 赵 *Zhao* (298-265 a.C.) (Fung, 1983, 203). Lai (2008, 270), por outro lado, afirma que o debatedor teria nascido por volta do ano 380 a.C., e Nivison (1999) defende que Gongsun Long teria nascido por volta do ano 320 a.C. e que seu curto ensaio teria sido escrito, possivelmente, em torno do ano 300 a.C.

O primeiro capítulo (迹俯 *Jifu*, “Vestígios de governo”) do ensaio escrito por ele, denominado 公孙龙子 *Gongsun Longzi*, descreve o Debatedor da seguinte maneira: “Gongsun Long foi um debatedor do período dos Seis Estados [isto é, Estados Combatentes]. Insatisfeito [疾 *Ji*] com as divergências e confusões entre os nomes [名 *ming*] e a realidade [实 *shi*], ele utilizava seu talento peculiar para discutir sobre a inseparabilidade do branco. Fazendo indicações sobre analogias com outros objetos, ele debatia [辩 *Bian*] sobre o tema da brancura. (...) Ele esperava estender seu debate [辩 *Bian*] para, deste modo, retificar os nomes [正名 *Zhengming*] e a realidade e, assim, transformar o mundo inteiro”. (Fung, 1983, 204)

Foi nestes escritos que o Gongsun Long apresentou seu “Discurso sobre a indicação das coisas” e sua tese “Cavalo Branco não é cavalo”, cujo ponto central é a ideia de que “aquilo em que nada é excluído não é aquilo em que algo é excluído” (Fung, 1983, 205). Lembrando que, durante o período dos Estados Combatentes as discussões sobre lógica e a relação entre nomes e realidade eram, também, discussões sobre ética, é relevante considerar que este pensador tinha um interesse moral ao elaborar sua tese. Com ela, Gongsun Long estava se opondo aos Moístas e sua ideia de 兼爱 *Jian'ai* e de “todo” e defendendo o indivíduo e sua individualidade. Segundo ele, não seria possível indicar o todo, pois “cada um de nós (como X) é distinto e valioso pela virtude de não ser como os outros (não-X)” (Lai, 2008, 271).

Deste modo, Gongsun Long teria organizado sua argumentação de forma a se posicionar contra a ideia de “amor universal” Moísta e a uma certa massificação defendida por esta escola, considerando, a partir da ideia de exclusão de X, “que amar a todos não deixa

espaço para não se amar ninguém”, de maneira que “amar a todos significa não beneficiar a ninguém” (Lai, 2008, 271).

Para isso, de acordo com Makeham (2008), o Debatedor fundamenta seus argumentos em uma noção de composicionalidade, colocando em discussão, com isso, a possibilidade de uma “combinação particular resultar em uma junção na qual cada parte componente mantém sua individualidade ou se as duas partes se combinam para formar um todo interpretativo” (Makeham, 2008, 494).

A reputação de Gongsun Long passou, assim, a se assentar sobre sua capacidade de ser bem sucedido ao elaborar proposições que desafiam o senso comum. Sua habilidade, neste sentido, está em defender seu argumento a partir de “premissas que implicitamente assumem um entendimento tanto da ordem da ‘união’ (I+I) quanto da ordem da ‘intersecção’ (II)” (Makeham, 2008, 494).

A discussão sobre “duro e branco” (坚白 *Jianbai*) exemplifica esta questão. Nela, Gongsun Long aponta que as duas características podem existir simultaneamente, mas que há coisas brancas que não são duras e coisas duras que não são brancas no universo. Isso, segundo ele, seria uma prova de que esses dois aspectos existem de forma separada. Embora Graham (2003b) defenda que esta discussão foi apenas um tema no contexto das disputas, Makeham (2008, 494) aponta evidências no 吕氏春秋 *Lüshi Chunqiu* de que esta discussão era usada como um tipo de sofisma, indicando que a discussão “duro e branco” representaria, para Gongsun Long, que “X+Y não é nem X nem Y”.

O propósito deste debate levantado por Gongsun Long seria provar que “cavalo”, “branco” e etc., seriam tópicos independentes. A ideia geral é defender que, quando tocamos uma pedra, por exemplo, não percebemos sua brancura, sua cor, e quando olhamos para ela, não percebemos sua dureza. Assim, esses dois aspectos (“universais”, de acordo com Fung Yu-lan) existiriam de forma separada. No caso da discussão “cavalo branco não é cavalo”, por exemplo, mais uma vez em oposição aos Moístas, Gongsun Long estaria defendendo que “X+Y não é Y”, ou seja, para este pensador chinês, o todo não é apenas uma de suas partes, de maneira que, “cavalo branco” não seria um composto de união, mas sim um composto de intersecção.

De qualquer forma, o mais relevante desta discussão no contexto das ideias apresentadas no *Qiwulun* é a exposição que o Debatedor faz no capítulo “Discussão sobre a indicação das coisas” presente no *Gongsun Longzi*. Isso se dá por dois motivos. O primeiro é o significado de 指 *Zhi* e o segundo a conexão desta ideia com a tese “cavalo branco”.

Fung (1983, 205) concebe este termo como equivalente da palavra “universal”, utilizada na filosofia do ocidente, algo que parece se opor a uma coisa concreta 物 *Wu*. Isto porque, uma coisa 物 *Wu* é algo que ocupa um lugar no espaço e no tempo ou, na linguagem filosófica contemporânea, é um particular concreto, como um cavalo ou um cavalo branco. 指 *Zhi*, neste sentido, seria algo diferente deste particular concreto, por isso Fung o considera como algo aproximado ao conceito de “universal”.

Além disso, uma interpretação possível para este termo compreende que ele, literalmente, significa “dedo”, “indicar”, “designar”, ou, como encontrado no Gongsun Longzi, “aquilo que é designado” por um nome. Deste modo, um nome serviria a dois propósitos: indicar seu particular correspondente (um fato ou algo real); e designar o universal que constitui a base de um particular.

Esta ideia está baseada no capítulo 3, 指物论 *Zhiwulun*, do *Gongsun Longzi* que diz:

Não há coisas que não sejam designáveis 指 *Zhi*, mas este designável 指 *Zhi* não é designado 指 *Zhi*. No mundo, se não há designação 指 *Zhi*, as coisas não podem ser chamadas de coisas. Não existindo designação 指 *Zhi* no mundo, as coisas podem ser chamadas de designadas 指 *Zhi*? Designação 指 *Zhi* é o que não existe no mundo. Coisas é o que existe no mundo. Ainda não é possível considerar o que não existe no mundo como sendo o que existe no mundo. No mundo não há designação 指 *Zhi* e as coisas não podem ser chamadas de designadas 指 *Zhi*. Não poder chamar de designação 指 *Zhi*, então não existe designação 指 *Zhi*? Não existindo designação 指 *Zhi*, não há coisas que não sejam designáveis 指 *Zhi*³⁴.

De acordo com Fung, “se analisarmos as coisas no mundo, descobriremos que elas são simplesmente compostas por vários universais. Os universais, contudo, não podem ser analisados em si mesmos ou divididos em outros universais” (Fung, 1983, 210). Por isso Gongsun Long diz que “Não há coisas que não sejam designáveis 指 *Zhi*, mas este designável 指 *Zhi* não é designado 指 *Zhi*. No mundo, se não há designação 指 *Zhi*, as coisas não podem ser chamadas de coisas.”. Os universais devem ser especificados (定 *Ding*) e serem manifestados para poder ocupar lugares no espaço-tempo e serem percebidos pelos homens.

Zhuangzi parece discordar desta ideia. Vemos isso em um trecho em que o *Qiwulun* faz uma referência direta aos escritos de Gongsun Long em questão. Esta discordância teria como base uma visão holística de mundo que considera todas as coisas como uma única coisa. Isto porque, segundo Fung (1983, 210), para Zhuangzi “(...) um cavalo é idêntico às dez mil

³⁴ “Derk Bodde, acadêmico e tradutor dos livros de Fung Yu-lan, afirma que esta passagem é uma das mais ambíguas de toda a filosofia chinesa (Fung, 1983, 209).

coisas que não são cavalos e, ao mesmo tempo, um cavalo não é meramente um cavalo. Quando este é o caso, ‘o universo é um 指 *Zhi* e todas as coisas são um cavalo’”.

Mais do que isso, o pensamento de Huishi e de Gongsun Long se assemelha por se basear no uso de uma argumentação sofisticada para examinar o mundo, os nomes e sua relação com a realidade. Zhuangzi percebeu que o uso da linguagem feito por eles, e de modo geral, tem limitações e é arbitrário e se referiu aos escritos de Gongsun Long para apresentar sua ideia.

Desta maneira, depois de tratar sobre o contexto histórico em que Zhuangzi estava inserido, apresentar, sucintamente, o pensamento chinês e alguns conceitos relevantes, e abordar algumas das características das escolas de pensamento que influenciaram os escritos do *Zhuangzi*, chegamos ao *Qiwulun*, à sua tradução e seus comentários interpretativos.

2. 齐物论 – O QIWULUN

2.1. Introdução ao Qiwulun

Durante o caminhar desta dissertação, fiz referência, em alguns momentos a um capítulo específico do *Zhuangzi*. Isto porque, além de ser o texto central comentado neste trabalho, o segundo capítulo destes escritos, denominado *Qiwulun*, é amplamente considerado por especialistas, como A. C. Graham (2003a, 104), o capítulo mais importante do livro. Isto porque, ainda de acordo com Graham (2003a, 104), o capítulo

contém muitos dos mais famosos exemplos de lirismo poético, parábolas, humor, insights místicos e raciocínio elíptico e sutil do *Zhuangzi*. Há, ainda, mais uma qualidade que não é fácil de definir, mas que talvez seja a principal razão porque um estudante de Daoísmo retorna frequentemente para a leitura deste capítulo. É a sensação de um homem pensando alto, tomando notas do pensamento no momento de sua origem, de um pensamento que ainda não é sistemático, mas “existencial”, se você gosta da palavra. Uma sensação única para o leitor de filosofia chinesa clássica e incomum em qualquer período exceto na história intelectual mais recente de qualquer civilização.

Esta ideia de um “homem pensando alto” parece ter sido uma das estratégias utilizadas por *Zhuangzi* para convencer seus interlocutores sobre a insignificância dos valores tradicionais e a importância de se tornar livre dos vínculos que estes valores geram (Watson, 1996:05). Assim, este capítulo parece apresentar um resumo de todos os outros, principalmente dos capítulos internos, de maneira que há referências à maior parte do panorama tratado anteriormente.

Em todo o livro, há referências a outros pensadores da Era dos Filósofos, dentre os quais, é possível destacar *Huishi* e *Confúcio*. No *Qiwulun*, especificamente, há diversas referências não apenas a estes pensadores, mas às discussões que estavam sendo feitas na época. Desta maneira, encontramos, com alguma frequência, vocabulários específicos dessas discussões, como 辯 *Bian*, 辨 *Bian*, 可 *Ke*, 是非 *Shifei* e 明 *Ming*. Por este motivo, é neste capítulo que o filósofo chinês discute diversos problemas relacionados à linguagem e à lógica, apresentando um painel das discussões existentes a respeito desses assuntos na China de sua época.

Assim, temos que o *Qiwulun* se inicia falando sobre música, mais especificamente sobre sons, diversos sons diferentes produzidos por uma infinidade de coisas diferentes: as harmonias, dissonâncias e cacofonias do mundo. Neste percurso, Zhuangzi mostra o quanto seu ponto de vista, à maneira da linguagem e de seus significados, é indeterminado. Ele levanta diversas questões e apresenta contradições, como um homem pensando alto. Com elas, Zhuangzi nos lembra que há contradições, por exemplo, na realidade das coisas que fazemos e no que falamos e não adianta ficar tentando encontrar meios de suprimir as contradições com determinações e uniformizações. Uma das formas de resolver isso é perceber que as contradições existem e deixar que elas continuem existindo ou parar de usar a linguagem.

Mas, mais do que isso, Zhuangzi fala, principalmente, sobre transformações – o fato de que tudo que há no mundo, inclusive nossos pontos de vista, está em constante transformação – algumas mais lentas, outras mais rápidas, como uma pedra de amolar ou uma roda de oleiro. Cada uma com seus ciclos, cada uma com um ritmo de revolução.

2.2. 齐物论(Qíwùlùn)³⁵: Conversa sobre a Igualdade das Coisas

³⁶ I³⁷.

Nanguo Ziqi, sentado a mesa de estudo e olhando para o céu, expirou tranquilamente. Seu pensamento estava longe, como se tivesse perdido um companheiro. Yancheng Ziyou, em pé servindo ao seu lado, perguntou: “o que aconteceu? Como é possível que seu corpo se assemelhe a uma árvore seca e seu coração a cinzas mortas? O homem encostado à mesa agora não é o mesmo homem que estava encostado nela antes”.

Ziqi disse: “Boa pergunta, Yan! Hoje eu me perdi³⁸, sabia? Você ouviu as flautas dos Homens, mas não as flautas da Terra. Você ouviu as flautas da Terra, mas não as flautas do Céu³⁹!”

Ziyou disse: “Posso perguntar o que você quer dizer?”

Ziqi disse: “O grande pedaço de terra sopra, isso se chama ‘vento’. Às vezes, eles não sopram. Quando sopram, as dez mil aberturas soam poderosas. Você nunca ouviu seu som? O temor e a beleza das florestas nos vales das montanhas, formando centenas de cavidades entre

³⁵Do título, temos os seguintes ideogramas e seus significados: 齐(Qí), “Regrar, ajustar, colocar em ordem, arranjar, da mesma categoria, da mesma altura, igual, uniforme, equalizar, igualar”; 物(Wù), “coisas, assuntos”; 论(Lùn) “Teoria, teoria filosófica, doutrina discutir, conversar sobre, discursar, discurso, conversa, decidir, determinar, mencionar, considerar, ponto de vista, afirmação, opinião, dissertação, ensaio”. Nesse sentido, o título deste texto foi traduzido da seguinte forma pelos tradutores utilizados como apoio a este trabalho: “On the equality of things” (Feng, 1989; Mair, 1998), “The Adjustment of Controversies” (Legge, 1891), “Equalizing Assessments of Things” (Ziporyn, 2009), “Discussion on making all things equal” (Watson, 1996), “Things, Theories – Sorting them out” (Wu, 1990), “The Sorting which Even things out” (Graham, 2001).

Observando essas traduções, é possível notar que há uma similaridade entre elas: a ideia de equalizar, de igualar as coisas. A maior diferença está em “como” igualar essas coisas. Legge fala em “ajuste”; Watson, em “discussão”; Graham se refere à classificação que iguala as coisas; Ziporyn aponta que há uma equalização de avaliações. Feng e Mair, por outro lado, consideram que o texto trata, apenas, sobre a igualdade das coisas, mas não sobre “como” equalizá-las e Wu, por fim, é o único dos tradutores que não vê a ideia de “equalização” presente, mas, da mesma forma que Graham, se refere à categorização das coisas.

Nesta tradução, considere a noção de equalização importante, não só porque o ideograma 齐(Qí) encerra essa ideia, mas também porque o texto parece advogar a concepção de que há uma igualdade entre coisas. Contudo, ainda assim, é possível perguntar: por que falar em “conversa sobre a igualdade” e não em “discussão” ou em “teoria” sobre a igualdade? Respondo que escolhi pensar em “conversa” por considerar que um dos traços fundamentais do Zhuangzi é a defesa de um modo de vida – ou um modo de ver o mundo – que seja espontâneo e que leve em conta as circunstâncias que nos envolvem. Essa ideia de espontaneidade está, ao meu ver, presente em uma conversa, em uma “troca de ideias”, mas não em discussões e teorias, visto que estes dois termos se ligam a defesa de princípios e de alternativas que se sobrepõe a outras – um dos pontos comentados de forma crítica durante o texto que se segue.

³⁶ Este texto foi dividido em algumas seções tendo como base as traduções de James Legge (1891) e Victor Mair (1998). A obra original, contudo, é apresentada como texto corrido, sem repartições. Outros tradutores como Feng (1989) e Graham (2001) fizeram divisões nesses escritos incluindo notas explicativas sobre trechos do texto. Watson (1996) e Ziporyn (2009), por outro lado, marcaram essas divisões utilizando um espaçamento curto entre os parágrafos que consideraram ser distintos. Nesta tradução, a escolha por manter as seções tem a finalidade de tentar ajudar o leitor a fazer pausas maiores em sua leitura.

³⁷ Esse trecho foi traduzido em conjunto com a professora Ho Yeh Chia.

³⁸ 喪(Sàng): “luto, perder a vida, cadáver”. Metáfora da morte como perda da força da vida.

³⁹ 天(Tian)

as árvores, como narinas, como bocas, como orelhas, como gargalos, como copos, como almofarizes, como fendas parecendo sulcos. Piando, sibilando, fungando, sugando, resmungando, lastimando, assobiando, lamentando, os ventos à frente cantam *uuuhhh*, os ventos de trás cantam *ooohhh*. O vento fresco produz pequenas harmonias, as ventanias produzem grandes harmonias; os vendavais atravessam a multidão de aberturas e elas se tornam vazias. Você não viu sua agitação e seu barulho?”

Ziyou disse: “As flautas da Terra são a multidão de aberturas, as flautas dos Homens são as de bambu. E as flautas dos Céus?”.

Ziqi disse: “As flautas dos Céus sopram as diferenças que existem nas dez mil coisas. Elas fazem a si próprias. Mas quem é o soprador?”⁴⁰.

II.

A grande sabedoria⁴¹ é vasta⁴², a pequena sabedoria⁴³ é vaga⁴⁴. Os grandes discursos⁴⁵ são profundos, os pequenos discursos são tagarelas.

No sono, os espíritos se comunicam entre si. Ao acordarem, os homens se unem e empregam seus corações⁴⁶ em conflitos, que às vezes são tranquilos, às vezes são astutos, às vezes são secretos.

O pequeno medo é triste e inquieto, o grande medo é lento⁴⁷.

Os homens se expressam como flechas, ao considerar que ocupam a função de certo e errado⁴⁸. Eles permanecem firmes, com promessas de alianças, ao considerar que assim serão vitoriosos. Eles se destroem diariamente, como as mortes que se dão durante o outono e o inverno. Eles se perdem⁴⁹ no que fazem e não é possível fazer com que se recuperem; como

⁴⁰ Esta última frase é um pouco obscura e, por isso, há diferenças tradutórias entre alguns interpretes do *Zhuangzi*. Fung (1989, 40) entende que o trecho diz “The winds as they blow (...) differ in thousands of ways, yet, all are self-produced. Why should there be any other agency to excite them”. Watson (1996, 32) sugere “Blowing on ten thousand things in a different way, so that each can be itself – all take what they want for themselves, but who does the sounding”.

⁴¹ 知 *Zhī*: “Conhecimento”, “entendimento”, “consciência”, “inteligência”.

⁴² 闲闲 *Xiánxián*: “Tranquilamente”, “sem se apressar”, “conhecimento vasto”, “erudito”.

⁴³ A ideia de “Grande Sabedoria” encerra o sentido de sabedoria fundamental para a vida e de sabedoria contemplativa, enquanto “Pequena sabedoria” se refere a questões fúteis do dia a dia.

⁴⁴ 闲 (*Jiān*): “Breve”, “vazio”; “luz da lua entrando pela brecha da janela”; “parcial”, “restrito”, “estreito”, “metuculoso”.

⁴⁵ 言 (*Yán*): “Palavras”, “falar”, “discurso”.

⁴⁶ 心 *Xīn*. Cf. p. 46.

⁴⁷ Aqui, há uma imagem construída para explicar como são os grandes medos, já que a ideia de “lentidão”, 漫漫 *Manman* indica algo que se dá “como a evolução das nuvens”, mas que também é “extenso” ou “abatido”.

⁴⁸ 是非 *Shìfēi*. Cf. p. 46.

⁴⁹ 溺 *Nì*: “Se afogar”, “se perder”, “soçobrar devido à decadência”. “Eles se afogam” (Watson, 1996, 32)

falamos que fossas antigas, quando enchem, são seladas. A morte do seu coração é iminente e não há nada que o faça recuperar a vitalidade.

Alegria e ira, tristeza e prazer, ansiedade e arrependimento, mudanças e imobilidade, vivacidade e ócio, estabelecem nossa conduta. A música que surge do vazio, os vapores que produzem os cogumelos, dia e noite se alternam e ninguém sabe quem está fazendo isso. Que seja! Que seja. Podemos, de um dia para o outro, compreender isso, o nascimento dessas coisas?

III.

Sem o outro, eu não existo. Sem mim, não há escolha de uma alternativa sobre outra⁵⁰. Isto parece responder as questões, mas não sei o que faz as coisas serem assim⁵¹.

Como se existisse um verdadeiro governante⁵², mas, extraordinariamente, não compreendêssemos sua aparência⁵³. É possível acreditar nele, mas não ver sua forma. Ele tem circunstâncias, mas não tem forma.

Os cem ossos do corpo, os nove orifícios, os seis órgãos, inteiros e preservados. De qual eu devo gostar? Você gosta de todos? Ou têm um favorito? Seja como for, todos têm papel de servos e concubinas? Como servos e concubinas, são capazes de se regular⁵⁴ mutuamente? Ou eles se alternam como soberanos? Ou têm um autêntico soberano permanente? Se desejar compreender suas e não as compreender, não haverá aumento nem diminuição de sua autenticidade.

Uma vez recebido, o corpo não falha em cumprir suas funções até sua exaustão. Não é triste como todos os seres seguem se esbarrando e se ferindo⁵⁵, caminhando velozmente até o fim, sem que nada os possa parar? Seguem em trabalhos penosos até o fim da vida e não veem seu sucesso. Vivem desgastados e exauridos, sem saber para onde retornar. Como não lamentar? O ser humano diz que não morre. Mas seu corpo se transforma⁵⁶, assim como seu

⁵⁰取 (Qu). Cf. p. 47.

⁵¹ Graham (2001, 51) traduz este trecho da seguinte forma: “but we do not know in whose service they are being employed”.

⁵²真宰 (Zhēnzāi): “something genuinely in command” (Graham, 2001: 51); “a real Lord” (Feng, 1989: 41); “some controller” (Ziporyn, 2009: 10); “true commander” (Wu, 1990: 137); “a true Governor” (Legge, 1891: 179); “True Lord” (Watson, 1996: 33); “True Ruler” (Mair, 1998: 13).

⁵³ Graham (2001: 51): “the only trouble is we cannot find a sign of it”; Feng (1989: 41): “but there is no indication of His existence”; Ziporyn (2009: 10): “and yet we do not know what makes it so”.

⁵⁴治 (Zhì) “Administrar”, “governar”.

⁵⁵ Feng (1989: 41) e Legge (1891: 180) traduzem esse trecho com “em conflito e harmonia”. Ziporyn (2009: 10), Watson (1996: 33) e Graham (2003: 116) tem traduções que se aproximam da que foi feita neste texto.

⁵⁶化 (Huà). Segundo o dicionário Grand Ricci (2001), no contexto dos escritos de Zhuangzi, esse termo trata sobre “transformações inerentes aos seres, fenômenos e situações permitindo sua manifestação e sua evolução”; “passagem de um estado para outro (vida-morte)”.

coração. É possível não considerar isso como uma grande tragédia? A vida humana não é realmente tola? Ou eu sou o único tolo e as outras pessoas não?

Se os homens seguem seus preconceitos⁵⁷ e os tomam como mestres, quem não teria mestre? Por que apenas aqueles que conhecem a alternância das coisas e cujos corações selecionam entre alternativas têm mestres? Os tolos também os têm. Ter um discernimento entre o que certo e errado antes de ter o coração formado é como “ir para Yue hoje e voltar ontem”⁵⁸. Isto é considerar o que não existe como algo que existe. Considerar o que não existe como algo que existe é incompreensível até para o milagroso Yu⁵⁹. Como eu poderia entender?!

IV.

Falar não é mero sopro. Falar diz algo. Contudo, isso de que falam ainda não é determinado. Na realidade há algo sobre o que falam? Ou ainda não há fala? Considera-se que a fala é diferente do piado dos pássaros, mas há alguma distinção⁶⁰ entre eles? Ou não há distinção? Como pode o *Dao* estar tão obscuro a ponto de existir autenticidade e artificialidade? Como pode a fala estar tão obscura a ponto de haver discussões sobre certo e errado? Como pode o *Dao* passar e não continuar presente? Como pode a fala estar presente, mas não ser aceitável? O *Dao* é obscurecido pela parcialidade. A fala é obscurecida por floreios e ornamentos. Assim temos o “certo e errado” dos Confucianos e Moístas. Um considera certo o que o outro vê como errado e considera errado o que o outro vê como certo. Se alguém quiser considerar que é certo o que o outro vê como errado, mas considerar como certo o que o outro vê como errado, é melhor usar a clareza⁶¹.

Não há nada que não seja “outro”, não há nada que não seja “isto”⁶². O meu ponto de vista não é como o do outro, eu conheço o que eu conheço. Assim digo: o “outro” nasce do

⁵⁷ 成心 (Chéngxīn): o Grand Ricci (2001) traduz esse termo como um vocabulário comum ao Daoísmo que significa “um coração feito: a soma das condições que permitem a um homem conhecer e julgar, mas que, ao mesmo tempo, determina e orienta seus pensamentos, podendo conduzir a prejulgamentos e ideias preconcebidas (expressão se Chuang Tzu, Ch’i Wu Lun); ideia preconcebida; intencionalmente”. Esse termo foi traduzido desta forma pelos pesquisadores estudados: “pre-formed-minds-heart” (Wu, 1990: 139), “the mind given” (Watson, 1996: 34), “prejudice” (Mair, 1998: 14), “completed heart” (Graham, 2001: 51), “opinions” (Feng, 1989:42), “whatever has so far taken shape in our minds” (Ziporyn, 2009: 11).

⁵⁸ O sétimo dos dez paradoxos de Huishi (惠施). Cf. p. 69.

⁵⁹ 禹 Yu, o rei mitológico chinês que é sinônimo de sabedoria. Cf. p. 26.

⁶⁰ 辯 Bian. Cf. p. 47.

⁶¹ 明 Ming. Cf. p. 47.

⁶² Alguns consideram que este trecho poderia ser traduzido opondo as ideias de Subjetividade e de Objetividade. Não considero que uma tradução assim seja adequada por dois motivos. O primeiro se relaciona a importância e ao entendimento que esta oposição tem nas discussões filosóficas ocidentais e isto poderia gerar confusões e interpretações equivocadas, já que, no contexto de Zhuangzi, ela não estava em foco. Além disso, embora a

“isto” e o “isto” segue circunstancialmente do “outro”. É o que dizem sobre o nascimento simultâneo do “outro” e do “isto”. Contudo, nascem simultaneamente, morrem simultaneamente; morrem simultaneamente e nascem simultaneamente; são simultaneamente possíveis, não são simultaneamente possíveis; não são simultaneamente possíveis, são simultaneamente possíveis. O que é circunstancialmente⁶³ certo é circunstancialmente errado; o que é circunstancialmente errado é circunstancialmente certo. O sábio não procede desta forma. Ele vê as coisas através da iluminação do céu e também considera que o certo é circunstancial.

“Isto” também é “outro”, “outro” também é “isto”. O “outro” é também certo e errado. O “isto” é também certo e errado. Assim, há, de fato, “outro” e “isto”? Assim, não há, de fato, “outro” e “isto”? Não comparar o “outro” e o “isto” é chamado de o eixo do *Dao*. Quando o eixo se encaixa em seu lugar no centro da roda, ele pode responder ilimitadamente. O certo também se unifica ao ilimitado e o errado também se unifica ao ilimitado. Por isso digo que é melhor se esclarecer.

V.

Usar uma indicação como exemplo de que uma indicação não é uma indicação, não é como usar não-indicação como exemplo de que indicação não é indicação. Usar um cavalo como exemplo de um cavalo não é um cavalo, não é como usar um não-cavalo como exemplo de que cavalo não é um cavalo⁶⁴. Céu e Terra são um dedo, as dez mil coisas são um cavalo.

partir do século IV a.C. os pensadores chineses tenham começado a voltar suas atenções para a ideia de subjetividade e embora Zhuangzi tenha se posiciona favorável ao que é interno e específico de cada pessoa, sendo, desta maneira, favorável à subjetividade (Graham, 2003, 96), considero que uma tradução que contenha estes dois conceitos não é coerente. Nesses dois parágrafos em que “isto” é oposto a “outro”, o autor parece entender que há uma igualdade nos dois aspectos. Assim, se ele defende que haja uma independência entre os julgamentos sociais e a valorização do que é interno em detrimento do que é externo (Graham, 2003, 96) não seria coerente que ele dissesse algo como “O subjetivo também é objetivo”, por exemplo. Mesmo que haja pontos de contato entre o que está sendo dito, há uma gama de entendimentos dentro da ideia de Objetividade – como a de racionalidade – que poderiam promover interpretações equivocadas sobre a visão de Zhuangzi.

⁶³ 因 Yin. Cf. p. 45.

⁶⁴ Neste ponto as traduções são bastante diferentes umas das outras. Fung (1989) e Mair (1998:16) fizeram traduções mais literais. Segundo eles, “to use finger as a metaphor for the nonfingerness of a finger is not as good as using nonfingerness as a metaphor for the nonfingerness of a finger. To use a horse as a metaphor for the nonhorseness of a horse is not as good as using nonhorseness as a metaphor for the nonhorseness of a horse”. Watson (1996:34) mantém a estrutura, mas faz algumas modificações: “to use attribute to show that attributes are not attributes is not as good as using a nonattribute to show that attributes are not attributes”. O trecho paralelo sobre o cavalo se assemelha à tradução que eu fiz. Graham (2001: 53) traduziu o trecho de uma maneira bastante diferente e, provavelmente, mais interpretativa. Ele diz: “Rather than use the meaning to show that ‘The meaning is not the meaning’, use what is not the meaning. Rather than use a horse to show that ‘A horse is not a horse’ use what is not a horse”. Escolhi utilizar “indicação” como tradução para 指 Zhi, porque considero que há, aqui, uma referência direta às ideias de Gongsun Long e ao seu 指物论 *Zhiwulun* (“Discurso sobre a indicação das coisas”)

Aceitável? Aceitável. Inaceitável? Inaceitável⁶⁵. O *Dao* é formado enquanto se anda sobre ele. As coisas são assim por serem chamadas assim. Por que são assim? São assim por serem assim. Por que não são assim? Não são assim por não serem assim. As coisas são efetivamente assim. As coisas são efetivamente possíveis. Não há nada que não seja assim, não há nada que não seja possível. Por isso, há uma determinação que se dá por julgamentos⁶⁶ e define entre haste de planta ou tronco, feiosa⁶⁷ ou Xishi⁶⁸, comum ou extraordinário. O *Dao* os conecta e os transforma em um. Essas divisões são construções, essas construções são destruições. As coisas como um todo não têm construções nem destruições, elas se reconstituem e se conectam para se tornarem um. Apenas alguém que enxerga além sabe conectá-los e transformá-los em um. Ele não usa determinações que se dão por julgamentos, mas reside em tudo o que é comum. O comum é utilizável, o utilizável conecta, a conexão compreende, com a compreensão adequada esse alguém está quase lá. Ao usar o “isto” circunstancial ele chega ao fim, mas não sabe que chegou. Isto se chamado *Dao*.

Fatigar espírito e inteligência para transformar as coisas em um, mas não saber que elas são iguais é chamado “três pela manhã”. O que é “três pela manhã”? Um treinador de macacos, distribuindo castanhas, disse: “vou dar para vocês três castanhas pela manhã e quatro à noite”. Todos os macacos ficaram com raiva. Então ele disse: “sendo assim, vou dar para vocês quatro castanhas pela manhã e três à noite”. Os macacos se alegraram. Não houve alteração na realidade e em sua ligação com os nomes, mas um caso gerou raiva, o outro, alegria. Assim também é a determinação que se dá pela circunstância. Desta forma, o sábio harmoniza o certo e errado e descasa na roda de oleiro dos céus⁶⁹. Isto se chama deixar os dois cursos prosseguirem.

VI.

O conhecimento dos homens da antiguidade chegou ao apogeu. Qual apogeu? Alguns acreditavam que ainda não havia começado a existir coisa alguma, um ponto máximo ao qual nada poderia ser adicionado. Os homens seguintes acreditaram que existiam coisas, mas que ainda não havia um limite definido. Os homens seguintes consideravam que existiam limites

⁶⁵ 可 *Ke*. Cf. p. 47.

⁶⁶ 为是 *Weishi*. Cf. p. 44.

⁶⁷ 厉 *Li*: “Violento”, “brutal”, “devastador”, “terrível”, “formidável”. Wu (1990: 141), Watson (1996: 36), Mair (1998: 16) e Ziporyn (2009:13) traduzem este termo como “leper”; Graham (2001: 53) “hag”; Feng (1989: 46), “ugliness” e Legge (1891: 184), “loathsome”.

⁶⁸ 西施 *Xishi*, segundo o dicionário Grand Ricci (2001), este é o nome de uma beleza célebre do estado de Yue que seduziu o rei e causou a perda de seu reino.

⁶⁹ 天钧 *Tianjun*

definidos, mas ainda não havia certo e errado. Quando o certo e o errado se fizeram conhecer, o *Dao* foi prejudicado. O que prejudica o *Dao* é o aparecimento da preferência por uma coisa e não por outra⁷⁰.

Realmente existem construção e destruição? Realmente não existem construção e destruição? A existência de construção e destruição é como a família Zhao tocar a cítara⁷¹. A não existência de construção e destruição é como a família Zhao não tocar a cítara.

Zhaowen toca a cítara, mestre Kuang agita sua batuta, Huizi debate se apoiando na árvore. O conhecimento dos três mestres em suas artes está perto da excelência e, por isso, seus feitos estão registrados até o fim dos tempos. Porque gostavam de suas artes, consideravam que eram diferentes dos outros e, assim, tinham a intenção de usá-las para esclarecê-los sobre o que gostavam. Apesar de seu esclarecimento, os outros não foram clarificados, por isso Huizi chegou ao fim de sua vida com a discussão obscura sobre o duro e o branco⁷². O filho de Zhaowen tocou a cítara de seu pai e chegou ao fim de sua vida sem sucesso. Se isso pode ser chamado de sucesso, nós todos também tivemos sucesso. Se isso não puder ser chamado de sucesso, nenhum de nós teve sucesso. Assim, o sucesso exibido e escorregadio é rejeitado pelo sábio. Ele não usa a determinação que se dá por julgamentos, mas confia no que há de comum a todas as coisas. Isso se chama usar a clareza.

VII.

Agora irei falar sobre algo, mas não sei se isto que irei falar é diferente do que os outros falam. O que digo é do mesmo tipo e também não é do mesmo tipo, mas não há diferença entre o que falo e o que os outros falam⁷³. Apesar de ser assim, deixe-me tentar falar.

⁷⁰ “With the destruction of Tao, individual preferences came into being” (Feng, 1989: 47)

⁷¹ 鼓琴 (Gǔqín) Instrumento musical antigo similar à cítara, composto por sete cordas.

⁷² Discussão que fez parte do contexto dos debates lógicos. Cf. p. 72.

⁷³ Este trecho é interpretado de formas diferentes pelos tradutores. Baseei minha tradução em Feng (1989: 48), que diz: “Now I have something to say. I do not know whether or not what I shall say is of the same character as what others say. In one sense, what I say is not of the same character. In another sense, what I say is of the same character, and there is no difference between what I say and what others say”. A tradução de Mair (1998: 18) também se aproxima do trabalho de Feng: “Now I have something to say here. I do not know whether or not what I have to say is of the same category as ‘this’. But, whether it is of the same category or not, like them it is a category, thus in the end it is no different from ‘that’”. Graham (2001: 55), além de considerar que este fragmento é uma citação e não as palavras do próprio pensador daoísta, segue outro caminho: “Now suppose that I speak of something, and do not know whether it is of a kind with the ‘it’ in question or not of a kind. If what is of a kind and what is not are deemed of a kind with one another, there is no longer any difference from an ‘other’”. Segundo Ziporyn (2009: 15), Zhuangzi teria escrito: “now I will try some words here about ‘this’. But I don’t know if it belongs in the same category as ‘this’ or not. For belonging in a category and not belonging in that category themselves form a single category! Being similar is so similar to being dissimilar! So there is finally no way to keep it different from ‘that’”.

Existe um começo. Existe algo que ainda não começou a ter começo. Existe algo que ainda não começou a ser o que ainda não começou a ter começo. Existe algo. Existe o nada. Existe algo que ainda não começou a ser nada. Existe algo que não existe ainda e não começou a ser o nada. De repente existe o que não existe, mas eu ainda não sei se a existência do que não existe é, de fato, o que existe ou o que não existe. Agora eu já disse algo, mas não sei se o que disse realmente diz algo ou se realmente não diz nada.

VIII.

Não⁷⁴ há nada no mundo maior do que a ponta⁷⁵ de um pelo no outono e o Monte Tai⁷⁶ se torna pequeno. Ninguém vive por mais tempo do que uma criança que morre antes da maturidade, mas Pengzu⁷⁷ morreu jovem. O Céu, a Terra e eu nascemos ao mesmo tempo, e as dez mil coisas e eu nos tornamos um.

Agora que já nos tornamos um, ainda tenho algo a dizer? Agora que já chamei de um, não terei nada a dizer? Um e a fala se tornam dois, dois e um se tornam três. A partir de agora, um matemático hábil não conseguiria chegar ao final, muito menos o homem comum. Assim, nos dirigindo do nada à existência, chegamos a três e ainda mais longe nos dirigindo de existência a existência. Não se dirija a nenhum lugar e a determinação que se dá com as circunstâncias para.

IX.

O *Dao* nunca teve limite e a fala nunca teve constância. A partir da determinação que se dá por julgamentos os limites são criados. Então, deixe-me explicar sobre os limites: existe esquerda e direita, existem teorias⁷⁸ e debates, existem divisões e discriminações entre alternativas, existe competição e rivalidade. Isso recebe o nome de oito potências⁷⁹. O sábio

⁷⁴ Wu (1990, 145) inicia este trecho com “(the sophist say)”.

⁷⁵ 豪 *Hao*: Feng (1989: 49), Graham (2001: 56), Ziporyn (2009: 15) e Wu (1990: 145), traduzem este ideograma como “point of a hair”, “tip of a hair”, “feather”. Esta tradução diz respeito a uma metáfora conhecida. De acordo com Watson (1996, 38), “acreditava-se que os fios dos pelos dos animais cresciam mais em outubro, consequentemente ‘a ponta de um pelo no outono’ é um clichê para algo extremamente pequeno”.

⁷⁶ 大 *Da*, 太 *Tai* e 泰 *Tai* são termos etimologicamente relacionados, desta maneira, normalmente se considera que a referência seja feita a 泰山 *Taishan*, uma montanha situada na província atual de Shangdong, no leste da China.

⁷⁷ 彭祖 (Péngzǔ) “Matusalém chinês”, segundo Watson (1996, 38). Personagem que também aparece no primeiro capítulo do *Zhuangzi*.

⁷⁸ 伦 *Lun*. De acordo com a tradução de Watson (1996, 39)

⁷⁹ 德 *De*. Cf. p. 46.

admite que algo existe para além das seis direções do mundo⁸⁰, mas não discorre sobre isso. O sábio discorre sobre o que há dentro das seis direções do mundo, mas não opina sobre isso. Ele opina sobre as crônicas históricas e os registros dos reis antigos, mas não discrimina entre alternativas. É por isso que dividir é deixar algo não dividido, discriminar entre alternativas é deixar algo não discriminado. Perguntam: “Por que?”. O sábio abraça as coisas enquanto os homens comuns discriminam entre alternativas para se exhibir aos outros. Por isso eu digo: discriminar é deixar de ver algo.

O grande *Dao* não é nomeado; a grande discriminação não é falada; o grande senso de humanidade⁸¹ não diferencia; a grande honestidade não cobra; a grande coragem não ataca. O *Dao* manifesto não é o *Dao*; a fala que discrimina não chega ao seu objetivo⁸²; o senso de humanidade⁸³ não constrói; a honestidade perceptível não é confiável⁸⁴; a coragem que ataca não tem sucesso. Esses cinco são redondos, mas se orientam para serem quadrados⁸⁵. Por isso, aquele que sabe parar no que ainda não sabe chega ao apogeu.

Quem compreende a discriminação que não é falada, ou o *Dao* que não é dito como *Dao*? Se há alguém capaz de entender isso, pode ser chamado de celeiro da Céu⁸⁶. Verta para dentro dele e ele não ficara cheio, drene de dentro dele e ele não fica vazio. Não se sabe qual a sua origem. Isso é chamado de Luz Preciosa⁸⁷.

Em tempos antigos, Yao⁸⁸ perguntou a Shun⁸⁹: “Eu tenho a intenção de atacar Zong, Kuai e Xu’Ao. Mesmo já estando no trono, não me sinto tranquilo. Qual o motivo disso?”

Shun respondeu: “Os três monarcas desses lugares ainda vivem dispersos entre as plantas, então por que não ficar tranquilo? Antigamente dez sóis apareceram lado a lado,

⁸⁰ 六合 (Liùhé) “As quatro direções com o alto e o baixo que organizam a dinâmica de trocas entre o Céu e a Terra e formam o mundo onde se desenvolve a vida”.

⁸¹ 仁 Ren. Cf. p. 55.

⁸² “Fails to communicate” (Ziporyn, 2009: 16)

⁸³ 仁 Ren. Cf. p. 55.

⁸⁴ “Purity, if openly professed, meets incredulity” (Feng, 1989: 50); “When rectitude is pure, it cannot extend itself to others” (Ziporyn, 2009: 16).

⁸⁵ “These five are originally round, but are forced towards squareness” (Ziporyn, 2009: 17); “These five are, as it were, round, yet tend to become square” (Feng, 1989: 50); “These five in having their corners rounded off come close to point the direction” (Graham, 2001: 57); “One who does not abandon these five precepts will be more or less headed in the right direction” (Mair, 1998: 19).

⁸⁶ 天府 (Tiānfǔ): “território fértil provido de defesas naturais”. Segundo Ziporyn (2009: 17) não é um sinônimo de *Dao* que não é *Dao*, mas denomina algo que pode entendê-lo: “the Heavenly Reservoir is the Daoist’s wildcard mind rather than this object, the Course”.

⁸⁷ 葆光 Baoguang: “Shaded light” ou “Precious Light (Watson, 1996: 40). Graham (2001: 57) considera que o termo original é obscuro e sugere que a variação 瑤光 (Yaoguang) é mais plausível. Assim, traduz a expressão como “Benetnash Star”, uma estrela da constelação ursa maior que, segundo ele, marca o progresso das quatro estações e, ao contrário da estrela polar que é estacionária, pode simbolizar o movimento cíclico das coisas.

⁸⁸ 尧 (Yáo) Um dos reis míticos da antiguidade chinesa. Cf. p. 26.

⁸⁹ 舜 (Shùn) Um dos reis míticos da antiguidade chinesa. Cf. p. 26.

iluminando as dez mil coisas simultaneamente. As virtudes não iluminarão ainda mais, já que se sobressaem aos sóis?”⁹⁰

X.

Nieque⁹¹ perguntou a Wangni: “Você conhece o ponto comum de todas as coisas?”

Wangni respondeu: “Como eu saberia?”

Nieque perguntou: “Você sabe o que você não sabe?”

Wangni respondeu: “Como eu saberia?”

Nieque perguntou: “Neste caso, os seres não sabem nada?”

Wangni respondeu: “Como eu saberia? Contudo, deixe-me tentar falar sobre isso. Como é possível saber se o que eu chamo de conhecimento não é ignorância? Como é possível saber se o que eu chamo de ignorância não é conhecimento? Tentarei te perguntar algo: quando as pessoas dormem em um lugar molhado, elas ficam com o quadril dolorido e parcialmente paralisado⁹². O mesmo acontece com os peixes? Quando vivem em uma árvore, eles tremem de medo e inquietação. O mesmo acontece com os macacos? Destes três, qual sabe se colocar na circunstância certa? As pessoas comem vacas, carneiro, cachorros e porcos⁹³; os cervos se alimentam de grama; as centopeias saboreiam cobras⁹⁴; corujas e corvos se deliciam com ratos. Quem, destes quatro, sabe qual é o sabor correto? Os macacos acasalam com as fêmeas, cervos se unem às corsas, peixes nadam com peixes. As pessoas consideram que Maoqiang⁹⁵ e a senhorita Li⁹⁶ são belas. Contudo, quando os peixes as veem, nadam para as profundezas, quando os pássaros as veem, voam para o alto, quando cervos as veem, correm velozes para longe. Quem, desses quatro, conhece os padrões certos de beleza? Da forma que eu vejo a questão, senso de humanidade, retidão e discernimento entre o que

⁹⁰ Mair (1998: 20) faz uma interpretação deste trecho. Segundo ele “How much more should a ruler like yourself, whose virtues excels that of the Sun, be able to tolerate other rulers!”

⁹¹ O nome deste personagem é composto pelos ideogramas 𪔐 (*Nie*: “Morder”, “roer”; “fenda”) e 缺 (*Que*: “Lascado”, “quebrado”; “defeituoso”; “deficiente”, “faltar”). Assim, é possível traduzir o nome deste personagem usando “Mordida fendida” ou “Dente lascado”, como faz Graham (2001,58), que o chama de “Gaptooth”, Wu (1990, 147), com “Mr Chew Chipped” e Mair, que usa o nome “Gnaw Gap”.

⁹² 死 (*Sì*): “Morte”, “morrer”; “paralyzed” (Watson, 1996: 41; Mair, 1998: 20); “sore” (Zyporyn, 2009: 18); “stiff” (Graham, 2001: 58)

⁹³ 𪔐 (Chúhuàn) Segundo o dicionário Grand Ricci (2001) esse termo se refere a “Animais que se alimentam de ervas e aqueles que se alimentam de cereais - bois, ovelhas, cachorros, porcos, etc”.

⁹⁴ 帶 (*Dài*) “Cito”, “faixa”, “levar”, “trazer”, “arredores” (Grand Ricci, 2001: 10270), “snake” (Feng, 1989: 51; Ziporyn, 2009: 18; Graham, 2001:58; Watson, 1996: 41; Mair, 1998: 20); “cérebro de pequena cobra” (Huang, 1985: 75)

⁹⁵ 毛嫱 (*Máoqiáng*) “Nome de uma mulher da antiguidade (século V a.C., aproximadamente) célebre por sua beleza” (Grand Ricci, 2001).

⁹⁶ 麗姬 (*Lìjī*), de acordo com o dicionário online Handian, é, assim como 毛嫱, o nome de uma mulher da antiguidade considerada referência de beleza.

certo e errado estão realmente misturados e confusos. Como eu poderia saber como discriminar entre eles?”

Nieque perguntou: “Se você não sabe o que é benéfico e o que é prejudicial, é possível que o homem que alcançou a perfeição também não saiba?”

Wangni respondeu: “O homem que alcançou a perfeição é santo. O grande pântano poderia ser destruído pelo fogo, mas não consegue queimar esse homem; os rios Amarelo e Han congelam, mas não conseguem lhe causar os males do frio; os trovões destroem as montanhas e o vento agita o mar, mas não conseguem aterrorizá-lo. Uma pessoa assim domina as nuvens, cavalga o sol e a lua e vagueia para além dos quatro mares. A morte e a vida não o transformam, menos ainda as transições entre o que é benéfico e o que é prejudicial”.

XI.

Qu Quezi perguntou a Chang Wuzi: “eu ouvi de Confúcio⁹⁷ que o sábio não se engaja com assuntos do mundo, não se envolve com interesses particulares nem se esquivava do prejuízo, não se alegra em demandar e não se fixa a um *Dao* específico. Ele diz algo ao não dizer nada e não diz nada para dizer algo. E assim vagueia para além deste mundo de poeira. Confúcio considerou essas palavras vagas e precipitadas, mas eu considero que este é o caminho do maravilhoso *Dao*. O que o senhor pensa sobre isso?”

Chang Wuzi disse: “Essas palavras deixariam até o Imperador Amarelo⁹⁸ perplexo! Como Confúcio⁹⁹ poderia entendê-las? Além disso, você está avaliando a questão prematuramente. Ao ver um ovo, já espera o galo; ao ver um arco já espera uma coruja assada. Mas vou tentar te falar algumas coisas aleatórias e você ouça-as aleatoriamente, tudo bem? O sábio caminha lado a lado com o sol e a lua, periodicamente no espaço e no tempo, se ajustando e se reunindo, indiferente às confusões e distinções, considerando a servidão junto com a honra. As pessoas comuns trabalham penosamente, o sábio é um tolo vadio. Ele se associa aos dez mil anos e, através da unidade, alcança a simplicidade. Considera que todas as dez mil coisas são como são e, assim, contém umas as outras.

“Como eu sei que a vontade de viver não é uma ilusão? Como eu sei que ao odiar a morte não estou sendo como alguém que foi banido do país natal na juventude e não sabe como retornar? A Senhorita Li era filha de um guarda de fronteira do Estado de Ai. Quando o

⁹⁷ 夫子 *Fuzi*. Traduzido como “Confucius” por Watson (1996: 42) e Mair (1998: 21) e como “Master” por Feng (1989: 52), Graham (2001: 59) e Ziporyn (2009: 18).

⁹⁸ 黃帝 (*Huángdì*): Imperador Amarelo, imperador lendário. Cf. p. 26.

⁹⁹ 丘 (*Qū*): Nome pessoal de Confúcio, também conhecido pelo sobrenome 孔 (*Kǒng*). Cf. p. 48.

Estado de Jin¹⁰⁰ a capturou, ela chorou até molhar a gola de seu vestido. Depois de chegar ao palácio, dividir a cama com o rei, comer carnes de bois, porcos e carneiros, se arrependeu por ter chorado. Como eu sei que os mortos não irão lastimar ter suplicado pela vida?

“Aqueles que se banqueteiavam em sonho, na aurora choram e soluçam. Aqueles que choram e soluçam em sonhos, na aurora saem felizes para caçar. Quando alguém sonha, não sabe que está sonhando. Durante o sonho, é possível interpretá-lo. Somente depois de acordar é possível saber que se estava sonhando. Apenas se houver um grande despertar, saberemos que isso tudo é um grande sonho. Ainda assim, os tolos pensam que estão acordados, confiantes de que sabem tudo! Um é um soberano, o outro, um popular. Tão seguros de si mesmos! Confúcio e você estão sonhando¹⁰¹. Eu te dizer que estou sonhando também é um sonho. Falar isso é considerado enigma¹⁰², mas se, depois de dez mil gerações, encontrássemos um grande sábio que saiba explicar isso, seria como se tivesse passado um dia e uma noite.

“Suponha que eu e você discriminemos entre alternativas, se você ganha de mim ao invés de eu ganhar de você, significa que você conhece o que é certo e errado? Se eu ganho de você ao invés de você ganhar de mim, significa que eu conheço o que é certo e você o que errado? Um deve conhecer o que é certo e o outro o que é errado? Nós dois conhecemos o que é certo ou nós dois conhecemos o que é errado? Se nem eu nem você conseguimos saber, as outras pessoas estão ainda mais no escuro.

“Quem eu devo chamar para julgar? Se alguém que concorda com você for decidir, já que concorda com você, como poderia decidir? E se alguém que concorda comigo for decidir, já que concorda comigo, como poderia decidir? Se alguém que discorda de mim e de você for decidir, já que discorda de nós, como poderia decidir? Se alguém que concorda comigo e com você for decidir, já que concorda conosco, como poderia decidir? Desta forma, nem você, nem eu, nem outras pessoas seremos capazes de chegar a um entendimento mútuo. De quem ainda iremos depender?

“Quaisquer que sejam as transformações nas vozes e nas relações entre elas, harmonize-as com a pedra de amolar do Céu¹⁰³, siga em acordo com os fluxos e, assim, viva

¹⁰⁰ 晋国(Jìnguó) “Estado de Jin, sob a dinastia 周”.

¹⁰¹ “Confucius and you are both in a dream” (Feng, 1989: 53); “Confucius and you are both dreaming” (Watson, 1996: 43; Mair, 1998: 23; Ziporyn, 2009: 19); “Confucius and you are both dreams” (Graham, 2001: 18)

¹⁰² 吊诡(Diàoguǐ): “Paradox” (Feng, 1989: 53); “Ultimate ruse” (Wu, 1990: 151); “Supreme Swindle” (Watson, 1996: 43); “enigmatic” (Mair, 1998: 23); “fling into the extraordinary” (Graham, 2001: 18); “offering condolences for the demise of the strangeness” (Ziporyn, 2009: 19).

¹⁰³ 天倪(Tiānní): “Horizonte”, “confins celestes”, “não ter outro limite além da natureza e do cosmo”; “aceitação total de todos os seres e de todos os fenômenos”; “Heavenly equality” (Watson, 1996: 44);

seus anos. O que quer dizer ‘harmonizar-se com a pedra de amolar’? Quer dizer que o certo também não é certo, que ‘é assim’ também não ‘é assim’. Se certo é realmente certo, não há diferenças para discriminar com o que não é certo. Se ‘assim’ é realmente ‘assim’, não há diferenças para discriminar com o que não é ‘assim’. Esqueça os anos, esqueça a retidão. Deixe-se mover pelo que é infinito e resida na infinitude”.

XII.

A Penumbra¹⁰⁴ perguntou para a Sombra¹⁰⁵: “há algum tempo você estava andando, agora está parada; há algum tempo você estava sentada, agora está em pé. Por que você não se decide por um movimento específico?”

A sombra respondeu: “eu dependo de algo para ser assim. Este algo do qual dependo depende de alguma outra coisa? Eu dependo disso como as cobras de suas escamas e as cigarras de suas asas. Como eu saberia por que as coisas são assim? Como eu saberia por que não são?”

XIII.

Um dia, Zhuang Zhou sonhou que era uma borboleta voando por aí, feliz consigo e fazendo o que gostava. Ele não sabia que era Zhou. De repente acordou e lá estava um impressionado Zhou! Mas ele não sabia se tinha sonhado que era uma borboleta ou se era uma borboleta que tinha sonhado ser Zhou. A borboleta e Zhou eram, certamente, distintos. Isso é chamado de a transformação das coisas.

“framework of nature” (Mair, 1998: 23); “whetstone of Heaven” (Graham, 2001: 60); “boundary of nature” (Feng, 1989: 54); “Heavenly Transitions” (Ziporyn, 2009: 20).

¹⁰⁴ 罔两 *Wangliang*. Tradução de acordo com Legge, 1891: 196; Feng, 1989: 54; Watson, 1996: 44; Mair, 1998: 24; Graham, 2001: 60 e Ziporyn, 2009: 20.

¹⁰⁵ 景 *Jing*. Tradução de acordo com Legge, 1891: 196; Feng, 1989: 54; Watson, 1996: 44; Mair, 1998: 24; Graham, 2001: 60; Wu, 1990: 152 e Ziporyn, 2009: 20.

3. COMENTÁRIOS SOBRE O TEXTO

O segundo capítulo dos escritos de Zhuangzi começa com um mestre e um discípulo conversando. O mestre, Nanguo Ziqi, sentado à mesa, perdido em pensamentos profundos, parece já não estar naquele lugar, naquele corpo, mas sim em outra paragem, muito distante e, por isso, chama a atenção de seu discípulo. Quando perguntado, este mestre explica que ele realmente estava longe, perdido, não no sentido de não saber onde está ou indicando alguma espécie de confusão, esquecimento ou dispersão, mas como se tivesse se afastado tanto em suas reflexões que tivesse, de algum modo, deixado esta vida por um curto tempo e compreendido algo que está para além dela: os sons produzidos por três tipos diferentes de flautas – as flautas dos homens, as flautas da Terra e as flautas do universo.

Ele explica. As flautas da Terra provêm de um grande pedaço amorfo de terra. Talvez uma massa primordial. Elas produzem seu som através das milhões de aberturas que existem, por tudo que há, desde as cavidades nas árvores até os vales entre montanhas. São milhões de aberturas que produzem milhões de sons, de vários tipos e que promovem diversas sensações. As flautas dos Homens, por outro lado, não precisam de explicações. São as flautas de bambu e até, quem sabe, suas próprias vozes, que emergem através das conversas ou, de forma um pouco dissonante, dos debates entre opiniões diferentes. As flautas do Universo, contudo, não são tão facilmente compreendidas – elas são diferentes e sopram as coisas diferentes de formas diferentes¹⁰⁶. Elas produzem seu próprio som, permitindo, também, que as coisas que sopram permaneçam em sua autenticidade, mas não se sabe ao certo qual a origem do som que produzem.

A partir daqui o capítulo toma três ou quatro caminhos: um primeiro em que trata sobre os homens, seu cotidiano e seu corpo; em seguida, o texto trata sobre a linguagem e as disputas entre pontos de vista concorrentes e, aos poucos, vai introduzindo uma nova perspectiva, questionando os julgamentos e as dicotomias, e mostrando que há um movimento cíclico no mundo – um mundo que parece estar em constante revolução, em frequente transformação. Assim, se os nomes 名 Ming estão associados à realidade 实 Shi, como entendiam os pensadores chineses do período dos Estados Combatentes, ou seja, se a linguagem reflete o mundo – ou se adequa ao mundo ou é como o mundo – e este mundo está constantemente em transformação (4 estações; dia e noite...), se as coisas no mundo não são fixas e nem a própria vida o é, a linguagem parece seguir o mesmo caminho – ela não é fixa,

¹⁰⁶ Esta interpretação pode ser vista na tradução de Fung Yu-lan (1989, 40).

está em constante transformação, bem como o seu significado, que pode mudar de acordo com as circunstâncias.

Assim, ao começar a falar dos homens, Zhuangzi faz uma distinção entre dois aspectos que parecem ser uma ponte entre o trecho anterior e as ideias que ele apresentará durante o capítulo. Ele distingue o que seria grande sabedoria e pequena sabedoria e opõe a ideia de grande discurso à de pequeno discurso. De modo geral, a ideia de “grande sabedoria” encerra o sentido de sabedoria fundamental para a vida e de sabedoria contemplativa, enquanto “pequena sabedoria” se refere a questões fúteis do dia a dia. A interpretação de Ziporyn (2009, 10) adiciona mais uma ideia a esta distinção, uma vez que, segundo ele, a grande sabedoria é inativa, inútil e sem contato com a realidade, enquanto a pequena sabedoria é limitada, pouco clara. O mesmo ocorre com os discursos. Se o grande discurso, por um lado, é profundo, suave, poderoso e rico de significados, o pequeno discurso é tagarela, limitado e, de certa maneira, superficial.

Estas ideias nos remetem ao mestre do trecho anterior, que se perde em suas reflexões, de forma contemplativa, inativa, se distanciando da realidade e chega a um entendimento profundo de como o mundo parece funcionar. Não apenas isso, ao expressar este entendimento para o seu discípulo, ele o faz de forma poética, rica em significados. Temos, com isso, aparentemente, um exemplo do que é a grande sabedoria e o grande discurso, que se opõem ao comportamento dos homens descrito na sequência.

Estes homens, quando dormem, se encontram em espírito, mas, quando acordam, passam seus dias voltando seus pensamentos e suas emoções para conflitos que existem entre eles e dentro de cada um. Nesta parte, Zhuangzi faz mais uma oposição, desta vez, entre dois tipos de medo: o pequeno, que provoca tristeza e inquietação e são os medos por nada, temores ilusórios e angustiantes; e o grande, que é lento, como a evolução das nuvens e é um medo sublime, capaz de superar os próprios homens – mais do que isso, é um medo tão imponente que provoca fascínio. Aqui, não há ligação direta entre as sentenças, de maneira que só podemos supor uma provável ligação entre o pequeno medo e as questões do dia a dia, os conflitos interpessoais, e o grande medo, como o medo da morte, um tema sobre o qual os homens sempre retornam suas atenções e suas atividades, como se estivessem fascinados por ele.

Assim, continuam seus conflitos e começam a se atacar – através de debates e discussões – tentando determinar quem está certo e quem está errado sobre seus entendimentos de mundo. Mais do que isso, os homens se apegam a seus pontos de vista, considerando-os vitoriosos, e acabam se afogando em suas certezas, talvez de uma forma

vaidosa. Há um tom profundamente pessimista neste trecho, pois uma situação negativa é apresentada e parece não existir uma solução para ela. Como se, agindo da forma que agem, tentando defender seus pontos de vista de um modo rígido, os homens se tornassem engessados nesta situação que criam, incapazes de revê-la e transformá-la.

A passagem seguinte, *“Alegria e ira, tristeza e prazer, ansiedade e arrependimento, mudanças e imobilidade, vivacidade e ócio, estabelecem nossa conduta. A música que surge do vazio, os vapores que produzem os cogumelos, dia e noite se alternam e ninguém sabe de onde surgem”*, com a citação de diversas emoções, da música que surgem do vazio, da produção dos cogumelos e da alternância entre dia e noite parece ser uma tentativa de relembrar estes homens que há mudanças, mesmo que também existam períodos de imobilidade. Todas estas coisas surgem e desaparecem naturalmente. Não sabemos de onde elas vêm, mas precisamos saber? Precisamos ter certeza sobre a origem delas?

A origem dos opostos, contudo, é, de certa forma, simples de entender: eles nascem uns dos outros; e é por conta de sua existência que há escolha entre alternativas diferentes. Há um governante geral criando estes opostos? Não é possível saber, mas, provavelmente, não há. Basta que observemos o funcionamento dos nossos corpos com seus órgãos, ossos e orifícios. Não há um soberano guiando-os. Eles funcionam natural e harmoniosamente sem que alguém ou alguma coisa os governe. Apesar disso, os homens têm seus corpos e continuam usando-os em seus conflitos, trabalhando penosamente sem rever o caminho que estão seguindo. Seus corpos se transformam, naturalmente, até a morte e os homens não percebem que isso é algo natural, permanecem em seus medos e em uma vida que os exaure. Eles, inclusive, seguem os pensamentos e emoções que alçaram à condição de mestres, sem perceber que são julgamentos rígidos e pré-concebidos, e que todos, mestres e tolos, têm julgamentos rígidos e pré-concebidos, sem perceber que este comportamento, definindo certos e errados, é um contrassenso.

Com isto, Zhuangzi retoma o ponto de vista de Huishi e compara a construção de determinações sobre certo e errado a um de seus paradoxos: “é possível ir para Yue hoje e chegar ontem”. Fung (1983, 199), recorda o raciocínio de Guo Xiang sobre as transformações e aponta que o que chamamos de presente ou passado não tem um padrão absoluto, é uma convenção, mas que deve ter alguma padronização relativa entre si no campo do discurso. Desta maneira, o filósofo chinês está defendendo que o mesmo acontece com a ideia de certo e errado – é uma convenção – e, possivelmente, que os homens deveriam perceber isso.

A partir deste ponto, chegamos ao segundo movimento do *Qiwulun*: a linguagem. Até agora, Zhuangzi parece demonstrar que os homens vivem em uma condição de sofrimento,

por estarem sempre em conflito uns com os outros, por terem medo das transformações, dentre elas, principalmente, a morte, e por estarem defendendo seus pontos de vista de forma muito aguerrida, determinando, de modo artificial – já que os opostos se dão naturalmente e originam uns aos outros – o que é certo e errado. Passamos, assim, a ver as referências que Zhuangzi faz às discussões intelectuais de sua época, ou seja, se até este trecho o filósofo estava tratando sobre as turbulências que as pessoas estavam vivendo em seu cotidiano, passamos, também, a falar sobre as turbulências intelectuais criadas por pontos de vista rígidos.

É neste sentido que devemos entender as palavras de Zhuangzi quando ele diz “*Falar não é mero sopro. Falar diz algo. Contudo, isso de que falam ainda não é determinado. Na realidade há algo sobre o que falam? Ou ainda não há fala? Considera-se que a fala é diferente do piado dos pássaros, mas há alguma distinção [辨 Bian] entre eles? Ou não há distinção[辨 Bian]?*”. Há, aqui, um reconhecimento de que a linguagem fala algo, ela não é mero sopro, o que faz com que se pense que ela é diferente do piar dos passarinhos. Contudo, e mais importante, o que a linguagem diz não é determinado. Sendo assim, ela é realmente diferente do piar dos passarinhos? Se o que as pessoas têm a dizer não é fixo e parece ser excepcionalmente indeterminado, as pessoas falam algo? “Alguém deve ter completa clareza para falar algo? As distinções realmente têm que ser determinações dicotômicas claras, como os Moístas nos dizem, ou é possível falar algo, mesmo que nossas distinções sejam excepcionalmente vagas?” (Coutinho, 2004, 153).

Mais do que isso, estamos, constantemente, cercados e vivendo em meio do 道 *Dao*, um grande fluxo imanente que nos conduz de forma natural e harmoniosa e nos conecta, não apenas entre nós, mas com todas as coisas do mundo. Portanto, como é possível que este grande fluxo esteja tão obscuro que existe divisões como as de autenticidade e artificialidade? Como as pessoas podem ter se afastado tanto do 道 *Dao*, perdendo sua autenticidade natural e construindo noções ou necessidades artificiais, se este fluxo nos envolve, permeia nossas vidas e nos encaminha sem que precisemos interferir artificialmente nas coisas do mundo? Como pode a fala, algo possivelmente tão natural quanto o 道 *Dao*, se tornar obscura a ponto de existir divisões como as de certo e errado? Como pode o 道 *Dao* estar por todas as coisas e a fala, que também está constantemente presente, não ser aceitável (可 *Ke*)?

A partir desta passagem, Zhuangzi parece estar questionando – ou, pelo menos, começa a questionar – o ponto de vista Moísta, usando o vocabulário que esta escola emprega para reforçar sua doutrina. Ele nos chama atenção para os conceitos Moístas de clareza 明

Ming, de distinção 辨 *Bian* e de disputa 辯 *Bian*, sugerindo que as distinções dicotômicas não fazem com que as coisas se tornem mais claras, ao contrário, elas parecem obscurecer a linguagem. O pensador chinês, assim, parece “nos dizer que ver as coisas claramente é ver a possibilidade de sobreposição entre afirmação e negação” (Coutinho, 2004, 154), é ver a possibilidade constante de indeterminações na fala e nos nossos pontos de vista.

O trecho termina, de certo modo, ironizando os Moístas, ao dizer que, se eles e os Confucianos quiserem continuar negando o ponto de vista um do outro, eles devem buscar um esclarecimento (明 *Ming*) – justamente o conceito utilizado pela escola de Mozi para indicar que as distinções devem ser claras e como indicação de que algo é evidente. Isto se dá porque, para Zhuangzi, a clareza não está em se fazer distinções claras e cortantes¹⁰⁷, mas em perceber que há indeterminação e contradição na fala. Mais do que isso, a clareza, a iluminação 明 *Ming* não apenas afasta a escuridão e as ideias obscuras, ela revela, também, a sombra e a penumbra.

Ao dizer que afirmamos o que negamos e negamos o que afirmamos, Zhuangzi pode não estar se referindo apenas a pontos de vista e estar nos chamando a atenção para a aparente dificuldade que temos de aceitar as contradições. Este posicionamento seria uma resposta aos Moístas, para os quais é inaceitável afirmar e negar a mesma coisa. Os textos da Escola de Mozi advogam que, nos debates, uma caracterização deve corresponder (当 *Dang*) ou não (不当 *Budang*) a algo, considerando, por exemplo, que a coisa que está sendo vista é ou não um cavalo. Para eles, nos debates apenas um dos lados faz a correspondência correta, ou seja, apenas um dos lados vence 胜 *Sheng*. Zhuangzi, contudo, percebe que há uma região de “penumbra” entre as afirmações daqueles que estão nos debates, já que existem contradições no que é debatido. Com isso, é possível entender que ele não está valorizando as contradições em si, mas apontando e exemplificando que, nestas zonas de “penumbra”, há espaços para contradições. Desta forma, quando estamos tratando sobre essas zonas limítrofes entre “certo e errado”, “benéfico e prejudicial”, “corresponder e não corresponder”, a clareza está em “abandonar as pressuposições de exclusividade mútua que se recusa a dar espaço para contradições” (Coutinho, 2004, 156) – uma ideia bastante diferente da forma que os Moístas entendem as disputas e as distinções.

Talvez Zhuangzi não esteja dizendo que devemos todos relativizar as coisas, como pode parecer, mas que devemos perceber que a relatividade existe. A ideia não é padronizar os pontos de vista, mas justamente mostrar que eles não podem ser padronizados, que Moístas

¹⁰⁷ Importante lembrar aqui que uma das partes do caractere 辨 *Bian*, distinção, é 刀 (刀 *dao*), “faca”.

e Confucianos podem ter pontos de vista excludentes e incompatíveis, mas que ajudaria se soubessem que são apenas interpretações relativas do mundo. Há, aqui, uma similaridade com o terceiro paradoxo de Huishi – olhamos para as coisas e as graduamos através de suas diferenças e não de suas similaridades, assim, julgamos que tudo é relativamente grande – e, por isso, não existe nada no universo que não seja grande – ou relativamente pequeno – e, por isso, não há nada no universo que não seja pequeno. Assim, sempre existirão opiniões – “não existir opiniões, enquanto ainda assim são feitas distinções entre certo e errado, é tão inconcebível quanto ir para Yue hoje e retornar ontem” (Fung, 1983, 199). Além disso, talvez o ponto aqui, não seja “impor” uma posição de pluralidade em que tudo deve ser aceito, mas mostrar que há, no mundo, diferenças e similaridades e que olhamos para elas a partir de pontos de vista relativos. Desta forma, ficar julgando quem está certo ou errado seria algo incongruente. Ainda há um fundo de “minha ideia está correta, não julgar é correto, julgar como certo e errado é errado”, a menos que vejamos a fala de Zhuangzi não como uma criação de doutrina, mas como uma tentativa de esclarecimento.

De qualquer forma, o pensador chinês continua tentando explicar o porquê de Moístas e Confucianos evitarem considerar seus próprios pontos de vista como certos e as afirmações da outra escola como erradas. Segundo ele, não há nada que não seja “outro” e não há nada que não seja “isto”. Quando um é criado, o outro também é criado. Da mesma maneira, quando a ideia de que algo está certo, ou é benéfico, ou é bonito é criada, surge, também, a ideia de errado, de prejudicial e de feio. As oposições surgem umas das outras.

Além disso, outra ideia que explica o trecho, de acordo com Coutinho (2004, 160), é o fato de que os Moístas valorizavam a homogeneidade e desprezavam “o outro”, como sistemas de pensamento e valores que eles entendiam como diferentes. Este ponto de vista era baseado no fato de que as diferenças seriam responsáveis pela corrupção e desintegração das estruturas sociais. Zhuangzi responde a esta ideia defendendo que “o outro” está sempre presente em todo o lugar. Neste sentido, é possível pensar que o trecho esteja tratando sobre uma oposição entre subjetividade e objetividade, já que os Moístas parecem defender um entendimento de mundo que seja objetivo em detrimento de um entendimento mais individualizado e subjetivo. Contudo, fazer uma tradução que privilegie esta oposição limita um entendimento mais amplo do texto, dentre os quais, a explicação de que a doutrina Moísta não apenas critica, mas parece também desprezar o que o é “outro” de si, as diferenças e dissonâncias nos pontos de vista, e por isso precisa, de certo modo, erradicar este outro (outro sistema de pensamento, por exemplo, mesmo que seja um sistema tão objetivo – ou que

privilegie a objetividade – quanto o da Escola de Mozi, como faz a Escola dos Nomes), não apenas subjetividades.

Dito isso, é relevante observar que, neste trecho em que “isto” e “outro” são confrontados, não há referência explícita a pontos de vista. Desta maneira, é possível considerar que, com esta passagem, Zhuangzi está começando a construir a ideia de justaposição e fusão de opostos. Segundo o filósofo, as coisas têm sua própria alteridade – uma certa afinidade com o que pode ser considerado “diferente” ou “*alien*” a si mesmo. Quando essa alteridade é reconhecida, as barreiras que definem essas coisas são desfeitas e é possível entendê-las “a partir de identificações mais extensas que não reconhecem limites absolutos entre ‘Isto’ e ‘Outro’” (Coutinho, 2004, 161). Isso ocorre porque “isto” e “outro” são definições mutuamente dependentes, que surgem mutuamente, uma vez que as coisas passam a ser identificadas ao se auto afirmarem através de características que as separam de outras coisas, do que é “Outro”. Zhuangzi, contudo, não parece se acomodar neste entendimento. Além de considerar que definir os limites de algo, simultaneamente, define algo externo que é diferente, o filósofo chinês percebe que existe uma relação mais profunda na dicotomia “isto” e “outro”, “uma relação que desafia a eficácia dos próprios limites: ela implica que estes opostos se interpenetram e se interdifundem” (Coutinho, 2004, 161). Ou seja, as definições das coisas são inseparáveis; se fundem mutuamente: não há “isto” sem o “outro”, “bonito” sem o “feio”, “certo” sem o “errado”, “vida” sem a “morte” e vice versa. A dicotomia elaborada pelos Moístas assume um significado existencial e mais profundo para Zhuangzi, já que, inescapavelmente, vida e morte, viver e morrer, isto e o outro, aceitar e não aceitar, todos nascem ao mesmo tempo e, potencialmente, se dissolvem ao mesmo tempo.

O trecho seguinte continua tratando sobre as oposições. Desta vez, além de opor 是 *Shi* (isto) e 彼 *Bi* (outro), Zhuangzi também opõe 是 *Shi* e 非 *Fei*, 此 *Ci*, (Este aqui) e 彼 *Bi* (Aquele outro). “是 (*Shi*) e 非 (*Fei*) estão intimamente relacionados aos indexicais ‘isto’ e ‘aquilo’, ‘aqui’ e ‘lá, em que ‘isto aqui’ é afirmado e ‘aquele lá’ é rejeitado” (Coutinho, 2004, 162). Esses indexicais, bem como os demais limites que estabelecem as palavras e a língua, são importantes para permitir e manter a compreensão da linguagem comum. No entanto, o entendimento de Zhuangzi sobre a interpenetração e difusão dos opostos, nos permite ir além deste aspecto e ver a questão – ou talvez experienciá-la – através de uma nova ótica: podemos nos libertar de nossas ansiedades existenciais e expandir a forma como entendemos nossa vida, nossas relações com outras pessoas e nossa relação com a morte.

Assim, ele sugere que a interpenetração e a interdependência dos opostos ocorrem de forma cíclica, mas que há um centro – o eixo do *Dao* 道樞 (*Daoshu*) – em que se pode deixar os opostos e ver o mundo de uma forma que não é limitada por dicotomias. Temos acesso ao centro deste fluxo da vida, de acordo com o filósofo, quando nos esclarecemos a este respeito, e paramos de afirmar o que o outro nega e negar o que o outro afirma. Isto ocorre porque todas as coisas têm um ponto de vista limitado e finito. Conseguir superar esta visão finita do mundo é vê-lo a partir do ponto de vista do 道 *Dao*, para o qual todas as coisas são iguais às demais. Aquele que consegue se unir ao 道 *Dao* ao parar de fazer distinções chegará ao ponto de “todas as coisas consigo mesmas são um”. Esta ideia será mais elaborada nas próximas seções.

Com este intuito depois de fazer referência ao pensamento dos Moístas, Zhuangzi diz que *“Usar uma indicação como exemplo de que uma indicação não é uma indicação, não é como usar não-indicação como exemplo de que indicação não é indicação. Usar um cavalo como exemplo de que um cavalo não é um cavalo, não é como usar um não-cavalo como exemplo de que cavalo não é um cavalo”*. Assim, ele se volta às ideias de Gongsun Long em um trecho que trata sobre “indicações” e outro que usa o termo “cavalo”, parecendo, com isso, estar fazendo um comentário sobre a discussão do cavalo branco¹⁰⁸. A primeira parte deste trecho é um tanto obscura e existem diversas traduções possíveis para ela. Isso se dá porque o termo 指 *Zhi* pode ser traduzido de várias formas. Literalmente, este caractere significa “dedo” e, por extensão, também pode significar “apontar”, “apontamento”, “o que é apontado” ou, até, considerando um significado mais abstrato, “indicar”, “referir”, “indicação”, “referência” e “o que é indicado” ou “ao que se refere”. Há ainda aqueles que o traduzem como “conceito” ou “significado” – traduções que podem ser consideradas problemáticas e inapropriadas por conta da importância que essas expressões têm na filosofia ocidental.

A passagem seguinte possivelmente indica que há pessoas interessadas em mostrar que um cavalo não é um cavalo e que existe um método para isso: tomar coisas que não são cavalos para fazer as demonstrações necessárias sobre os cavalos que não são cavalos. Não há, contudo, indicações neste trecho – ou em todo o *Qiwulun* – sobre o porquê de se querer fazer isso nem de porquê utilizar um “não-cavalo” é melhor do que utilizar um cavalo para mostrar que um cavalo não é cavalo. Assim, o trecho pode estar, rapidamente, respondendo a uma discussão da época em que foi escrito para poder fortalecer um argumento contra as discussões sobre linguagem e lógica.

¹⁰⁸ Conforme explicitado na seção sobre Gongsun Long desta dissertação.

Isto porque 指 *Zhi* possui um significado técnico relevante nas discussões do período dos Estados Combatentes. Em outros textos da época, esta palavra não era utilizada de forma objetiva, como ocorre com 马 *Ma* (cavalo), mas sim de forma mais abstrata, com o sentido de “indicação”. O Gongsun Longzi é o melhor exemplo de utilização deste significado mais abstrato.

Assim, temos que, nesta passagem, Zhuangzi está, aparentemente, fazendo uma sugestão, ou dando instruções sobre como usar os nomes 名 *Ming*. “Ele começa fazendo uma insinuação sobre algum tipo de método que nos permita afirmar o que negamos e negar o que afirmamos. Se quisermos ver como algo pode ser outro de si mesmo”, não teremos sucesso se permanecermos “olhando para exemplos de coisas que são casos claros de referências (indicações)” (Coutinho, 2004, 164). Nestes casos, é bastante fácil considerar que opostos, como afirmação e negação, são mutualmente excludentes. Com intuito de evitar uma abordagem simplista como esta, Zhuangzi sugere que as observações sejam feitas a partir de casos de referência que não sejam claros. Lidar com o que é diferente, por exemplo, poderia, inclusive, ser uma forma de expandir a imaginação e, com isso, de conduzir uma abertura a possibilidades de entendimento consideradas, em um primeiro momento, como “esquisitas”. Esta tentativa de superar este tipo abordagem simplista e seguir um caminho com referências menos claras pode ser vista em todo o Zhuangzi, uma vez que os diversos personagens “estranhos”, como ladrões, aleijados, pássaros gigantes, peixes enormes e árvores colossais que povoam o texto. O filósofo chinês percebe que lidar com o que não é familiar – mesmo que, no percurso para isso, comecemos nossas análises com casos paradigmáticos, como os sons da natureza, para então observarmos o que é peculiar – entramos em uma zona de penumbra na qual a linguagem se torna menos rígida e as definições mais fluídicas, de maneira que certo e errado, benefício e prejuízo e as outras dicotomias se tornam menos opostas. “Quanto mais fundo entramos na sombra, mais difícil se torna tomar uma decisão convincente” (Coutinho, 2004, 164) ou assumir uma doutrina persuasiva, fixa, que se pretenda universal, “isto” e “outro” se tornam mais inter-relacionados e os limites na linguagem se tornam menos exatos – todas as coisas se conectam entre si e, por isso, são uma única coisa.

A partir daqui, Zhuangzi retoma o vocabulário Moísta (可 *Ke*) com a ideia de que *“Aceitável? Aceitável. Inaceitável? Inaceitável. O Dao é formado enquanto se anda sobre ele. As coisas são assim por serem chamadas assim. Por que são assim? São assim por serem assim. Por que não são assim?”*. Ele parece indicar que os debates sobre o que é aceitável ou

não, bem como as discussões sobre o porquê de as coisas serem como são, têm pouca importância. Mais do que isso, esses debates criam julgamentos artificiais 为是 *Weishi* que definem dicotomias. O pensador chinês parece defender que o *Dao* conecta tudo, mas que Moístas e Gongsun Long, construindo ideias rígidas e oposições constroem, também, coisas que são destrutivas. Alguém que enxerga para além destas artificialidades não faz julgamentos artificiais, mas julgamentos que se dão de acordo com as circunstâncias 因是 *Yinshi*, que são mutáveis, como as coisas deste mundo. Isto porque os julgamentos artificiais não levam em conta a justaposição entre os opostos, enquanto os julgamentos circunstanciais mantém a abertura para a complexidade das coisas particulares, sem forçar as oposições dicotômicas. É o 道 *Dao* que transforma as coisas em um, de forma natural, não as determinações construídas artificialmente pelos homens.

Mais do que isto, é através de ciclos naturais que os opostos se sucedem e se substituem continuamente: a escuridão se torna claridade e a claridade se torna escuridão; o calor se torna frio e o frio se torna calor. Esta ideia começa a ser apresentada, por exemplo, no trecho “*Por isso, há uma determinação que se dá por julgamentos [为是] e define entre haste de planta ou coluna, feiosa ou Xishi, comum ou extraordinário. O 道 Dao os conecta e os transforma em um.*”. Embora a frase em questão proponha um contraste, este contraste não é absoluto, já que, com o tempo, as hastes de plantas podem se tornar colunas – ou, mais especificamente, grandes troncos de árvores – e estas “colunas” podem morrer e, aos poucos, dar espaço ou fornecer matéria orgânica para novos brotos. Uma mulher belíssima, através da passagem do tempo, pode, certamente, se tornar feia e algo feio pode, gradualmente, começar a ser visto como bonito. Isto é bem claro quando analisamos padrões de beleza através dos séculos. Hoje é até banal dizer que, antigamente, as mulheres consideradas mais belas eram as voluptuosas. Algo que mudou recentemente, quando ideais de magreza entraram em vigor e que parece estar mudando mais uma vez, com a apreciação de diferentes formatos corporais, ou, pelo menos, as discussões em torno da diversidade dos padrões de beleza.

Assim, o que é, agora, familiar se conecta, através de caminhos tortuosos de transformação, ao que não é familiar, ao que é peculiar. Há uma interconexão holística entre os caminhos, quando se percebe que os limites são fluidos e pouco claros. “Qualquer coisa pode, teoricamente, se tornar qualquer coisa, mas não através de qualquer procedimento: alguns processos têm tendências maiores que outros processos” (Coutinho, 2004, 172). Um destes processos é a conexão contínua dos opostos.

O *Zhuangzi* nos alerta, desta forma, sobre a temática dos limites, sugerindo que se evite a imposição de limites inflexíveis, separando uma coisa da outra e fazendo restrições artificiais sobre o que é possível e o que não é. Ele percebe que os “processos de nascimento, crescimento, desenvolvimento e decadência abundam por toda a natureza e que eles não são definidos por pontos cortantes e agudos. As coisas se tornam o que elas não são através de uma série infinita de mudanças imperceptíveis” (Coutinho, 2004, 172). Elas se transformam constantemente, começam a existir e, com o tempo, começam a ser nada e não há demarcações e delimitações rígidas constituindo os estágios destas transformações. O mesmo ocorre, por exemplo, com a lagarta e a borboleta: de forma gradual e sem mudanças repentinas em suas identidades, uma deixa de existir de uma forma para passar a existir de outra forma. Não há mudanças bruscas definidas, mas uma contínua evolução, uma metamorfose – o que era assim 然 *Ran*, passa, quase que imperceptivelmente, a não ser assim 不然 *Buran*.

Zhuangzi compara o comportamento de criar oposições artificialmente ao que chama de “três pela manhã”: uma anedota sobre os macacos sendo alimentados. Eles ficam bravos com um arranjo da distribuição de comida, mas se alegram com uma pequena mudança que, na verdade, não muda nada. Ou seja, fazer julgamentos artificiais com intuito de determinar as coisas não altera a realidade, só provoca debates e, com isso cansa o espírito e a inteligência de quem o faz. Os opostos continuarão sendo um e o mundo continuará em seus ciclos, como a roda de oleiro.

Desta maneira, ao contrário de usar a roda de oleiro para tratar sobre a imprecisão que ela pode causar e defender a criação de regras de distinção para suas doutrinas, como fazem os Moístas, *Zhuangzi* utiliza essa imagem para tratar sobre a espontaneidade de deixar as coisas seguirem seu curso natural – o céu que se movimenta como uma roda de oleiro e o sábio que não faz julgamentos de valor apenas observa as circunstâncias e suas transformações. A elaboração de uma padronização artificial promovida pelos Moístas ou as discussões sobre o que é ou não indicação e o que é ou não cavalo têm tanto significado quanto mudar a quantidade de castanha dada aos macacos pela manhã e à noite sem modificar a quantidade de castanhas dadas no total: não promove uma mudança real, só cansa o espírito e a paciência.

Zhuangzi continua tratando sobre este tema, mas muda a argumentação utilizando uma nova história¹⁰⁹. Ele parece defender que aqueles que chegam ao apogeu não fazem nenhum

¹⁰⁹ Trecho VI da tradução.

tipo de discriminação. Neste apogeu, se transcende a preocupação com questões humanas, como os julgamentos e as avaliações, mas há uma espécie de processo para isso. Em um primeiro estágio, os homens não fazem discriminações, em um segundo estágio, apesar de fazer discriminações, os homens percebem que as coisas não têm limites definidos. Para falar sobre estes limites, o pensador chinês utiliza 封 feng, um termo que designava as “as regiões feudais em que as ‘coisas’ estavam localizadas e tinham suas identidades regionais” – a metáfora passa, desta forma, a ser política e geográfica, relacionando os limites às fronteiras – ambos artificialmente criados pelos homens. Isso indica que não se trata de uma desordem indiferenciada, mas que há certa pluralidade entre as coisas diferentes, como as diferentes identidades regionais, e que, por não terem limites definidos, “essas coisas não estão reunidas em regiões limitadas” (Coutinho, 2004, 166). No terceiro estágio, os homens passam a ver as coisas a partir de limites definidos, considerando a pluralidade que existe nas coisas diferentes, mas evitam fazer julgamentos dicotômicos. Com isso, Zhuangzi parece estar defendendo que as pessoas tem a chance de se relacionar melhor com o mundo quando os limites criados nele são menos agudos. Por exemplo, para que a linguagem exista, é necessário que existam espécies de “limites”, categorias específicas de coisa determinando suas classes e como devem ser chamadas. Contudo, esta limitação não precisa ser fixa, ou rígida, agudas (no sentido de absolutamente detalhadas) – naturalmente ela não é fixa.

O “fantástico” ou “surreal”, como um peixe enorme, de não se sabe quantos 里 *Li*, que se transforma em um pássaro gigante, é a forma que Zhuangzi encontra para sair desses limites pré-estabelecidos e “nos encorajar a deixar de ter medo do que não é familiar” (Coutinho, 2004, 167), a parar de nos debater com preconceitos, dando abertura a outras possibilidades.

Um motivo para isso é o fato de ele considerar que quando dicotomias como o certo e o errado surgem, surgem as preferências por uma coisa e não por outra, as coisas deixam de ser vistas através de sua unidade e o 道 *Dao*, da mesma forma que as coisas que são naturais, é prejudicado. Dito de outra forma, quando construímos coisas que são artificiais tendemos a destruir as que são naturais. Assim, o pensador chinês começa a falar sobre um famoso tocador de cítara e o compara a outras duas pessoas que tiveram grande reconhecimento em suas áreas. Segundo Watson (1996, 37), Zhao Wen, embora tocasse bem seu instrumento,

a melhor música que ele poderia tocar era apenas um reflexo pálido da música ideal, que, portanto, foi arruinada, da mesma forma que a unidade do *Dao* foi prejudicada com o aparecimento das preferências – o que os homens gostam ou não gostam. Desta forma, quando o Senhor Zhao evitava tocar a cítara, não havia nem realização nem prejuízo.

Guo Xiang (*apud* Fung, 1983, 240) faz um comentário similar. Segundo ele, quando utilizamos um instrumento musical não é possível que todas as notas sejam tocadas de uma só vez, sem que uma seja deixada de lado. Mais do que isso, quando uma música é tocada, só parte das notas podem ser reconhecida por vez, mas se a música não é tocada, é possível se alcançar o todo. Deste modo, quando Zhaowen tocava a cítara, ele destruía uma combinação possível de notas ao escolher fazer outra combinação, e não tocar a cítara não construía nem destruía nada. Fung (1983, 204) conclui esta ideia apontando que o mesmo ocorre com as distinções feitas pelos nomes. Um exemplo disso é a discussão sobre o duro e o branco, de Huishi e Gongsun Long, ao qual Zhuangzi considera obscura. Ele repete, portanto, que permanecer no que é comum e fazer julgamentos baseados nas circunstâncias é usar a clareza 明 *Ming*.

Deste modo, a partir deste trecho, Zhuangzi estaria dizendo que não há necessidade para se criar distinções entre as ideias, visto que as distinções promovem construções e, havendo construções, há também destruições. Como que pensando alto, ele próprio percebe que pode estar fazendo isso: com as distinções que faz sobre os discursos das outras escolas ele está construindo uma ideia e, necessariamente, destruindo outras ideias. Neste ponto, o texto parece começar a se destruir, pois ele demonstra que isso está claro para ele também no trecho seguinte, quando se questiona sobre o que falou e se há alguma diferença em relação ao que os outros falam, dizendo *“Agora irei falar sobre algo, mas não sei se isto que irei falar é diferente do que os outros falam. O que digo é do mesmo tipo e também não é do mesmo tipo, mas não há diferença entre o que falo e o que os outros falam. Apesar de ser assim, deixe-me tentar falar”*. Mesmo assim, ele continua e volta para a ideia de processo que tinha apresentado no trecho anterior.

Voltando rapidamente à ideia anterior, sobre os homens que chegaram ao apogeu, os três estágios dos homens da antiguidade possivelmente descrevem etapas de entendimento sobre a formação das coisas e parecem ser descritos como estágios temporários. O primeiro estágio entende não apenas que as coisas não existem, mas que elas ainda não haveriam começado a existir; como se houvesse um embrião “mantendo este entendimento em antecipação” (Coutinho, 2004, 167). O segundo estágio entende não apenas que os limites não existem, mas que ainda não haveria começado a existir limites, mais uma vez antecipando o início de algo. O último estágio vê o surgimento dos limites, mas ainda não permite que sejam feitos julgamentos dicotômicos a partir deles.

Neste contexto, faria sentido que Zhuangzi estivesse fazendo uma descrição temporal sobre como as coisas surgem em nossa consciência, sem, necessariamente, recomendar que todos vivessem desta forma. “Seria, simplesmente, um nível de descrição mais amplo, mais fundamental ou ‘original’ possível” (Coutinho, 2004, 168). As coisas não haveriam começado a existir, porque “para todas as coisas há um momento anterior ao qual elas podem ser completa e inequivocamente identificadas” (Coutinho, 2004, 168). Quando as coisas começam a existir e ser produzidas, ainda existe um período em que é difícil identificá-las e dizer que elas estão lá.

O filósofo apresenta esta ideia novamente em outra passagem, quando chama nossa atenção para “o que ainda não começou a ser”, o processo de se tornar algo. A continuação desta passagem trata sobre o início de algo, sobre o início de nada e sobre o processo em que algo se transforma em nada. Zhuangzi, com isso, se mostra interessado no processo de transformação entre algo e nada. Deste modo, ele conclui não saber sobre a existência do que não existe, indicando, possivelmente, uma transformação sutil em que as divisões sobre o que existe e o que não existe se tornam menos claras. Segundo Coutinho, “Zhuangzi parece querer concluir que não conseguimos dizer qual é a diferença entre algo e nada” (Coutinho, 2004, 169), que há uma região de penumbra do “ainda não (未 *Wei*)”.

Assim, no princípio, há o nada. Gradualmente o nada começa a se desenvolver e se tornar algo. A vida se inicia com seus coros harmoniosos e suas cacofonias, gostos e desgostos, esperanças e medos. Aos poucos os barulhos se esvaem, dando lugar ao silêncio e ao vazio, que nas mãos de Zhuangzi, assume diversas formas: “os buracos e espaços das flautas da Terra, o sopro que informa as dez mil coisas, o vazio entre os limites naturais e o eixo em torno do qual eles giram (道枢 *Daoshu*)” (Coutinho, 2004, 169).

A partir deste trecho e desta reflexão, se inicia um terceiro movimento do *Qiwulun*, em que a linguagem e os debates de seu tempo perdem um pouco sua relevância. Nele, Zhuangzi evoca, novamente, três dos paradoxos de seu amigo Huishi. O primeiro¹¹⁰ questiona a relatividade das mensurações apontando que se olharmos para as coisas a partir de suas diferenças e considerarmos que são relativamente grandes, tudo no universo poderá ser considerado grande; o mesmo ocorre com as coisas pequenas. O segundo¹¹¹ – trata sobre o tempo e é comentado por Guo Xiang (*apud* Fung, 1983, 198). De acordo com ele, há sempre um movimento incessante do tempo, de maneira que “não existe momento em que o universo

¹¹⁰ Terceiro paradoxo : “O Céu é tão baixo quanto a terra, montanhas estão no mesmo nível que pântanos”

¹¹¹ Quarto paradoxo: “O sol à tarde é o sol em decadência; a criatura nascida é a criatura morrendo”.

e todas as coisas não estejam passando por transformações”. O terceiro¹¹², por fim, é comentado no capítulo 5 do *Zhuangzi*: “Se virmos as coisas do ponto de vista de suas diferenças, até o fígado e a vesícula estariam tão distantes de si quanto os estados de Chu e de Yue¹¹³. Se virmos as coisas do ponto de vista de suas similaridades, todas as coisas são uma”. Em outras palavras, dependendo de como interpretamos o mundo, podemos nos focar nos pontos de similaridade que existem em todas as coisas, mas se quisermos ver apenas as diferenças que têm entre si, acabaremos concluindo que as coisas são diferentes.

Zhuangzi, com isso, volta seu raciocínio à existência das coisas e aponta que, com as afirmações que fez, criou algo. Esta criação, somada à fala cria uma segunda coisa; esta segunda coisa, somada ao todo cria uma terceira coisa e assim por diante, de modo que é possível seguir do nada à existência e da existência à existência se continuarmos criando coisas. Mas, quando paramos de criar – e de guiar novas ideias – até os julgamentos que se dão pela circunstância perdem sua necessidade.

Ele continua sua argumentação, ao dizer “*O Dao nunca teve limite e a fala nunca teve constância. A partir da determinação que se dá por julgamentos os limites são criados*”, explicando que o 道 *Dao* é ilimitado, mas que os julgamentos artificiais criam limites – desde os limites espaciais, como direita e esquerda, até as teorias, que levam a discriminações e, assim, à rivalidade. Segundo Zhuangzi, o caminho do sábio não é este. Ele não discrimina entre alternativas, já que fazer isso é deixar de ver alguma outra coisa e, portanto, ter um ponto de vista parcial. Mais do que isso, as qualidades podem ter suas limitações: todas, originalmente, são perfeitas, mas podem se tornar outra coisa diferente – como um círculo se tornar um quadrado – quando se faz mau uso delas (Watson, 1996, 40).

Este trecho¹¹⁴, particularmente difícil de entender, parece defender que apenas um certo aspecto da natureza é capaz de compreender a discriminação que não é falada e o 道 *Dao* que não é 道 *Dao*, e fazendo isso, seria algo como uma Luz Preciosa ou uma Luz Sombreada, de acordo com outras traduções do termo 葆光 *Baoguang*, ou algo se move em conformidade com as estações do ano e, assim, representaria um movimento cíclico do mundo, segundo pesquisa de Graham (2001, 57).

A partir deste ponto, Zhuangzi conta uma anedota cujos personagens são os reis míticos Yao e Shun. Yao estava se propondo a atacar territórios que Shun caracteriza, de certo

¹¹² Décimo paradoxo: “Ame todas as coisas igualmente, o universo é uno”.

¹¹³ Os dois estados fazem fronteira um com o outro. Observando alguns mapas, vemos que, em algum momento durante o período dos Estados Combatentes Chu anexou Yue.

¹¹⁴ Trecho IX da Tradução.

modo, como “primitivos”. Deste modo, Shun parece demovê-lo desta ideia, afirmando que isso acontece porque os soberanos de diferentes governos não se toleram (segundo tradução de Mair, 1998, 20), mas que as virtudes devem ter maior importância, por iluminarem mais do que dez sóis. Voltamos, com isso, à metáfora da luz preciosa, de maneira que, talvez, Zhuangzi esteja falando que seguir as virtudes, sem moldá-las de forma artificial poderia nos levar a seguir de acordo com o celeiro da natureza, a característica natural que compreende as discriminações que não são faladas e o 道 *Dao* que não é o 道 *Dao*.

Kuang-ming (1990, 166) aponta que este trecho pode ser uma referência irônica aos Confucianos, que, segundo o pesquisador, consideravam Yao como um Imperador Iluminado (光 *Guang*), mas que está, no trecho, sendo visto por Zhuangzi como alguém cujas virtudes não são tão grandes quanto as de seu então ministro Shun. Essa crítica pode ser especialmente acurada em um trecho mais adiante em que há outra referência crítica a Confúcio. De qualquer forma, esta passagem não segue um caminho tão claro quanto os anteriores e os seguintes.

A continuação¹¹⁵, com um diálogo entre duas pessoas, pode ser melhor explicado. Nele, há uma discussão sobre conhecimento, em que um dos personagens parece tentar convencer o outro a admitir que sabe algo. Este outro não só questiona como ele poderia saber das coisas, mas ainda se pergunta como poderia saber se o que chama de conhecimento não é ignorância. Qual seria a base para ele estabelecer o que ele conhece ou não? Entre peixes, macacos e homens, há algum que mora no lugar mais correto? Há algum que sabe qual sabor é o melhor ou qual noção de beleza é a mais adequada? A indicação é de que cada um direciona seu conhecimento de acordo com a sua própria realidade e o mesmo ocorre entre os homens, que vivem vidas diferentes, com costumes diferentes e pontos de vista diferentes. Assim, qual está correto? Mais do que isso, já que não sei se o que chamo de conhecimento não é, na verdade, ignorância, como eu sei que o que chamo de virtude é realmente virtude?

Deste modo, como no trecho anterior, Zhuangzi parece questionar as virtudes e, ainda, o discernimento sobre o que é certo ou errado. Segundo ele, alguém que chegou a um determinado apogeu e é um verdadeiro mestre não se importa com as dualidades criadas pelos homens. Ele domina as nuvens, cavalga o sol e a lua e nada o afeta.

Segundo Anne Cheng (2008, 132-133), este trecho parece continuar uma crítica, ou melhor, “uma maliciosa paródia”, a Confúcio que diz (*Analectos* 2/4) ter sanado suas dúvidas aos quarenta anos, conhecido o decreto do Céu aos cinquenta e desenvolvido um ouvido

¹¹⁵ Trecho X da Tradução.

perfeitamente afinado aos sessenta. Além disso, este pensador, conversando com um de seu discípulos (*Analectos* 2/17), de certo modo, define o que é conhecimento. Com isso, chegamos ao próximo trecho em que Confúcio é citado diretamente. Não apenas isso, usando o seu nome pessoal 丘 *Qiu* – algo considerado inapropriado, se usado por outras pessoas – Zhuangzi parece estar, deliberadamente, demonstrando um certo desrespeito ou, pelo menos, que não leva o Mestre Kong a sério.

Na passagem citada acima, um personagem questiona outro dizendo ter ouvido Confúcio falar sobre o que é ser um homem sábio e o personagem que foi questionado desdenha do conhecimento de Confúcio e da pressa de seu interlocutor. Depois disso, começa a falar sobre o sábio. Este parece ser o quarto movimento do *Qiwulun*, apresentar uma espécie de solução para as questões colocadas através de exemplos sobre uma pessoa ideal. Este ideal, ou sábio, caminha com o que é natural, se ajustando às circunstâncias, indiferente às confusões e às distinções. Ele difere também, dos homens apresentados no segundo trecho do capítulo, que trabalham até a exaustão sem se dar conta de suas próprias vidas, pois é um tolo vadio. Não se importa, deste modo, em ser um grande mestre cheio de conhecimentos. Se contenta sendo um tolo que se associa à unidade das coisas e vive, de forma simples, em acordo com o que pode ser sua natural 性 *Xing*.

Neste ponto, com pergunta “*Como eu sei que a vontade de viver não é uma ilusão?*” há um questionamento sobre o medo da morte, que pode ser infundado. Há, também, um paralelo entre os sonhos e a realidade. A partir deste paralelo, cuja passagem começa com “*Aqueles que se banqueteiam em sonho, na aurora choram e soluçam*”, Zhuangzi critica a necessidade dos homens de se identificarem com categorias sociais, como soberanos e homens comuns, com muita certeza sobre a forma como vivem, sem perceber que isto que entendemos como estado de vigília pode muito bem ser um sonho e a morte, talvez, o verdadeiro despertar.

O filósofo chinês passa, assim, a questionar as certezas que temos a partir de uma suposição: ele trata sobre a ideia de ganhar ou perder durante um debate entre pontos de vista diferentes. Além de questionar sobre como determinar quem seria o ganhador ou quem seria o perdedor, ele ainda considera um cenário em que os dois lados são ganhadores e outro cenário em que os dois podem ser perdedores. Com isso, há uma retomada dos pontos de vista explicitado nos escritos Moístas. Eles afirmam que, no contexto das disputas 辯 *Bian*, os dois lados têm opiniões incompatíveis sobre as alternativas. Zhuangzi, constatando que há contradições nos debates, questiona este posicionamento e toma o entendimento restrito dos

Moístas sobre as disputas entre alternativas para apresentar dois cenários diferentes do que os Moístas definem, sugerindo que os dois lados podem estar, ao mesmo tempo, certos ou, ao mesmo tempo, errados.

Na continuação deste trecho, Zhuangzi evoca a imagem do árbitro e levanta algumas questões: quem pode decidir qual dos dois lados está correto? Essa perspectiva não será enviesada pelo ponto de vista do árbitro? Há alguém isento de opinião que julgaria imparcialmente?

Com essas perguntas, o filósofo chinês trata sobre os critérios para avaliar uma discussão e aponta que a tentativa de se resolver os debates é mais complexa do que quem está certo ou errado e quem concorda com quem. Ele parece defender que as possibilidades de se encontrar uma arbitragem justa e equitativa são, talvez, inexistentes, principalmente quando a discussão perpassa os valores fundamentais de cada grupo e se foca em quais tipos de argumentos devem servir como critérios para as decisões nos debates.

Para exemplificar esta ideia, vejamos dois pontos de vista diferentes elaborados por Coutinho (2004, 158): “suponha que um lado considere que se deva pesar e quantificar com precisão todos os prós e contras e avaliá-los de acordo com uma teoria específica”, já que, consonante com as ideias deste grupo, processos intuitivos não têm precisão lógica, “enquanto o outro lado considera que é melhor imaginar o mais completamente possível as possibilidades relevantes e, então, fazer um julgamento visto como intuitivo, porque cálculos objetivos sem imaginação e intuição” se distanciam perigosamente dos sentimentos humanos. Os dois grupos podem estar abertos para se comunicar entre si amigavelmente, mas tendo valores fundamentais bastante diversos, a conversa, possivelmente, não encontraria um ponto de apoio para continuar. A ideia de arbitragem abordada por Zhuangzi parece contemplar o fato de que, se dois grupos têm pontos de vista tão diferentes em relação ao mundo, eles dificilmente conseguiriam se entender e, portanto, entrar em algum tipo de acordo mútuo.

Sobre isso, Zhuangzi diz que não importa que as vozes se transformem, importa que se harmonizem, de acordo com os fluxos e com a pedra de amolar do Céu 天倪 *Tianni*, uma imagem que pode remeter à ideia de “limites naturais” ou de “equilíbrio natural” (Watson, 1996, 44). Assim, ele retoma a metáfora da música ao argumentar que há alternâncias e que esses desentendimentos não precisam resultar em uma cacofonia, mas podem produzir harmonias, já que a existência de diversos tons e dissonâncias “fornecem novos modos com os quais as vozes divergentes podem cantar juntas sem abafar umas às outras” (Coutinho, 2004, 1159). Isso não significa que, segundo Zhuangzi, as vozes tenham que se harmonizar, mas sim que elas não precisam entrar em conflito só por serem diferentes.

A explicação para esta ideia é apresentada quando o pensador chinês é questionado sobre o significado de suas afirmações, ao dizer que “o certo também não é certo, que ‘é assim’ [然] também não ‘é assim’ [然]. Se certo é realmente certo, não há diferenças para discriminar com o que não é certo. Se ‘assim’ [然] é realmente ‘assim’ [然], não há diferenças para discriminar com o que não é ‘assim’ [然]”. Embora este trecho não apresente uma ideia muito clara, é possível interpretá-lo como uma continuação da ideia de harmonização com os “limites naturais”. Neste caso, o filósofo estaria falando sobre a harmonização entre opostos – afirmar, não afirmar; ser assim, não ser assim. Coutinho (2004, 159) vê que esta harmonização se dá por uma circularidade no que existe no movimento da pedra de amolar e, do mesmo modo, nos “limites naturais”, ou seja, na ideia de que um oposto nasce do outro.

É possível, contudo, que a proposta desta passagem vá além de apenas tratar sobre a harmonização com os “limites naturais”. Em sua resposta, Zhuangzi indica que, se as afirmações fossem realmente como são definidas, não existiria necessidade de apontar as diferenças em relação ao que não faz parte da definição. Dito de outra forma, se uma ideia é *a* ideia correta, não há necessidade de defendê-la como correta e discriminar o que não é correto.

Com isso, este trecho parece tentar tirar o peso e a certeza das afirmações anteriores e apresentar um questionamento sobre o “poder absoluto” dos julgamentos. Assim, se Zhuangzi estiver se referindo ao ponto de vista que se pretende absoluto dos Moístas, principalmente, e dos Confucianos, esta explicação poderia ter sido disposta no texto para refutar a necessidade de se elaborar julgamentos dicotômicos, mostrando que, além de haver uma justaposição entre oposições como “certo e errado”, “benéfico e prejudicial”, essas oposições se manifestam simultaneamente.

Mais do que isso, de acordo com ele, tudo no mundo é cíclico, passa por evoluções e revoluções constantes, embora cada coisa ocorra a seu tempo. As metáforas sobre a roda de oleiro e a pedra de amolar parecem, desta maneira, tomar outra dimensão: são dois objetos que rodam, cada um a seu modo – o primeiro com mais agilidade e rapidez, o segundo de forma mais lenta e pesada. Além disso, enquanto o primeiro cria recipientes e containers, figuras e formas de diversos tipos a partir de pedaços de terra, o segundo, por sua vez, vagarosa e pesadamente, provoca quebras, pequenas destruições para poder afiar os objetos, de maneira que, com as rotações de ambos, “as coisas se formam e se moldam umas às outras, se transformando umas nas outras” (Coutinho, 2004, 174), num processo de reciclagem em que nada se exaure, nada se esgota, já que tudo é usado e reusado em um processo que, em seu início, parece finito, mas que vai se tornando infinito. Os dois, assim, refletem esta

imagem de algo que é cíclico, que executa revoluções, no sentido de um movimento rotacional e, ainda, em um sentido que se relaciona a mudanças: as coisas no mundo estão em constante revolução.

Esta passagem nos remete ao trecho do *Qiwulun* que diz “*Nada, no mundo é maior que a ponta de um cabelo e o monte Tai é pequeno*”. Este é mais um exemplo de transformação gradual dentro de um contínuo. Isto porque “no trabalho da pedra de amolar, as planícies se tornam montanhas e as montanhas se tornam planícies; o que não tem vida ganha vida, como o que está vivo gradualmente perde sua vida; o que é pequeno e disperso acumula e se torna grande, ou um único objeto, e o que é uno ou grande se desintegra em fragmentos minúsculos” (Coutinho, 2004, 173). Desta maneira, mais uma vez, o que é assim 然 *Ran*, imperceptivelmente, se torna não assim 不然 *Buran*, o que é existência 有 *You*, passa a ser não existência 无 *Wu* e o que é julgado como certo 是 *Shi*, se transforma em errado 非 *Fei*. O encontro dos opostos, em que eles trocam de identidade indica, com isto, as regiões de penumbra, em que os limites não são claramente discerníveis.

Zhuangzi, portanto, parece estar falando sobre revoluções, vendo revoluções (tanto em termos dos conflitos que estavam ocorrendo em sua época quanto em relação às transformações que estes conflitos promoveram) e sugerindo revoluções, não aquelas em que pegamos em armas e vamos para as ruas, mas aquelas em que abandonamos essas armas, nos voltamos pra dentro de nós e nos libertamos dos casulos artificiais que tecemos em nosso entorno.

Vemos, então, que os escritos de Zhuangzi mostram preocupações que talvez sejam universais para o ser humano, mas chega a conclusões que não são parte do senso comum. Ele constata a precariedade da realidade em que vivemos e percebe que ela existe, também, na linguagem. Assim, ele termina este capítulo com dois trechos que não têm uma ligação clara: uma sobre um dialogo entre a penumbra e a sombra e outra, famosa, sobre sonhar.

No primeiro, a penumbra constata a inconstância dos movimentos da sombra e esta explica que ela depende de algo para existir, por isso age como age. Mas, o mais importante, ela vê que é inútil tentar saber o porquê as coisas são da forma que são: “tudo é espontaneamente o que é; a única coisa necessária é seguir a própria natureza sem perguntar por que não é diferente” (Fung, 1989, 54)

No segundo, ele próprio, Zhuang Zhou, sonha ser uma borboleta e não sabe se é uma borboleta sonhando ser Zhou ou se é Zhou sonhando ser borboleta. Com isso, além de termos um questionamento sobre a realidade e como defini-la, podemos ter também um

questionamento sobre a linguagem. Segundo Graham (2002, 61), Zhuangzi “não julga a si próprio permanentemente como um homem ou uma borboleta, mas se move” natural e tranquilamente “entre se encaixar em um nome ou em outro”. Mas temos com essa história, sobretudo, a imagem da transformação – não apenas na ideia de que estamos passando do estado de vigília para o de sonho (ou vice-versa) constantemente, afinal, ele poderia ter sonhado ser um urso, mas qual animal representa melhor a ideia de transformação de um ser em outro e de libertação (de um casulo) do que uma borboleta?

CONCLUSÃO

Essa pesquisa apresentou as ideias contidas no *Qiwulun* de Zhuangzi seguindo um trajeto que pode ser muito bem resumido por uma reflexão de Anne Cheng (2008, 281)

As primeiras escolas filosóficas da China antiga, a Confuciana e a Moísta, procuravam definir valores sobrepondo ao mundo natural modos de interpretação humanista como o ritualismo estético e o utilitarismo racionalista. Desde que os ritos, que haviam informado todo o pensamento antigo, se desagregaram ao mesmo tempo que as instituições dos Zhou, a referência ao curso natural das coisas torna-se preponderante, possibilitando a formulação sistematizada de um pensamento cosmológico.

Ou seja, como dito no trecho citado, este trabalho tratou sobre as mudanças que ocorreram sob o período dos Estados Combatentes, quando se formaram diversas correntes de pensamento – o Confucionismo, o Moísmo e a Escola dos Nomes, por exemplo – tentando encontrar respostas para as transformações que estavam sendo vividas e que, por isso, tiveram como terreno comum a busca por algo natural que fosse a fonte de toda sabedoria. Zhuangzi foi um dos filósofos que seguiu este caminho.

Tendo apresentado o contexto em que Zhuangzi viveu, esta dissertação pode seguir seu objetivo e, como se propôs, apresentar uma nova tradução de um dos capítulos do *Zhuangzi*. Das traduções existentes, ela tem o mérito de ser uma das poucas traduções – se não a única até agora – para a língua portuguesa, permitindo, com isso, que os leitores nativos de Português possam ter acesso direto aos escritos deste pensador e, deste modo, ao pensamento chinês antigo. Além disso, por tentar se manter mais rente ao texto original, esta versão contribui para que o leitor possa se aproximar dos escritos sem tanta influência da visão de mundo de sua tradutora. É inegável que a própria tradução já seja uma interpretação. Contudo, ela ainda permite entrever as contradições e, até, algumas confusões que existem no original.

Neste sentido, quem a ler, poderá ter acesso, de uma forma geral, a todos os outros capítulos do *Zhuangzi*. Isto porque, sua ideia central de libertação dos paradigmas criados pelos homens e de busca por uma vida mais espontânea, está contida em todos os demais capítulos da obra.

Com isso, depois de ver suas ideias, não é difícil entender o porquê de existir diversas disputas entre os pesquisadores sobre o pensamento de Zhuangzi, de maneira que alguns o veem como um relativista (Fung Yu-lan, 1983; Graham, 2001; Anne Cheng, 2008), outros, como um cético-relativista (Hansen, 1992), ou como um estoico (Coutinho, 2014a) ou, ainda, apenas como um pragmático (Ziporyn, 2009). Todos, inclusive a autora desta dissertação, no

entanto, parecem concordar que suas ideias se voltaram para a quebra de paradigmas e de categorizações comuns, considerando que seu pensamento não se baseia em estruturas rígidas e sistemas fixos, mas sim em um entendimento fluido e flexível do mundo, pautado nas circunstâncias e em suas transformações.

Deste modo, a partir da contextualização e da tradução do *Qiwulun*, este trabalho pode mostrar que, ao apontar as diferenças de pontos de vista e as transformações do mundo, com suas constantes revoluções – termo que podemos compreender de várias formas – o pensamento de Zhuangzi, como afirmado por Watson, permaneceu atual em todos os períodos de sua existência: se ainda vivemos em um mundo cheio de paradigmas, as ideias de Zhuangzi sobre possíveis maneiras de superá-los, continuam reverberando em nosso cotidiano. Assim, estes escritos chineses podem falar, hoje, com todos que o leem, indicando-nos um caminho para que superemos as tensões, conflitos e sofrimentos cotidianos. Não importa, com isso, se ele é um relativista, um estoico ou o que quer que seja! Importa que nos libertemos destes rótulos, nos descolemos da rigidez, nos emancipemos das vaidades que construímos em relação às coisas do mundo e aos nossos pontos de vista.

O *Zhuangzi* promove, assim, uma série de encontros. A partir de seus escritos, o século XXI deita seus olhos sobre o século IV a.C.; os brasileiros podem se aproximar dos chineses; a língua portuguesa tenta se conciliar com a língua chinesa; e nós nos encontramos com Confúcio, Huishi, Mozi, os ciclos do mundo e as transformações que libertam. Mais do que isso: mesmo dois mil anos depois de ser escritos ele nos convida para que nos encontremos com nós mesmos, com nossas vidas, para que paremos de viver em conflitos e cheios de medos, esclarecendo as mudanças do mundo, sugerindo mudanças em nossa forma de entendê-lo e interagir com ele. Desta maneira, quem sabe, nos inspiremos a sair de nossos casulos e tentar cavalgar com o sol e com a lua, voar com ou sem nuvens e vagar para além dos mares, junto com o grande fluxo.

REFERÊNCIAS

AMES, Roger; ROSEMONT JR, Henry. **The Analects of Confucius**: A philosophical Translation. New York: The Random House Publishing Group, 1999.

BODDE, Derk. “Translator’s Historical Introduction” in FUNG Yu-Lan. **A History of Chinese Philosophy**. Traduzido por Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1983. Volume 1.

BOLTZ, William G. “Language and Writing” in LOEWE, M.; SHAUGHNESSY, E (Ed.). **The Cambridge History of Ancient China**: From the Origins of Civilization to 221 B.C. New York: Cambridge University Press, 1999. p.74-123.

CHAN, Alan K. L. Guo Xiang (Kuo Hsiang) in CUA, Antonio S. (ed.). **Encyclopedia of Chinese Philosophy**. New York : Routledge, 2008.p. 280-284 .

CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

CHENG, Chung-Yin. “Language and Logic” in CUA, Antonio S. (ed.). **Encyclopedia of Chinese Philosophy**. New York : Routledge, 2008. p. 343- 354.

CHINESE Text Project. Disponível em: <<http://ctext.org/>>. Acesso em 14.04.2016.

CHO-Yun Hsu. “The Spring and Autumn Period” in LOEWE, M.; SHAUGHNESSY, E (Ed.). **The Cambridge History of Ancient China**: From the Origins of Civilization to 221 B.C. New York: Cambridge University Press, 1999. p. 545-586.

COUTINHO, Steve. “Conceptual Analyses of the *Zhuangzi*” in Liu, Xiaogan (Ed.), **Dao Companion to Daoist Philosophies**. Springer, 2014a. v.6.

COUTINHO, Steve. “Zhuangzi” in **Berkshire Dictionary of Chinese Biography**. Berkshire Publishing, 2014b.

COUTINHO, Steve. **Zhuangzi and the early Chinese philosophy**: Vagueness, transformation and paradox. Burlington, Vermont: Ashgate Publishing Company, 2004.

FUNG Yu-Lan. **A History of Chinese Philosophy**. Traduzido por Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1983. Volume 1.

FUNG, Yu-Lan. **A Short History of Chinese Philosophy**. New York : Free Press, 1976.

FUNG Yu-Lan. **A Taoist Classic: Chuang-Tzu**. Beijing: Foreign Languages Press, 1989.

GRAHAM, A. C. **Chuang Tzu: The Inner Chapters**. Indianapolis: Hackett Publishing. Co, 2001.

GRAHAM, A.C. “Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal” in ROTH, Harold D. **A Companion to Angus C. Graham's Chuang Tzu**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003a. p. 104-129.

GRAHAM, A.C. **Disputers of the Dao: philosophical argument in ancient China**. Chicago: The Open Court, 2003b.

GRAND Dictionnaire Ricci de la Langue Chinoise. Paris: Instituts Ricci (Paris-Taipei), Desclée de Brouwe, 2001.

HANDIAN 漢典. Disponível em <<http://www.zdic.net/c/d/156/342245.htm>>. Data de acesso: 30/10/2014

HANSEN, Chad. **A Daoist Theory of Chinese Thought: A philosophical Interpretation**. New York: Oxford University Press, 1992.

HANSEN, Chad. “Daoism” in **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Stanford, Set. 2014. <<http://plato.stanford.edu/entries/Daoism/#DaoandNames>>. Data de acesso: 29/03/2015.

HANSEN, Chad. **Language and Logic in Ancient China**. The University of Michigan Press: Ann Arbor, 1983.

HANSEN, Chad. “Philosophy of Language” in CUA, Antonio S. (ed.). **Encyclopedia of Chinese Philosophy**. New York : Routledge, 2008. p. 569-575.

KEIGHTLEY, David N. “The environment of China” in LOEWE, M.; SHAUGHNESSY, E (Ed.). **The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.** New York: Cambridge University Press, 1999. p. 30-36.

LAI, Whalen. Gongsun Long (Kung-sun Long) in CUA, Antonio S. (ed.). **Encyclopedia of Chinese Philosophy**. New York : Routledge, 2008. p. 270-271.

LEGGE, James. **The Sacred Books of China: The Texts of Taoism, Part I**. Oxford: Clarendon Press, 1891.

LOEWE, M.; SHAUGHNESSY, E (Ed.). **The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.** New York: Cambridge University Press, 1999.

MAIR, Victor H. (1994). **Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu**. New York: Bantam Books, 1994.

MAKEHAM, John. "Names, School of (Ming Jia, Ming Chia)" in CUA, Antonio S. (ed.). **Encyclopedia of Chinese Philosophy**. New York : Routledge, 2008. p. 491-497

OLIVARES, Ines C. **Caminhando com Tim Tim**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=UU5-hkBH2rw>>. Acesso em 14. 04. 2016.

PFISTER, Laura. "Translation and Its Problems" in CUA, Antonio S. (ed.). **Encyclopedia of Chinese Philosophy**. New York : Routledge, 2008. p. 734-739.

POUND, Ezra. **Confucius: The Great Digest; The Unwobbling Pivot; The Analects**. New York: New Direction Paperbook, 1969.

RIEDEL, Jeffrey. "Confucius" in **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Mar 23, 2013. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/confucius/>>. Acesso em 05/09/2014.

SHAUGHNESSY, Edward. "Western Zhou History" in LOEWE, M.; SHAUGHNESSY, E (Ed.). **The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.** New York: Cambridge University Press, 1999. p. 292-351.

WATSON, Burton. **Chuang Tzu: Basic Writings**. New York: Columbia University Press, 1996.

WU, Kuang-ming. **The butterfly as companion**. Albany: State University of New York Press, 1990.

ZHANG Dainian. **Key Concepts in Chinese Philosophy**. Tradução de Edmund Ryden. New Haven: Yale University Press, 2002.

ZIPORYN, Brook. **Zhuangzi: The traditional writings with selection from traditional commentaries**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. 2009.