

CONCEITOS E CATEGORIAS

Dao

Conceito da filosofia chinesa antiga. O sentido etimológico de “Dao” é “Caminho”, de que se derivam noções como “via”, “padrão”, “lei natural” etc. Enquanto categoria filosófica, “Dao” foi concebido por Laozi. No sistema intelectual criado por aquele pensador, “Dao” possui um conjunto de significados, dos quais os principais são “Dao constante” e o “Dao inefável”. O primeiro destes representa o padrão geral seguido pelos seres e coisas (cf. *Dao De Jing*: “o movimento do Dao é o que se chama de ‘Retorno’”, isto é, o Dao funciona conforme um movimento cíclico de mudança e repetição). Laozi afirmava que tanto o “Caminho do Céu”, como o “Caminho do Homem” seguem padrões, o que significa que neles há leis naturais subjacentes. Já Han Fei defendia que não “Dao”, mas “Li” (“Princípio”) era o padrão específico a que se conformavam seres e coisas, reservando ao Dao o papel de padrão geral, pelo que se explica claramente o que significa “Dao constante”. O “Dao inefável”, o segundo dos sentidos principais desse conceito, é elevado por Laozi ao estatuto de mais alta categoria filosófica, indicando a substância ou origem do universo (cf. *Dao De Jing*: “Há uma coisa que se forma num estado de confusão, que ganha vida antes do Céu e da Terra. Solitário e quiescente, existe sozinho e não se transforma; move-se em ciclos sem nunca perecer, pode-se dizer que é a Mãe do Céu e da Terra. Não sei qual o seu nome, mas o cognomino de Dao”. Já que este Dao não é o “Dao constante”, mas sim o Dao que não pode ser explorado linguisticamente, Laozi está convencido de que é muito difícil lhe atribuir qualquer denominação, somente podendo utilizar, forçosamente, o termo “Dao”, como um símbolo. Nesta acepção, “Dao” possui as seguintes características: nasce antes do Céu e da Terra; existe por si só e não sofre transformações; é o início do Céu, Terra, Dez Mil Coisas; é extenso e sem limites no espaço; é de longa duração, abraçando passado e futuro; é incomparavelmente profundo, o que se reforça pelo fato de que atravessa ciclos repetidos *ad infinitum*; cria e dá vida às Dez Mil Coisas através de sua atividade, a qual nem tem forma, nem substância. O “Dao” possui uma existência natural *a priori*, que tem prioridade sobre qualquer outro tipo de ontologia, absoluta ou relativa. “Dao” tanto é a origem, como a substância do universo; também é noção suprema do pensamento taoista, empregada para resumir todo pensamento de Laozi, a partir da qual se haurem os conceitos “Espontaneidade/Natureza” e “Inação”, aplicadas a cosmologia, sociedade e existência humana. Zhuangzi desenvolveu a ontologia e a cosmogênese de Laozi, harmonizando-as numa mesma estrutura unificada; para esse filósofo, “Dao” tanto é a base para a geração do Céu e da Terra, como também serve de fundamento universal para a existência das Dez Mil Coisas.

A tradição confuciana dá mais valor a questões ligadas à sociedade e à ordem política, pelo que o “Dao” a que se referem, normalmente, é o “Dao constante”, que pode ser explorado

linguisticamente. O *Livro do Mestre Guan* utiliza o conceito de Qi (“Energia Vital”) para definir o Dao, portanto empregando uma abordagem essencialista para aperfeiçoar o conceito original de Laozi (cf. *Livro do Mestre Guan*: “O Dao encontra-se entre o Céu e a Terra, sendo tão grande que nada está fora de si, sendo tão pequeno que nada está dentro dele”; “O Dao não deita raízes, não lança galhos, não rebenta folhas, não abre flores. Porém, as Dez Mil Coisas precisam dele para nascer, precisam dele para crescer. Por isso, damos-lhe o nome de Dao”).

A obra enciclopédica *Primavera e Outono do Senhor Lü* dá continuidade ao pensamento taoista, adicionando-lhe elementos ecléticos oriundos do Confucionismo, Moísmo, Legalismo, da Escola do Yin-Yang, entre outros. Partindo do axioma de Laozi segundo o qual “o Dao dá vida à Unidade”, esse texto denomina o Dao de “Unidade” ou de “Suprema Unidade”, o que destaca o papel do Dao enquanto origem do universo. Os conceitos de “Unidade” ou “Grande Unidade” descrevem uma situação primordial em que os seres e coisas estavam confundidos numa mesma massa caótica – a substância ilimitada do universo. É a “Unidade” que produz a “Dualidade”, isto é, as energias vitais Yin e Yang.

Dong Zhongshu, o importante pensador confuciano da dinastia Han Ocidental, opôs-se ao entendimento de Laozi, segundo o qual o Dao é anterior ao Céu e à Terra, defendendo que “a grandeza do Dao advém do Céu; o Céu não muda, por isso o Dao não se altera”. Assim, ao colocar o Céu acima até mesmo do Dao, seu pensamento cosmológico é orientado a estabelecer a autoridade insuperável do soberano. Nas dinastias Wei e Jin, Wang Bi distinguiu o “Dao”, que não tem forma, nem nome, como elemento essencial (n.t.: “Ben”, no original, que etimologicamente significa “raiz”) e as Dez Mil Coisas, que têm forma e nome, como elementos acidentais (n.t.: “Mo”, no original, que etimologicamente significa “galho”). O Dao é “Ben”, as formas são “Mo”; quer dizer, a essência do “Dao” é o Nada e o Nada é a substância comum das Dez Mil Coisas, servindo, consequentemente, de fundamento para a existência das mesmas. Wang Bi avançou o pensamento de Laozi. Na dinastia Song, Zhang Zai postulou que a substância do universo era as energias vitais Yin e Yang; as Dez Mil Coisas que há entre o Céu e a Terra unificam-se sob o conceito de “Qi” (“Energia Vital”), o qual não possui forma, nem matéria definidas. Por outro lado, o “Dao” é o processo de transformação provocado pela atividade da “Energia Vital”: a conjugação das energias Yin e Yang, eis o Dao. Também na dinastia Song, os irmãos Cheng Hao e Cheng Yi, junto com Zhu Xi, propuseram que “Dao” é o mesmo que “Li” (“Princípio”), de modo que, o que se ajusta ao “Princípio” nada mais é do que o “Dao”. Do sentido ontológico de Dao deriva-se uma matriz ética das “Guias e Cardinais” (“Gangchang”). Zhu Xi propunha que o “Dao” era o “Princípio”, a “Suprema Polaridade” (“Taiji”), a origem das Dez Mil Coisas que há entre o Céu e a Terra, além de ser o mais elevado princípio a regular a sociedade humana. Na estrutura lógica da filosofia de Zhu Xi, “Dao” também é a mais importante categoria.

Um outro pensador da dinastia Song, Lu Jiuyuan, afirmou que “o Dao nunca esteve fora do ‘Coração-Mente’”. Seu discípulo, Yang Jian, desenvolveu essa noção com o aforismo “o Dao está no Coração-Mente humano, este nada mais é do que o Dao”. Na dinastia Ming, Wang Yangming produziu a grande síntese da “Doutrina do Coração-Mente”, propondo que “Coração-Mente é o mesmo que Dao”, “Coração-Mente e Dao não conformam uma dualidade”; ainda segundo esse autor, de modo a conhecer o “Dao”, basta investigar o próprio “Coração-Mente”, não sendo necessário perscrutar o que existe fora de si. Em resumo, as três grandes escolas sobre o Dao, formadas a partir do contexto da “Doutrina do Princípio” da dinastia Song, enfatizam o “Coração-Mente” (Lu Jiuyuan, Wang Yangming); o “Princípio” (irmãos Cheng e Zhu Xi); ou a “Energia Vital” (Zhang Zai).

Caminho do Céu

Conceito da filosofia chinesa antiga. É normalmente contrastado com o “Caminho do Homem”. Possui o sentido etimológico de padrão das mudanças observadas na atividade do Céu (n.t.: o que envolve tanto fenômenos meteorológicos, como astronômicos), de que se deriva o poder de comando que o Céu possui sobre a Natureza e a sociedade. Tanto noções científicas, como de superstição religiosa contribuíram para formar esse conceito. Na Antiguidade, o “Caminho do Céu” vinha normalmente associado à soberania real ou imperial. Os pensadores clássicos divergem sobre o seu conteúdo. Para Laozi, corresponde à “Espontaneidade” (Natureza) e à “Inação”, pelo que se define como um processo necessário (cf. *Dao De Jing*: “o Homem toma a Terra como modelo; a Terra, o Céu; o Céu imita o Dao; o Dao, a Espontaneidade”). Confúcio não tinha o hábito de conversar sobre a “Natureza Humana” (“Xing”) e o “Caminho do Céu”, adotando a atitude de “respeitar os espíritos, porém mantendo distância deles”; no entanto, não ousava tampouco abjurar de sua crença no “Caminho do Céu” e em seu “Mandato” (“Tianming”). Mozi acentuava o “Desígnio do Céu”, propondo o dever de se “honrar o Céu e compreender o mundo espiritual”. Neste caso, o “Céu” é antropomorfizado, aprazendo-lhe “unir os homens através do amor e promover suas relações através de interesses”. Xunzi acreditava que “a atividade do Céu é imutável”, defendendo, portanto, que o “Caminho do Céu” era um simples processo natural; desta forma, os homens deviam “institucionalizar o Mandato do Céu e implementá-lo”. Na dinastia Han Ocidental, Dong Zhongshu concebeu a teoria de “Correspondência entre o Céu e o Homem”, argumentando que o “Caminho do Homem” se origina de sua contrapartida celeste; consequentemente, o “Caminho do Céu” determina o “do Homem”. Na segunda metade dessa dinastia, Wang Chong opôs-se a Dong, retornando ao tema de que o “Caminho do Céu” é “espontâneo” (natural) e “inativo”. Chegando ao período Song, Zhu Xi interpretou o “Caminho do Céu” e seu “Princípio” (“Li”) como padrão ético e moral, exortando que “se conserve o Princípio do Céu e se eliminem os desejos humanos”. Na transição das dinastias Ming e Qing, Wang Fuzhi descreveu sistema-

ticamente a relação entre os “Caminhos do Céu e do Homem” com o aforismo “O Caminho do Homem nada mais é do que o Celeste; contudo, o Caminho do Céu é exatamente aquilo que as pessoas não podem recriar por sua própria agência”, ou seja, os homens são capazes de transformar a natureza, sob o pressuposto de que não podem se furtar a seguir os padrões dela.

Caminho do Homem

Conceito da filosofia chinesa antiga. É normalmente contrastado com o “Caminho do Céu”. Possui o sentido etimológico de “via palmilhada pelos homens”, de que se deriva a noção de padrões de comportamento ou regras de convivência social a serem seguidos pelos homens. A maneira como os pensadores clássicos entendem esse termo é influenciada pela posição de cada um com relação ao “Caminho do Céu”.

Ao se referir ao “Dao”, Confúcio fundamentalmente quer dizer “Caminho do Homem”, já que são pouco numerosas as suas referências ao “Caminho do Céu”, ou, simplesmente, porque o assimila à sua contrapartida Humana. De qualquer forma, isso faz com que os dois Caminhos passem a gozar de um estatuto equivalente. O conceito de “Humanidade” (“Ren”) é o núcleo do que Confúcio se refere por “Caminho do Homem”, revelando-se seu mais elevado anseio. Em suas palavras: “O ‘shi’ (n.t.: literato-burocrata, o substrato social da cultura clássica chinesa) de elevados ideais ou a pessoa que abraçou a Humanidade como ideal não colocam a sua vida acima da Humanidade; pelo contrário, devem estar prontos para se sacrificarem em prol desse ideal”. Isso é factível por meio de atitudes tais como “vencer os próprios impulsos para restaurar os Ritos, eis o que é a Humanidade”; “aquilo que não se deseja para si, não se deve impor a outrem”; “quem deseja estabelecer-se moralmente deve também estabelecer a outrem; quem deseja alcançar sucesso em suas empreitadas legítimas deve fazê-lo também com relação aos outros”. Mencio desenvolve o “Caminho do Homem”, expandindo-o para abranger também o conceito de “Senso de Dever” (“Yi”), pelo que essa ideia é reconhecida como um elemento indispensável: “Vida é algo que todos desejamos; o mesmo vale para o que é Devido. Numa situação em que ambos não forem obtíveis, é preciso estar pronto para se lutar pelo que é Devido, mesmo a preço de se descartar a vida”. Xunzi advogava que o ser humano é o que há de mais precioso, tendo elevada estima pelo papel a ser exercido por ele: “Dao não é o Caminho do Céu, nem é sua contraparte Terrena, mas sim o que os homens consideram ser o seu Caminho”. Por meio desta opinião, o pensador defendia que a natureza deveria ser aperfeiçoada pelas forças humanas criativas, que trariam a natureza à perfeição. Embora intelectuais confucianos de gerações posteriores tenham imprimido novos avanços à noção de “Caminho do Céu”, em linhas gerais mantiveram-se dentro dos domínios desbravados por Confúcio e Mencio.

Laozi e Zhuangzi contrastam os “Caminhos do Céu e do Homem”, destacando as diferenças que os separam e, ao afirmar

a crença no primeiro deles e denegar a importância do segundo, uma vez prezam a “Espontaneidade” (Natureza) e a “Inação”. Laozi ensina que “o Caminho do Céu tira daquilo que tem em excesso para complementar o que está em falta; já o Caminho do Homem não é assim, pois tira de quem carece e dedica a quem tem em demasia”. Zhuangzi argumenta que “por um lado, há o Caminho do Céu; por outro, o do Homem. Aquele é venerável, agindo sem agir; este se esgota sob o peso de suas ações”.

No período Han Ocidental, Dong Zhongshu aprimorou alguns detalhes da visão legada por Confúcio e Mêncio, sugerindo que “se dá tranquilidade à coletividade, quando se age conforme a Humanidade; endireitam-se as pessoas, quando se age conforme o que é devido”. Porém, esse autor dava maior ênfase à importância e ao papel basilares do “Caminho do Céu”. Na dinastia Song Setentrional, Cheng Yi avançava a prática moral da “Reverência” (“Jing”) como principal meio para que se buscasse realizar a Humanidade, induzindo seus discípulos a que se concentrassem mental e espiritualmente na investigação do “Princípio” (“Li”), até chegarem a um estado de perfeição em que “se irmanam ao Princípio”. Zhu Xi, na segunda metade do período Song, promovia o método de autocultivação em que o praticante “se resguarda na Reverência para intuir o Princípio em sua inteireza”, exigindo que se purificassem de todos os desejos individuais, retornando assim à comunhão com o “Princípio Celestial” (“Tianli”). Na transição das dinastias Ming e Qing, Wang Fuzhi defendeu que era necessário “utilizar o Caminho do Homem para conduzir sua contraparte Celestial”; apesar de que seu entendimento de “Caminho do Homem” não fosse além da noção de “Humanidade” e “Senso de Dever”, Wang sublinhava que o ser humano é dotado do poder de transformar a natureza, papel que deve cumprir. Dai Zhen, pensador da dinastia Qing, criticou as ideias dos irmãos Cheng e Zhu Xi, alegando que “o rigorismo do Princípio que propalavam terminava por sacrificar vidas humanas”; ao contrário, Dai acreditava que o “Caminho do Homem” não era mais do que podia ser aplicado à ética cotidiana, ou seja, tentava descontar todo o excesso de características morais que lhe foram atribuídas, promovendo o retorno do “Caminho do Céu” à mera vida comum, diferentemente do que se passava em toda a tradição ligando Confúcio, Mêncio, irmãos Cheng e Zhu Xi.

Dao e Instrumento

Par de conceitos da filosofia chinesa antiga. “Dao” indica padrões e leis incorpóreos, enquanto “Instrumento” refere-se às coisas e aos seres corpóreos (ou o conjunto de seus respectivos nomes e classificações). No período da Primavera e do Outono, foi Laozi quem primeiro distinguiu esses conceitos: “quando a simplicidade original (do Dao) se desfaz é que aparecem os Instrumentos”. O “desfazimento” da simplicidade original refere-se à sua “disseminação” ou “derivação”, o que implica que a “simplicidade” (n.t.: o original chinês tem o sentido etimológico de “tábua de madeira virgem”) simboliza a situação do “Dao” previamente ao surgimento dos “Instrumentos”. *Os Comentá-*

rios Apensos ao Clássico das Mutações ensinam que “chama-se de Dao à realidade além das formas; ‘instrumento’ é o nome dado às coisas que existem aquém das formas”. Os pensadores da dinastia Song renovaram a ênfase sobre o estudo da relação entre “Dao” e “instrumento”, o que serve de elemento distintivo da voga intelectual conhecida como “Doutrina do Princípio” das eras Song e Ming. Na metade Setentrional da dinastia Song, Cheng Yi advogava que o “Dao” era inseparável do “instrumento”, ainda que “Dao” servisse de elemento essencial (“Ben”). Ou seja, ele acreditava que a produção e a transformação sofridas pelas coisas e seres dependiam de um fundamento, que nada mais era do que o próprio “Dao”. Assim, enfatizava que, fora dos conceitos de “Yin e Yang”, não existe “Dao”, do que se depreende que o “Instrumento”, que existe “aquém das formas”, está sob o domínio do “Dao”, que as transcende. Na dinastia Song Meridional, Zhu Xi aprimorou a reflexão sobre esses conceitos, indicando que a “Energia Vital” (“Qi”), que tem forma e que tem imagem, somente pode se transformar num “Instrumento” porque o “Dao” existe enquanto “Princípio” – isto é, Zhu explica o par “Dao/instrumento” por meio da dualidade “Princípio/Energia Vital”. Para ele, “Princípio” é o Dao que transcende as formas e é o “elemento essencial” para a geração dos seres e coisas; “Energia Vital”, por outro lado, relaciona-se ao “Instrumento” que está “aquém das formas”, tornando-se assim “o meio para a geração daqueles”. Na transição das dinastias Ming e Qing, Wang Fuzhi assumiu uma postura filosófica materialista, segundo a qual “somente há Instrumento”. Segundo esse pensador, “Instrumento” é cada uma das Dez Mil Coisas que têm forma e têm matéria; somente os “instrumentos” tinham existência objetiva: o “Dao” existe dentro dos “instrumentos”, sendo abrangido por eles. Tanto o “Dao” que transcende as formas, como o “Instrumento”, que inere às mesmas são derivados das “Energias Vitais” “Yin e Yang”, existindo unificados dentro das formas. Na dinastia Qing, Dai Zhen inovou ao postular que “forma” é tudo o que já assumiu uma existência material, pelo que a distinção de “além/aquém das formas” assume uma nova conotação: a primeira das quais indica uma situação anterior à assunção de forma e a segunda refere-se ao seu momento posterior. Dito de outra maneira, enquanto “Yin e Yang” ainda não assumiram forma, estamos a falar do “Dao”; e quando já assumiram, do “Instrumento”. Contemporaneamente, Zheng Guanying afirmou que “Dao é o elemento principal (‘Ben’), enquanto Instrumento é o acessório (‘Mo’), ou seja, “Dao” representa a origem/causa, enquanto “Instrumento” é o seu resultado. Neste esquema, “Dao” indica a ética-moral tradicional chinesa e “Instrumento” representa a ciência e a tecnologia ocidentais.

Transmissão Ortodoxa do Dao

Previamente indicava o sistema e a estrutura das tradições sobre o “Caminho do Céu”, posteriormente se referindo também à origem histórica das principais concepções da escola confuciana e suas linhas de transmissão e recepção. No período da Primavera

e Outono, Confúcio acreditava que o “Caminho do Céu” remetia ao primeiro soberano da civilização chinesa, o Imperador Amarelo, cuja transmissão teria sido iniciada pelo rei sábio Yao ao seu sucessor, Shun, e daí para um terceiro governante ilustre, o grande Yu. Chegando ao período dos Reinos Combatentes, Mêncio defendia que os ensinamentos de Confúcio davam continuidade aos dos três fundadores originais, que, antes de serem transmitidos a Confúcio, tinham sido herdados também por Tang, fundador da casa de Shang, e pelo fundador da casa de Zhou, o rei Wen. Mêncio afirmava que Confúcio inseria-se como representante desta ortodoxia. Na dinastia Tang, coube ao erudito confuciano Han Yu promover a ideia, pela primeira vez na história, de que a escola confuciana preserva um “Dao” coerente historicamente e distinto das doutrinas budista e daoista. Neste esquema, o cerne do pensamento confuciano é “Humanidade/Senso de Dever”. Para Han, o “Dao” fora transmitido conforme um processo histórico, em suas palavras: “Yao transmitiu o ‘Dao’ a Shun, Shun a Yu; Yu passou-o a Tang, Tang aos reis Wen e Wu, e também ao duque Dan, todos da casa de Zhou. Confúcio recebeu o ‘Dao’ destes três grandes homens e ensinou-o a Meng Ke (n.t.: Mêncio). Após a morte de Ke, a tradição interrompeu-se”. O conceito de tradição defendido por Han Yu é similar ao que o Budismo chama de “Linhagem do Dharma”, mas o Confucionismo associa-a ao “Dao”: Zhu Xi posteriormente a batizaria de Transmissão Ortodoxa do Dao (“Daotong”) – substituindo, no original chinês, a palavra “Dharma” por “Dao” e mantendo o termo significando “linhagem” (“tong”). Para Zhuxi, a Transmissão Ortodoxa teria sido resgatada de Mêncio por Zhou Dunyi, os irmãos Cheng (Yi e Hao); o próprio Zhu Xi declarava-se herdeiro destes três.

Virtude

Por um lado, “Virtude” (“De”) é um conceito ético, indicando a moralidade humana. Os governantes da casa de Zhou tinham-lhe um grande apreço, acreditando que a “Virtude” do rei era o fundamento de sua dominação. Depois do período da Primavera e Outono, a significação de “Virtude” foi ampliada, por exemplo, através das noções de “Virtudes Auspiciosas” (tais como “Piedade Filial” (“Xiao”), “Venerabilidade” (“Jing”), “Lealdade ao Soberano” (“Zhong”), “Confiabilidade” (“Xin”) etc.) e “Virtudes Ominosas” (incluindo comportamentos réprobos como “furto”, “subversão”, “ocultação de crime”, “roubo” etc.). “Virtude” é uma categoria muito ampla no pensamento confuciano; centrada na “Humanidade” (“Ren”), inclui também o “Senso de Dever” (“Yi”), “Propriedade Ritual” (“Li”), “Confiabilidade” (“Xin”), “Lealdade ao Soberano” (“Zhong”), “Piedade Filial” (“Xiao”), “Venerabilidade” (“Jing”), “Consideração” (“Shu”), além de muitas outras qualidades. Com elas, o Confucionismo produziu seu sistema ético-axiológico, dando ênfase ao mote de “fazer política com Virtude”. Tal doutrina via a “Virtude” do governante como uma condição predeterminante de seu exercício do poder. No âmbito pessoal, impunha uma disciplina do comportamento pessoal por meio da prática diária de um grupo

de qualidades, a título de respeitar e manter a ordem social e, particularmente, de proteger a hierarquia social e as instituições do culto aos antepassados. Os intelectuais confucianos de eras posteriores continuaram a aperfeiçoar a doutrina clássica, muito embora tenham se atido ao que fora desenvolvido por Confúcio, assimilando muitas noções esposadas pelas escolas budista e taoista. Com isto, produziu-se uma concepção geral de “fazer o bem para obter recompensas” (n.t.: no original, a palavra “recompensa” é o mesmo ideograma de “Virtude”), o que se tornou a cultura ética majoritária da nação chinesa.

Por outro lado, no pensamento daoista de Laozi, “Virtude” é um conceito filosófico emparelhado com “Dao”, indicando a característica de todos os seres e coisas, nomeadamente, de provirem do “Dao”. P.ex.: *Dao De Jing*, cap. 23: “O conteúdo da grande Virtude é determinado pelo Dao”, postulando que “De” serve de base para o desenvolvimento de todas as coisas. *Livro do Mestre Guan*, cap. “Técnicas do Coração-Mente”: “o termo Virtude relaciona-se com obter” (n.t.: os ideogramas chineses de “virtude” e “obter” são homófonos e etimologicamente relacionados), o que mostra que “Virtude” é a manifestação do “Dao”. *Livro do Mestre Zhuang*, cap. “Céu e Terra”: “Aquilo de que seres e coisas precisam de obter para existir chama-se de Virtude”, o que reitera o entendimento de que “Virtude” é a manifestação do “Dao” em tudo o que existe. *Livro do Mestre de Huainan*, cap. “Como doutrinar o povo”: “Obter do Céu uma natureza particular é o que se chama de “Virtude”. No plano da moralidade humana, Laozi advoga que “o Dao imita a Espontaneidade”, isto é, a pessoa de sólidas credenciais éticas é aquela que, intimamente, mantém-se serena e livre de desejos, agindo segundo o dogma da “Inação”, que paradoxalmente não busca, intencionalmente, enriquecer-se moralmente. O Daoísmo religioso segue a doutrina filosófica de Laozi e Zhuangzi sobre a “Virtude”, apondo-lhe traços do que se chama de “Estudo da Imortalidade”, o que envolve crença em Imortais e técnicas de longevidade. Para tais sequazes, “Virtude” quer dizer “ter êxito na prática do Dao”, “unificar-se corporalmente ao Dao”, “existir conforme a Espontaneidade” etc.

Princípio

Conceito da filosofia chinesa antiga. O sentido etimológico de “Princípio” é o das camadas e dos padrões que um objeto material possui, de que se derivam a ordem/sequência dos seres e coisas existentes objetivamente. Em termos filosóficos, “Princípio” indica, principalmente, os padrões e as leis subjacentes à realidade.

Na história da filosofia chinesa, “Princípio” é compreendido e explicado de maneira diferente, segundo a época histórica ou as diferentes escolas de pensamento que se consideram. No período Pré-Qin (ou seja, anterior à unificação imperial pela casa de Qin), “Princípio” geralmente se refere a uma coisa ou ser. *O Livro do Mestre Guan* afirma que as energias vitais Yin e Yang são “o grande Princípio a organizarem Céu e Terra”; Mêncio identifica o “Princípio” com o “Senso de Dever”, fazendo dele

uma categoria ética; Zhuangzi reconhece nele a forma e a causa das Dez Mil Coisas, situando-o na filosofia da natureza; Han Feizi defende que o “Princípio” é o padrão concreto seguido pelos seres e coisas; a obra enciclopédica *Primavera e Outono do Senhor Lü* trata o “Princípio” como o fundamento para se discriminar o certo do errado. Nas eras Wei e Jin, surgiu a voga intelectual apelidada de “distinguir nomes e analisar os princípios”. Nela, Wang Bi defendeu a opinião de que “Princípio” é o padrão seguido pelos seres e coisas; Guo Xiang definiu-o como uma necessidade filosófica, ou seja, os padrões da “Espontaneidade/Natureza”. Chegando à dinastia Tang, a seita budista Huayan criou o par de categorias “Princípio” e “Fato”, tratando do primeiro como o mundo das substâncias. No período Song, Zhang Zai assinalou que o “Princípio” é ubíquo, com o axioma de que “todas as Dez Mil Coisas possuem o Princípio em si”, desta forma convertendo-o no padrão seguido pelas transformações da Energia Vital; os irmãos Cheng (Hao e Yi) foram os primeiros a realçarem que o “Princípio” é a substância suprema. Tal posição consagrou-se como principal categoria filosófica da Escola do “Princípio”, advogada, além daqueles dois, também por seu discípulo Zhu Xi, para quem o conceito “transcende as formas”, sendo a razão para que os seres e coisas “sejam como são”, isto é, o “Princípio” é a substância eterna e imutável do universo: tudo o que existe vem a ser por derivação do “Princípio”. Coube a Zhu Xi aperfeiçoar as lições dos seus mestres, descrevendo sistematicamente esse termo, atribuindo-lhe o papel de árbitro do Céu, Terra e Dez Mil Coisas e de motor do processo de transformação de tudo o que existe. A “Suprema Polaridade” (“Taiji”), por outro lado, é o termo geral que congloba os “Princípios” particulares, servindo de critério tanto para a moral, como para o conhecimento da verdade. Um aforismo de Cheng Yi defende que “a Natureza de cada coisa é o mesmo que seu Princípio”, segundo o qual as peculiaridades inerentes a cada ser humano nada mais são do que um agregado de quatro virtudes essenciais: “Humanidade (‘Ren’)/Senso de Dever (‘Yi’)/Propriedade Ritual (‘Li’)/Sabedoria (‘Zhi’). O conceito de “Princípio” dos dois irmãos Cheng e de Zhu Xi tanto se refere aos padrões/leis que regem os seres e coisas, como também ao modelo e imperativo ético-moral. Um contemporâneo de Zhu Xi, Lu Jiuyuan, propôs o axioma de que “Princípio é o mesmo que Coração-Mente”, que foi expandido pelo filósofo da dinastia Ming, Wang Yangming, para “Não há Princípio fora do Coração-Mente”, sustentando que o “Princípio” é um produto da psicologia humana, sem cujas funções não é possível ter existência. Em outras palavras, Wang deseja reforçar a subjetividade desse conceito. Luo Qinshun propôs a tese de que “Princípio” equivale aos padrões objetivos e predeterminantes da “Energia Vital”. Wang Yanxiang deu novo vigor às ideias de Zhang Zai, retornando ao axioma de que o “Princípio” subjaz à “Energia Vital”. Na transição das dinastias Ming e Qing, Wang Fuzhi adotou a mesma hipótese, sendo que a “Energia Vital” é vista como o elemento fundamental, de que o “Princípio” passa a depender, acrescentando, ademais, que “Princípio” responde pelas sequência e ordem dos seres e coisas. Na era Qing, Dai Zhen preocupou-se mais com questões analíticas, utilizando o “Princípio” como meio de discriminar entre

seres e coisas, de modo que a descoberta do que é, efetivamente, esse conceito, depende do estabelecimento de distinções finas entre o que existe no mundo, concretamente, por meio de uma investigação do que é peculiar a cada um dos seres e coisas, bem como de suas relações.

Energia Vital

Conceito da filosofia chinesa antiga, também é denominado de “Energia Vital Primordial” (“Yuanqi”). É o fundamento do Céu e Terra (n.t.: descreve “mundo” na língua chinesa antiga) e das Dez Mil Coisas (n.t.: descreve todos os seres e coisas que existem no “mundo”). Os pensadores arcaicos chineses afirmavam que a “Energia Vital” é informe, incolor, inodora, ubíqua e proteica, além de postularem que é ela a matéria-prima do universo. Na era de Zhou Ocidental, Bo Yangfu acreditava que a “Energia Vital” do Céu e da Terra nunca saía de seu curso. No período da Primavera e do Outono, Yi He defendia a existência de seis tipos de “Energia Vital”, manifestadas nas forças Yin e Yang, nos ventos, na chuva, na noite e no dia. Laozi agregou o conceito ao seu sistema filosófico com o axioma de “o Dao dá vida à Unidade, a Unidade à Dualidade” e, numa terceira etapa cosmológica, as forças Yin e Yang se misturam e produzem o que chama de “Energia Vital Harmônica” (“Chongqi”), a qual se caracteriza “por ter o Yin atrás e o Yang na frente”. Cabe a este último tipo de “Energia Vital” produzir as Dez Mil Coisas, que possuem forma e matéria. Guanzi propôs uma nova doutrina, relacionada ao conceito de “Energia Vital Pura”, em que esta produz o “espírito/intelecto” humano. No período dos Reinos Combatentes, um grupo de pensadores aprimoraram os ensinamentos de Laozi sobre a “Energia Vital Harmônica”, reconhecendo a “Energia Vital” como a matéria-prima básica das Dez Mil Coisas. Zhuangzi acreditava que tudo o que existe é fruto da conjugação e da transformação dela. Xunzi indicava que era a base de que tudo dependia para existir, enfatizando que os homens são os seres mais preciosos, uma vez que possuem vida, capacidade cognoscente e “Senso de Dever” (este último qualificado de “Energia Vital”). Gerações posteriores inspiraram-se em Xunzi para fundir “Senso de Dever” e “Energia Vital” num único termo (“Yiqi”). Na dinastia Han Ocidental, Dong Zhongshu argumentava que, posteriormente à separação da “Energia Vital” nas forças Yin e Yang, estas duas produziam as quatro estações e os “Cinco Elementos” (“Wuxing”). Dong propunha que as energias Yang animavam a “Humanidade”, enquanto as energias Yin eram “nefastas”; assumia, ademais, que da mesma forma que as quatro estações se sucediam (primavera/verão/outono/inverno), também havia um padrão correspondente de emoções humanas (satisfação, raiva, tristeza, alegria). Com isso, Dong atribuía nuanças ético-morais ao conceito de “Energia Vital”. Na dinastia Han Oriental, Wang Chong produziu o aforismo de que “as Energias Vitais do Céu e da Terra se unem para dar vida às Dez Mil Coisas”, sublinhando que a “Energia Vital” não possuía inteligência, sendo branda e desprovida de vontade, atuando espontaneamente. Na era Song Setentrional, Zhang Zai

imprimiu um grande avanço à doutrina da “Energia Vital”, com o axioma de que “a Energia Vital é o vazio, o nada”, arguindo que, por ser ubíqua, produzia todos os seres, coisas e fenômenos, mediante sua concentração, dispersão e transformação. A razão subjacente às transformações da “Energia Vital”, em última instância, é a contraposição e a interação das forças Yin e Yang. Além disso, Zhang também defendia que a substância da “Energia Vital” era incriada e perpétua; num estado de constante metamorfose, somente podia ser apreendida nas formas temporárias que concebia. No mesmo período, Cheng Yi assumia uma posição discordante, em que a “Energia Vital” era perecível: “No momento em que os seres se desfazem, a Energia Vital que os compôs também chega a seu termo, nunca retornando ao Princípio original”. Na transição entre as dinastias Ming e Qing, Wang Fuzhi ofereceu uma nova síntese à doutrina de que a “Energia Vital” serve de única substância: “A Energia Vital é o vazio, o nada. Quando se conjuga, dando vida a seres e coisas, manifesta-se; eis o que se chama de existência. Ao se dispersar, após a morte do que existe, oculta-se do mundo, definindo-se-o como inexistência”. Wang acreditava que a “Energia Vital” era a matéria-prima das Dez Mil Coisas, passando por mudanças e renovação continuamente; entretanto, havia uma certa estabilidade, na forma como as coisas aconteciam na realidade: ao se transformar, tudo era diferente, dia após dia; porém, subjacente a tais mudanças, havia um padrão constante e contínuo.

Tipo

Termo técnico da lógica chinesa antiga. Conceito básico que engloba “definição” (“dingming”), “argumentação” (“licí”) e “inferência”. Embora já esteja presente em obras arcaicas tais como *Documentos Augustos (Clássico dos Documentos)*, *Ritos de Zhou, Clássico dos Poemas, Comentário de Zuo ao Clássico da Primavera e do Outono e Tradições Oraís dos Países*, o ideograma possui significados discordantes, por exemplo, indicando um gênero de cerimônia sacrificial num caso, um modelo de constituição moral em outro – o que remete a uma confusão ortográfica com o termo correlato 善 (shan).

No período da Primavera e do Outono, com o progresso dos conhecimentos sobre a realidade concreta dos seres e coisas, surge um sistema primitivo de classificação, exprimido por conceitos como “Zulei” (gêneros), “Wulei” (espécies) etc., a partir dos quais se começa, por um lado, a distinguir logicamente a pertença ou não a tipos determinados e, por outro, a se utilizar um método/raciocínio de conhecer as coisas através desses tipos. Em fins desse período, os aforismos de Deng Xi (“os homens são incitados à ação por argumentos compatíveis com seus temperamentos”) e de Confúcio (“ao ensinar, não divido meus alunos por categorias”) revelam que já estavam atentos ao fato de que os seres e coisas “podem ser agrupados” ou “diferenciados em Tipos”. Muito embora “Tipo” ainda não houvesse sido reconhecido como categoria lógica, os pensadores já o empregavam, conscientemente, como ponto de partida para conhecer a realidade e como fundamento para operar deduções.

Mozi foi o primeiro filósofo a explicar sistematicamente a dimensão lógica de “Tipo”, conjugando-o ao conceito de “Causa” e elaborando-o através dos motes de “conhecer os Tipos existentes no mundo para, com eles, operacionalizar deduções” e de “investigar os diferentes Tipos para compreender a causalidade que une seres e coisas”. *Os Comentários Apensos ao Clássico das Mutações* reconhecem que os seres e coisas existentes no mundo tanto possuem diferenças como semelhanças, por exemplo através do provérbio de que “o Homem Nobre deve buscar consensos com outrem, enquanto preserva suas diferenças, naquilo que for superior” e do método lógico segundo o qual “os seres devem ser discriminados por meio de gêneros”. Também no campo da lógica, Mêncio repetiu a exigência de se “conhecer os Tipos existentes no mundo”, apreendendo os pontos em comum de seres ou coisas “congêneres”, a partir dos quais é possível “atribuí-los aos mesmos Tipos”. Pode-se dizer que este último autor agregou conhecimentos substantivos ao tema.

Membros posteriores da escola Moísta continuaram a desenvolver o pensamento original de seu mestre sobre o conceito de “Tipo”, alçando-o ao estatuto de mais importante categoria do sistema de lógica. Ao procederem a uma análise detalhada do mesmo, erigiram o conceito de “Nome Típico” (n.t: similar ao conceito aristotélico de “universal”) dentro da noção mais ampla de “Nome”, estabelecendo com isso o papel denotativo de termos gerais. Tais sequazes argumentavam que os “Nomes Típicos” refletem as “semelhanças e identidades” compartilhadas por objetos “congêneres”; ou seja, possuem um certo número de predicados idênticos. Alguns seres e coisas não podem ser agrupados num mesmo “Tipo”, uma vez que “não possuem elementos de identidade”, carecendo de semelhanças, donde a conclusão de que “qualquer argumentação que não esclareça, primeiro, os Tipos nos quais se baseia, está fadada a encontrar dificuldades”. Assim, os moístas tardios empregam “Tipo” como princípio dedutivo, defendendo que somente há inferência em caso de “congêneres”, não sendo comparáveis os seres e coisas pertinentes a “Tipos” distintos, pois estes exigem diferentes padrões de medida e análise. Adicionalmente, os pensadores em questão identificaram dificuldades na operação de analogias, por terem discriminado um conjunto de níveis dentro dos “Tipos” até então consagrados.

Ao utilizarem vieses relativo e absoluto, Gongsun Long e Hui Shi negam a consistência lógica de que se devem “utilizar os tipos como fundamento para operar deduções”, contrapropo-ndo paradoxos tais como “um cavalo branco não é um cavalo”.

Xunzi argumentava que o elemento essencial do conceito de “Tipo” era o fato de que congloba seres e coisas “que seguem um mesmo Princípio”. Tal autor propunha que “Tipo” servia de fundamento tanto para argumentação, como para inferência; além disso, ainda aprovava “investigar os diferentes Tipos” como um método básico.

A obra enciclopédica *Primavera e Outono do Senhor Lü* por um lado estava atenta para o fato de que alguns atributos de seres e coisas são similares, permitindo sua organização em

“Tipos” e a operacionalização de deduções através de “congêneres”; por outro, também tinha consciência das diferenças entre “congêneres”, aceitando que a inferência não podia ser entendida a qualquer ser ou coisa pertencente a um mesmo “Tipo”. Dentre as doutrinas sobre o conceito em causa promovidas pelos mestres do período Pré-Qin (n.t.: anterior à unificação imperial pela casa de Qin), esta foi a que exerceu mais direta influência sobre a posteridade.

Na dinastia Han Oriental, Wang Chong concluiu que a “inferência com fundamento em Tipos” não estava ao alcance exclusivo dos “Homens Sábios”, mas também poderia ser utilizada pelo vulgo, mulheres e até crianças.

Chegando à dinastia Song, Cheng Yi atribuiu à “inferência com fundamento em Tipos” o sentido de “dedução”, fazendo dela um método de raciocínio básico. Para Zhu Xi, tal “inferência” fazia as vezes, a um tempo, tanto de “dedução”, como de “indução”, aplicando-a tanto aos seus estudos e busca de conhecimentos, como também às suas atividades magisteriais.

Na transição entre as dinastias Ming e Qing, Wang Fuzhi elaborou o mote “deve-se observar a realidade com base na comparação dos diferentes Tipos”, sustentando com isso que, mediante a investigação criteriosa de como os seres e coisas podem ser agrupados, é possível analisar as relações de semelhança e diferença entre os mesmos, paulatinamente apreendendo as características materiais de cada um deles, por derradeiro refinando corretamente o conceito de “Tipo”.

Na filosofia chinesa antiga, o conceito em tela exerceu uma influência duradoura sobre o desenvolvimento de diversas disciplinas científicas. Particularmente, “Tipo” reflete cada etapa do processo de desenvolvimento da lógica na China antiga, tendo exercido um papel de relevo no plano da filosofia como um todo.

Causa

Termo técnico da lógica chinesa antiga. Na escola moísta, indica a causa, a condição ou o fundamento para inferências. Mozi concebeu tal conceito, sublinhado pelos motes “é necessário argumentar a partir das causas” e “investigar os diferentes Tipos para compreender a causalidade que une seres e coisas”. Moístas tardios definiram “Causa” da seguinte forma: “é o que os seres e coisas obtêm para que, depois, possam vir a ser”; em outras palavras, é preciso uma causa para que haja uma consequência. Além disso, também dividiam “Causa” em dois tipos, “pequena” e “grande”, que, em termos de lógica ocidental, podem ser explicadas, respectivamente, como condição necessária e suficiente. Junto com os conceitos de “Princípio” e “Tipo”, “Causa” forma a tríade moísta (“Três Elementos”, “Sanwu”). Essa escola defende que toda argumentação precisa de fundamentos, exigindo, portanto, que todos estes sejam expostos durante o processo de comprovação sobre um tema determinado. Mêncio também reforçava a importância de se “buscar as

Causas”; Xunzi exigia que discussões filosóficas se ativessem a questões de fato sobre a proposição envolvida, criticando os pensadores da “Escola dos Nomes”, os quais por vezes se atinham a aspectos formais da argumentação. A obra enciclopédica *Primavera e Outono do Senhor Lü* subscrevia o axioma de que todas as coisas são o que são devido às suas “Causas”, isto é, razões e fundamentos.

Céu

Concepção e categoria da filosofia chinesa antiga. Etimologicamente, o ideograma de “Céu” representa uma pessoa sustentando a abóbada celeste com a sua cabeça. Filosoficamente, o conceito possui três sentidos básicos. Primeiramente, em consonância com a etimologia, é o espaço celeste, funcionando como metonímia para a natureza. Em segundo lugar, o céu foi antropomorfizado para representar uma deidade suprema, com arbítrio próprio, criadora das Dez Mil Coisas. Por exercer o governo universal, também é conhecido como “Imperador” (“Di”), funcionando como metonímia para o soberano. Em último lugar, o “Céu” também representa o mais alto padrão e norma seguidos pelo universo, servindo de metonímia para “Razão/Verdade” (“Yili”).

Nas duas dinastias pré-imperiais de Shang e Zhou, “Céu” era o “Imperador-Acima”, o deus supremo antropomorfizado, que governava todos os aspectos da vida humana. No período da Primavera e Outono, esta definição foi posta em dúvida, pelo que “Céu” passou a indicar, no mais das vezes, a natureza. Para Laozi, o “Céu” é um ente natural e desprovido de arbítrio, em suas palavras, “o Céu e a Terra não são capazes de manifestar a virtude da Humanidade (‘Ren’), quer dizer, o “Céu” é desprovido de vontade subjetiva, não é capaz de ter preferências ou preconceitos. Confúcio utilizava a palavra “Céu” às vezes no sentido de “soberano”, mas também como “natureza”. Mozi falava em “Vontade do Céu”, para quem o “Céu” punia o mal e premiava o bem, embora ocasionalmente também, por meio da palavra, expressasse o sentido de “natureza”. Zhuangzi distinguia claramente entre o “Céu” e os homens, negando que houvesse uma deidade celeste antropomórfica. Xunzi ia além, exigindo que se “conhecessem as diferenças entre o Céu e os homens”, observando o percurso das estrelas e dos astros pelo céu, a sucessão cadenciada do Sol e da Lua, que promoviam o passar das quatro estações, dos ventos e chuva, que no pensamento chinês eram interpretadas como transformações do Yin e Yang. Esse autor opunha-se ao que considerava uma atitude negativa, a de “ignorar os seres humanos para meditar sobre o Céu”; defendia, ao contrário, que era necessário “institucionalizar o Mandato do Céu e colocá-lo em prática”, um pensamento que privilegiava a agência humana. Na dinastia Han Ocidental, Dong Zhongshu deu matizes religiosos à doutrina confuciana, revigorando o velho sentido de “Céu” como deidade antropomórfica por meio da teoria da “Correspondência entre Céu e Homem” e da origem teocrática do poder imperial. No período Han Oriental, Wang Chong manifestou sua oposição à “Cor-

respondência” de Dong, escudado no entendimento de que “o Caminho do Céu é inativo”, as Dez Mil Coisas surgem espontaneamente, tudo o que preenche Céu e Terra têm uma existência material, assinalando, desta maneira, que “Céu” tornava a ser uma metonímia para natureza. Na dinastia Tang, Liu Zongyuan (“Respondendo às ‘Questões sobre o Céu’ de Qu Yuan”) e Liu Yuxi (“Ensaio sobre o Céu”) escreveram obras específicas sobre o problema. Liu Zongyuan criticava a teoria do “Mandato do Céu”, argumentando que todo ensinamento deísta do “Céu” viola o “Dao dos Homens Sábios”. Já Liu Yuxi entendia que tanto o “Céu”, como o homem, quando comparados, exibiam fraquezas e forças, de maneira que “naquilo de que o Céu é capaz, os homens não conseguem se impor; em compensação, certas coisas que estão sob o poder do homem fogem ao domínio do Céu”. Para ele, o homem é um ser social, enquanto o “Céu” é um dado da natureza: “o Caminho do Céu é dar vida, fazer as coisas brotarem, cuja função é a de fortalecer o que é fraco; já o Caminho do Homem, a seu turno, é o de organizar-se mediante leis e instituições, cuja função é a de diferenciar o que é certo e errado”. Na dinastia Song, Zhang Zai acreditava que o “Céu” equivalia à “Energia Vital (‘Qi’)”: Céu é o mesmo que o “Supremo Vazio” (“Taixu”), sendo este nada mais do que a Energia Vital. Seu contemporâneo Cheng Hao advogava que “Céu é o mesmo que o Princípio (‘Li’), isto é, “Céu”, “Princípio”, “Natureza” e “Coração/Mente” todos estavam conglobados num único objeto, o que marcou a transformação do sentido de “Céu”, agora aproximando-se de “Razão/Verdade”. Na dinastia Song Meridional, Lu Jiuyuan aprimorou as ideias de Cheng Yi, com o mote “o universo é o meu coração, assim como meu coração é o universo”, de maneira que o “Coração/Mente” passava a equivaler ao “Céu”. Na dinastia Ming, Wang Yangming seguia a doutrina de Lu, admitindo que tanto o “Coração/Mente” como o “Céu” abrangiam todas as coisas: “Coração/Mente” e o “Dao” eram idênticos. Neste esquema, o “Céu” é o “Dao” e vice-versa, de maneira que conhecer um implica conhecer o outro. Assim, quem conhece o “Dao”, também conhece o “Céu”. Na transição entre as dinastias Ming e Qing, intelectuais de relevo como Wang Fuzhi e Dai Zhen, entre outros, também debatiam sobre o “Céu”, de um modo geral dando prosseguimento à doutrina de Zhang Zai, conforme a qual o “Supremo Vazio equivale à Energia Vital”.

Mandato do Céu

Concepção e categoria da filosofia chinesa antiga. Na dinastia pré-imperial de Zhou, o “Mandato do Céu” significava, preponderantemente, as ordens proferidas pela deidade celeste ou o poder investido por ela; posteriormente, o termo foi despersonalizado para indicar o destino ou tempo de vida. A primeira etapa do desenvolvimento do conceito pode ser resumida numa das “Odes Ortodoxas do *Clássico dos Poemas*, que lê: “o Imperador-Acima (n.t.: Céu como deidade antropomorfizada) já ordenou que os vassalos de Shang devem se submeter a Zhou; disso se percebe que o Mandato do Céu não é imutável”. Confúcio corrigiu tal visão, retirando suas características antro-

pomórficas; nada obstante, continuou a afirmar que se tratava de uma força natural irresistível, o que é refletido no seu mote “deve-se venerar o Mandato do Céu”. Em Mêncio, o conceito já não mais corresponde ao dos primeiros tempos da dinastia de Zhou, tendo se tornado uma tendência necessária e incontornável (cf. *Livro do Mestre Meng*: “aquilo que nada produziu, mas que ocorreu de qualquer maneira, pode ser atribuído ao Céu; aquilo que nada deu causa, ocorrendo de toda forma, pode ser imputado ao Mandato”). Em Xunzi, “Mandato do Céu” é o mesmo que destino, fortuitidade (cf. “O Destino dos homens cabe ao Céu, o Destino do país compete aos Ritos”). Tal autor propôs, ademais, que “se deve institucionalizar o Mandato do Céu e colocá-lo em prática”, pois o Homem Nobre dá valor à agência humana e desprestigia o “Mandato do Céu”, enquanto o Homem Mesquinho age da forma oposta. Pode-se dizer que, em certa medida, Xunzi opõe-se à doutrina do “Mandato do Céu”. Na dinastia Han, Dong Zhongshu promoveu a teoria da “Correspondência entre Céu e Homem”, dando grande ênfase à questão do “Mandato do Céu”, antropomorfizando-o e atribuindo-lhe características materiais. Na era Tang, Liu Yuxi desenvolveu uma análise crítica do fatalismo, com o ponto de vista de que as únicas tendências necessárias que permeiam Céu, Terra e Dez Mil Seres são “Princípio” e “Número”, respectivamente um padrão normativo e uma tendência natural. Diante de um poder que não conseguem alcançar e de uma necessidade que não são capazes de compreender, os homens equivocadamente atribuem ao “Céu” ou ao seu “Mandato” um domínio absoluto. Entretanto, enquanto as coisas seguem um processo regular e estável, é possível apreender seu padrão, percebendo-se facilmente que possuem, de fato, regularidade e necessidade intrínsecas; o mesmo não ocorre, por outro lado, quando há mudanças súbitas e mesmo radicais. De qualquer maneira, Liu não está a falar do “Mandato do Céu”, mas da função de três outros conceitos: “Princípio” (“Li”), “Número” (“Shu”) e “Tendência” (“Shi”). No período que sucede a dinastia Tang, o “Mandato do Céu” deixou de ser um problema central de discussões filosóficas, apesar de que ainda tenha continuado a exercer alguma influência. Por exemplo, no início da era Ming, Liu Ji contrapôs-se à visão popular, segundo a qual o “Céu” era capaz de dispensar sorte e azar às pessoas. Ao considerar fenômenos qualificados desta maneira pelo vulgo, Liu argumentou que tudo era devido às relações de choque, cruzamento e conflito entre as forças Yin e Yang; o que as pessoas percebiam como sorte e azar poderia ser descrito como diferentes estágios na interação entre aquelas duas forças, com resultantes momentâneas que poderiam tanto ser equilibradas, como desequilibradas, mas que, de uma forma mais ampla, implicavam a “impermanência” e “não direcionalidade” dos eventos.

Suprema Polaridade

Conceito da filosofia chinesa antiga, oriundo da cosmogonia. Segundo os *Comentários Apensos ao Clássico das Mutações*, “As mutações dependem de uma Suprema Polaridade que

gera os Dois Padrões (n.t.: denominação alternativa para Yin e Yang)". Em outras palavras, a "Suprema Polaridade" é a situação primordial em que todas as coisas permanecem indiferenciadas, conhecida em chinês como "Hundun", que corresponde à etapa cosmológica na qual as duas energias Yin e Yang ainda não se separaram. A partir daí, a "Suprema Polaridade" provoca mutações de que derivam os "Dois Padrões", num primeiro momento, e, por fim, as "Dez Mil Coisas". Portanto, "Suprema Polaridade" é a substância primordial de Céu, Terra e "Dez Mil Coisas".

Uma passagem no capítulo "Grande Mestre Ancestral" do *Livro do Mestre Zhuang* discorre sobre o "Dao", afirmando que "vem antes da "Grande Polaridade, mas não pode ser definida em termos cronológicos". Em suas glosas ao *Livro do Mestre de Huainan*, Gao Xiu diz que a "Grande Polaridade" é a situação inicial da formação do Céu e da Terra, o segmento mais longínquo do processo em que tudo veio a ser. Nada obstante, vem depois do "Dao", podendo ser chamado de "Unidade", como quer Laozi em seu axioma de que "o Dao gerou a Unidade; a Unidade, a Dualidade; a Dualidade, a Trindade". O "Dao" existe "Antes do Céu"; é sobrenatural, informe, inefável, insubstancial. Já a "Grande Polaridade" acompanha o surgimento de forma e matéria, pelo que é capaz de produzir o Céu e a Terra, sendo, efetivamente, o "Início" de tudo. No processo cosmogônico, é o passo que vem depois do "Dao" e antes das "Dez Mil Coisas"; como "Unidade", separa-se na "Dualidade", produzindo Céu e Terra (espaço) e Quatro Estações (tempo). A seguir, da "Dualidade" à "Trindade" e da "Trindade" às "Dez Mil Coisas", a "Suprema Polaridade" continua a ser a base do modelo de criação do universo. A partir do período da Primavera e do Outono, esse conceito representa o ponto de partida para a explicação de todos os "Trigramas/Hexagramas" das *Mutações de Zhou* (n.t.: título alternativo do *Clássico das Mutações*): "A Grande Polaridade produz os Dois Padrões; os Dois padrões criam as Quatro Imagens (n.t.: nomeadamente, jovem Yin, jovem Yang, velho Yin, velho Yang: são fases da mutação das forças Yin e Yang, representadas como as quatro estações); as Quatro Imagens produzem os Oito Trigramas (n.t.: cf. a entrada específica neste dicionário)".

No Período de Separação após a dinastia Han (dinastias Wei, Jin e dinastias do Sul e Norte), diferentes escolas agregaram ricas contribuições ao conceito de "Suprema Polaridade", incluindo confucianos, taoistas (filosofia), pensadores do "Estudo do Mistério" e também sectários das religiões budista e taoista. Ao dissecar os *Comentários Apensos*, Wang Bi utilizou o conceito de "Número" para explicar o que é "Suprema Polaridade". Na derivação numérica de Céu e Terra, o *Clássico das Mutações* chega ao número perfeito de 50; porém, na prática, somente utiliza 49, pelo que a unidade que completa o número perfeito é chamada de "Suprema Polaridade". Embora não entre no processo de derivação, esse número possui uma função indispensável. Na dinastia Jin, Huangfu Mi defendeu que, antes da separação do Céu e da Terra, em meio ao Nada original e antes de que ele desse origem à existência, o

primeiro instante em que surgiu a possibilidade de se produzir forma e matéria deve ser chamado de "Suprema Polaridade". No Budismo da dinastia Tang, Zong Mi refletiu sobre o velho axioma de que "a Suprema Polaridade gera os Dois Padrões", concluindo que existiria uma "Suprema Mutaçã" previamente à "Suprema Polaridade". Dado que a "Suprema Polaridade" está relacionada ao "Dao" propalado por Laozi, tanto a vertente filosófica do Taoísmo, como a religiosa atribuem grande importância ao problema. Na era Song Setentrional, o estudioso do Dao e praticante de técnicas de longevidade Chen Tuan criou diagramas tanto da "Suprema Polaridade", quanto dos "Oito Trigramas de Antes do Céu". Zhou Dunyi refinou os ensinamentos taoistas sobre a "Inação", postulando que a "Suprema Polaridade" é a "Ausência de Polaridade" ("Wuji"), além de aperfeiçoar o diagrama de Chen Tuan sobre o conceito em tela. Zhou criou a figura, muito conhecida em nossos dias, em que Yin e Yang são representados num disco dividido por uma linha sinuosa em dois campos, branco e preto. Além disso, Zhou também compôs um breve comentário, intitulado "Descrição do diagrama sobre a Grande Polaridade". Vale ressaltar que a figura da "Suprema Polaridade" se tornou símbolo do Taoísmo religioso e base para a explicação feita sobre o tema por essa doutrina. Ainda na dinastia Song, a "Escola do Princípio" tomou emprestados os ensinamentos sobre a "Suprema Polaridade" desenvolvidos no *Clássico das Mutações* e no Taoísmo religioso, criando um sistema em que o conceito funciona como a mais fundamental substância do universo: a "Suprema Polaridade" é o mesmo que "Dao", que "Princípio", que "Coração/Mente". No período Song Meridional, Ye Shi negou a possibilidade de que a "Suprema Polaridade" exista independentemente de seres e coisas concretas, opondo-se à teoria taoista de que ela crie as "Dez Mil Coisas". Ye acreditava que a realidade material era o ponto de partida, de modo que a "Suprema Polaridade" invisível dependia de um ser ou coisa material para existir.

Yin e Yang

Par de conceitos da filosofia chinesa antiga, cujo sentido etimológico se refere à área iluminada pelo sol ("Yang") ou coberta de sombra ("Yin"). Posteriormente, passou a indicar dois tipos de "Energia Vital" ("Qi") ou situações relacionais. Nas obras anteriores ao período da Primavera e Outono, há várias discussões correlatas. Laozi afirmou que "as Dez Mil Coisas dão as costas para Yin e abraçam Yang"; com isto, introduziu "Yin e Yang" ao domínio da filosofia, sem, contudo, tecer maiores comentários. No período dos Reinos Combatentes, o par foi associado a dualidades de opostos ou de forças contrapostas: tudo o que se move, emite calor, está acima, projeta-se para fora, tem brilho, manifesta atividade, possui vigor etc. é classificado como "Yang"; por outro lado, tudo o que se mantém em silêncio, é frio, está abaixo, recolhe-se para dentro, é escuro, se contrai, é fraco etc. é classificado como "Yin". A interação entre tais duas forças é determinante

para a produção, a transformação e o desenvolvimento das Dez Mil Coisas. Os *Comentários ao Clássico das Mutações* aperfeiçoou a definição do par de conceitos, propondo que as relações mútuas entre “Yin e Yang” são o principal padrão seguido pelo universo, além de expandir a aplicação dos termos para simbolizar relações sociais, por exemplo, como classes superiores e inferiores, governante e governados, “Homens Nobres” e “Homens Mesquinhos”, marido e esposa, entre outros. Tendo Zou Yan como representante, a “Escola do Yin e Yang” adotou o par como modelo explicativo, não apenas generalizando sua aplicação, mas também tornando-o absoluto, atribuindo-lhe nuances místicas. O *Clássico de Medicina do Imperador Amarelo: Questões Elementares* emprega “Yin e Yang” para investigar as causas de todo tipo de doenças, por exemplo, o capítulo “Grande Tratado sobre as Correspondências e Imagens do Yin e Yang” admite a tese de que os dois conceitos representam os padrões gerais de funcionamento do universo, servindo de quadro para todos os seres e coisas, a matriz das mudanças por que passam as Dez Mil Coisas, o fundamento para que algo nasça, cresça, pereça e se desfaça – enquanto o “Dao” permanece presente em cada etapa. Na Cosmologia, a “Energia Vital” Yang pura permanece, concentra-se acima, dando forma ao Céu, enquanto a “Energia Vital” Yin turva coagula-se abaixo, produzindo a Terra. Yin é estática e tranquila; Yang é ativo e agitado. Ambas também estão associadas a funções simbólicas das estações do ano, com Yang ligado ao nascimento (primavera); Yin ao crescimento (verão); Yang ao frio que faz cair as folhas (outono) e Yin à ocultação das coisas sob o solo (inverno). Enquanto Yang é capaz de ativar forças criativas, Yin se ocupa da produção de corpos. O par pode ser também aplicado às características da anatomia humana (na visão chinesa), em que há onze vísceras divididas em Cinco Contentores (“Wuzang”) e Seis Adjutores (“Liufu”). Todo tratamento de Medicina Tradicional Chinesa parte dessa classificação, explicando a evolução do quadro clínico por meio dela. Em outras palavras, o entendimento do corpo, a definição de saúde e o estudo das patologias são desenvolvidos por intermédio da concepção de “Yin e Yang”, que nas eras posteriores se perenizou como um dos alicerces da MTC. Depois do período dos Reinos Combatentes, quer dizer, desde as duas metades da dinastia Han, passando pela dinastia Song e chegando ao império tardio das dinastias Ming e Qing, os pensadores das mais diversas eras reconheceram a existência de “Yin e Yang”, aceitando que eles produzem as Dez Mil Coisas, mesmo que propusessem explicações diferentes e adotassem vieses peculiares. Isso não apenas serve de ratificação ao princípio de “polaridades unificadas”, corporificado no par “Yin e Yang”, mas ainda se admite que o par pode se converter mutuamente, por exemplo, quando Yang atinge sua maior intensidade, produz Yin ou quando Yin chega a seu ápice, Yang entra em movimento. Através de séculos e séculos de transmissão de conhecimentos, “Yin e Yang” enraizaram-se nos mais diversos campos da cultura tradicional, com imensa influência sobre a visão de mundo e metodologia intelectual da nação chinesa.

Cinco Elementos/Cinco Agentes

Conceito da filosofia chinesa antiga, cujo sentido original é o das cinco matérias associadas a “metal”, “madeira”, “água”, “fogo” e “terra”. Nas etapas mais antigas da paleografia chinesa, dos chamados “Ossos Oraculares” e “Vasos de Bronze”, tais conceitos já estão presentes. No “Grande Comentário” dos *Documentos Augustos* (também conhecido como *Clássico dos Documentos*), há a seguinte passagem a falar da utilidade dos Cinco Elementos: “fogo e água são coisas de que os Cem Clãs (n.t.: termo que indica o povo, a arraia-miúda) precisam para comer e beber; metal e madeira são recursos necessários para o seu trabalho; a terra é que dá a vida e nutre as Dez Mil Coisas, é um insumo à disposição dos homens: esses Cinco Elementos também são chamados de Cinco Materiais”. Mais adiante, ensina: “a água umecta e flui para baixo; o fogo esquenta, e fumiga para o alto; a madeira pode ser reta ou torta; o metal pode ser moldado segundo o arbítrio humano; a terra serve para arar e colher. Associa-se a água ao sabor salgado; o fogo, ao amargo; a madeira, ao acre; o metal, ao picante; a terra, ao doce”.

No capítulo “Narrativas de Zheng”, incluído nas *Narrativas dos Países*, lemos: “Desta forma, os Reis Sábios do passado mesclaram terra, metal, madeira, água e fogo para criar as Cem Coisas”. Na história da filosofia chinesa, esta é a primeira citação em que os Cinco Elementos são considerados a matéria-prima para a criação das Dez Mil Coisas, iniciando-se assim investigação sobre o mundo material. Se tal citação for analisada criticamente, percebe-se que as coisas estão relacionadas de forma intrínseca com os Cinco Elementos, o que possibilita a sua descrição através de enunciados filosóficos abstratos.

Os “Cinco Elementos” somente se tornaram uma verdadeira doutrina com Zou Yan, o representante da “Escola do Yin e Yang”, no período dos Reinos Combatentes. De acordo com as características específicas de cada um dos cinco elementos, Zou promoveu uma abrangente síntese, explicativa e preditiva, que se manifesta nos dois ciclos de geração e destruição mútuas. Segundo o primeiro, “madeira gera fogo; fogo gera terra; terra gera metal; metal gera água; água gera madeira e assim por diante”; conforme o segundo ciclo: “metal destrói madeira; madeira destrói terra; terra destrói água; água destrói fogo; fogo destrói metal”. Além disso, Zou também classificou os cinco elementos segundo o esquema de “Yin e Yang”, dando acabamento à teoria conhecida como “Yin, Yang e os Cinco Elementos”. Vale ressaltar que estes cinco itens estão estreitamente relacionados à vida da humanidade, estando presentes metais e não metais; coisas orgânicas e não orgânicas; matérias sólidas (metal, madeira e terra); líquido (água); nem sólido, nem líquido (fogo) – cada um possui os seus próprios atributos. Em conclusão, cada uma das Dez Mil Coisas pode ser classificada como “Yin e Yang”, sendo-lhe atribuído um dos “Cinco Elementos”; já os dois ciclos de geração e destruição representam o tipo de interação existente entre essas coisas. Desta forma, a teoria de “Yin, Yang e Cinco Elementos” abrange todo o universo material. Zou Yan ainda expandiu sua doutrina para incluir uma teoria de sucessão dinástica, chamada de “Linhagem das Cinco Virtudes”, por meio da

qual os “Cinco Elementos” não só representam as suas próprias características, mas ainda estão casados a diferentes tipos de Virtudes, as quais representam dinastias ou etapas do desenvolvimento político chinês antigo. O rei de Qin premiou abundantemente Zou, por este haver proposto que a Virtude da casa de Zhou estava associada ao elemento fogo, enquanto a Virtude Qin, à água; como no ciclo de destruição a água destrói o fogo, Qin estava predeterminada a conquistar o poder de Zhou.

O *Clássico de Medicina do Imperador Amarelo*, obra do período dos Reinos Combatentes, não somente trata da relação universal e explícita entre os “Cinco Elementos” e as coisas existentes no mundo, mas também revela a relação estrutural e implícita entre ambos, introduzindo tal conceito na teoria e prática da medicina e farmacologia tradicionais, postulando que os dois ciclos de geração e destruição servem para explicar como se mantém o equilíbrio holístico da saúde e da vida humanas. Também na MTC, a concepção dos “Cinco Elementos” funde-se ao “Yin e Yang”, proporcionando uma base teórica às técnicas de diagnóstico e de tratamento médico. Na dinastia Han Ocidental, Dong Zhongshu assimilou os “Cinco Elementos” à sua teologia de “Correspondência entre o Céu e o Homem”, argumentando que o “Céu” possui “Cinco Elementos”, com reflexos sobre a sociedade humana, nomeadamente o comportamento dos filhos pios com relação aos seus pais e dos ministros fiéis aos seus soberanos. Esse erudito também aproveitou a ideia dos ciclos de geração e de destruição, que então já se haviam enraizado como um padrão explicativo geral, utilizando-o para a elaboração de técnicas divinatórias que, a seu turno, foram aplicadas a diversas modalidades, como o “horóscopo chinês”, a fisionomia, a mântica, entre outros.

Oito Trigramas

Denominados, originalmente, de “Diagramas Canônicos” (“Jinggua”), são oito figuras fundamentais, ricas de significado simbólico. Os “Oito Trigramas” foram desenvolvidos a partir das técnicas divinatórias utilizadas na sociedade chinesa primitiva, que empregavam cascos de tartaruga, ossos de animais ou hastes de plantas. A partir dos registros escritos dos resultados desses prognósticos, os “Oito Trigramas” foram submetidos a um processo de organização e de sistematização, donde a sua forma definitiva. De forma geral, servem de estrutura básica das *Mutações de Zhou* (também conhecidas como *Clássico das Mutações*), obra que data, aproximadamente, da transição entre as dinastias Shang e Zhou.

Nessa obra, os “Oito Trigramas” representam aspectos da natureza: “Céu”, “Terra”, trovão, vento, água, fogo, montanha e lago. Dentre os oito, “Qian” e “Kun” são celebrados como a fonte primordial de todos os fenômenos verificados tanto na natureza, como na sociedade. No *Clássico das Mutações*, mediante permutação, os Oito Trigramas produzem um conjunto de Sessenta e Quatro Hexagramas, chamados de “Diagramas Derivados” (“Biegua”). Em chinês, cada uma das linhas dos

Trigramas/Hexagramas é chamada de “Yao”; há dois tipos de “Yao”: uma linha cheia (—) representa “Yang”; uma linha quebrada (- -), “Yin”. Desta forma, os Trigramas/Hexagramas representam cada uma das possíveis combinações de linhas “Yang” e “Yin”: “Qian” (乾); “Kun” (坤); “Zhen” (震); “Xun” (巽); “Kan” (坎); “Li” (离); “Gen” (艮); e “Dui” (兑).

No *Clássico das Mutações*, as linhas “Yang” e “Yin” possuem o sentido básico de “rigidez” e “maciez”. A seguir, por meio de novas inferências, atribuem-se aos “Oito Trigramas” diferentes conteúdos, por exemplo, “Qian” indica vigor; “Kun”, docilidade; “Zhen”, ímpeto; “Xun”, movimento para dentro; “Kan”, movimento para baixo; “Li”, agregação ao grupo; “Gen”, proibição; “Dui”, contentamento do grupo. Seguindo adiante, a partir desses conteúdos, atribui-se-lhes mais uma rodada de valores simbólicos, que no jargão se chama de “Imagens dos Trigramas” (“Xiang”), a saber: “Qian” é o “Céu”; “Kun”, a “Terra”; “Zhen”, o trovão; “Xun”, o vento; “Kan”, a água; “Li”, o fogo; “Gen”, a montanha; “Dui”, o lago. Há outros grupos de “Imagens”, por exemplo, ligadas a animais, em que “Qian” é o cavalo; “Kun”, a vaca; “Zhen”, o dragão; “Xun”, a galinha; “Kan”, o porco; “Li”, o faisão; “Gen”, o cachorro; Dui, a ovelha, e assim por diante. Por intermédio dos diversos sistemas de “Imagens”, o *Clássico das Mutações* representa os diversos padrões de transformação que ocorrem tanto na natureza, como nas sociedades humanas. A tradição atribui à deidade primitiva Fu Xi a criação do importante texto ortodoxo *Comentários Apensos ao Clássico das Mutações*. Porém, hoje em dia, o meio acadêmico defende, com base em gravações sobre os “Ossos Oraculares”, que os “Diagramas Derivados” já existiam pelos fins do período pré-Imperial de Shang, o que significa que os “Diagramas Canônicos” surgiram antes dessa etapa, sendo possível que remetam a tempos pré-históricos, como resultado do avanço de técnicas divinatórias de caráter religioso. A concepção dos “Oito Trigramas” comprova que, debaixo de uma visão religiosa, os chineses antigos já haviam começado a compreender a realidade materialisticamente.

Qian e Kun

Dois trigramas/hexagramas de um total de oito/sessenta e quatro reunidos nas *Mutações de Zhou* (também conhecidas como o *Clássico das Mutações*). Tanto dentre os 8 “Diagramas Canônicos” (“Jinggua”), como dentre os 64 “Diagramas Derivados” (“Biegua”), “Qian” e “Kun” possuem um estatuto principal. Enquanto trigramas, “Qian” possui três linhas “Yang” (—), com a seguinte estrutura (☰); “Kun”, por outro lado, é composto por três linhas “Yin” (- -), formando o seguinte diagrama (☷). Enquanto hexagramas, “Qian” possui seis linhas “Yang”, tendo a “Imagem” (sentido simbólico) de uma velha árvore nodosa; já todas as linhas de “Kun” são “Yin”, com a “Imagem” de cerca de bambu ou vime. Se tomados como um par, “Qian” e “Kun” representam um conjunto de dualidades no universo, tanto seres/coisas, como qualidades; assim, o comentário canônico ao *Clássico das Mutações* chamado de *Discursos sobre*