

INTRODUÇÃO

Ao analisar o sistema de atitudes e condutas que domina a vida pública e privada dos chineses, já tentei dar uma idéia de sua civilização. Para tornar mais claro aquele esboço, tentarei descrever o sistema de preconceções, concepções e símbolos que rege a vida espiritual na China. Pretendo oferecer ao leitor deste livro apenas um complemento de *A civilização chinesa*.¹ Na apresentação desta última obra, indiquei que não via (de momento) nenhum modo de escrever um “manual de antiguidades chinesas”. Essa opinião ditou o projeto de meu primeiro volume. Um sentimento análogo inspira o segundo: eu não teria aceito a tarefa de redigir um “manual de literatura ou de filosofia” da China.

Publicaram-se muitas obras que podem aspirar a tal título. Remeto prontamente a esses excelentes livros² as pessoas que desejarem ser informadas a qualquer preço sobre a classificação das Obras ou a filiação das Doutrinas. Mesmo que o inventário dos documentos não me houvesse mostrado que querer restabelecer em detalhes a história das “teorias filosóficas” era uma empreitada no mínimo prematura, eu me haveria proposto tentar mostrar as regras essenciais a que, em seu conjunto, o pensamento chinês obedece. Não é supérfluo assinalá-lo: para descobrir o que constitui, se assim posso dizer, a base institucional do pensamento chinês, dispomos de informações bastante boas, mas elas dificilmente permitiriam compor uma “história da filosofia” comparável às que foi possível escrever sobre outros países.

* * *

A China antiga, mais do que uma Filosofia, teve uma Sabedoria. Esta se exprimiu em obras de características muito diversas. Raríssimas vezes assumiu a forma de exposições dogmáticas.

Chegou até nós apenas um pequeno número de obras atribuídas à Antiguidade. Sua história é obscura; seu texto, incerto; sua língua, mal conhecida; sua interpretação, dominada por glosas tardias, tendenciosas, escolásticas.

Aliás, quase nada sabemos de positivo sobre a história antiga da China.

A personalidade dos pensadores mais ilustres — Confúcio, Mozi ou Zhuangzi — mal se deixa vislumbrar. Na maioria dos casos, não dispomos, sobre sua vida, de nenhuma ou quase nenhuma informação que seja útil ou concreta. Em geral, conhecemos apenas datas, às vezes contestadas: aliás, elas se referem a épocas em relação às quais a história é particularmente desprovida de fatos. Alguns “autores”, como por exemplo Zhuangzi ou Liezi, sequer têm uma lenda.

Quanto aos ensinamentos, só raramente possuímos testemunhos diretos. A tradição ortodoxa atribui a Confúcio a redação de um grande número de obras: quase todos os clássicos. Quando deixam de lado preocupações apologéticas ou escolares, os críticos admitem que resta do Mestre, se tanto, uma Coletânea de Conversações (o *Lunyu*). Não se sabe ao certo se essa coletânea, em sua forma original, foi obra dos primeiros discípulos; de qualquer modo, não dispomos dessa compilação, sem dúvida tardia; chegou-nos apenas uma edição reformulada, datada de uns quinhentos anos depois da morte do Sábio.³

Todos os intérpretes concordam em reconhecer passagens ou capítulos interpolados nas obras mais autênticas e mais bem editadas. O acordo cessa quando se trata de fazer a triagem. Zhuangzi⁴ é um pensador vigoroso e o mais original dos escritores chineses: um determinado crítico reconhece a forma e o estilo de Zhuangzi no capítulo sobre os espadachins, mas não no capítulo sobre o salteador Shi, ao passo que outro erudito eliminará *Os espadachins* e conservará *O salteador*.⁵ O *Han Fei Zi* é a obra de um dos autores cuja vida mais se conhece; foi escrito pouco tempo antes da formação do Império, e sua transmissão original efetuou-se sem grandes incidentes. Entretanto, um dos melhores críticos contemporâneos pretende conservar apenas sete das 55 seções da obra. O que não o impede, aliás, quando analisa a doutrina, de se referir às seções condenadas.⁶

Depois de ter tido muito trabalho para atribuir uma data às obras e fixar seu aspecto original, chega-se comumente a conclusões tão vagas e decepcionantes quanto estas: “*No conjunto, a obra parece datar da segunda metade do século III (a.C.), mas não é inteiramente da mão de Han Fei; como no caso de Zhuangzi, Mozi e a maioria dos filósofos dessa época, uma parcela importante deve-se aos discípulos do Mestre (...) raramente é possível distinguir entre as partes que podem remontar ao Mestre e as que devem ser atribuídas a sua escola.*”⁷

A partir do século IV, pelo menos, foi considerável o papel desempenhado pelas *Escolas (Kia)*, ou melhor, a importância atribuída às polêmicas entre Escolas. Dessas polêmicas, as mais ásperas foram as travadas pelos discípulos de um mesmo patrono: foi esse o caso, no dizer do *Zhuangzi*,⁸ dos discípulos de Mozi;

o mesmo parece haver acontecido quanto aos discípulos de Confúcio.⁹ Mas (e esse é um fato significativo), até a época dos Han, sempre se confunde, quando se pensa nas doutrinas, o conjunto dos adeptos de Mozi (*mo*) com o conjunto dos adeptos de Confúcio (*ju*) sob uma designação comum (*ju-mô*): essa expressão raramente é decomposta. As polêmicas entre as *Escolas* traduzem conflitos de prestígio. Não provam uma operação propriamente doutrinal.

De resto, se o uso pretende que se traduza a palavra *Kia* por *Escola*, é importante advertir que os chineses lhe conferem uma aceitação muito ampla. Empregam-na a propósito das diferentes Artes [os corpos de *receitas* conservados, por exemplo, pelos mestres em matemática, astronomia, adivinhação, medicina etc.],¹⁰ assim como a propósito dos diversos Métodos de conduta [as *receitas* de vida patrocinadas por tal ou qual mestre da Sabedoria]. Esses Métodos, que têm por objetivo pautar as condutas, são ensinados com a ajuda de atitudes. Cada qual pressupõe, seguramente, uma certa concepção da vida e do mundo, mas nenhum pretende se expressar primordialmente num sistema dogmático.

É relativamente tardia a idéia de contrastar Escolas como se seu objetivo primário tivesse sido oferecer um ensino teórico. Embora não seja de inspiração mnemotécnica, essa idéia nasceu de preocupações práticas. A distribuição das Obras e Autores entre as *Escolas*, que está na origem de todas as classificações propostas, foi retirada do *Tratado sobre a literatura* que encontramos inserido na *História dos primeiros Han*. Ora, esse tratado é uma obra de bibliotecário, e a classificação que ele logrou impor não passa de uma classificação catalográfica. Depois de haver alinhado por categorias as Obras conservadas, admitiu-se que cada lote correspondia ao ensino de uma *Escola*, ou de *Escolas* aparentadas, cuja originalidade dogmática pensou-se então em definir.

Mesmo que pudéssemos supor que as *Escolas* ou os Autores de que tivemos de nos ocupar são interessantes sobretudo por suas concepções teóricas, o projeto de expor os detalhes e relações das teorias deveria ser considerado extraordinariamente arriscado, pois o estudo do “vocabulário filosófico” apresenta, na China, dificuldades singulares.

Mostrarei, mais adiante, que a língua chinesa não parece organizar-se para exprimir *conceitos*. Aos signos abstratos que podem ajudar a especificar as idéias, ela prefere símbolos ricos em sugestões práticas; estes, em vez de uma acepção definida, possuem uma eficácia indeterminada: não visam a permitir identificações precisas, mas sim, acompanhando uma adesão global do pensamento, uma espécie de conversão total da conduta. Assim, convém romper com a tendência ainda preponderante a traduzir esses *emblemas*, carregados de juízos de valor, nos quais se exprime uma civilização original, por expressões tomadas de empréstimo (após uma assimilação rápida e que não leva em conta a divergência das mentalidades) ao vocabulário — também ele convencional, mas visando expressamente a uma exatidão impessoal e objetiva — dos filósofos do Ocidente. Caso contrário, ficaríamos expostos aos piores anacronismos, como

acontece, por exemplo, quando se traduz por “altruísmo”¹¹ o termo *jen* (característico da postura confuciana), ou por “amor universal” a expressão *jian'ai*¹² (significativa da atitude de Mozi). Ficaríamos igualmente expostos — consequência grave sob outros aspectos — a trair em seu próprio espírito, se assim posso dizer (como acontece, por exemplo, quando se atribui aos chineses uma distinção entre “substâncias” e “forças”), uma mentalidade filosófica que se afasta das concepções definidas, pois é regida por um ideal de eficácia.

Por outro lado, ainda que pudéssemos supor que os Sábios chineses constituíram um vocabulário destinado a permitir a expressão conceitual de “teorias”, qualquer tentativa de restabelecer uma história das Doutrinas tropeçaria (por enquanto) em outra dificuldade. Para a leitura dos textos antigos, dependemos dos comentários de que todas as Obras foram dotadas. Os mais antigos desses comentários datam aproximadamente da era cristã. Não são anteriores ao movimento de pensamento que, na época dos Han, orientou definitivamente a China para os rumos da ortodoxia. Eles fornecem “a interpretação *correta*”, ou seja, a interpretação exigida dos candidatos nos exames que facultavam o acesso às honrarias e às carreiras oficiais. Nenhum leitor (muito menos um chinês) lê um texto livremente. Ele é instigado pelas glosas, mesmo que as saiba inspiradas num sistema de interpretação impregnado de preocupações escolares, morais e políticas. Ninguém, com efeito, acede ao texto, escrito numa língua arcaica, senão através da glosa. O trabalho que consiste em ultrapassar o comentário deve ser feito sem que (por enquanto) se possa recorrer a um manual de estilística ou sequer de filologia chinesas. Esse trabalho, além disso, é dominado pela mais grave incerteza. O espírito ortodoxo, que inspira toda a minúcia das glosas, oscila entre duas paixões: uma paixão pela polêmica, que se inclina a conferir um valor irreduzível às interpretações opostas, e uma paixão pela conciliação, que sempre impede uma definição rigorosa. Nas fórmulas ortodoxas, não é fácil distinguir em cada caso o aspecto original das idéias. Seria necessária uma constância de adivinhações felizes para restabelecer em sua pureza as “teorias” e, desse modo, ficar em condições de definir ideologicamente suas relações. Que chance haverá de reconstituir, ainda por cima, a história de suas relações reais?

Não existe, por ora, nenhum acordo entre os especialistas quanto às linhas gerais da história antiga da China.

Enquanto não se havia tomado consciência do caráter dogmático das tradições chinesas e, muito particularmente, das tradições relativas à história literária, era possível arriscar-se a contar a história das “Doutrinas”. Com efeito, admitia-se que as Obras conservadas, embora pouco numerosas, eram as mais importantes; ninguém atentava para a idéia de que elas se haviam tornado clássicas por serem as únicas conservadas. Como a tradição as escalonava por um bom número de séculos (desde Yu, o Grande, até Confúcio, passando pelo duque de Zhou), não se via nenhuma dificuldade em retrair a evolução das con-

cepções chinesas, ou melhor, em falar da grandeza e da decadência das Doutrinas; ficava-se convencido de que assim se fazia um trabalho histórico.

Podemos nós conservar essa mesma ilusão hoje em dia, quando os críticos atribuem a um curto período (séculos V–III a.C.) a quase-totalidade das Obras que eles ainda consideram antigas? Para justificar uma resposta negativa, deveria ser o bastante assinalar que, dentre todas as épocas da história da China (muito mal conhecida em seu conjunto), essa é uma das mais mal conhecidas. É aquela sobre a qual possuímos o mínimo de informações propriamente históricas. Todas, além disso, são suspeitas, e o conjunto dos fatos reduz-se a uma cronologia abstrata, aliás freqüentemente incerta.

Não obstante, justamente aqueles que vêm nos séculos V–III a.C. a época dos “romances históricos” e das fraudes literárias continuam a imaginar que o trabalho primordial, ou o único positivo, consiste em estabelecer uma classificação cronológica das “Teorias”. Extraem-na da classificação que aceitam quanto às Obras. Não resistem à tentação de determinar a data em que surgiu uma dada concepção; não admitem ignorar aqueles que a “inventaram”. Eles sabem, por exemplo, que a invenção da “teoria filosófica” do Yin e do Yang (elaborada, segundo dizem, no correr do século V a.C. e “genericamente adotada por todos os filósofos” desde o fim desse século) deveu-se a uma “Escola de Metafísicos” cuja “obra está totalmente contida num opúsculo (intitulado *Hi zi*)”.¹³ Tudo o que deveriam dizer é que o *Hi zi* é o fragmento filosófico que eles estimam ser o mais antigo dentre os que mencionam o Yin e o Yang. Sem dúvida, a filosofia é exposta de um modo que confunde a história dos fatos com a dos documentos. Não deveria o historiador, que se propõe datar outra coisa além de referências, lembrar-se o tempo todo de que a comprovação pela ausência lhe está proibida? Tudo o que ele pode constatar é a falta de testemunhos. Se fosse o caso de escrever a história filosófica de um período conhecido por meio de depoimentos sinceros e controláveis, e se, além disso, esses documentos formassem um conjunto que parecesse intacto, ninguém acreditaria que a resenha *supostamente completa* dos simples *fatos registrados* o autorizasse a atribuir uma espécie de começo absoluto a esta ou aquela concepção. Porventura devemos tirar proveito da proclamada mediocridade dos testemunhos para falar em invenção e em origem primitiva, uma vez que pensemos haver datado o atestado que, num vazio quase total de atestados, parece ser o mais antigo?

Se, nesse caso particular, a crítica literária tem tanta presunção, é por partir de postulados que ela esquece de explicitar. Admite-se que uma concepção (digamos, por exemplo, a do Yin e do Yang) comum (segundo se afirma) a todos os pensadores do fim do século V a.C. (não se conhecem outras mais antigas) foi elaborada no correr desse século simplesmente porque se postula que, antes de Confúcio e do início do século V a.C., a filosofia chinesa não havia “saído da infância”.¹⁴ Esse juízo sobre os fatos continua a ser a transposição de uma opinião para os documentos: não se supõe dispor de nenhuma obra “metafísica” que tenha sido escrita antes da época de Confúcio. Admitamos, caso se exija

isso, que realmente *ninguém*, antes dessa data, jamais escreveu alguma... Acaso chegaremos a afirmar que, antes disso, não houve também nenhum ensino oral? As Obras atribuídas aos séculos V–III a.C. foram inicialmente transmitidas (ninguém o nega quanto à maioria delas) por via oral. Antes que se produzisse o pequeno número de textos que não se perderam, não teria o ensino oral “inventado” nada em matéria de idéias ou de “teorias”? Quando se escreve uma história em que há um empenho em atribuir ao autor de um dado documento preservado a invenção de determinada Doutrina, é porque se dá (implicitamente) uma resposta negativa a essa pergunta — e, quando se responde negativamente, é por se estar obedecendo, sob uma aparência de liberdade crítica, a uma concepção ortodoxa da história da China. Supõe-se (com os tradicionalistas) que os séculos V–III a.C. foram uma época de anarquia; em seguida, postula-se (em virtude de uma idéia preconcebida) que essa anarquia “favoreceu a eclosão” da reflexão filosófica; por fim, infere-se que, antes do período conturbado dos Reinos Combatentes, os chineses não haviam “filosofado”, pois tinham um regime político estável e viviam obedecendo passivamente a um perfeito conformismo. Isso equivale a admitir que as tradições da história oficial estão certas e que a China formou, em tempos idos, um Estado homogêneo, dotado de uma civilização solidamente assentada.

De minha parte, não aceito essa visão teórica sobre a história chinesa. Mas não lhe oporei nenhuma outra concepção. Por ora, ser-me-á suficiente notar que, mesmo liberta de qualquer hipótese quanto às origens das opiniões formuladas pelos pensadores a quem algum texto permite conhecer, sua análise corre o risco de ser singularmente imprecisa, e sobretudo mal orientada, quando não se a complementa com o inventário das idéias decorrentes de uma tradição anônima.

Esses comentários indicam as razões que me impediram de dar a um ensaio sobre o pensamento chinês a forma de uma história consecutiva das doutrinas. Rejeitei resolutamente qualquer ordenação cronológica e não busquei, de maneira alguma, dar informações a respeito de tudo — isto é, de toda a minúcia das discussões tradicionais. Não vejo, por exemplo, nenhum meio de determinar se Confúcio julgava boa ou má a “natureza” do homem, e não obteria, entrando nesse debate, nenhuma das vantagens que dele pensam extrair tais ou quais patronos do saber, missionários importados na China ou políticos locais: ao exercer o papel de árbitro numa mescla de opiniões arriscadas, ganha-se, quando muito, um renome pelo requinte ou pela erudição. Eu me proporei simplesmente analisar, atendo-me a isso da maneira que tiver mais probabilidade de ser objetiva, um certo número de concepções e atitudes chinesas. Para ter tempo de examiná-las com atenção, considerei apenas as mais significativas entre elas.

Meu Livro IV tem por título *Seitas e escolas*. Os três primeiros Livros visam a tornar conhecidas as concepções chinesas que não havia possibilidade de examinar, nem tampouco vantagem em fazê-lo, senão como *noções comuns*: elas indicam certos hábitos mentais a que os chineses parecem atribuir um poder imperativo. Rejeitei, no último Livro, as concepções que me pareceu possível, não digo ligar a um Autor ou uma “Escola”, mas estudar *comodamente* em relação a Obras que atestam certas direções do pensamento chinês; essas concepções apontam para tendências menos constantes ou menos profundas, e são dignas de nota precisamente por seus destinos variados: seu principal interesse está em poderem contribuir para levar a entrever a orientação que o pensamento chinês adquiriu em seu conjunto.

Sob o título *Seitas e Escolas*, fornecerei, a respeito dos Homens e das Obras, as poucas informações que não me parecem incertas demais. Em contrapartida, não extrairei das obras, para atribuí-la aos autores, nenhum tipo de exposição dogmática.

Todos os mestres da antiga China aliavam a “vastos conhecimentos” a ciência de “alguma especialidade”.¹⁵ Todos eram capazes de falar de tudo, e raríssimos os que se preocupavam em dar uma feição sistemática ao conjunto de seu ensino. Cada um fazia questão de valorizar como era eficaz a receita de sabedoria que constituía o segredo de sua “Escola”.

Não tentarei definir os ensinamentos, enumerando as idéias acolhidas por cada uma das Escolas. Tais inventários sequer permitiriam concluir coisa alguma sobre as ligações das diversas “doutrinas”. Todas as obras são profundas em elaborações puramente parasitárias: o escritor julgou proveitoso exibir sua informação ou sua habilidade de argumentar *ad hominem*. Ninguém se compraz tanto quanto um chinês em justapor os temas retirados (sem convicção) das mais divergentes concepções, ou em empregar (por pura astúcia) os raciocínios que permitem influir sobre o outro, sem que o próprio sujeito lhes aceite a legitimidade. Por conseguinte, abster-me-ei de afirmar, por exemplo, que determinado escritor da Escola das Leis a quem suceda argumentar como “taoísta” seja, de algum modo, um adepto do taoísmo. O emprego ornamental ou dialético de idéias extraídas de um ensino rival constitui, em si mesmo, um fato significativo: merece ser assinalado, não porque possa ser imediatamente tomado como indício de uma ligação doutrinária, mas porque revela um traço do espírito chinês. Ele atesta, a um só tempo, a força do espírito sectário e a atração do sincretismo. Essa indicação, de alcance geral, deve ser guardada de uma vez por todas. Inversamente, se quisermos atingir a essência de uma “doutrina” chinesa, seria imprudente voltarmos a atenção para as idéias que seus adeptos parecem haver acolhido e que, no entanto, não tentaram de modo algum adaptar a suas concepções.

Para não correr um risco excessivo de trair a realidade, convém nunca esquecer que uma “doutrina” chinesa deve ser definida, não pela tentativa de determinar as articulações de um sistema dogmático, mas procurando destacar uma espécie de fórmula-mestra ou receita central. “Pensais, sem dúvida” — disse

Confúcio, ao que parece — “que sou um homem que aprendeu muitas coisas e se lembra delas? (...) Não: *um só* (princípio me basta) *para* (tudo) *abarcá-las*.”¹⁶ Essa frase talvez permita perceber o interesse de um novo traço do espírito chinês: nenhuma receita tem valor, se não parecer possuir, ao mesmo tempo, uma essência singular e uma virtude de panacéia. Ela precisa apresentar-se como específica, mas proclamando-se onivalente. Todo Mestre da Sabedoria, portanto, pretende dispensar um Saber de qualidade absolutamente particular (o Saber de determinado Sábio) e de eficácia indefinida (ele implica todo um entendimento da vida). Dar a conhecer as concepções, ou antes, as atitudes próprias de uma Escola — ou melhor, de uma Seita — equivale a tentar descobrir o segredo ou a palavra-chave outrora revelada aos adeptos com a ajuda dos processos que convêm aos ensinamentos esotéricos.

Esses segredos, é claro, ou essas palavras-chave, eram adquiridos pelos discípulos, não discursivamente, mas pelo caminho da iniciação, após um longo treinamento. Por isso, é impossível gabar-se de haver atingido a essência de um ensino enquanto não se conhece o sistema de práticas que (muito mais que um corpo de doutrina) permitia que essa essência fosse apreendida, ou, melhor dizendo, *realizada*. Algumas obras célebres, como o *Tao Te King* e o *I Ching*, compõem-se de uma sucessão de adágios; tomados em seu sentido literal, eles parecem vazios, extravagantes ou banais; é fato, porém, que, durante longos séculos e ainda nos dias atuais, esses livros inspiraram *exercícios* de meditação ou mesmo uma *disciplina* de vida. Não sem razão, eles podem parecer herméticos. Outras obras não parecem sê-lo. Pelo simples fato de elas parecerem prestar-se a uma análise discursiva das idéias, tendemos a admitir que as compreendemos. Nem por isso a doutrina que elas podem preconizar deixa de continuar impenetrável, enquanto não se consegue determinar as atitudes que ela rege e que realmente a exprimem.

Para restaurar o sentido dos diferentes corpos de práticas e adivinhar a fórmula mestra das “doutrinas”, convém, antes de mais nada, procurar reconhecer o tipo de eficácia que todos os antigos mestres atribuíam a suas receitas. Há muito se observou que toda a Sabedoria chinesa tem fins políticos. Especificaremos isso, dizendo que todas as Seitas ou Escolas se propuseram realizar um *arranjo* da vida e das atividades humanas, tomadas em sua *totalidade*: ou seja, na totalidade de seus prolongamentos, não apenas sociais, mas cósmicos. Cada Mestre professa uma Sabedoria que ultrapassa a ordem moral e até a ordem política: ela corresponde a uma certa atitude perante a civilização ou, se preferirmos, a uma certa *receita de ação civilizadora*. Donde se depreende que não é impossível resgatar a significação exata de uma determinada atitude ou de uma receita específica, se nos esforçarmos, em primeiro lugar, por esclarecer a posição que os diferentes grupos sectários ocupam na história da sociedade chinesa, no desenvolvimento da civilização chinesa.

Uma primeira conseqüência é que o trabalho crítico deve ser dominado, não por pesquisas de filologia ou mesmo de história pura (o que, afinal, considerado

o estado dos documentos e dos estudos, é uma grande sorte), mas pelo estudo dos fatos sociais. Ninguém melhor do que eu sabe quão novas são as pesquisas sobre a sociedade chinesa e quão raros os resultados que podemos considerar válidos. Daí, entretanto, se pode tirar uma indicação suficientemente segura para servir de fio condutor: a época em que surgiram as Seitas cuja “doutrina” podemos tentar conhecer é aquela em que a ordem feudal desmoronou e em que se preparou a união imperial. Como veremos adiante, essa simples constatação fornece um ponto de partida de onde é possível rumar, por exemplo, para uma interpretação exata da atitude de Mozi ou da dos Mestres taoístas.

Uma segunda consequência é que teremos que determinar a posição de diversos grupos sectários no mundo feudal em extinção, em vez de determinar (supondo-se que isso seja possível) a ordem cronológica das “doutrinas”. Descreverei, portanto, as mais significativas dentre as atitudes que se expressam nas concepções próprias das “Escolas” chinesas, sem jamais pensar em apresentá-las numa ordem histórica. Vou agrupá-las de maneira a destacar que essas atitudes correspondem a um certo número de preocupações técnicas. Elas deixam entrever diversos tipos de *mentalidades corporativas*. Informam sobre a importância dos impulsos que o pensamento chinês é passível de receber quando a sociedade se prepara para um novo conformismo: essas circunstâncias favoráveis fazem com que se acolha a influência de especialistas cujo espírito corporativo é momentaneamente movido por um aumento da consciência ou da imaginação criadora.

Duas “doutrinas”, em razão de seu destino, merecem atenção particular: a que se qualifica de taoísta e a que reivindica a autoridade de Confúcio. Mais longamente do que qualquer outra, estudarei a “Escola Taoísta” e destinarei um capítulo inteiro à ortodoxia confuciana.

Ambas são notáveis pela pujança do espírito sectário e, ao mesmo tempo, pela força de seus apetites sincretistas. Todas as duas, com efeito, têm a ambição de constituir uma ortodoxia. Num caso e noutro, essa ortodoxia é assinalada por uma pretensão de Sabedoria simbolicamente universal e exclusiva — mas sem que se professe um dogma ou que os temas de ensino sejam minimamente dispostos como um sistema: eles compõem uma espécie de confederação invasora cuja massa é ininterruptamente aumentada, graças a uma decisão de anexação ou conciliação. Falta a esses tipos de conjuntos de idéias (como ao Império chinês) serem organizados e articulados, mas (assim como o Império tem por fundamento uma unidade de civilização) o Taoísmo e a Ortodoxia extraem seu poder de uma força particular de animação. Se sua oposição assemelha-se à existente entre duas posturas preconcebidas (uma em favor de uma espécie de *naturismo* de fundo mágico-místico, outra em favor de uma espécie de *sociocentrismo* de intenções positivas), o Taoísmo e a Ortodoxia confucionista inspiraram-se, ambos (de maneira desigual na aparência, mas igualmente profunda), numa dupla tendência, a um tempo “*universista*”¹⁷ e *humanista*. É essa tendência, dupla e comum, que explica seus destinos gêmeos e tanto sua oposição na história quanto sua conciliação nos espíritos.

* * *

As opiniões professadas nessas diversas Seitas ou Escolas apontam para algumas orientações secundárias do pensamento chinês. Para vislumbrar, sem ser por contraste, sua orientação profunda, convém considerar os dados fornecidos pelos mitos e pelo folclore, com a mesma atenção dedicada aos testemunhos extraídos das “obras filosóficas”. Meus três primeiros Livros tratam de *noções comuns*. Comecei por elas porque pareceu que permitiam chegar a uma espécie de base institucional — muito resistente — da mentalidade chinesa.

Essa resistência convida a presumir que essa base seja muito antiga. Todavia, pelo lugar que lhes atribuo, não tenciono fazer crer que essas “noções comuns” representem uma espécie de Sabedoria preexistente à atividade de qualquer Escola ou qualquer Seita. Se a atividade das Seitas e Escolas só é ligeiramente conhecida a partir de uma época relativamente tardia (século V a.C.), os documentos que informam sobre a base institucional do pensamento são, por natureza, intemporais. Com essa ressalva, não quero sugerir, é claro, nem que essa base tenha permanecido invariável, nem que nada de sua evolução seja cognoscível: direi, dentro em pouco, por qual método julguei poder dar uma idéia do progresso das idéias chinesas. Por ora, faço questão de salientar que não foi uma visão da história, mas razões de comodidade e, além disso, o estado e a natureza dos documentos, que me conduziram a não começar falando das Escolas e das Seitas. Creio que seria difícil compreender as atitudes características das diversas Escolas, se primeiro não se houvesse obtido informações sobre um conjunto de atitudes mentais que, mais diretamente e melhor do que as concepções das Escolas, esclarecem as regras fundamentais de pensamento adotadas pelos chineses. Mas o leitor está avisado: as concepções das quais me ocupo em primeiro lugar não são apresentadas como um sistema de idéias que sejam, todas e sob todos os aspectos, anteriores ao trabalho teórico das primeiras Escolas conhecidas.

Primeiro, dei algumas informações sobre a língua e o estilo. Para começar, não era irrelevante insistir nos caracteres apresentados, na China, pela *expressão* (oral ou escrita) *do pensamento* (Livro I). Toda tentativa de crítica ou interpretação das obras e das idéias deve levá-la em conta. Em particular, tudo o que pretendemos contar sobre as diferenças que separam a língua falada e a língua escrita convida a supor que a língua literária corresponde, desde a Antiguidade, a uma espécie de língua morta ou erudita. Ora, o chinês, tal como é escrito, busca antes de mais nada os efeitos de ação que parecem reservados à palavra viva. Isso permite apreciar a importância conferida, durante muito tempo, ao ensino oral. Parece até indicar que, na época em que se conceberam as obras em que inúmeras gerações buscaram modelos de estilo, a escrita quase não era utilizada fora dos atos oficiais. A pretexto de que a invenção da escrita remonta pelo menos ao segundo milênio antes de Cristo, tentou-se atribuir origens anti-

gas à literatura chinesa — muito embora, em razão da data relativamente recente que se atribui às redações conservadas, seja-se frequentemente levado a declarar tardio o despertar do pensamento filosófico ou erudito. Desse conjunto de postulados contraditórios provêm as tentativas anárquicas de datação de “teorias”, que nos afastam de uma história positiva das idéias. Renunciaremos a esses postulados e a essas errâncias em favor de uma investigação mais bem orientada, uma vez que tenhamos constatado que a linguagem dos “filósofos” chineses, longe de ser de formação livresca, provém de uma tradição oral e pragmática de ensino.

As observações que exponho sobre a língua e o estilo não foram inspiradas nas preocupações próprias do crítico literário ou do lingüista puro, nem na intenção de fornecer, à guisa de preâmbulo, uma descrição detalhada da língua ou um esboço da história dos estilos. Se agrupei esses capítulos iniciais sob a rubrica *expressão do pensamento*, foi por ter considerado que a linguagem, dentre as *simbólicas*, era aquela de onde era mais cômodo partir para apontar certas inclinações do espírito chinês. Com efeito, o exame dos elementos da linguagem e do estilo conduz a duas observações essenciais. Os chineses, de um lado, parecem evitar todos os artifícios que tendem a utilizar a expressão verbal das idéias para economizar as operações mentais; eles desprezam as formas analíticas; não empregam nenhum sinal a que confirmem apenas o simples valor de um signo; desejam que, em todos os elementos da linguagem — vocábulos e grafias, ritmos e máximas — cintile a eficiência própria dos *emblemas*. Querem que, escrita ou falada, a expressão *figure* o pensamento, e que essa figuração concreta imponha o sentimento de que exprimir, ou antes, figurar, não é apenas simplesmente evocar, mas provocar, realizar. Se os chineses, por outro lado, reivindicam para a linguagem uma eficiência tão perfeita, é porque não a separaram de um vasto sistema de atitudes destinadas a permitir aos homens *figurarem*, em seus diversos aspectos, a ação civilizatória que pretendem exercer sobre todos os domínios humanos, inclusive o Universo.

Uma mesma idéia do Universo encontra-se no conjunto dos autores chineses. Sobrecargas escolásticas podem dar-lhe maior ou menor peso, porém ela provém diretamente de concepções míticas. Tomar empréstimos do erudito não é próprio do sábio: é essa, sem dúvida, a razão por que não sabemos quase nada sobre o desenvolvimento do pensamento científico na China. Partindo dessa falta de informações, pôde-se defender a hipótese de que somente após as conquistas de Dario, ou mesmo as de Alexandre, é que alguns “estrangeiros” teriam revelado aos chineses “as propriedades do círculo e do quadrado”:¹⁸ também os estrangeiros é que tardiamente lhes teriam dado a conhecer o compasso, o esquadro e o relógio solar...¹⁹ Por mim, eu acharia difícil acreditar que o progresso das técnicas nativas (lembramos aqui a admiração de Biot pelos carros de guerra e pelos arcos chineses) não se tenha acompanhado, *em alguns meios*, de um esforço de reflexão propriamente científico.²⁰ Mas a verdade é que

não resta nenhum vestígio seguro disso. E é também verdade que, nas argumentações, seja qual for o assunto, os pensadores chineses não cogitam de granjear crédito para suas opiniões senão com a ajuda de historietas veneráveis, lendas e temas míticos. Na China, a história do pensamento é notável pela independência que o saber filosófico pretende conservar perante o que chamamos ciência. Registrar esse dado, para nosso tema, tem mais importância do que fazer um inventário de conhecimentos em que tentássemos (sem grande esperança de chegar a alguma exatidão) marcar os avanços do espírito científico: como quer que tenham sido esses progressos, eles não exerceram influência sensível no pensamento chinês da Antiguidade.

Por isso no *Sistema do Mundo* (Livro III), tal como concebido pelos chineses, não me ocupei em tornar conhecidos os resultados que eles obtiveram em diversas ciências e para dizer a que classificação das ciências esses resultados os levaram. Simplesmente procurei descobrir que espírito animava certas técnicas, que não eram cultivadas nem com vistas ao conhecimento puro, nem tampouco para adquirir conhecimentos em geral; destaquei o sistema de finalidades absolutamente práticas que essas artes tendiam a realizar e procurei determinar os princípios desse sistema. Como não se tratava de enumerar conhecimentos positivos cuja ordem de aquisição fosse importante determinar, e como eu tinha unicamente que dar exemplos, tomando o cuidado (na medida do possível) de distinguir entre as fórmulas míticas e as fórmulas escolásticas de um *saber* de base homogênea, extraí preferencialmente meus exemplos do pensamento mítico, no intuito de ir mais fundo (quando possível). Mas de modo algum desprezei as formulações eruditas ou relativamente tardias que proclamam a autoridade *perene* desse velho saber. Ele inspira inteiramente a Escolástica a que acabou levando o esforço de pensamento *das Seitas e Escolas* (Livro IV). Assim, reservei para o Livro III o exame do *Sistema do Mundo* imaginado pelos chineses. Afinal, a idéia mestra do sistema só podia ser comodamente salientada depois que a análise das *Idéias diretivas* do pensamento chinês (Livro II) houvesse levado a discernir seu fundamento. A representação que os chineses têm do Universo repousa numa teoria do microcosmo. Esta se liga às primeiras tentativas de classificação do pensamento chinês. Deriva de uma crença extremamente arraigada: o Homem e a Natureza não constituem dois reinos separados, mas uma única *sociedade*. É esse o princípio das diversas técnicas que *regulamentam* as atitudes humanas. A Ordem universal se realiza graças a uma participação ativa dos seres humanos e como efeito de uma espécie de *disciplina civilizatória*. Em lugar de uma *Ciência* que tivesse por objetivo o conhecimento do Mundo, os chineses conceberam uma *Etiqueta* da vida, que eles supõem suficientemente eficaz para instaurar uma Ordem total.

A categoria da Ordem, ou da Totalidade, é a categoria suprema do pensamento chinês: tem como símbolo o Tao, emblema essencialmente concreto. Abordei o estudo das categorias concretas do espírito logo depois de mostrar,

pelo exame dos elementos da linguagem, que os chineses conferiam a seus emblemas um poder de representação que eles não distinguiam de uma eficiência realizadora. Alguns emblemas, notáveis por serem os mais sintéticos de todos, aparecem dotados de um poder de animação e organização que só se pode caracterizar qualificando-o de total. A função soberana que lhes é atribuída evidencia o fato de que o pensamento chinês recusou-se a distinguir o lógico e o real. Ele desprezou os recursos de clareza trazidos ao espírito por uma lógica da extensão e uma física da quantidade. Não quis considerar os Números, o Espaço e o Tempo como abstrações. Por isso, não julgou útil constituir categorias abstratas, como as nossas categorias de Gênero, Substância e Força. A noção de Tao supera as noções de força e substância, e o Yin e o Yang, que equivalem indistintamente a forças, substâncias e gêneros, são também algo diferente, já que tais emblemas têm como função classificar e animar, juntos, os aspectos antitéticos da Ordem universal: o Tao, o Yin e o Yang evocam sinteticamente, suscitam globalmente a ordenação rítmica que rege a vida do mundo e a atividade do espírito. O pensamento chinês parece inteiramente dominado pelas idéias conjuntas de ordem, totalidade e ritmo.

A íntima ligação dessas noções e, mais ainda, a eficiência soberana que lhes é atribuída bastariam para revelar a origem social das categorias chinesas. Essa origem é confirmada tão logo analisamos o conteúdo das *idéias diretivas*. Quer se trate da noção chinesa de Espaço, quer das de Tempo, Número, Elementos, Tao, Yin e Yang, esse conteúdo não pode explicar-se apenas pelas concepções características dos pensadores ou dos técnicos que as utilizaram. Por certo não é inútil, para interpretá-las, considerar o emprego que elas tiveram nesta ou naquela especialidade do saber que ensina a organizar as ocasiões e os lugares: arte geográfica ou calendarística, música ou arquitetura, arte dos adivinhos, técnica das mutações etc. Mas, só se toca no fundamento e a interpretação só tem alguma chance de estar correta e completa quando as noções diretivas são examinadas em se procurando determinar suas relações com a estrutura da sociedade chinesa. Por conseguinte, se me recusei a datar essas idéias pela (suposta) data do fragmento “filosófico” em que vemos mencionados pela primeira vez os termos que as designam, tentei, por outro lado, determinar o tempo e a ordem de sua formação, aproveitando o fato de esta última estar ligada a circunstâncias sociais. As idéias a que os chineses atribuem uma função de categorias dependem, em essência, dos princípios em que repousa a organização da sociedade: representam uma espécie de base institucional do pensamento chinês, e sua análise se confunde (como veremos, por exemplo, quanto às idéias de Tempo, Espaço e até Número) com um estudo da morfologia social. Mas nem todas essas idéias mestras se explicitaram num mesmo momento da história: por isso, destacam-se por alguns traços que as situam ou datam. Se o Yin e o Yang formam um *casal* e parecem reger conjuntamente o ritmo que funda a Ordem universal, é porque sua concepção provém de uma era da história em que um princípio de revezamento bastava para regular a atividade social distribuída

entre dois grupos complementares. A concepção do Tao remonta a uma época menos arcaica; só pôde explicitar-se num momento em que a estrutura da sociedade era mais complexa, e em meios onde se reverenciava a autoridade de Chefes legitimamente habilitados a se apresentar como os únicos autores da ordem no mundo: então, e somente então, foi possível imaginar a idéia de um poder animador *único e central*.

Classificar as idéias, relacionando-as com meios cujo lugar e papel na história da sociedade chinesa são conhecidos, é esboçar a história das idéias e até indicar datas. Se essas datas não podem se expressar por meio de números, não são exatas. No entanto, bem sei, alguns lerão com desprazer “dissertações” em que, na falta de datas abstratas e nomes próprios, as idéias parecerão sair diretamente da multidão. Que posso fazer? Proibi-me de empregar até mesmo designações (evidentemente cômodas, mas de uma exatidão totalmente fictícia) como a “Escola dos Adivinhos”. Evitei-as por pura prudência, e não, como se poderia supor, esquecendo o fato de que, para produzir idéias, há que haver indivíduos. Pude mostrar que o conteúdo das idéias diretivas se explica pela estrutura da sociedade chinesa e que a evolução dessas idéias depende muito estritamente da evolução social. Obviamente, é lamentável que não tenhamos meios de citar os nomes e fornecer as datas dos personagens que foram testemunhas ativas dessas evoluções paralelas. O essencial, porém, é que podemos assinalar seu paralelismo. Qualquer que tenha sido a genialidade dos sábios que se conscientizaram dos princípios diretivos do pensamento e da organização chineses, a explicação desses princípios encontra-se bem menos nessa genialidade do que na história do sistema social.

Essa história é notável, na China, por uma continuidade que não encontra equivalente em parte alguma. Os filósofos chineses de todas as Escolas nunca deixaram de pensar que o sistema nacional de símbolos, fruto de uma longa tradição de sabedoria, só poderia ser, em seu conjunto, ao mesmo tempo adequado e eficaz: o que equivale a dizer que professavam em relação a ele a confiança que nos inspira, no Ocidente, a Razão.

As noções chinesas parecem diferir profundamente deste corpo de idéias diretivas que, para nós, corresponde à Razão. Como veremos, aquelas noções se ligam a um sistema de classificação que pode ser legitimamente aproximado das “classificações primitivas”. Seria muito fácil atribuir aos chineses uma mentalidade “mística” ou “pré-lógica”, se interpretássemos ao pé da letra os símbolos que eles reverenciam.

Mas, se considerasse estranhos e singulares esses produtos do pensamento humano, eu julgaria estar incorrendo em falta com o espírito do humanismo e com o princípio de toda pesquisa positiva. Ademais, a injustiça que estaria presente num preconceito desfavorável demonstra-se pela análise das idéias diretivas; esses quadros permanentes do pensamento são calcados nos quadros de uma organização social cuja duração é suficiente para provar seu valor: é preci-

so que essas regras de ação e pensamento correspondam de algum modo à natureza das coisas.²¹ A Sabedoria chinesa decerto não soube impedir-se de derivar para uma escolástica pura; a partir da fundação do Império, a Ortodoxia impôs seu reinado, e a principal preocupação do pensamento erudito foi a classificação mnemotécnica de um velho saber: portanto, faltou o senso experimental. Mas esse saber escolástico se constituía a partir de experiências das quais brotou, com a própria noção de classificação, a idéia de que toda organização extrai seu valor de uma constatação da eficiência. Seguramente arbitrários, em certa medida, como todas as criações humanas, os arranjos sociais que serviram de modelos para a ordenação do espírito repousam, não obstante, num esforço perseverante de adaptação experimental. Na origem das categorias chinesas se acha uma tentativa prolongadamente sustentada de *organização da experiência*: seria imprudente prejudicar que elas são, sob todos os aspectos, mal fundamentadas. Elas parecem opor-se a nossas próprias idéias diretivas e podem surpreender-nos por adotar uma postura hostil perante qualquer abstração. Mas os chineses souberam destacar da hierarquia ou da eficácia uma lógica que se ajusta perfeitamente a seu gosto pelos símbolos concretos. E se, ao se recusarem a conferir um caráter de entidades abstratas ao Tempo, ao Espaço e aos Números, eles se afastaram de uma física quantitativa e se isolaram (não sem resultados proveitosos) na busca do furtivo ou do *singular*, nada os impediu — nenhum preconceito teológico os impelindo a imaginar que o Homem, por si só, formava na natureza um reino misterioso — de edificar toda a sua sabedoria sobre uma psicologia de espírito positivo. Talvez sejamos levados a uma apreciação mais equânime do pensamento chinês ao nos apercebermos de que a credibilidade das noções que lhe servem de princípios diretivos decorre, não da popularidade deste ou daquele ensino, mas da eficiência longamente comprovada de um sistema de disciplina social.²²

* * *

Cabia-me tornar conhecido o sistema de pensamento que, ao lado de seu sistema social, define a civilização dos chineses. Já que dispunha apenas de informações incompletas e vagas, tive que proceder por meio de análises lentas, que me foi preciso apresentar sob a forma de dissertações separadas. Procurei agrupá-las de modo a indicar a estrutura e o movimento que caracterizam o corpo de “doutrinas”, ou regras de ação, que me cabia interpretar. A idéia que parece animá-lo é que o pensamento humano tem por função, não o conhecimento puro, mas uma ação civilizadora: seu papel é gerar uma ordem atuante e total. Não há noção, por conseguinte, que não se confunda com uma atitude, nem doutrina que não se identifique com uma receita de vida. Em suma, definir o sistema de pensamento dos chineses equivale a caracterizar o conjunto das atitudes chinesas. Por isso, a conclusão que dei a este volume é válida para o anterior. Se tal título não pressupusesse uma ambição descabida, eu diria que ela

tem por objetivo fazer entrever “o espírito dos mores chineses”. Propus a mim mesmo destacar ali as mais notáveis dentre as concepções de que a civilização chinesa extrai sua originalidade. Este resumo, é claro, constitui apenas o resumo de minha experiência. Sem dúvida haverão de reconhecer: se um espírito sistemático aparece nessas conclusões provisórias, é porque eu tinha que definir o espírito de um sistema.²³