

**XXIV CONGRESSO NACIONAL DO
CONPEDI - UFMG/FUMEC/DOM
HELDER CÂMARA**

**SOCIOLOGIA, ANTROPOLOGIA E CULTURA
JURÍDICAS**

ANA PAULA BASSO

DANIELA MESQUITA LEUTCHUK DE CADEMARTORI

MARCELO MACIEL RAMOS

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebíades de Oliveira Junior - UFRGS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR

Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches - UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)

Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias

Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC

Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU

Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC

Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC

Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM

Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA

Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira – UNINOVE

S678

Sociologia, antropologia e cultura jurídicas [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara;

coordenadores: Ana Paula Basso, Daniela Mesquita Leutchuk de Cademartori, Marcelo Maciel Ramos – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-137-1

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO E POLÍTICA: da vulnerabilidade à sustentabilidade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Sociologia. 3. Antropologia. 4. Cultura jurídica. I. Congresso Nacional do CONPEDI - UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara (25. : 2015 : Belo Horizonte, MG).

CDU: 34



XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC /DOM HELDER CÂMARA

SOCIOLOGIA, ANTROPOLOGIA E CULTURA JURÍDICAS

Apresentação

A presente obra coletiva resulta das reflexões e debates expostos no Grupo de Trabalho SOCIOLOGIA, ANTROPOLOGIA E CULTURA JURÍDICAS, no âmbito do XXIV Congresso Nacional do CONPEDI, realizado em Belo Horizonte Minas Gerais, entre os dias 11 a 14 de novembro de 2015, promovido pelo Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI), pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), pela Fundação Mineira de Educação e Cultura Universidade Fumec e pela Escola Superior Dom Helder Câmara, com apoio da CAPES, do CNPq e do IPEA sobre o tema Direito e Política: da vulnerabilidade à sustentabilidade.

A presente Coordenação acompanhou a exposição dos artigos junto ao Grupo de Trabalho (GT-29), o qual selecionou textos que trouxeram aos debates relevantes discussões sobre Sociologia, Antropologia e Cultura Jurídicas. Os artigos apresentados tratam de questões centrais de uma sociedade pós-moderna, complexa, líquida, violenta e insegura, apresentando, uma perspectiva crítica e em algumas ocasiões, caminhos de solução, ou pelo menos a possibilidade de um conhecimento transformador das realidades do mundo.

Por ocasião do evento, foram apresentados mais de vinte artigos no Grupo de Trabalho em comento, todos relacionados às relevantes e atuais questões inseridas nas perspectivas da sociologia do direito, da antropologia e da política, relacionadas à vulnerabilidade da vida humana conectadas à crise ecológica e as discussões relacionadas à sustentabilidade.

Para uma análise sistematizada das temáticas propostas pela sociologia jurídica e antropologia, subdividimos o trabalho coletivo em quatro grandes eixos. A primeira parte, intitulada PODER/POLÍTICA, insere os artigos que discutem as consequências da globalização, os desafios da fundamentação do direito na razão comunicativa, a contribuição de conceitos tais como os de poder, hegemonia, grupo, crença. Liberdade, em diferentes perspectivas. O arcabouço das ideias expostas neste primeiro momento, abrange também a análise da relação entre clássicos como Marx e Weber e uma compreensão crítica da ideia de colonialidade do poder a partir de Aníbal Quijano, considerando as relações de gênero e trabalho.

Na segunda parte da obra coletiva, cognominada A CIDADANIA DO OUTRO/ INCLUSÃO E EXCLUSÃO , o conteúdo temático exposto pelos autores refere-se ao discurso jurídico racialista no Brasil, a inclusão/exclusão vista como metacódigo e os direitos e a violência praticada contra os povos originários. O segmento é também composto por temas relevantes, tais como, a apresentação de projetos de reflexão sobre o ensino, a partir da utilização de documentários, da discussão sobre as possibilidades da antropologia jurídica e mesmo do atual debate sobre a inclusão das questões de gênero na atual legislação brasileira sobre educação.

A terceira parte, intitulada VIOLÊNCIA, abriga desde a memória do período da ditadura militar - através da observação das práticas do Grupo Tortura Nunca Mais do Rio de Janeiro - , a discussão sobre a origem e o controle da violência - através de clássicos tais como Hobbes e Freud - até a análise de como se produz a sociabilidade violenta dos centros urbanos brasileiros.

E por fim, a quarta parte, denominada ESPAÇO PRIVADO/ VIDA COTIDIANA/ FAMÍLIA /EMOÇÕES incorporou os textos referentes às mulheres latino americanas - divididas entre opressão de gênero e sexualidade- , a percepção do amor em sociólogos tão diversos quanto Luhmann, Giddens e Bauman, as dificuldades atuais dos relacionamentos afetivos e mesmo o repensar da regulação conflitos de gênero em relações conjugais, a partir das contribuições da sociologia clássica à contemporânea.

Perpassando os quatro eixos temáticos, percebe-se o esforço da pós-graduação em Direito brasileira em direção ao desenvolvimento da pesquisa empírica. São trabalhos inovadores, realizados junto aos Juizados Especiais Fazendários, ou mesmo, sobre a aplicação e os reflexos do princípio da oralidade no cotidiano da Vara de Família, ao lado de reflexões sobre essa pesquisa como ferramenta de decolonização ou mesmo como meio de emancipação do Direito. Quase ao fim desse prefácio, impossível não lembrar dos alunos das professoras e pesquisadoras Ana Clara Correa Henning e Mari Cristina de Freitas Fagundes, que depois de experimentarem e conhecerem na prática seus temas, afirmam: e a gente faz a nossa própria cabeça.

O grupo de trabalho denominado Sociologia, Antropologia e Culturas Jurídicas se destaca dentro do Congresso do CONPEDI por trazer um perfil interdisciplinar aos estudos da pós-graduação em Direito. Entre os trabalhos apresentados foi possível conhecer as diversas metodologias de ensino, seja na pesquisa discente como na prática do docente. Os estudos e concepções diversos partilham a necessidade da observação dos fatos e fenômenos e coletas de dados referentes a eles, que a partir de sua análise e interpretação, é possível elaborar uma

fundamentação teórica consistente, que auxilie a compreender e formatar o próprio Direito. Os estudos apresentados demonstraram diversos aspectos da realidade social, atentos às formas de ver e de sentir, sob um olhar coletivo e individual.

Conforme se verifica, alguns estudos da obra coletiva partiram da análise comparativa, mesclando opiniões e também demonstrando pontos em comuns. Assim como foi debatido os sentimentos dos indivíduos das mais diversas origens socioculturais. A análise interdisciplinar propiciada pelos diversos temas apresentados e pela metodologia que muitos temas foram apresentados, percebe-se que há uma tentativa que se mostra bem sucedida enquanto tratar de interações do indivíduo/sociedade e o contexto jurídico e político que envolvem determinadas situações, grupos ou regiões.

Muitas das questões debatidas refletem processos conflituosos e contraditórios da sociedade que se encontra em constante mutação, em que no Direito se procura encontrar uma resposta. É importante que o ensino jurídico esteja inserido em um diálogo permanente e consistente com outros ramos do saber. Diante dessa ideia, as diferentes perspectivas apresentadas pelos participantes do Grupo de Trabalho Sociologia, Antropologia e Culturas Jurídicas permitiram atingir níveis de maior complexidade do conhecimento, sobretudo nas pesquisas de campo, que auxiliam, conforme se verificou pelos relatos de suas experiências, na própria atividade docente.

O conhecimento jurídico é construído ao longo do tempo. Embora historicamente situado, deve seguir a evolução social como sistema disciplinador da sociedade. Essa construção tem por base as demais Ciências Sociais, de forma que o Direito não seja apenas uma aparência, distante das relações atuais. As influências positivistas ainda permeiam a prática jurídica, entretanto, as perspectivas de outras Ciências podem vir a ser fontes relevantes de elaboração de instrumentos normativos, bem como na prestação jurisdicional.

Essa comunicação do Direito com a perspectiva de outras áreas do conhecimento propiciam um novo olhar para as questões jurídicas e desenvolvimento da nossa sociedade, de forma que se possa ultrapassar a ótica mecanicista e abstraída da realidade quando da aplicação da lei. Relevante considerar novas influências, novas percepções e novos argumentos na prática jurídica.

Fica o desejo de que os textos selecionados, construídos a partir de bases sociológicas e antropológicas seguras, as quais possibilitaram amplas reflexões e debates por ocasião do GT

e aqui expostos de forma científica, possam germinar com êxito em solo acadêmico, fomentando, pois, o desenvolvimento de novas reflexões, críticas e posicionamentos em face às concepções ofertadas na presente

obra coletiva, a ser disponibilizada eletronicamente.

COORDENADORES(AS) DO G.T. SOCIOLOGIA, ANTROPOLOGIA E CULTURA JURÍDICAS

Daniela Mesquita Leutchuk de Cademartori

Possui graduação em História e Direito pela Universidade Federal de Santa Maria RS (1984; 1986), mestrado e doutorado pela Universidade Federal de Santa Catarina (1993;2001) e pós-doutorado pela UFSC (2015). Atualmente é professora da graduação e pós-graduação em Direito da Unilasalle (Canoas RS). Contato: daniela.cademartori@unilasalle.edu.br

Ana Paula Basso

Possui graduação em Direito pelo UNIRITTER/RS (2003), doutorado pela Universidad de Castilla-La Mancha/Espanha e Università di Bologna/Itália e pós-doutorado pelo UNIPÊ/PB. Atualmente é professora na graduação e no mestrado profissional de Administração Pública em rede nacional (PROFIAP) na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) e também professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Contato: anapaula.basso@gmail.com

Marcelo Maciel Ramos

Possui graduação em Direito, Mestrado em Filosofia do Direito e Doutorado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), tendo realizado parte de suas pesquisas doutorais no Institut de la Pensée Contemporaine da Université Paris VII. Atualmente é professor em dedicação exclusiva dos cursos de Direito e de Ciências do Estado da Faculdade de Direito da UFMG, bem como do programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG, onde está habilitado a orientar dissertações de mestrado e teses de doutorado. Para mais informações, visiste www.mmramos.com ou entre em contato pelo email mmramos@ufmg.br.

POR QUE A CHINA IMPERIAL NÃO PENSOU A LIBERDADE? NOTAS SOBRE AS PECULIARIDADES DA TRADIÇÃO NORMATIVA CHINESA

WHY IMPERIAL CHINA HASNT CONSIDERED THE IDEA OF LIBERTY? NOTES ON THE SINGULARITIES OF CHINESE LEGAL TRADITION

Marcelo Maciel Ramos

Resumo

O presente artigo tem como objeto a tradição normativa da China imperial no contexto de suas percepções sobre o homem e o mundo. A partir de um exame de suas peculiaridades linguísticas, intelectuais e éticas, busca-se compreender as razões pelas quais não se teria produzido na cultura chinesa clássica uma preocupação com a liberdade. A noção não só está ausente dos debates dos grandes pensadores chineses, como não se encontrará na língua chinesa clássica nenhum ideograma que corresponda à ideia. Por que a liberdade, que é tão constitutiva do imaginário e dos discursos prevaletentes no Ocidente, esteve ausente em uma civilização tão sofisticada e longeva como a chinesa? Para responder essa questão, procuramos expor neste trabalho as características prevaletentes da normatividade da China imperial, tentando demonstrar como as suas percepções sobre o homem e o mundo resistem e se distanciam daquilo que no Ocidente se pensou como liberdade.

Palavras-chave: China imperial, Normatividade chinesa, Confucionismo, Liberdade

Abstract/Resumen/Résumé

This paper proposes a study on the normative tradition of imperial China in the context of its perceptions on mankind and nature. Its linguistic, intellectual and ethical peculiarities are taken into consideration in order to explain the reasons why liberty hasnt been a concern in classical Chinese culture. The notion is not only absent from the debates of the great Chinese thinkers, but also one cannot find in classical Chinese an ideogram that matches the idea. Why liberty, which is so constitutive of the imaginary and the prevailing discourses in the Western cultures, were absent in a civilization as sophisticated as the Chinese? In order to answer that question, we sought to expose the prevailing characteristics of imperial Chinas normativity, trying to demonstrate how its perceptions on mankind and nature tend to resist and to distance themselves from what, in the Western civilization, was thought as liberty.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Imperial china, Chinese normativity, Confucianism, Liberty

1. Introdução

O presente artigo tem como objeto a tradição normativa da China imperial no contexto de suas percepções sobre o homem e o mundo. A partir de um exame de suas peculiaridades linguísticas, intelectuais e éticas, busca-se compreender as razões pelas quais não se teria produzido na cultura chinesa clássica uma preocupação com a liberdade.

Embora a presente investigação limite-se aos elementos culturais tradicionais da China imperial, em especial ao taoísmo e ao confucionismo clássicos, trata-se de uma contribuição relevante para aqueles que desejam compreender, em uma breve síntese, os elementos éticos prevalentes na história da civilização chinesa. Vale registrar que são esses elementos que moldaram (ou que justificaram) a condução das questões legais e políticas durante quase todo o império chinês e que, embora combatidas após o seu ocaso em 1911 e perseguidas pelo regime comunista instalado em 1949, explicam em boa parte as dificuldades da China contemporânea em adotar as perspectivas individualistas que marcaram a construção do Estado de Direito no Ocidente.

Nada obstante, trataremos nesse artigo apenas dos complexos elementos que compõe a racionalidade chinesa tradicional, a fim de explicar como suas peculiaridades produziram uma experiência normativa que não vislumbra a liberdade, seja como pressuposto, seja como finalidade do político.

O presente artigo é produto de uma meticulosa pesquisa bibliográfica, reunindo textos chineses originais e reflexões de eminentes sinólogos. Tivemos o cuidado de apresentar, nas notas de rodapé, a versão original em mandarim dos trechos utilizados, bem como algumas renomadas traduções para o inglês e o francês, a fim de fornecer uma referência inicial para o pesquisador interessado em se aprofundar nas dinâmicas linguísticas e nas dificuldades em se verter para línguas ocidentais os textos dos pensadores chineses. Além disso, procuramos trazer nas notas de rodapé algumas informações adicionais ou esclarecimentos sobre questões terminológicas. Elas são apresentadas como ferramenta adicional, diante de um tema ainda pouco conhecido entre juristas brasileiros.

Responder a questão proposta no título é, sem dúvida, tarefa delicada. Afinal, como demonstrar que uma cultura inteira teria se esquivado de enfrentar o tema da liberdade? Como é possível que algo que é tão constitutivo do imaginário e dos discursos prevalentes no Ocidente poderia estar ausente em uma civilização tão sofisticada e longeva como a chinesa?

Como explicar que uma noção como a liberdade, tão naturalizada pelas culturas do Ocidente, não passa de cultura, isto é, de construção que se situa em um universo simbólico, linguístico e intelectual que, apesar de se pretender universal, é tão contingente, original e peculiar quanto o são as construções e os pressupostos normativos da civilização chinesa?

Para enfrentar essas questões, o artigo foi dividido em quatro partes, além da introdução e da conclusão. Na primeira, *As perspectivas normativas da China tradicional*, procura-se chamar atenção para algumas das peculiaridades simbólicas, linguísticas e intelectuais nas quais se conforma a experiência normativa da China. Na segunda, *O saber e o ethos da conformação*, apresenta-se uma breve síntese das mundividências confucionista e taoísta que prevaleceram na China imperial, demonstrando-se como elas conduziram a uma sabedoria avessa a qualquer regulação ostensiva da vida social e a um dever ético de conformação integral do homem ao curso da natureza. Na terceira, *O rito como matriz normativa da China imperial*, apresenta-se uma explicação sobre a originalidade da compreensão de rito na China e de como e porque ele se apresentou como sua forma preferencial de regulação social. Na quarta parte, *A liberdade enquanto impossibilidade*, procura-se demonstrar como o contexto intelectual e simbólico da China imperial é avesso ao enfrentamento da noção de liberdade, apresentando-se alguns elementos linguísticos e históricos que corroboram com essa tese.

2. As perspectivas normativas da China tradicional

A experiência normativa chinesa sempre despertou o interesse ocidental em função de suas peculiaridades. Desde que as primeiras traduções dos clássicos da China começaram a chegar à Europa pelas mãos dos jesuítas, nos séculos XVII e XVIII, não lhes faltaram comentadores entre importantes filósofos europeus (BÉSINEAU, 2003, p. 25, 44 et 47).

Uma das primeiras aproximações que conhecemos é a de Nicolas Malebranche, em seu *Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois sur l'Existence et la Nature de Dieu* (Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês sobre a Existência e a Natureza de Deus) publicado em 1708, no qual já se revelava, do embate entre essas duas perspectivas culturais tão distintas, as suas peculiaridades racionais e éticas. A despeito do profundo sentimento cristão que permeia o texto e do seu intento claramente proselitista, o autor registra o caráter eminentemente materialista da sabedoria e das leis chinesas, o que aparece já na no início do diálogo, na fala do filósofo chinês:

Quem é esse Senhor do Céu que de tão longe nos vindes anunciar? Não o conhecemos, pois só queremos acreditar naquilo que a evidência nos obriga. Eis porque só aceitamos a matéria e o *Li*, a soberana Verdade, Sabedoria, Justiça, que subsiste na matéria, que a forma e dispõe nesta admirável ordem que vemos, e que também ilumina esta porção de matéria purificada e organizada de que somos compostos. Com efeito, é necessariamente nesta soberana Verdade, à qual todos os homens estão unidos uns mais do que outros que vêm as verdades e as leis eternas que são o vínculo de todas as sociedades (MALEBRANCHE, 1990, p. 13).

Embora tal relato não tivesse ainda consciência do caráter singular da perspectiva universalista da razão ocidental, a qual aparece, em Malebranche, na forma abstrata do Deus universal cristão, o contraste, que o texto expõe, promove uma interessante compreensão dos fundamentos normativos da China.

O que chama atenção é que, ao contrário do Ocidente, que tende a justificar suas normas em um critério de ordem exterior ao mundo, a normatividade chinesa funda-se numa perspectiva materialista, segundo a qual a ordem do mundo encontra-se na espontaneidade inerente da sua efetivação concreta.

Contudo, o texto insere na compreensão de mundo chinesa noções que não lhe são próprias, como a de lei eterna. Esta é uma preocupação tipicamente ocidental, induzida pela vocação do Ocidente em encontrar fora da realidade cambiante do mundo o elemento universal e, portanto, eterno que lhe pudesse estabilizar, ordenando-lhe racionalmente. Vale ressaltar que a tradição racionalista ocidental produziu-se justamente a partir de uma certa ruptura com o mundo (com a natureza e, por consequência, com o divino que lhe habitava) e, posteriormente, com a própria realidade contingente, onde não poderia encontrar o universal que buscava. É a partir dessas rupturas essenciais que o Ocidente forjou uma razão abstrata que, no sentido original do termo latino *abstractum*, significa literalmente separada de, isto é, apartada do mundo — ela existe fora (e independente) dele, seja em um mundo de ideias como quis Platão, seja na figura de um Deus como imaginaram os cristãos, seja no puro pensar como concebeu a Modernidade europeia.

O filósofo chinês de Malebranche constata, ainda, em uma passagem reveladora dessas diferenças, que a ideia do Deus ocidental seria a mais excelente de todas, “pois não há nada maior que o infinito, seja ele como for”. Porém, na China, nega-se “que este infinito exista”. Afinal, ele “é uma ficção, uma imaginação sem realidade” (MALEBRANCHE, 1990, p. 15). E nisso não podemos tirar-lhe a razão, visto que o que caracteriza a racionalidade ocidental que se estabeleceu de forma prevalecente (e o Deus que dela decorre) é precisamente seu caráter ficcional, no sentido de que ela é uma construção do homem que a

coloca fora do mundo concreto, de onde se impõe soberana como a verdade universal e eterna da ordem do mundo.

A razão chinesa, ao contrário, não se retira da realidade. É no curso concreto da natureza (道 *dào*) que ela reside. Toda tentativa de modelar o mundo e de impor a ele uma construção distinta de sua própria manifestação efetiva é repudiada. Esta é a posição tanto do taoísmo (LAO-TSEU, 1967, p. 46) quanto do confucionismo (CONFÚCIO, 1987, p. 107).

Não é para o universal que se volta o pensamento chinês, mas para a totalidade concreta da realidade, para a constância da alternância do seu devir que é naturalmente harmônico. E visto que ele desdobra-se de si mesmo — pois nada o nutre ou o extingue —, busca-se nas implicações internas de sua imanência a razão (禮 *lǐ*), isto é, a ordem natural de todas as coisas.

Desse modo, não vemos surgir na China uma normatividade que se funde num modelo formulado intelectualmente, isto é, numa construção racional abstrata que pretendesse valer de modo universal, a despeito das contingências concretas, sejam as naturais, sejam as sociais. Ao contrário, o pensamento chinês funda-se em um profundo materialismo cosmológico. Não que o termo seja próprio ao pensamento chinês (JULLIEN, 2009, p. 262), uma vez que o materialismo é uma noção que se constitui no Ocidente, em oposição ao seu idealismo pungente. De todo modo, na China o que prevalece é uma percepção da realidade enquanto manifestação concreta do processo em curso no mundo, do qual tudo é desdobramento (JULLIEN, 1992, p. 16).

Sob a égide desta cosmologia concreta¹ que imperou no pensamento chinês, não se produziu uma distinção entre o saber e a ação ou a ideia de um saber abstrato que pudesse se impor ao comportamento e ao mundo. Afinal, se tudo é parte (ou melhor, fator) do processo espontâneo da natureza e se sua ordem (sua razão) lhe é inerente, qualquer imposição intelectual humana sobre ele, seja na forma de saber, seja na forma de normas de comportamento, romperia com a harmonia de seus desdobramentos naturais, isto é, com sua trajetória espontânea, o que instauraria, portanto, a desordem.

3. O saber e o *ethos* da conformação

¹ Trata-se, vale dizer, de uma cosmologia muito distinta daquela produzida pelos estóicos no Ocidente, particularmente abstrata e racionalista.

Se, no Ocidente, conhecer previamente o verdadeiro e o justo, através de uma reflexão racional ou, mesmo, de uma revelação divina, converteu-se em uma exigência indispensável para a correta imposição da ordem por meio de modelos abstratos e universais de ação, na China é pela ação, que se conforma e se identifica imediatamente à ordem espontânea do mundo, que se realiza a harmonia a ela imanente. Enquanto o correto para o Ocidente é objeto de exploração discursiva e de identificação por procedimentos lógicos de derivação (indutivos ou dedutivos), o correto para a China está no desdobrar natural e concreto da vida, o qual não se pode conhecer, mas apenas experimentar através da conformação completa a ele. Afinal, a ordem do mundo é, para o pensamento chinês, correta por si só, bastando, portanto, que a ação não imponha obstáculos ao seu curso.

Desse modo, não há na civilização chinesa Ciência do ético, conforme a pensa o Ocidente. Não se busca definir seus elementos e submetê-los ao debate ou a procedimentos racionais. Por outro lado, todo saber na China é eminentemente ético, no sentido de que toda sua doutrina refere-se à ação — às receitas práticas de conduta (GRANET, 1997, p. 27) — sem as quais não se poderia “conhecer”, isto é, identificar-se concretamente com a natureza. Assim, a sabedoria chinesa não comunica pela palavra uma suposta verdade racional (JULLIEN, 2006, p. 154), mas o faz por uma espécie de evocação simbólica da própria “racionalidade” inerente ao mundo, esforçando-se por repetir os seus ritmos e o seu movimento. Ela limita-se a narrar os exemplos de ação que considera corretos, acreditando que esses, por si só, sejam capazes de ressoar sobre as atitudes alheias.

Portanto, a ética chinesa consiste na imitação, seja da regularidade do processo da natureza, seja do exemplo dos grandes sábios e soberanos, os quais, por adequarem sua ação a tal regularidade, teriam sido capazes de deixar reinar a ordem espontânea do mundo.

A experiência normativa da China constituiu-se, desse modo, dentro de um ambiente cultural preponderantemente contrário ao estabelecimento impositivo de mandamentos para a conduta. A conformação espontânea da ação à natureza e o seu exemplo bastariam para suscitar nos outros a efetivação da sua harmonia imanente. Por isso, a maior parte da tradição chinesa antiga defendeu o inconveniente das proibições, dos mandamentos e das leis², visto que a proibição imposta à ação bloquearia a harmonia e o equilíbrio das forças do

² Vale registrar dois trechos fundamentais de 老子 (Lǎo Zǐ) e 孔子 (Kǒng Zǐ): Conforme 老子 (Lǎo Zǐ), “o homem imita a terra, a terra imita o céu, o céu imita o 道 (dào) e o 道 (dào) imita a si próprio”. Tradução livre do texto original: “人法地, 地法天, 天法道, 道法自然” (Rén fǎ de, dì fǎ tiān, tiān fǎ dào, dào fǎ zì rán). 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 Dào dé jīng, XXV. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010). 孔子 (Kǒng Zǐ) diz, ainda: “[Se] o homem virtuoso [o governante] é

mundo, em constante atualização. Prefere-se o modelo do exemplo concreto que imita e induz a ordem, de modo silencioso e gradativo, canalizando, assim, a efetivação adequada do seu curso natural. Assim, como ensina François Jullien, “a única virtude será então a de ‘seguir’ e *desposar* (em vez de impor)” (2001, p. 85).

Para os taoístas, apenas a imitação da natureza e a quietude pela meditação (enquanto abandono de todo elemento da personalidade) e pelo êxtase (enquanto meio de comunhão esotérica com o todo) poderiam revelar ao homem o 道 *dào*, o curso do mundo, igualando-o e reintegrando-o a ele e, ainda, convertendo-o em uma espontaneidade pura e indistinta (GRANET, 1997, p. 314-315). Por isso, seria inútil qualquer proibição (ação) por parte dos governantes, a qual obstruiria o curso espontâneo do mundo. As maiores transformações seriam promovidas ao permitir-se que o povo corrija-se por si mesmo³.

Para os confucionistas, por outro lado, é pela regularidade da ação, conforme os ritos, que se poderia evocar a ordem harmônica do mundo (道 *dào*). Conforme Confúcio (孔子 *Kǒng Zǐ*), é apenas a prática do rito que promove a harmonia⁴, é somente através dela que um Estado deve ser governado⁵. Entende-se que os ritos foram estabelecidos pelos sábios e pelos grandes soberanos através da imitação dos ritmos cósmicos (HALL; AMES, 1987, p. 85) e que apenas por meio deles se evocaria a regularidade harmônica da natureza.

É nesse ponto fundamental que os taoístas distanciam-se dos confucionistas. Para os primeiros, os rituais são uma forma intolerável de ordenação da conduta, a promover a

honesto com sua família, o povo o imitará, encaminhando-se para a virtude”. Tradução livre do original: “君子篤於親，則民興於仁” (*Jūn zǐ dǔ yú qīn, zé mǐn xìng yú rén*). 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 *Lún yǔ*, Livro VIII, 2. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=1081&if=en>; acesso em abril de 2010).

³ Conforme ensinamento de 老子 (*Lǎo Zǐ*): “Eu [pratico] o não agir e o povo por si mesmo transforma-se, eu amo a quietude e o povo por si mesmo corrige-se”. [“我無為，而民自化；我好靜，而民自正” (*Wǒ wú wéi, ér mǐn zì huà; wǒ hǎo jìng, ér mǐn zì zhèng*)]. 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 *Dào dé jīng*. LVII. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010).

⁴ Conforme Confúcio: “Rito observado, harmonia valorizada [realizada]”. [“禮之用，和為貴” (*Lǐ zhī yòng, hé wéi guì*)]. 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 *Lún yǔ*, Livro I, 12. In: *Chinese Text Project* (<http://ctext.org/analects/xue-er>; acesso em novembro de 2010). Na tradução de Anne Cheng: “Na prática dos ritos, destaca-se a harmonia”. CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 35 (I, 12). Na tradução de Pierre Ryckmans: “Na prática dos ritos, o que conta é a harmonia” [«*Dans la pratique des rites, ce qui compte, c'est l'harmonie* »]. CONFUCIUS, *Les Entretiens*, cit., p. 11 (I, 12). Na tradução de Roger T. Ames: “Alcançar a harmonia é a mais valiosa função da observação da propriedade ritual” [“*Achieving harmony is the most valuable function of observing ritual property*”]. CONFUCIUS, *The Analects*, cit., p. 74.

⁵ Segundo Confúcio: “Governa-se um Estado pelo rito” [“為國以禮” (*Wèi guó yǐ lǐ*)]. 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 *Lún yǔ*, Livro XI, 26. In: *Chinese Text Project* (<http://ctext.org/analects/xian-jin>; acesso em novembro de 2010). Na tradução de Anne Gheng: “É pelo ritual que se governa um Estado”. CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 97, (XI, 26). Na tradução de Pierre Ryckmans: “Governa-se um país pelos ritos” [«*On gouverne un pays par les rites* »]. CONFUCIUS, *Les Entretiens*, cit., p. 68 (XI, 26).

desordem (HALL; AMES, 1987, p. 86). Todavia, é o pensamento ritualista que parece prevalecer na China, sobretudo, nas relações familiares e políticas.

4. O rito como matriz normativa da China imperial

O rito foi, sem dúvida, até a revolução comunista, em meados do século XX, o elemento central da normatividade chinesa e parece constituir, ainda nos dias de hoje, o caráter mais marcante da sua civilização.

O termo rito é representado em chinês pelo ideograma 禮 *lǐ*⁶, que significa cerimônia, costume e etiqueta. Ele é composto pelos símbolos 示 *shì* — que traduz o sentido de mostrar, instruir (HALL; AMES, 1987, p. 86) e cuja etimologia indica o desenho de um altar — e por 豐 *fēng* — que representa um vaso de sacrifício⁷. Ele parece derivar da noção de oferenda ao divino, de cerimônia religiosa, a partir da qual se retiram, no entorno de uma solenidade formal, as regras que ordenam os comportamentos no âmbito da família e do grupo social.

Nesse sentido fundamental, o rito chinês assemelha-se aos elementos rituais dos quais a normatividade essencial de todo grupo humano se assenta. Mesmo o Ocidente, em algumas de suas experiências normativas, retira dos seus ritos religiosos os padrões de conduta propícios para instaurar entre os homens a ordem divina.

Émile Benveniste, ao ter examinado a origem do termo direito e constatado a inexistência de uma raiz comum para ele nas línguas indo-européias, anota que entre elas a noção mais próxima do direito que se registra a partir da mesma raiz é a de ordem, a qual se diz *rta* na língua veda, *arta* no iraniano, *artús* no grego, *ars* e *ritus* (variação do mesmo radical) no latim. No grego, tem-se ainda *ararísko* (ajustar, adaptar, harmonizar). Do genitivo de *artús*, tem-se *ardu* (ordenação). No latim, *ars* denota uma disposição natural, uma característica, e *ritus*, uma ordenação (BENVENISTE, 1969, p. 99-101)⁸.

Portanto, assim como nas línguas ocidentais, o termo chinês para rito (禮 *lǐ*) traduz a noção de ordem, de regularidade da ação que se conforma à natureza ou ao divino.

⁶ Em ideograma simplificado tem-se 礼.

⁷ Vide SEARS, Richards. *Chinese Etymology*. In: <http://www.chineseetymology.org/> (acesso em novembro de 2010). Note-se, ainda, que 豐 *fēng* parece derivar do ideograma 豐 *fēng* — um pote cheio de plantas — que traduz o sentido de belo, abundante.

⁸ No sânscrito védico tem-se a palavra *dharma*, que traz em sua raiz a mesma noção e que equivaleria à noção de “lei”, embora, conforme o próprio autor, o seu sentido próprio seja o de permanência, de estatuto (do verbo *dhar*, segurar, manter). O termo é usado ainda no sentido de costume ou regra (BENVENISTE, 1969, p. 100-101).

Todavia, se no Ocidente o formalismo dos ritos religiosos, inserido no peculiar contexto filosófico da Antiguidade greco-romana, acabou por inspirar um formalismo laico que marcaria profundamente os processos normativos do Direito romano clássico e dos direitos pós-revolucionários, voltados gradativamente para a garantia do indivíduo em face do poder (seja o público, seja o privado), na China, ele produziu, em face das compreensões de mundo que dominaram seu pensamento, uma etiqueta social de caráter cosmológico, fundada na confiança de que pela ação rítmica e meticulosa dos ritos poder-se-ia evocar em si a harmonia espontânea da natureza.

Do lado ocidental, forjou-se um ritualismo jurídico que promoveu, através da imposição de formalidades para a elaboração de normas, a fixação de limites para o exercício de qualquer prerrogativa e, com isso, a noção de emancipação do homem em face do arbítrio, seja ele um arbítrio divino ou natural, seja ele um arbítrio político ou individual que não se fundasse nas exigências de justiça racional que o Ocidente se impôs.

Na China, por outro lado, o ritualismo consiste em uma conformação imediata à natureza e aos papéis sociais que dela decorrem. Poderíamos dizer que enquanto o rito chinês aprisiona o homem em uma justificação naturalista do mundo, o ritualismo jurídico o liberta (ao menos teoricamente) de todo pertencimento concreto, seja ele natural ou social. Se o rito chinês tem como propósito a “despessoalização” do homem, fazendo desaparecer qualquer distinção individual que não se funde nos aspectos concretos da vida — no pertencimento a uma totalidade orgânica e nos papéis sociais dos quais se está naturalmente investido —, o rito jurídico, inventado pelo Ocidente sobre os seus critérios racionais, investe o homem de uma individualidade fundada abstratamente no valor universal da sua existência, a despeito de qualquer pertencimento concreto ao grupo familiar ou político.

Porém, o que chama atenção na China é a incomum laicidade que, desde cedo, permeou a justificação dos seus ritos. É claro que, como em toda parte, eles apareceram, num primeiro momento, associados ao culto aos antepassados e às forças da natureza — e tal perspectiva, vale ressaltar, nunca se retirou por completo, como sói acontecer em qualquer civilização. Todavia, o pensamento confucionista, que predominou como elemento conformador da vida social da China, sobretudo porque adotado como a doutrina oficial do Estado chinês durante quase toda a sua história, promoveu uma justificação para a sua experiência normativa que não se fundava em qualquer elemento divino dotado de vontade, segundo o qual a ordem ou a justiça deveriam ser estabelecidas.

Dentro da concepção confucionista, o rito (禮 *lǐ*) funda-se na noção de razão (理 *lǐ*)⁹. Ele constitui, pois, a ação que a ela se conforma. Porém, vale insistir que não se trata, como no Ocidente, de uma razão que pudesse ser apreendida ou apresentada discursivamente, muito menos de uma razão que se fundasse em uma abstração, isto é, em uma ruptura com o natural ou com a vida social concreta. A razão chinesa (理 *lǐ*), ao contrário, é percebida como as linhas de força do processo espontâneo do mundo, o 道 *dào*.

Desse modo, o rito chinês (禮 *lǐ*) consiste na regularidade da ação que se conforma à razão (理 *lǐ*). Como a vida social e a natureza são percebidas pelos chineses como um todo indivisível¹⁰, o rito (禮 *lǐ*) faz aparecer, através das distinções de classes e das funções de cada um, as linhas de separação que atravessam de parte a outra o tecido social (JULLIEN, 2009, p. 258), as quais se conectam e se identificam imediatamente com os desdobramentos da ordem total do mundo. Eles são a garantia de que nenhuma ação (não regular) possa obstar a harmonia espontânea e regular do curso da natureza e, portanto, da vida social.

Na China, o rito (禮 *lǐ*) espalhou-se por todas as esferas da vida, permeando profundamente desde as relações familiares até o topo da hierarquia estatal. Até mesmo o imperador se submetia a ele. Afinal, a ideia prevalecente de que qualquer imposição arbitrária da individualidade consistiria em uma obstacularização do curso harmônico do mundo e de que apenas através da ação ritual, conforme orientação confucionista, poder-se-ia suprimir as tendências pessoais, para os chineses, o rito deveria ser observado sobretudo pelo imperador, responsável por fazer reinar a ordem (a do mundo e, conseqüentemente, a da vida social) através do seu exemplo.

A religião oficial que se estabeleceu sob a Dinastia 漢 *Hàn*¹¹, entre os anos 206 a.C. e 220 d.C., é uma religião de letrados que abandonara pouco a pouco as lendas camponesas e diminuía a importância do culto aos deuses do solo local e, mesmo, do culto aos antepassados (GRANET, 1989, p. 133 *et seq.*). Os letrados resgataram os ensinamentos de Confúcio e fizeram deles os pilares da religião de Estado. O princípio central, evidentemente

⁹ Embora, na China, razão e rito consistam oralmente em vocábulos homônimos, registrados, conforme transliteração do sistema *pīn yīn*, como *lǐ*, eles são representados por diferentes ideogramas: 理 (razão) e 禮 (rito) ou 礼 (rito), conforme novo sistema simplificado de registro escrito.

¹⁰ Apontam Hall e Ames que “a continuidade entre a humanidade e o mundo na filosofia natural chinesa leva à presunção de que não há nenhuma distinção definitiva entre natureza e cultura humana” [“*The continuity between humanity and the world in Chinese natural philosophy leads to the assumption that there is no final distinction between nature and human culture*”]. (HALL; AMES, 1995, p. 268).

¹¹ Em ideograma simplificado tem-se 汉.

cosmológico, era o da interdependência intrínseca de todas as coisas do mundo e da necessidade de “conhecer” esse elemento que move o mundo, para que se pudesse bem conformar a ação a ele, seja a ação individual, seja a ação de governo. As línguas ocidentais não se prestam a traduzir adequadamente esta noção. Veja-se que a palavra princípio já traz consigo, conforme imaginada pelo espírito ocidental, a ideia de um elemento criador que desperta o movimento e que se distingue dele, dado que o antecede cronológica ou logicamente. E este não é o caso da concepção chinesa. Ao invés de buscar um início, uma causa, ela se lança na busca da compreensão da propensão, do potencial que alimenta o curso das coisas e se realimenta dele. Em bom chinês, fala-se em 道 *dào*, que significa caminho, via, estrada, e, por extensão, meio, processo, curso, método. Conformar-se ao caminho, ao processo que integra todas as coisas, é o fundamento da religião chinesa. Essa conformação deve ser revestida dos ritos — dos gestos regrados que servem a dirigir as vontades. Nesse sentido diz Confúcio que “o homem de bem [que], ampliando seus estudos da doutrina, conforma-se aos rituais, não pode desviar do caminho”¹².

A laicidade que permeia os ritos da China só pode ser compreendida dentro desse naturalismo cosmológico a partir do qual foram concebidos. Eles são laicos na medida em que não se submetem a nenhuma vontade divina. Afinal, o Céu (天 *tiān*), objeto de seu culto mais importante, não é percebido como uma divindade criadora (agente) destacada do mundo, mas um emblema que “representa” (ou melhor, que suscita) a totalidade perfeita e harmônica da natureza. O soberano, filho do Céu (天子 *tiān zǐ*), é cultuado, por sua vez, não por sua ascendência divina (como o Ocidente imaginou para os seus reis), mas pela responsabilidade suprema que o seu papel implica: o de evocar em si, através do exemplo, a ordem espontânea. Como nada é criado no mundo, como nenhuma vontade é admitida a interferir na harmonia do processo natural e inesgotável da vida, o papel principal do soberano não é o de estabelecer leis, de impor a ordem, mas o de garantir, através dos rituais próprios às suas funções, que o mundo siga seu curso conforme sua razão imanente (理 *lǐ*).

Afirma 荀子 *Xún Zǐ*, importante pensador confucionista, que:

O céu e a terra são o princípio da vida, os ritos são o princípio da ordem e o homem de bem é o princípio dos ritos. Agindo conforme eles, praticando-os, guardando-os e amando-os mais do que tudo — isto é o princípio do homem de bem. Portanto, Céu

¹² Tradução livre do original: “君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫” (*jūn zǐ bó xué yú wén, yuē zhī yǐ lǐ, yì kě yǐ fú pàn yǐ fu*). 孔夫子 *Kǒng Fū Zǐ*. 論語 *Lún yǔ*, Livro VI, 27. In: *Chinese Text Project* (<http://ctext.org/analects/yong-ye>; acesso em novembro de 2010). Na tradução de Anne Cheng: “O homem de bem, que, ampliando sem cessar os seus conhecimentos, é capaz de ordená-los pelo ritual, não saberia trair o Caminho”. (CONFÚCIO, 1983, p. 63 : VI, 25).

e terra produzem o homem de bem e o homem de bem promove a ordem no Céu e na terra¹³.

De todo modo, a apatia chinesa em relação às figuras divinas revela-se na relativa pobreza mitológica e na ausência de um panteão divino (GRANET, 1989, p. 53), de maneira que o religioso não se impôs de forma representativa como justificativa das disposições normativas da China. O fundamento de sua vida ética é uma razão imanente (理 *lǐ*) que se revela concretamente no processo do mundo. É essa razão imanente, a conectar organicamente todos os homens, que promoveu na China o sentido de pertencimento e de compromisso com a totalidade.

Ensina François Jullien que:

Os ‘ritos’ (*li*), tal qual os entendem os chineses, não são reservados nem a um povo, nem a uma casta, mas são as normas comportamentais que ‘canalizam’ os desejos e que ligam o investimento interior às formas polidas da conduta: como tais, eles espalham seu império de um canto ao outro de nossa atividade, da esfera do sacrifício até a da polidez, passando pela etiqueta na corte e pela decência (uma vez mais, nossas separações europeias do religioso/político/legal/moral encontram-se confundidas). Conveniente a toda circunstância da vida como se adaptando a cada grau da hierarquia social, e, assim, ‘globalmente’ válidos para assegurar a regulação do mundo, eles não colocam nenhuma restrição a sua adoção: os outros povos, ainda não civilizados, estão apenas à espera desta aculturação (JULLIEN, 2008, p. 122)¹⁴.

É verdade que a laicidade cosmológica da China, aliada a um formalismo ritual despido de todo pertencimento puramente local (ressalva feita ao seu caráter estético próprio), fundou sua experiência normativa em um sentido de globalidade que poderia a tudo abarcar. No entanto, não se deve confundir o sentido de globalidade ou de totalidade, sobre o qual se sustentam os ritos chineses, com o sentido de universalidade, sobre o qual se fundou o Direito ocidental. Afinal, como alerta Jullien, “pretender elevar o que quer que seja à universalidade,

¹³ XUNZI. *Basic Writings*. Trad. Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2003, p. 46. Na versão em língua inglesa do texto: “*Heaven and earth are the beginning of life, ritual principles are the beginning of order, and the gentleman is the beginning of ritual principles. Acting on them, practicing them, guarding them, and loving them more than anything else — this is the beginning of the gentleman. Therefore Heaven and earth produce the gentleman and the gentleman brings order to Heaven and earth. The gentleman forms a triad with Heaven and earth*”. No original: “天地者，生之始也，禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地” (Tiān dì zhě, shēng zhī shǐ yě; lǐ yì zhě, zhì zhī shǐ yě; jūn zǐ zhě, lǐ yì zhī shǐ yě; wéi zhī, guān zhī, jī zhòng zhī, zhì hǎo zhī zhě, jūn zǐ zhī shǐ yě. Gù tiān dì shēng jūn zǐ, jūn zǐ lǐ tiān dì; jūn zǐ zhě). 荀子 XÚN Zǐ, Livro IX, 18. In: *Chinese Text Project* (<http://ctext.org/xunzi/wang-zhi>; acesso em abril de 2010).

¹⁴ No texto original: « *les ‘rites’ (li), tels que les entendent les Chinois, ne sont réservés ni à un peuple ni à une caste, mais sont les normes comportementales ‘canalisant’ les désirs et liant l’investissement intérieur aux formes policées de la conduite : comme tels, ils étendent leur empire d’un bord à l’autre de notre activité, de la sphère du sacrificiel jusqu’à la politesse, en passant par l’étiquette à la cour et les bienséances (une fois de plus, nos séparations européennes du religieux/politique/légal/moral se trouvent confondues). Convenant à toute circonstance de la vie comme s’adaptant à chaque degré de la hiérarchie sociale, et donc ‘globalement’ valides pour assurer la régulation du monde, ils ne supposent aucune restriction à leur adoption : les autres peuples, non encore civilisés, sont seulement en attente de cette acculturation* ».

não consiste apenas em descolá-lo de seus pertencimentos, mas também promovê-lo ao estado último da verdade” (JULLIEN, 2008, p. 116)¹⁵. E visto que de tal pretensão não se ocuparam os pensadores chineses, mais preocupados em repetir as receitas que pudessem fazer perpetuar o curso do mundo em sua “verdade” espontânea, o que se vê na China é uma totalidade concreta que define e distingue cada homem segundo o seu papel social (ou natural) e que, assim, o submete por completo como fator de seus desdobramentos, embora se evite toda imposição pela força.

5. A liberdade enquanto impossibilidade

Nesse contexto, não poderia ter aparecido no pensamento chinês clássico aquela noção de liberdade que permeou o imaginário ocidental. Por mais que o suposto humanismo chinês (GRANET, 1997, p. 21 et 210) que proclama a não imposição forçada de normas possa parecer libertar o homem do arbítrio político, ele o desconsidera completamente ao identificá-lo e “submetê-lo” ao processo espontâneo da natureza.

Nesse sentido, ensina Jullien que:

É lógico que, na visão ocidental, fundada sobre uma hierarquização ontológica, o valor supremo consiste em uma emancipação em face da ordem da causalidade material e culmina na liberdade. Mas, é também lógico que, na concepção chinesa da disposição, o valor supremo consista na espontaneidade da propensão, quando a disposição funciona sozinha e por si só, e, assim regularmente: toda emancipação individual em face dessa automaticidade do grande funcionamento das coisas deve ser banida, toda ‘ação’ no seio da disposição é uma irregularidade — e é por isso que o pensamento chinês não pensou a liberdade (JULLIEN, 1992, p. 258)¹⁶.

Do lado ocidental, foi precisamente da emancipação do homem em face do natural e do divino que essa condição incomum de liberdade produziu uma compreensão original de lei e de Direito.

A liberdade não foi nem mesmo tomada como tema de reflexão do pensamento chinês tradicional. O seu naturalismo cosmológico parece ter se apresentado como um obstáculo para que se nutrisse qualquer pretensão de liberdade. Qualquer autodeterminação (ou autonomia) representa uma obstrução ao curso do mundo. Por isso, a conformação e a

¹⁵ No original: « *prétendre élever quoi que ce soit à l’universel, ce n’est pas seulement le décoller de ses appartenances, mais encore le promouvoir au stade ultime de la vérité* ».

¹⁶ No original: « *Il est logique que, dans la vision occidentale, fondée sur une hiérarchisation ontologique, la valeur suprême consiste en un affranchissement individuel par rapport à l’ordre de la causalité matérielle et culmine dans la liberté. Mais il est aussi logique que, dans la conception chinoise du dispositif, la valeur suprême consiste dans la spontanéité de la propension, quand le dispositif marche tout seul et de lui-même, et donc régulièrement : tout affranchissement individuel par rapport à cette automaticité du grand fonctionnement des choses est à bannir, tout jeu au sein du dispositif est une irrégularité — et c’est pourquoi la pensée chinoise n’a point pensé la liberté* ».

integração ao processo espontâneo da natureza são justamente os seus compromissos mais caros. Não houve entre os pensadores taoístas e confucionistas qualquer pretensão de submeter o mundo ao saber, apreendendo-o por meio de definições, de construções intelectuais. Note-se como as palavras são reveladoras do profundo sentido cultural que as perpassa: apreender ou aprender derivam do verbo latino *apprehendo*, que significa tomar par si. No Ocidente, o conhecer implica em apoderar-se do mundo, submetê-lo a uma razão humana. Ele é essencialmente libertador, uma vez que o homem passa a perceber-se como fonte do critério de determinação de si mesmo e, por consequência, como indivíduo considerado em sua universalidade, a despeito da particularidade concreta de sua posição natural ou social.

Segundo Hegel:

A consciência da liberdade implica que o indivíduo se compreende como pessoa, isto é, em sua individualidade e, ao mesmo tempo, como universal, capaz de abstrair-se de todas as particularidades, compreendendo-se, por seguinte, como infinito em si (HEGEL, 1999, p. 65).

Na China, a ausência da consciência da liberdade no pensamento clássico evidencia-se na inexistência de um ideograma que comunique a ideia. A expressão chinesa usada para traduzir a noção ocidental de liberdade é 自由 *zì yóu*. Ela combina dois ideogramas, o que indica a ausência original de um ideograma único que represente a noção, conforme ocorre com as principais categorias do pensamento chinês. 自 *zì* significa “si mesmo”, próprio, e 由 *yóu*, motivo, causa, o que traduziria o sentido de “causa de si mesmo”. A expressão revela bem o significado do termo, conforme estabelecido por alguns filósofos do idealismo alemão dos séculos XVIII e XIX, época em que as traduções para o mandarim das obras ocidentais começaram a se difundir. Em uma síntese grosseira, o termo revela a ideia de que o homem só pôde perceber-se como livre, na medida em que, no seu despertar filosófico, descobriu-se sujeito do saber do mundo e da sua própria ação. Ele liberta-se porque busca em si a causa do seu agir.

Na China, conhecer — 知 *zhī* ou 識 *shí* — não implica em uma apreensão do mundo, muito menos em submetê-lo ao exame de uma razão que dele se separa. Ao contrário, conhecer significa submeter-se ao curso do mundo seja pela meditação e pelo êxtase, conforme pensaram os taoístas, seja pela ação ritual que imita seus ritmos, como imaginaram os confucionistas. Vale anotar que 知 *zhī* é composto por uma flecha (矢 *shǐ*) e uma boca (口 *kǒu*). Já 識 *shí*, cuja representação simplificada é 识, é composto pelos ideogramas 言 *yán*,

que significa palavra falada, 日 rì, sol, e 戈 gē, lança ou machado. Para que flechas ou lanças acertem o alvo é preciso pensar com exatidão. É esse sentido que emerge da combinação dos referidos símbolos chineses: o saber expressa-se pela palavra falada (口 kǒu ou 言 yán) que evoca com precisão (meticulosamente) a ordem do mundo. Porém, não de forma discursiva e analítica como se faz no Ocidente, mas simbolicamente, por meio de alegorias, de emblemas e de exemplos narrados.

Nesse sentido, 荀子 *Xún Zǐ*, importante pensador confucionista, afirma que “todas as coisas da natureza provêm; [a elas] não se pode estudar, não se pode trabalhar. Os ritos corretos, [pelas mãos dos] sábios, ‘vieram ao mundo’; o homem, estudando, obtém-lhes, praticando (trabalhando), aperfeiçoa-lhes [ou mesmo, aperfeiçoa-se]”¹⁷. O trecho é esclarecedor, embora a tradução lhe imponha certa distorção. No texto original não há nenhum elemento sintático ou morfológico que nos permita identificar sujeito e objeto. Ao traduzir para uma língua ocidental somos obrigados a tomar posição e a impor uma separação absolutamente artificial ao pensamento chinês. Afinal, se não há sujeito do mundo, se nada o cria, se tudo é um processo, pouco importa os polos de uma ação, mas apenas o movimento do qual esses polos são indistintamente fatores. Pouco importa também se são os ritos ou o homem que se aperfeiçoa. Trata-se de uma correlação de fatores absolutamente equivalentes dentro do movimento em que estão inseridos. Um completa o outro. Não há relação de causalidade, de princípio e fim, de sujeito e objeto, nem no pensamento, nem na língua chinesa clássica. Se não se pensa em termos de agir, de determinar, não se poderia pensar, tampouco, em termos de submissão ou libertação.

Conclusão

Podemos afirmar como conclusão que as peculiaridades da visão de mundo da China imperial produziram uma normatividade que não toma a liberdade nem como pressuposto, nem como finalidade da vida social ou da ordem política. A liberdade, tal qual pensada e desenvolvida pelas culturas ocidentais, parece ter-lhe sido uma concepção completamente

¹⁷ Tradução livre do original: “凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能。” (*Fán xìng zhě, tiān zhī jiù yě, bù kě xué, bù kě shì. Lǐ yì zhě, shèng rén zhī suǒ shēng yě, rén zhī suǒ xué ér néng*). (XUNZI, 1999, p. 744-745 : 23.4). Na tradução para o inglês de Burton Watson: “A natureza é aquilo que é dado pelo Céu; não se pode aprendê-la, não se pode adquiri-la pelo esforço. Os ritos, no entanto, são criados pelos sábios; pode-se aprender a aplicá-los, pode-se trabalhar para aperfeiçoá-los” [“*The nature is that which is given by Heaven; you cannot learn it, you cannot acquire it by effort. Ritual principles, on the other hand, are created by sages; you can learn to apply them, you can work to bring them to completion*”]. (XUNZI, 2003, p. 162 : 23, 4). Note-se a clara ocidentalização dos sentidos na tradução de Watson, sobretudo, quanto as expressões “é dado” e “é criado”.

estranha ou, ao menos, inexplorada por seus pensadores. No contexto de uma racionalidade que se confunde com o próprio processo do mundo, supostamente espontâneo e naturalmente harmônico, parece não ter havido abertura para se pensar o homem em sua individualidade criadora ou ordenadora da sua própria existência – livre, portanto.

A convicção do pensamento chinês, atestada por uma antiga e longeva tradição intelectual, de que tudo é movimento, conduziu-o à compreensão de que cada coisa (inclusive o homem) não passa de fator desse processo sem criador, que se desdobra de si mesmo da alternância complementar de seus elementos antagônicos. Ao homem, enquanto fator desse processo, cabe apenas cuidar para não obstruí-lo. Para tanto, é preciso que ele se dispa de qualquer elemento da sua individualidade, conformando-se ao papel que lhe cabe na hierarquia social, a qual, impessoalizada por um ritualismo meticuloso, apresenta-se como a encarnação na ordem política da espontaneidade harmônica do curso do mundo — do 道 dào.

Aos que querem ver nessa compreensão de mundo uma postura libertadora, supostamente fundada em princípios diversos daqueles estabelecidos pelo Ocidente, é preciso lembrar que a noção ocidental de liberdade não encontra correspondente em nenhum ideograma do chinês clássico. Não havia na China nem mesmo uma palavra para nomear a ideia, o que se fez por necessidade de tradução, através de uma justaposição de ideogramas. Isto significa que foi preciso uma expressão, uma conjugação de duas ideias, para traduzi-la para o chinês. E quanto a isso, precisamos convir que a ausência de um nome para identificar um conceito indica claramente a sua inexistência enquanto noção consciente ou enquanto uma preocupação central da cultura.

Além disso, não tendo tomado a liberdade como pressuposto ou como finalidade da vida social, a China produziu uma experiência normativa que se distancia e que resiste àquelas perspectivas que conduziram no Ocidente à formação de uma normatividade e de uma ordem política que buscam na liberdade a fonte de praticamente todas as suas justificativas intelectuais.

Vale lembrar, por fim, que o dever ético primeiro da tradição taoísta e confucionista da China imperial pode ser resumido na obrigação de conformação integral do homem a uma ordem que não tem criador, que é espontânea e naturalmente harmônica e da qual o homem é apenas fator, nunca sujeito. Ora, nas tradições ocidentais, a liberdade, em qualquer acepção que seja tomada, implica justamente na percepção ou no desejo de ver no homem um sujeito ordenador da sua própria existência, um sujeito que é livre porque pode se conformar às

ordens que cria para si. Essa é uma noção que é rejeitada pelas principais escolas de pensamento da China, uma vez se entende de modo muito claro (e insistentemente repetido nos principais textos clássicos chineses) que querer ordenar o mundo não só é inútil como uma grave ameaça à harmonia naturalmente espontânea do seu devir. Nesse contexto, a liberdade não aparece nem como condição de justiça, nem como valor a ser perseguido.

Referências Bibliográficas

BENVENISTE, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*. Pouvoir, Droit, Religion. T. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

BÉSINEAU, Jacques. *Matteo Ricci: Serviteur du Maître du Ciel*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

CONFÚCIO. *Diálogos de Confúcio*. Trad. Anne Cheng; Alcione Soares Ferreira. São Paulo: IBRASA, 1983.

GRANET, Marcel. *La Religion des Chinois*. Paris: Imago, 1989.

GRANET, Marcel. *O Pensamento Chinês*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HALL, David L.; AMES, Roger T. *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*. New York: State University of New York, 1995.

HALL, David L.; AMES, Roger T. *Thinking Through Confucius*. New York: State University of New York Press, 1987.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2 ed. Brasília: UnB, 1999.

JULLIEN, François. *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*. Paris: Fayard, 2008.

JULLIEN, François. *Fundar a Moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das Luzes*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso, 2001.

JULLIEN, François. *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*. Paris: Seuil, 2009.

JULLIEN, François. *La Propension des Choses: Pour une histoire de l'efficacité en Chine*. Paris: Seuil, 1992.

JULLIEN, François. *Si Parler va sans Dire. Du logos et d'autres ressources*. Paris: Seuil, 2006.

LAO-TSEU. *Tao-tö King*. Trad. Liou Kia-hway. Paris: Gallimard, 1967.

MALEBRANCHE, Nicolas. *Diálogos de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1990.

XUNZI. *Basic Writings*. Trad. Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2003.

XUNZI. *Xunzi*. (Bilingual edition) Trad. John Knoblock and Zhang Jue. Huan; Beijing: Hunan People's Publishing House; Foreign Languages Press: 1999.