



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**PLINIO MARCOS TSAI**

**O TAO NA MODERNIDADE:**

**UMA HERMENÊUTICA DO INDIVÍDUO PELA TEORIA DE REDE INTER-  
RELACIONAL NA CHINA**

**CAMPINAS  
2020**

**PLINIO MARCOS TSAI**

**O TAO NA MODERNIDADE:**

**UMA HERMENÊUTICA DO INDIVÍDUO PELA TEORIA DE REDE INTER-  
RELACIONAL NA CHINA**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: PROF. DR. ANTÔNIO FLORENTINO NETO

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO  
FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO  
PLINIO MASCOS TSAI, E ORIENTADA PELO  
PROF. DR. ANTÔNIO FLORENTINO NETO.

**CAMPINAS  
2020**

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

T782t Tsai, Plínio Marcos, 1977-  
O Tao na modernidade : uma hermenêutica do indivíduo pela Teoria de Rede Inter-Relacional na China / Plínio Marcos Tsai. – Campinas, SP : [s.n.], 2021.

Orientador: Antônio Florentino Neto.  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Civilização moderna. 2. Lógica. 3. Redes de relações sociais. 4. Hermenêutica. 5. Estudos chineses. I. Florentino Neto, Antônio. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** The Tao in modernity : a hermeneutic of the individual by the Inter-Relational Theory in China

**Palavras-chave em inglês:**

Civilization, Modern

Logic

Social networks

Hermeneutics

Chinese studies

**Área de concentração:** Ciências Sociais

**Titulação:** Doutor em Ciências Sociais

**Banca examinadora:**

Antônio Florentino Neto [Orientador]

Célio Hiratuka

Dilip Loundo

Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro

Thomas Patrick Dwyer

**Data de defesa:** 04-02-2021

**Programa de Pós-Graduação:** Ciências Sociais

**Identificação e informações acadêmicas do(s) aluno(s)**

- ORCID do autor: <http://orcid.org/0009-0002-4464-3177>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/8990124016207524>



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de *Tese de Doutorado*, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em *04.02.2021*, considerou o candidato *Plinio Marcos Tsai* aprovado.

*Prof. Dr. Antônio Florentino Neto*

*Prof. Dr. Célio Hiratuka*

*Prof. Dr. Dilip Loundo*

*Prof. Dr. Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro*

*Prof. Dr. Thomas Patrick Dwyer*

*A Ata da Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.*

## **AGRADECIMENTOS**

*O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.*

Agradeço de maneira especial a CAPES, UNICAMP, ao programa de Pós-graduação e a Faculdade de Ciências Sociais por ter aberto a oportunidade de uma tese de doutorado que pertence às Ciências Sociais da Modernidade, mas é da área da Sinologia/Budologia/Filosofia Chinesa. Especialmente ao prof. Dr. Thomas Patrick Dwyer que abriu este espaço para que esta tese fosse realizada. Ao meu orientador prof. Dr. Antônio Florentino Neto, que acreditou em mim desde o tempo do mestrado na dissertação realizada na UEL na área de Filosofia Contemporânea / Filosofia Chinesa/ Lógica Chinesa. E ainda manteve a confiança em mim no processo todo de doutorado na Unicamp, com as muitas horas de aulas e orientações, me iniciou no processo de organização de colóquios internacionais, debates com especialistas nacionais e internacionais, e que culminou na presente tese. Agradeço ao prof. Dr. Daniel Omar Perez pela amizade e pelas horas de conversas sobre aspectos técnicos formais da presente tese. Agradeço também a toda a banca de examinadores. Por fim, gostaria de agradecer de maneira especial a Secretaria, em especial a Beatriz Tieme Suyama, por toda a ajuda com questões formais e processuais, por toda a imensa paciência e disposição em resolver os vários problemas documentais. Por fim, agradeço a toda a direção da Associação Buddha Dharma e a todos os amigos professores do Instituto Pramāṇa.

## RESUMO

A Europa moderna (séculos XVII-XIX) elaborou uma noção de indivíduo que sustentou uma gnosiologia, uma ética e filosofia política. Na abertura da China para a modernidade europeia, no período de Deng Xiaoping (1978-1992), aquela noção de indivíduo foi incorporada, porém, com características chinesas. O objetivo desta tese é delimitar a noção de indivíduo moderno incorporado pela China por meio de uma hermenêutica da teoria da rede inter-relacional. Para alcançar tal objetivo seguiremos os seguintes passos: 1. Apresentaremos a hermenêutica da teoria da rede inter-relacional; 2. Apresentaremos a ontologização dos princípios lógicos que definem identidade e individualidade em ocidente; 3. Exporemos os fundamentos filosóficos de Nāgārjuna e Laozi com relação ao indivíduo e de Fǎzàng com relação a rede; 4. Apresentaremos o Neoconfucionismo de Zhūxī para fundamentar a noção de indivíduo na China antes da abertura; 5. Apresentaremos a teoria de Deng Xiaoping, no que refere ao indivíduo, como fundamento do Tao da modernidade chinesa. Por fim, concluiremos que a modernidade chinesa resgata a noção de indivíduo moderno europeu em face a três elementos orientais fundamentais, a saber, (1) vazio de substancialidade ou vacuidade da substância, (2) fluxo da realidade (Tao) e (3) rede. Além de incluir a noção marxista de produtividade.

**Palavras-chave:** China; Modernização chinesa; Lógica relacional; Teoria da rede inter-relacional; Hermenêutica.

## ABSTRACT

Modern Europe (17th-19th centuries) developed a notion of the individual that supported gnoseology, ethics and political philosophy. In the opening of China to European modernity, in the period of Deng Xiaoping (1978-1992), that notion of the individual was incorporated, however, with Chinese characteristics. The purpose of this thesis is to delimit the notion of modern individual incorporated by China through hermeneutics of the interrelational network theory. To achieve this objective, we will follow the following steps: 1. We will present the hermeneutics of the interrelational network theory; 2. We will present the ontologization of the logical principles that define identity and individuality in the West; 3. We will expose the philosophical foundations of Nāgārjuna and Laozi in relation to the individual and of Fǎzàng in relation to the network; 4. We will present Zhūxī 's neoconfucianism to support the notion of the individual in China before the opening; 5. We will present Deng Xiaoping's theory, with regard to the individual, as the foundation of the Tao of Chinese modernity. Finally, we will conclude that Chinese modernity rescues the notion of a modern European individual in the face of three fundamental Eastern elements, namely, (1) emptiness of substance or emptiness of substance, (2) flow of reality (Tao) and (3) network. In addition to including the Marxist notion of productivity.

**Keywords:** China; Chinese modernization; Relational logic; Theory of the interrelational network; Hermeneutics.

## SUMÁRIO

Introdução .....	10
Capítulo 1: A hermenêutica da teoria da rede inter-relacional .....	16
1.1 O texto central dos elementos da rede inter-relacional e a estrutura hermenêutica .....	16
1.2 Os textos secundários: uma breve descrição .....	19
1.3 O conceito de <i>lógica relacional</i> e os princípios da teoria da rede inter-relacional .....	21
Capítulo 2: O conceito de lógica predicativa como fundamento do indivíduo metafísico .....	23
2.1 A noção de indivíduo metafísico e sua sustentação pelo conceito de lógica predicativa .....	25
2.2 A ontologização do princípio da não-contradição como fundamento do indivíduo metafísico .....	43
Capítulo 3: O conceito de lógica relacional como fundamento do indivíduo relacional ..	51
3.1 Os princípios relacionais de Nāgārjuna .....	52
3.1.1 O princípio das duas verdades, convencional e última ( <i>dvaya-satya</i> ).....	53
3.1.2 O princípio da mútua determinação ( <i>pratīyasamutpāda</i> ).....	61
3.1.3 O princípio da superimposição/atribuição ( <i>samāropa</i> ).....	70
3.2 Os princípios relacionais de Laozi .....	78
3.2.1 O princípio do fluxo relacional: o Tao .....	78
3.2.2 Princípio da oposição complementar: <i>yīn-yáng</i> (陰陽) .....	80
3.2.3 O princípio da <i>não-ação do fluir livre</i> ( <i>wúwéi yuándū</i> , 無為緣督).....	89
Capítulo 4: Os princípios do conceito da rede inter-relacional.....	98
4.1 Elementos da Escola Yogācāra que compõem o princípio da inter fusão. ....	99
4.2 Os elementos do princípio da inter fusão da realidade ( <i>yuán róng</i> , 圓融).....	113
Capítulo 5: A teoria da rede inter-relacional aplicada na determinação do indivíduo anterior a abertura para a Modernidade .....	123
5.1 Os elementos da rede inter-relacional do Neoconfucionismo como fundamento do indivíduo .....	124



5.1.1 A teoria cosmogônica de Zhou Dūnyí.....	125
5.1.2 A teoria da Força Material de Zhāngzài.....	128
5.1.3 A teoria dos números de Shào yōng .....	132
5.1.4 A teoria do Princípio dos irmãos Chéng .....	137
5.2 As características específicas da teoria de Zhūxī .....	<b>143</b>
5.2.1 O Princípio da Racionalidade.....	144
5.2.2 O princípio da busca constante do conhecimento .....	146
5.2.3 O princípio da verificação pela prática e teoria mutuamente determinantes .....	151
5.2.4 O princípio da equanimidade – a natureza/ conhecimento é bondade.....	161
<b>Capítulo 6: O Tao da abertura para a Modernidade: a noção do individuo na transição da Revolução Comunista para o Socialismo com características chinesas .....</b>	<b>165</b>
6.1 A tradução do texto central.....	167
6.2 A análise em forma de comentário do texto central.....	178
<b>Considerações Finais .....</b>	<b>259</b>
<b>Referências Complementares .....</b>	<b>268</b>

## INTRODUÇÃO

A realidade que fundamenta o indivíduo na China da abertura para o Ocidente é diferente daquela que constitui a realidade do indivíduo na Modernidade Ocidental. Os elementos da realidade que compõe a noção de indivíduo nesses dois registros precisam ser diferenciados para que se possa desenvolver um entendimento preciso sobre o que constitui cada um desses indivíduos, de maneira que um conceito claro sobre o indivíduo chinês possa ser conhecido.

Esse conhecimento deve dar-se por meio da análise dos elementos centrais que compõe a estrutura tradicional do conhecimento chinês, determinando a partir disso sua compatibilidade com os elementos que fundamentam a noção de indivíduo na Modernidade Ocidental.

Os elementos centrais possuem um nexo entre si, uma razão que os sustenta, e que pode ser conhecida em sua determinação relacional. Nesse sentido, surge a necessidade de se utilizarem os conceitos de lógica. A palavra *lógica* aqui é empregada no sentido de nexo surgido do pensamento, ou seja, no sentido de articulação do pensamento, e não de lógica formal.

O indivíduo do Ocidente europeu teve origem no pensamento grego fundamentado no conceito de lógica predicativa, que, por sua vez, foi estruturado no pensamento metafísico aristotélico, e que fundamenta igualmente o indivíduo na Modernidade. Por outro lado, o indivíduo da China surge por meio do conceito da lógica relacional chinesa encontrada na estrutura tradicional de conhecimento chinês. Os dois conceitos de lógica são comparados para se encontrar os fundamentos da formação de cada um desses indivíduos. Com isso, por meio da determinação dos elementos básicos que compõem o conceito de lógica da subjetividade metafísica é possível a contraposição analítica daqueles elementos básicos que compõem o conceito de lógica do indivíduo relacional na China antes e durante a abertura.

Há um método adequado para a análise dos conceitos de lógica e que pode dar conta de dois registros de conhecimento tão distintos quanto o Ocidente europeu e o Oriente chinês. O método usado encontra fundamento no conceito de lógica relacional, tal como exposto em alguns artigos de Antônio Florentino Neto (2012, 2013, 2016, 2017, e 2019), que permite fazer a análise dos elementos centrais que constituem o indivíduo no conhecimento tradicional chinês, e adentrar os conceitos confucionistas, taoístas e budistas com segurança, de maneira que a contraposição com os conceitos de indivíduo da Modernidade possa ser realizada para a obtenção de um conceito seguro sobre o indivíduo chinês da abertura da China para a

Modernidade. Sem esse método não seria possível fazer a análise conceitual necessária para a comparação entre os dois registros de pensamento que determinam o indivíduo – do lado Ocidental, o indivíduo metafísico, do lado Oriental, o indivíduo inter-relacional chinês.

A partir do método de análise pela teoria de rede inter-relacional de Florentino (2017) é possível construir de forma analítica o conceito de lógica relacional neoconfucionista, que foi e continua sendo dominante em toda a estrutura chinesa. Isso permite conceituar o indivíduo inter-relacional chinês, e contrapô-lo ao indivíduo metafísico da Modernidade Ocidental, no recorte que a China adotou em sua rede, que é o do Socialismo-Marxismo.

O mesmo fundamento teórico de Florentino é usado para caracterizar a rede relacional a partir do modelo da Rede de Indra, do pensador budista Fazang, da Escola Huáyán da dinastia Tang. A partir da conceituação dos elementos ou princípios da rede inter-relacional, é possível a ênfase nos indivíduos que a compõe, que são como as joias de uma rede que se conecta por meio de fluxos inter-relacionais de luz, de algo não metafísico. Para fazer parte dessa rede, os indivíduos precisam ser da mesma natureza relacional, que rompe com a categoria metafísica dos indivíduos que, por sua vez, constitui o fundamento do indivíduo da Modernidade.

A Modernidade na China começou efetivamente pelos processos de Modernização que ocorreram com a política e a economia voltadas para a reforma, a abertura para uma economia de mercado “emancipada” e o comércio/investimento exterior, mudanças que vieram pelo pensamento de Deng Xiaoping e constituem a abertura definitiva.

Antes disso, outros eventos de abertura ocorreram, como aquele processo de inclusão de Modernidade por meio da Revolução Comunista que instaurou a República Popular da China. Essa fase foi transformada pelo pensamento de Deng Xiaoping, e o Socialismo clássico, do modelo da Rússia, tornou-se, ao se combinar com os elementos do conceito da lógica relacional chinesa e com o indivíduo inter-relacional da tradição neoconfucionista, em *Socialismo com características chinesas*, que determinou a *Modernização com características chinesas*.

Por isso o texto central do pensamento de Deng, para os fins da presente tese, é apresentado sob a forma de comentário analítico, de maneira a demonstrar a abertura da China para a Modernidade por meio da Modernização com características chinesas, e como isso é mutuamente determinado com o indivíduo relacional, sustentado pela lógica e a rede inter-relacionais.

Deng Xiaoping, como indivíduo inter-relacional na rede chinesa, determinou a partir da sua liderança, a abertura e a reforma de 1978 até 1992, e é esse período que constitui,

de certa maneira, a presente análise, nos limites dos elementos básicos presentes no texto central – *Construir o Socialismo com Características Chinesas*, de 30 de junho de 1984. Esse limite é necessário porque a extensão da abertura é muito vasta e rapidamente faz perder de vista o horizonte de término de uma análise sem um recorte bem delimitado.

No registro das circunstâncias conceituais desse texto central é possível delimitar precisamente quais elementos do indivíduo moderno foram adotados e quais foram rejeitados para a formação da porta que se abriu na grande muralha do pensamento tradicional: o curso do Tao da Modernidade chinesa. A centralização do poder político estatal numa economia socialista que admite a entrada do poder econômico da propriedade privada individual e de investimento estrangeiro constitui-se como prova irrefutável desta condição basilar da epistemologia dual mutuamente determinante que fundamenta a existência do indivíduo da Modernidade chinesa.

A crença da China em que a economia de mercado seria capaz de regularizar as suas relações e trazer um sistema democrático moderno, equilibrando a relação entre Estado e sociedade civil, discutido e analisado por teóricos como Wang Mengkui e Liu Wei, ocupa atualmente o centro da discussão sobre a pós-modernidade chinesa pelos intelectuais chineses, e tem Wang Hui como principal teórico. Isso só pode acontecer, diante da era da modernização, pelo pensamento de Deng, que orientou as diretrizes do Estado chinês para as reformas estruturais no campo e na cidade, tendo em vista a abertura para o mercado externo, com início de ações que visavam o mercado internacional e a plena operação no capitalismo global já existente no período de Deng.

Esta tese se desenvolve em cinco capítulos: (1) A hermenêutica da teoria da rede inter-relacional; (2) O conceito de lógica predicativa como fundamento do indivíduo metafísico; (3) O conceito de lógica relacional como fundamento do indivíduo relacional; (4) Os princípios do conceito de rede inter-relacional; (5) A teoria da rede inter-relacional na determinação do indivíduo anterior a abertura para a Modernidade; e (6) O Tao da abertura para a Modernidade: a noção do indivíduo na transição da Revolução Comunista para o Socialismo com características chinesas.

O Capítulo 1, *A hermenêutica da teoria da rede inter-relacional*, é apresentado em três partes: (1) O texto central dos elementos da rede inter-relacional e a estrutura hermenêutica; (2) Os textos secundários: uma breve descrição; e (3) O conceito de lógica relacional e os princípios da teoria da rede inter-relacional. Por meio dessas três partes busca-se sistematizar os conceitos fundamentais da teoria da rede inter-relacional de maneira geral, para depois aprofundar nos próximos três capítulos suas características fundamentais.

O Capítulo 2, *O conceito de lógica predicativa como fundamento do indivíduo metafísico*, divide-se em: (1) A noção de indivíduo metafísico e a sua sustentação pelo conceito de lógica predicativa; e (2) A ontologização do princípio da não-contradição como fundamento do indivíduo metafísico. Por meio dessas duas partes, o indivíduo metafísico que começa com o pensamento grego aristotélico, passa pelos momentos do Renascimento, do Iluminismo e chega até a Modernidade, é caracterizado como o fundamento que não apresentou mudança em sua natureza última. O indivíduo metafísico ganhou novas características nas fases que levaram para a Modernidade, mas continua presente, e é esse indivíduo metafísico que será contraposto ao indivíduo inter-relacional, de modo a evidenciar as características deste último.

O Capítulo 3, *O conceito de lógica relacional como fundamento do indivíduo relacional*, contempla: (1) Os princípios relacionais de Nāgārjuna; e (2) Os princípios relacionais de Laozi - dois temas centrais, pois apresentam a possibilidade de uma teoria de rede construída com elementos próprios do pensamento oriental não metafísico, e que garantem a eficiência e a eficácia da teoria de rede inter-relacional para a análise de estruturas de conhecimento não metafísicas, como é o caso da estrutura chinesa.

O primeiro tema do terceiro capítulo apresenta-se em três partes: (1) O princípio das duas verdades, convencional e última (*dvaya-satya*); (2) O princípio da mútua determinação (*pratītyasamutpāda*); e (3) O princípio da superimposição/atribuição (*samāropa*). Esses três princípios determinam a impossibilidade da substancialização metafísica como pretendida pela estrutura ontológica, epistemológica e axiológica da metafísica grega, e constitui-se na primeira parte das características do indivíduo inter-relacional.

O segundo tema do terceiro capítulo divide-se em três partes: (1) O princípio do fluxo relacional: o Tao (*dào*, 道); (2) O princípio da oposição complementar: *yīn-yáng* (陰陽); e (3) O princípio da não-ação do fluir livre (*wúwéi yuándū*, 無為緣督). Esses três princípios são próprios da estrutura de conhecimento tradicional chinês, em sua origem mais remota, e que são capazes de determinar o contínuo em fluxo relacional desenvolvido pelos chineses, e que foram mantidos até a atualidade. O indivíduo chinês é relacional desde o início de sua autodeterminação como indivíduo singular, uma singularidade relacional relativa, mas nem por isso imprecisa, ao contrário, traz consigo uma segurança maior e uma precisão mais elevada do que aquela pretendida pelos conceitos da metafísica grega.

O Capítulo 4, *Os princípios do conceito de rede inter-relacional*, é composto por: (1) Elementos da Escola Yogācāra que compõem o princípio da interfusão; e (2) O princípio da interfusão da realidade (*yuán róng*, 圓融). Essas duas partes trazem os conceitos mais

importantes de toda a estrutura da teoria da rede inter-relacional, e caracterizam o indivíduo inter-relacional na sua inter-relacionalidade total com todas as coisas.

O Capítulo 5, *A teoria da rede inter-relacional na determinação do indivíduo anterior a abertura para a Modernidade*, abrange três partes: (1) Os elementos da rede inter-relacional do Neoconfucionismo como fundamento do indivíduo; (2) As características específicas da teoria de Zhūxī; e (3) O Tao da abertura para a Modernidade: da Revolução Comunista para o Socialismo com características chinesas. É por meio dessas três partes que toda a análise do indivíduo inter-relacional chinês é desenvolvida, dentro do recorte proposto, isto é, aquele do texto de Deng e do contexto anterior à abertura, o Neoconfucionismo Racionalista.

A primeira parte do quinto capítulo subdivide-se em quatro partes: (1) A teoria cosmogônica de Zhou Dūnyí; (2) A teoria da Força Material de Zhāngzài; (3) A teoria dos números de Shào yōng; e (4) A teoria do Princípio dos irmãos Chéng. São os elementos básicos que constituem a teoria de Zhūxī, o fundamento do Neoconfucionismo Racionalista. Sem o conhecimento desses quatro elementos básicos não é possível fazer a inter-relação com a rede que determina o indivíduo neoconfucionista.

A segunda parte do quinto capítulo subdivide-se em outras quatro partes: (1) O princípio da racionalidade; (2) O princípio da busca constante do conhecimento; (3) O princípio da verificação pela prática e teoria mutuamente determinantes; e (4) O princípio da equanimidade – a natureza/conhecimento é bondade. Esses são os quatro princípios, o mesmo que elementos básicos na teoria de rede inter-relacional, e que determinam o indivíduo neoconfucionista de antes da abertura definitiva para a Modernidade. A partir de essa determinação é possível verificar o que ocorreu com a noção de indivíduo na abertura da China.

O Capítulo 6, *O Tao da abertura para a Modernidade: a noção do indivíduo na transição da Revolução Comunista para o Socialismo com características chinesas*, é apresentado em duas partes: (1) A tradução do texto central e (2) A análise em forma de comentário do texto central. É por meio dessas duas partes que a análise pela teoria da rede inter-relacional encontra a sua maior eficiência e eficácia na análise dos elementos que compõem o indivíduo inter-relacional da Modernidade chinesa, por meio de um texto central, é possível vislumbrar os vínculos relacionais dos conceitos usados no período da abertura e da reforma da China pelo pensamento de Deng. Sem a teoria da rede inter-relacional, a noção de indivíduo poderia ser realizada, mas de maneira incompleta. Pela aplicação dos princípios dessa teoria, surgem os elementos que diferenciam um conceito novo de indivíduo inter-relacional.

Para os termos em sânscrito romanizado foi usado o padrão IAST; para os termos em língua Han (mandarim) romanizada foi usado o padrão das Regras Básicas da Ortografia do Hànyǔ Pīnyīn (*Hànyǔ pīnyīn pīnxiě jīběn guīzé*, 汉语拼音拼写基本规则), de acordo com a Organização Mundial de Padronização (ISO-7098:1991). Procuramos traduzir todos os textos do inglês e da língua Han para o português, de maneira a facilitar a leitura. Mantivemos a grafia original dos textos que já existiam antes da reforma da língua chinesa de 1958. Nas traduções do *hànyǔ*, adotamos o método de tradução por período, o que significa que a cada separação de vírgulas, há um número entre colchetes [nr.] que corresponde ao período traduzido. Tais referências são mantidas, a fim de que o leitor possa verificar, pelas notas de rodapé, a tradução de cada período. Na intenção de facilitar a leitura, foi inserido, depois da grafia original, o Hànyǔ Pīnyīn, que aparece sempre em notas de rodapé.

Quanto aos termos em sânscrito e *hànyǔ*, mantivemos alguns nas formas romanizadas no corpo do texto principal, porém na ordem inversa: primeiro a forma romanizada, no caso do *hànyǔ*. Seguimos o mesmo critério e deixamos os termos ideologramáticos (de agora em diante, chamados apenas de *ideogramas*) precedidos da forma romanizada, para facilitar a remissão ao significado original, em virtude das possíveis coincidências entre ideogramas com a mesma forma romanizada.

Com relação às citações, devido aos homônimos da língua chinesa romanizada, a norma da ABNT foi um pouco alterada: além do sobrenome, citamos também o nome abreviado, como se faz para as referências finais. Não fizemos isso apenas para os nomes chineses, mas para todos, de maneira a homogeneizar a forma ao longo do texto.

## Capítulo 1: A hermenêutica da teoria da rede inter-relacional

A hermenêutica da teoria da rede inter-relacional reúne três partes: (1) O texto central dos elementos da rede inter-relacional e a estrutura hermenêutica; (2) Os textos secundários: uma breve descrição; e (3) O conceito de lógica relacional e os princípios da teoria da rede inter-relacional.

### 1.1 O texto central dos elementos da rede inter-relacional e a estrutura hermenêutica

A teoria da rede inter-relacional foi desenvolvida por Antônio Florentino Neto, e se encontra dispersa em muitos artigos publicados. Particularmente, o artigo que mais sistematiza essa teoria, até o momento, é: *Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto* (FLORENTINO NETO, 2019), em que o autor desenvolve os elementos básicos de sua teoria da rede e a denomina, com fundamento na sua lógica relacional, de rede relacional. Esses elementos básicos são, na verdade, princípios que fundamentam conhecimentos tradicionais da Índia e da China. No budismo indiano, os princípios vêm da tradição Madhyamaka, com o pensamento de Nāgārjuna. Na China, há a presença dos princípios taoístas de Laozi e dos princípios budistas chineses de Fazang. Esse artigo é usado como objeto central da hermenêutica atual, que visa sistematizar seus elementos com o objetivo de usar a teoria da rede relacional para analisar a China em sua abertura para a Modernidade.

O motivo para se construir essa sistematização dos princípios da teoria da rede inter-relacional é que, até o presente momento, não houve uma teoria que combinasse elementos da filosofia moderna e elementos da filosofia oriental indiana e chinesa. Essa ausência levou muitos analistas para o desenvolvimento de teorias que acabam por ser centralizadas na perspectiva ocidental europeia, de maneira mais tradicional, e ligada a preconceitos superáveis, mas que se repetem insistentemente, e a perspectiva americana, de uma maneira mais atual, que se vincula a uma visão dual entre tradição e modernidade, império e nação-estado, democracia e autocracia.

Tanto na análise de perspectiva ocidental europeia quanto na americana há uma lógica predicativa como base de uma análise das estruturas sociais, governamentais e do indivíduo. Essa lógica predicativa, por sua vez, constitui-se como o fundamento para o desenvolvimento de conceitos metafísicos que não conseguem dar conta de alguns elementos da estrutura de conhecimento tradicional chinesa e, como consequência, acabam por



desenvolver teorias que, ou ignoram esses elementos e por isso acabam se tornando incompletas, ou tratam desses elementos com um preconceito, quer da estrutura da linguagem, quer do conceito de liberdade moderno, e que, novamente, acabam se tornando incompletas e contaminadas por visões preconceituosas.

A China precisa ser compreendida, analisada, revisitada em seus conceitos definidores, de maneira que o estabelecimento de um diálogo de mútuo aprendizado possa se desenvolver entre os ocidentais e os orientais chineses, que esteja para além dos obstáculos. A superação desse obstáculo de comunicação pode ser obtida por meio da teoria da rede relacional, uma vez que ela apresenta elementos coesos e coerentes, na combinação entre elementos da filosofia ocidental e oriental chinesa, e que são capazes de superar a suposta distância insuperável entre os dois registros de conhecimento mundial.

A coesão e a coerência estão presentes mediante o uso de um fundamento não metafísico, tampouco niilista ou materialista, mas relacional. Essa relacionalidade afirma a vacuidade de todas as coisas, inclusive dos conceitos usados para definir Ocidente e Oriente, Tradição e Modernidade, império e nação-estado, e todas as dualidades que possam surgir nesse domínio do diálogo filosófico. A vacuidade é a relacionalidade absoluta, a ausência completa de quaisquer substâncias últimas e de qualquer característica ontológica metafísica imutável (FLORENTINO NETO, 2017, p. 212). Não se trata tampouco de um materialismo radical, pois seria um niilismo absoluto, que poderia ser tomado também como substância última, e com isso estaria conceituado como relacionalidade relativa. O que existe na teoria de rede relacional é a interdependência, mas destituída do caráter soteriológico budista nargajuniano originário.

Ao se afirmar “a interdependência total de todas as coisas”, uma expressão da teoria da rede relacional, houve a necessidade de lidar com os processos causais que determinam a presença do movimento, que constituem o paradigma do movimento (FLORENTINO NETO, 2017, p. 213) e que poderiam trazer insegurança e incerteza, que, por sua vez, atacariam as qualidades de coesão e coerência da teoria. No entanto, o movimento a partir da causalidade, implicado no registro da teoria budista nargajuniana, é contraposto à relacionalidade e à mútua determinação dos elementos opostos, *yin* e *yang*, que caracterizam a transformação como movimento no registro do taoísmo filosófico, pelo seu “caráter complementar de tudo e de todas as coisas”, mais uma expressão da teoria de rede relacional (FLORENTINO NETO, 2017, p. 213).

A transformação entre os dois opostos dá-se por meio de uma complementariedade, não de uma contradição entre dois polos completamente distintos que não podem se comunicar por sua natureza ontológica metafísica substancial ou conceitual. Ao contrário, a transformação

ocorre na complementariedade intrínseca a interdependência mutuamente determinativa existencial dos dois polos. A transformação é constatável no “plano epistemológico do conhecimento no mundo fenomênico”, por meio do uso, da postura prática, das finalidades funcionais, que mostram como, na teoria da rede relacional, há a aceitação apenas funcional dos enunciados predicativos (FLORENTINO NETO, 2017, p. 216).

A rede relacional, assim como os fundamentos da lógica relacional foram extraídos dos elementos do registro budista e taoísta (FLORENTINO NETO, 2017, p. 213) e, destituídos do seu caráter soteriológico, também têm seu fundamento em um registro de conhecimento chinês específico: o budismo Huáyán. A concepção da realidade é vista como uma rede constituída por joias interligadas por fios de luz, no formato de uma nuvem que cobre todo o universo. Cada joia representa um indivíduo e tem como característica ser completamente transparente como um cristal puro, mas capaz de refletir todas as coisas, a totalidade de todas as joias. Assim, cada joia reflete todas as demais, e cada reflexo das joias contém em si o reflexo total, o que traz uma reflexão infinita. Isso mostra como o indivíduo é determinado não apenas por sua alteridade no outro, mas como a totalidade e a singularidade se determinam continuamente e inseparavelmente.

Novamente, na teoria de rede relacional, houve a retirada da finalidade soteriológica dessa estrutura, não há mais a justificação do desejo pela iluminação, nem do cultivo da moral budista como forma de superação da dualidade como proposta no registro de conhecimento budista. E é justamente por isso que se torna possível o uso dessa teoria para a análise do pensamento Oriental, das formas de governo, de política, de economia, de filosofia e de sociedade.

No entanto, o que interessa para este trabalho é o recorte do indivíduo metafísico e do indivíduo relacional no domínio da abertura da China para alguns elementos da Modernidade, dentro dos limites de um texto que representa um pensamento específico, o de Deng Xiaoping na construção de um conceito central para a transformação chinesa. Assim, a hermenêutica que é realizada sobre os artigos está igualmente dentro desse domínio, não há a pretensão de ser uma interpretação vasta e ampla, capaz de abarcar todos os elementos e vínculos da teoria da rede relacional.

Chamamos de *hermenêutica* uma interpretação que visa a uma sistematização explicativa dos princípios contidos que constituem a teoria da rede relacional, nos limites do que foi exposto no artigo principal e nos secundários, cujo interesse único é analisar o indivíduo relacional chinês. Como analisar a totalidade do indivíduo relacional chinês em sua contraposição ao indivíduo metafísico da lógica predicativa na Modernidade seria um tema

muito amplo. A aplicação analítica dessa hermenêutica será feita com base no contexto dos elementos conceituais filosóficos do texto *Socialismo com Características Chinesas*, de Deng Xiaoping (1984).

O termo *hermenêutica* está sendo usado, portanto, em sua acepção de sistematização de princípios que habilitam para o desenvolvimento de um instrumento de análise pela interpretação dos elementos fundamentais dados pela teoria da rede relacional sobre um registro de conhecimento, no caso, o do conhecimento tradicional da China. Nessa sistematização, usamos apenas o artigo principal e os secundários como fonte primária. Chamo de fonte primária o eixo central sobre o qual farei girar a roda da análise para extrair os princípios necessários para a constituição do instrumento interpretativo, i. e, há a adoção apenas e somente nos elementos apontados por esse texto, no interesse do cumprimento da finalidade específica da tese, nos limites apontados pelo autor da teoria nos artigos.

Diante dos elementos que constituem a teoria de rede, é possível ir até a fonte teórica de cada elemento, e então construir o seu princípio, esses autores que determinaram as teorias que foram transformadas em princípios, chamo de fonte secundária. Uso como apoio explicativo diversos autores especialistas que tratam da temática específica de cada princípio da teoria da rede, o que se constitui como uma fonte terciária. A ordem de apresentação dos princípios segue aquela disposta pelo autor no artigo principal: delimitação da lógica predicativa como objeto de negação, determinação dos princípios de Nāgārjuna, seguidos dos princípios de Laozi e, por fim, os princípios de Fazang.

Quanto à hierarquia da importância dos princípios na demonstração da teoria, sigo a mesma estrutura do artigo principal, onde há uma construção progressiva que se inicia pelos registros de Nāgārjuna, depois de Laozi, e desemboca em Fazang, cujos princípios são um conjunto que pressupõe em sua formação os demais princípios anteriores. Quanto ao método hermenêutico de aplicação, segue-se a subsunção interpretativa principiológica, i. é, determina-se a presença dos princípios da teoria da rede para, logo em seguida, demonstrar, por meio da explicação, a sua importância no desenvolvimento do conceito funcional de indivíduo relacional.

## **1.2 Os textos secundários: uma breve descrição**

Os artigos secundários são usados como fonte primária da extração dos princípios que determinam a teoria da rede. São os seguintes:

(1) *Algumas questões sobre as interpretações ocidentais do pensamento oriental* (2009), em que o problema da linguagem como obstáculo para a afirmação de uma filosofia chinesa, como afirmado por Hegel, é abordado no sentido, novamente, de superação.

(2) *Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental* (2012), em que o autor trata da possível influência do taoísmo de Laozi sobre a filosofia heideggeriana e do preconceito hegeliano que paira sobre a possibilidade de uma filosofia oriental chinesa, com base na estrutura da linguagem e no conceito de liberdade, apontando elementos para a superação desse preconceito.

(3) *O Nada absoluto: O pensamento nas fronteiras da consciência* (2013), onde há uma breve menção ao princípio da mútua determinação de Nāgārjuna, por meio da dualidade vacuidade e cooriginação dependente.

(4) *Nishitani e o tradicional problema da superação da metafísica* (2014), em que o autor aborda a construção do princípio da mútua determinação de Nāgārjuna, que é central para a compreensão de toda a dinâmica da rede, por meio da temática da superação da metafísica pela superação do niilismo.

(5) *Leibniz e a China* (2016) não se trata de um artigo propriamente dito, mas de uma apresentação sobre o diálogo entre os jesuítas, Leibniz e a corte imperial chinesa Qing (esta última de maneira indireta), uma breve explicação da Querela dos Ritos e, o mais importante para a presente tese, uma análise geral de elementos do (neo)confucionismo em contraposição ao pensamento da Modernidade no período do fechamento da China para o Ocidente. Embora esse período da China não seja objeto de desenvolvimento deste trabalho, uso alguns elementos deste texto de maneira indireta.

(6) *Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea* (2019), em que se nota o apontamento para o conceito heideggeriano da linguagem como morada do ser e da comunicação com o budismo japonês por meio dos alunos de Heidegger, com ênfase em Nishitani, um monge budista Zen (essa Escola tem como principais centros conceituais o Mahāyāna e o pensamento de Nāgārjuna).

Nos textos dos artigos secundários há a menção de alguns pensadores ocidentais e orientais da Modernidade (Hegel, Heidegger, Jaspers, Nishitani, Nishida, Nietzsche e Leibniz). Nenhum deles será abordado durante o desenvolvimento da hermenêutica. Isso porque se trata de pontos específicos da teoria do autor e que não foram adotados na hermenêutica em função da finalidade desta tese. Mas a presença deles nos artigos do autor determina a possibilidade de se dialogar com a Modernidade, o que traz a teoria da rede inter-relacional para um lugar único como instrumento de interpretação do Oriente e do Ocidente, esse lugar é aquele da ponte que

conecta uma margem a outra, e que, sem ela, não seria possível uma passagem segura e que produz resultados relevantes na análise do indivíduo para ambos os registros de conhecimento.

A característica única que fundamenta a filosofia ocidental e a oriental, não de negar a substância primeira, mas de relacionar o que foi feito no Ocidente de maneira afirmativa e no Oriente de maneira negativa sobre o conceito que determina um conhecimento seguro e certo sobre a realidade (Cf. FLORENTINO NETO, 2017, p. 205), pela combinação de elementos da tradição indiana e chinesa, em diálogo provocativo com elementos da Modernidade presentes na Filosofia atual, é a razão central para a escolha dessa teoria como suficientemente eficiente e eficaz para os fins da presente tese.

### **1.3 O conceito de *lógica relacional* e os princípios da teoria da rede inter-relacional**

A *lógica relacional* deve ser usada como instrumento para o entendimento da realidade chinesa, não apenas na abertura para o início da modernização, mas nos momentos posteriores, pois ela é um ponto chave para entender o processo de adaptação às relações entre Estados, economias e sociedades da Modernidade no Liberalismo e Neoliberalismo, nas sociedades “globalizadas”. A teoria da rede relacional aplicada à interpretação da realidade como fluxo relacional entre opostos complementares que conecta a tradição e a modernidade da China.

Os princípios que constituem a teoria da rede relacional são: três princípios da lógica relacional budista indiana, três princípios da taoísta, e um da rede relacional do budismo chinês: da inter fusão.

Os três princípios do budismo indiano são: (1) princípio da mútua determinação (*pratītyasamutpāda*), (2) princípio da superimposição/atribuição (*samāropa*), e (3) princípio das duas verdades, convencional e última (*dvaya satya*), todos extraídos da lógica nagarjuniana;

Os três princípios do taoísmo filosófico são: (1) princípio do fluxo (ou curso) relacional (Dào), (2) princípio da não-ação do fluir livre (*wuwei yaodu*), e (3) princípio da oposição complementar (yin-yang).

Como já explicado, os seis princípios acima são constituidores em mútua determinação do princípio da inter fusão da realidade, com sua origem no budismo chinês Huáyán.

Esses sete princípios precisam ser explicados de maneira que os seus argumentos racionais possam ser conhecidos, essa é a finalidade da hermenêutica que será desenvolvida a partir de agora na demonstração de sua estrutura conceitual. Todos os sete princípios passam a ser analisados para que possam ser aplicados, no segundo momento da tese, no contexto específico da China na abertura para a Modernidade, no recorte específico já explicado. A finalidade é demonstrar como a teoria da rede relacional determina um indivíduo que tem sua fundamentação em uma lógica relacional, que sustenta os sete princípios que o determinam em sua relacionalidade.

Só é possível usar a teoria da rede inter-relacional no recorte da Modernidade, porque há um processo de continuidade, assumido pela presente hermenêutica, de que a noção de indivíduo metafísico, que é idêntico ao conceito de substância primeira da Metafísica aristotélica, não deixou de existir quando do surgimento da Filosofia Moderna, mas foi seu fundamento a partir da ampliação e da modificação de suas características definidoras. Dentre elas, pode-se dizer que o conceito de liberdade foi ampliado e levado para determinar a igualdade entre todos os indivíduos, uma vez que todos eles nascem livres e são livres, isto é, um conceito de igualdade que não existia na estrutura grega do conhecimento.

Há também o acordo de vontades, os diversos tipos de contrato social que surgiram, com fundamento no desdobramento da característica da liberdade do indivíduo metafísico grego. Para a proteção desse acordo de vontades, há o Estado que protege o sujeito de direitos, concebido sem sua personalidade como um indivíduo metafísico. Disso vem igualmente o desenvolvimento conceitual da personalidade jurídica para o Estado, um descolamento da característica da liberdade e do indivíduo metafísico transposto para a determinação de um outro ente determinado por um contrato social, cuja existência é determinada por um conjunto normativo de regras, determinada por direitos e deveres entre as partes. Esse novo ente é considerado pelo Estado como um indivíduo metafísico que se relaciona com ele como um sujeito de direitos e deveres, embora só exista ontologicamente como um acordo de vontades. É sob o ponto de vista de fundamento do pensar filosófico com origem nas concepções da filosofia grega que o indivíduo metafísico é adotado como parte central das análises, pois todos os fundamentos que caracterizam a Modernidade têm nele o seu centro.

O ponto de diferenciação está no conceito de verdade ontológica que determina a constituição essencial do indivíduo. Se a verdade ontológica estiver de acordo com a lógica predicativa, ela é idêntica na garantia de segurança e certeza buscados pelos gregos e pelos indianos budistas, afinal a morte é um sofrimento existencial que precisa ser superado, um ponto em comum entre ambos, com uma problemática de superação semelhante (senão

idêntica). Porém, ao contrário, se essa verdade ontológica estiver fundamentada na lógica relacional, a segurança e a certeza são obtidas por outros meios, o que significa, para os fins da tese, que o indivíduo existe na estrutura budista pela lógica predicativa, assim como o indivíduo relacional existe pela lógica relacional: o critério de determinação é a verdade, mas o seu conhecimento depende do tipo de lógica que é usada para a sua descoberta. A partir dessa lógica surgem as implicações que determinam o indivíduo e o indivíduo relacional.

A hermenêutica com base na teoria da rede relacional mostra-se necessária para o entendimento do conhecimento tradicional teórico mais relevante para o entendimento da China atual, que é o Neoconfucionismo Racionalista, a Escola dominante desde o séc. XII, e que contém em sua estrutura os mesmos princípios da rede, além de outros. O ponto é que pela teoria de rede relacional é possível interpretar a China de antes, durante e depois da abertura para a Modernidade, dada a sua construção principiológica fundamental que coincide com os princípios primeiros dos dois registros do conhecimento chinês – budismo e taoísmo. E como o confucionismo contém em sua estrutura de conhecimento muitos elementos do taoísmo filosófico, no seu recorte de Tao dos homens, então, é possível analisá-lo também.

Os próximos capítulos tratam da determinação dos elementos básicos da teoria da rede inter-relacional, como a distinção entre lógica predicativa e lógica relacional, que já foram feitas pelo autor, mas para os fins da tese precisam ser analisados cuidadosamente, de maneira a fundamentar, no último capítulo a análise sobre a abertura para a Modernidade na China, no fluxo do sucesso do conhecimento tradicional do Neoconfucionismo Racionalista para o Socialismo com características chinesas, e com isso aconteceu pela adoção de alguns elementos da Modernidade e a exclusão de outros, algo que pode ser conhecido de maneira clara e precisa pela aplicação da teoria da rede inter-relacional. Vejamos.

## **Capítulo 2: O conceito de lógica predicativa como fundamento do indivíduo metafísico**

Pela hermenêutica do artigo principal, o conceito de *lógica predicativa* foi definido como um dos elementos da metafísica de Aristóteles, no contraposto metodológico para diferenciar os principais fundamentos lógico-ontológicos do pensamento oriental daqueles fundamentos desenvolvidos no pensamento ocidental. A lógica predicativa tem dois elementos: (1) o caráter axiomático do princípio da não-contradição e (2) demais pressupostos linguísticos e lógico-ontológicos da metafísica de Aristóteles (FLORENTINO NETO, 2017, p. 203).

O emprego do termo *lógica* é um instrumento de aproximação interpretativa, não foi empregado no domínio da ortodoxia filosófica da lógica formal, tampouco se adentra à distinção dos diferentes tipos de lógica, como esclarecido pelo próprio autor no texto. Isso, pois o termo é empregado com um conteúdo conceitual que prima pelos nexos entre argumentos racionais dispostos como juízos de conhecimento que caracterizam as diferenças entre o pensamento ocidental e o oriental. Além disso, há uma finalidade específica que é de retirar a ontologia do jugo da metafísica por meio de uma lógica desvinculada de qualquer pressuposição substancialista e predicativa (FLORENTINO NETO, 2017, p. 203) e, por isso, não há a necessidade de contrapor a sua *lógica relacional*, aos demais tipos de lógica porque ela opera em um patamar diferente, como já mencionado.

A partir do que foi disposto, para os fins que cabem ao presente trabalho, as diferenças são centralizadas na noção de indivíduo. No pensamento ocidental ele é metafísico, no oriental chinês ele é inter-relacional. Assim, a *lógica predicativa* foi vinculada pelo autor ao caráter substancial do mundo de maneira inexorável, como afirmado por ele mesmo (FLORENTINO NETO, 2017, p. 203).

A lógica predicativa foi desvinculada da lógica relacional por meio da retirada de três pressupostos da lógica predicativa, que, por sua vez, constituem suas três principais características e devem ser mencionadas para a definição do termo. São elas: (1) a redução à cópula “ser”: todos os enunciados são reduzíveis a funções de sujeitos com predicções específicas mediados pela cópula “ser” (FLORENTINO NETO, 2017, p. 204), o que significa dizer que para os enunciados necessariamente serem considerados válidos e verdadeiros precisam ser analisados diante de um critério funcional metafísico; (2) a estrutura metafísica da linguagem: uma estrutura de linguagem predicativa mediada pela cópula “ser” e que atribui ao enunciado o caráter de verdadeiro. A partir de sua composição lógico-linguística, há a verificação da verdade sobre um argumento, na forma S é P (FLORENTINO NETO, 2017, p. 204), o que significa dizer que a linguagem tem que ter uma estrutura que possibilite a análise do vínculo entre suas partes metafísicas, i. e, vínculos entre axiomas com estatuto metafísico; (3) o fundamento ontológico da substância metafísica: o conhecimento da substância metafísica que garante a segurança e a certeza sobre algo, que o autor chama de *substância última de todas as coisas* (FLORENTINO NETO, 2017, p. 204-205).

Como, pela terceira característica, a lógica predicativa tem fundamento na substância primeira e, na metafísica aristotélica, esta é o indivíduo metafísico, eis o recorte da presente tese, isto é, a análise sobre o indivíduo chinês pela lógica relacional, sendo a lógica predicativa, nos domínios conceituais da teoria da rede inter-relacional, o objeto de negação.



Isso é apresentado em duas partes: (2.1) O conceito do indivíduo metafísico e a sua sustentação pela lógica predicativa; (2.2) A ontologização do princípio da não-contradição como fundamento do indivíduo metafísico.

## **2.1 A noção de indivíduo metafísico e sua sustentação pelo conceito de lógica predicativa**

A lógica predicativa é o critério fundamental que determina a validade e a verdade de um modo de conhecimento da realidade que afirma o caráter substancial eterno e imutável do ser. Essa ontologia teve início na Grécia, desenvolvida inicialmente pelo pensamento eleático, e sua forma mais desenvolvida apareceu com o pensamento de Aristóteles na construção ontológica, presente na obra *Metafísica*, que traz o indivíduo como a substância primeira, a natureza última do ser.

A ontologia aristotélica trata de uma substância com características eternas e imutáveis como fundamento de todas as coisas, embora não possa ser conhecida em si mesma, possui características conhecíveis e acessíveis por meio da razão. As conexões entre os objetos são apreendidas pelo intelecto por meio de suas características, que são analisadas por meio da razão e fazem surgir um conhecimento conclusivo, constituído em sua formação por argumentos racionais, e que se expressa por meio de uma linguagem predicativa. Essa linguagem é caracterizada pela separação entre o sujeito e o objeto, por meio de um conectivo, no caso, o verbo *ser*. O conhecimento gerado é comunicado na forma de uma conclusiva, postulado como um juízo de conhecimento e, então, passa a ser analisado por meio de um critério técnico para determinar sua verdade e validade. A análise do conhecimento conclusivo, do juízo de conhecimento, mediante critérios técnicos que garantem a validade e a verdade é, de maneira geral, o que constitui a *lógica formal de primeira ordem*, chamada em termos comuns apenas de *lógica* (*lógica axiomática*, *lógica de predicados*, são outros nomes atribuídos para esse tipo de lógica, podendo existir ainda outros).

Na presente análise, o termo *lógica* não é usado no sentido técnico de *lógica formal* ou *lógica de primeira ordem*. Como já mencionado, trata-se aqui de uma hermenêutica dos textos de Antônio Florentino Neto para se configurar uma teoria da rede relacional. Nessa hermenêutica, há o termo *lógica predicativa*, tal como proposta pelo autor dos artigos, mas o termo não está restrito aos limites da lógica formal. O termo fundamenta-se em um desenvolvimento conceitual que contrapõe as bases das tradições ocidentais e orientais, e não entra nos debates internos das diversas definições de lógica. Toma-se como ponto de partida o

caráter axiomático do princípio da não-contradição e seus pressupostos lógico-ontológicos presentes na Metafísica de Aristóteles (livro IV), de forma a conectar de maneira inseparável o termo “lógica predicativa” ao caráter substancial do mundo, como determina a teoria aristotélica, o que significa dizer que o conceito se volta para a predicação em si, no seu recorte de comunicar o estatuto ontológico (FLORENTINO NETO, 2017, p. 203).

O impacto da impermanência é rejeitado pelo pensamento grego aristotélico, pois isso afetaria de maneira radical as características conhecíveis do objeto, mas principalmente sobre o indivíduo que pensa sobre a realidade, de maneira que nada do que se poderia afirmar sobre ele poderia ser considerado verdadeiro no momento seguinte. Essa ausência de garantias determinaria que o indivíduo não é livre, mas escravo do tempo e de suas mudanças. Seu domínio sobre as coisas não é algo seguro, uma vez que o que ele possui, no momento seguinte, já não existe mais. No centro do pensamento grego aristotélico sobre a substância imutável está implicada a noção de liberdade e de propriedade.

A lógica predicativa tem uma estrutura dual: de um lado, o sujeito, do outro, o objeto, e o que divide os dois lados é a ação de ser. De maneira pormenorizada, temos que a lógica predicativa é constituída de uma divisão simples: de um lado, o sujeito, o ser do qual se enunciam as características, e do outro lado, as características que podem ser conhecidas mediante o critério de veracidade. A superação do tempo determina a superação da morte e, de maneira consequente, garante que a liberdade e a posse existam como caracterização fundamental da existência do indivíduo. Não é um indivíduo que não age, um ser estático que não faz relações com as coisas por ser eterno e imutável, ao contrário, é um agente dentro da mudança, que possui uma natureza imutável. Assim, o verbo, ou seja, a ação é o que conecta os dois lados da predicação. No caso, o verbo ser, que marca a presença da determinação do que é mais fundamental para a estrutura da lógica predicativa: o caráter imutável do que é apreendido pela composição presente do tempo do verbo ser, o eterno e sempre presente tempo do agora expresso no *é*.

O tempo do *agora*, o *é*, por um lado, expressa a imutabilidade do ser, por outro, a reação à perplexidade da mortalidade do indivíduo:

Tratar, portanto, das bases do pensamento ocidental é retornar necessariamente a um dos momentos mais decisivos do embate grego, que teria suplantado definitivamente o caráter axiomático da impermanência e afirmado a supremacia de uma permanência (*eu*) diante do horror da possibilidade da putrefação do próprio corpo. “O argumento de Heráclito, ao afirmar que tudo é e não é, parece fazer tudo verdadeiro e isso não é possível. Ou algo é, ou não é! De fato, há algo que sempre move aquilo que é movido,

e o primeiro que move ele é ele próprio imóvel” (Aristóteles, 2007, 34). Dessa forma, assim como na China e na Índia, a Grécia põe em movimento aquilo que passa a ser designado de filosofia, ou seja, estrutura uma relação intrínseca entre lógica, ontologia, linguagem e verdade, com o intuito básico de resolver o grande problema da filosofia universal: o horror da consciência do *eu* diante de sua própria finitude. (FLORENTINO NETO, 2017, p. 209)

De acordo com esse excerto, a realidade da putrefação do corpo do indivíduo é o que leva para a busca por algo que permaneça. O encontro do indivíduo com o não-ser, que se torna conhecido a partir da morte do outro, é o que dá origem aos primeiros passos do pensamento filosófico. A procura pelo ser e sua imutabilidade não é algo exclusivo dos gregos como a lógica predicativa, pois a busca e o instrumento dela estão ligados ao desdobramento do pensamento matemático, mais precisamente do desligamento do caráter prático da matemática, por meio da abstração sobre a natureza das medidas transformadas em absolutos. Os números, enquanto entidades universais permanentes, deram a possibilidade da investigação metafísica na Grécia, e o seu marco foi um teorema desenvolvido por uma Escola de pensamento analítico e lógico: o Teorema de Pitágoras. Na China, o mesmo nível de abstração exigido no Teorema de Pitágoras também surgiu, sem que houvesse um diálogo entre os matemáticos gregos e chineses.<sup>1</sup> Assim, há uma base comum para se pensar a lógica predicativa tanto no pensamento ocidental quanto no oriental.

Na abstração matemática que deu origem ao pensamento metafísico ocidental e oriental, há a presença de uma relação intrínseca: lógica, ontologia, linguagem e verdade. Esses quatro elementos fundamentais articulam-se de maneira interdependente e são os instrumentos usados para superar a estupefação diante do apodrecimento do corpo. Mas há uma diferença entre a relação oriental e a ocidental com respeito à impermanência. No pensamento ocidental, houve a reação pela metafísica, no oriental, houve a aceitação da impermanência pela interdependência entre a vida e a morte, no sentido de uma mútua determinação, não há vida sem morte, não há morte sem vida. A mútua determinação, a interdependência faz parte do conceito de relacionalidade de Florentino.

---

<sup>1</sup> O artigo que afirma a existência do mesmo nível de abstração matemática e a equivalência entre a lógica dos teoremas grego e chinês se encontra em: CHEMLA, Karine. “Qu'est-ce qu'un problème dans la tradition mathématique de la Chine ancienne? Quelques indices glanés dans les commentaires rédigés entre le IIIe et le VIIIe siècles au classique Han Les neuf chapitres sur les procédures mathématiques”. In: CHEMLA, Karine (org.). *La valeur de l'exemple. Perspectives chinoises*. Paris: Extrême-Orient, Extrême Occident sous la direction de Karine Chemla. Volume 19, 1997, p. 91-126. Disponível em: [https://www.persee.fr/issue/oroc\\_0754-5010\\_1997\\_num\\_19\\_19](https://www.persee.fr/issue/oroc_0754-5010_1997_num_19_19). Acesso em: jan. 2020.

No Ocidente<sup>2</sup>, a superação do caráter axiomático da impermanência deu-se por meio da metafísica de Aristóteles, por meio do desenvolvimento do *princípio da não-contradição*, que afirma, dentre outras coisas, a imutabilidade daquilo que existe como substância primeira, para além do mundo da natureza física. Nas palavras de Aristóteles: “É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto.” (Γ 3, 1005b19–20) (ARISTÓTELES, vol. II, 2015, p. 144-145). Assim, *lógica predicativa* é vista da seguinte maneira por Aristóteles (2005, p. 57) citado por Florentino Neto (2017, p. 207):

Nesta perspectiva, e como contraposição às reflexões sobre impermanência, ontologia e lógica, que se desenvolveu no Oriente, reitero o caráter de predicação da estrutura da lógica aristotélica que funda o que designo de forma geral como *lógica predicativa* que, por sua vez seria a única possibilidade de se emitir juízos lógico-epistemológicos válidos e verdadeiros sobre o mundo e, ao mesmo tempo, a possibilidade segura de atingir a substância última, a essência de todas as coisas, que não está sob o jugo do movimento: “Por conseguinte, a essência é o princípio de todas as coisas, tal como é o princípio nos silogismos: de fato, os silogismos procedem a partir do ‘o que é’ e, aqui neste caso, as gerações procedem a partir do ‘o que é’”.

Assim, do excerto acima, a *lógica predicativa* reduz os enunciados a seu estatuto ontológico último como meio único de emissão de juízos lógico-epistemológicos que se fundamentam na substância última de cada coisa. Isso permite que o que se conhece possa ser colocado em uma estrutura racional que traga validade diante das regras da estrutura lógica silogística, e garanta o seu caráter de verdade. Assim, enquanto o válido é uma questão de ordem e posições, determinado pelas regras do sistema silogístico, o verdadeiro é uma questão de essência última, aquela que está fora do campo dos acidentes e do curso do movimento. Como o indivíduo está fundamentado na essência imutável, surge a natureza individualizante, com suas características essenciais inerentes e imutáveis. Ela é uma questão de verdade última para a lógica predicativa.

A determinação da validade e da verdade nos silogismos que compõem a predicação aristotélica é de central importância na reação contra o axioma da impermanência.

---

<sup>2</sup> A filosofia aristotélica é o que caracteriza o pensamento ocidental quando se trata do indivíduo, por isso há a expressão “filosofia aristotélica (ocidental)” no excerto acima. A partir deste ponto, essa equivalência contingente de significado será usada, uma vez que a substância primeira, o indivíduo, embora possa ter sido pensada de maneira diferente, não obteve a mesma força de domínio que o indivíduo aristotélico, portanto, quando houver a referência ao qualitativo *ocidental*, estaremos falando dentro dos limites universais da metafísica aristotélica.

Assim, é preciso conhecer a organização da lógica predicativa, particularmente, a organização hierárquica de critérios para a verificação da verdade e da validade:

A busca por estabelecer os princípios básicos, a substância última e a essência das coisas somente pode ser levada a cabo por aqueles que dominam as regras básicas do pensamento. Abre-se aqui uma linha de reflexão sobre a questão de precedência de determinadas aquisições para se atingir outras posteriores. Esse problema central para a filosofia de Aristóteles é, entretanto, secundário para o que é tratado aqui. A questão central para a comparação entre as bases originárias do pensamento ocidental e oriental é a precedência do silogismo para a aquisição do caráter axiomático do princípio da não-contradição. Temos, assim, o formato lógico abaixo como pré-requisito para a aquisição do principal axioma da filosofia aristotélica (ocidental).

$$\begin{array}{l} A \text{ é } B \\ \underline{B \text{ é } C} \\ A \text{ é } C \end{array}$$

O percurso argumentativo de Aristóteles em direção à superação da ideia do caráter axiomático do movimento, portanto, da afirmação da impossibilidade de que algo possa ser e não-ser ao mesmo tempo, tem como base a estrutura silogística da lógica e é um dos pilares da lógica predicativa. O princípio da não-contradição visa estabelecer as bases que permitem o discernimento de várias formas da substância, como vemos no Livro VII da *Metafísica* e, em última instância, defini-la como essência última. Temos assim uma união indissociável entre silogismo, princípio da não-contradição, definição das várias formas da substância e essência como o sistema que permite a Aristóteles a superação do projeto de Heráclito, que afirmava a supremacia da impermanência. (FLORENTINO NETO, 2017, p. 208).

A questão central que possibilita a comparação entre a filosofia ocidental e a oriental<sup>3</sup>, nos limites da noção de indivíduo que nos interessa, continua sendo a mesma enunciada por Florentino Neto (2017, p.207): “a precedência do silogismo para a aquisição do caráter axiomático do princípio da não-contradição”. Para Aristóteles toda demonstração científica é um silogismo (ANGIONI, 2013, p. 62).

Do que foi visto do excerto anterior surge o problema do motivo de Aristóteles ter escolhido o silogismo como instrumento demonstrativo seguro (científico) para a determinação da substância primeira. Além disso, há o problema de como o silogismo leva ao axioma da não-contradição (que afirma a imutabilidade do indivíduo) e, como consequência, assegura a

---

<sup>3</sup> A filosofia oriental é aqui caracterizada no território do pensamento combinado entre as Escolas Confucionistas, Budistas e Taoístas majoritárias, dentro do limite dos conceitos que constituem o indivíduo ocidental. Do contrário, a comparação seria impossível pela ampla diversidade dos fatores que comporiam uma comparação criteriosa.

liberdade e a posse/propriedade de algo como elementos caracterizadores do indivíduo no mundo.

O silogismo, em sua estrutura, é constituído por sujeito e predicado, e em termos formais é feito por três partes: premissa maior (T>), premissa menor (T<) e termo médio (M).

Os *termos* na *proposição predicativa* são o sujeito e o predicado. O termo é chamado de *universal*, se representar uma totalidade, e é *singular*, se for um objeto. Em relação à cópula, será negativa, se houver o *não*, e positiva, se não houver o *não*. A *propriedade* ou *característica* de um termo *universal* tem que ser aplicável a todos os objetos que pertençam à sua *extensão*, ou seja, ela é a constatação do conjunto de todos os objetos, nos quais a característica comum pode ser apreendida (atribuição da mesma propriedade para todos os elementos do conjunto).

O universal, na predicação, corresponde a uma propriedade que está presente em todo o conjunto dos elementos representados na proposição. No caso específico da busca aristotélica pela substância primeira, o conjunto dos elementos representa toda a realidade, pois o termo na posição do sujeito é o mais universal possível. O silogismo é uma ferramenta lógica predicativa que permite, por suas regras, o posicionamento da investigação sobre a quantidade e a qualidade mais universais possíveis, daí a escolha aristotélica pelo silogismo como método investigativo e dedutivo. Mas fundamenta-se em axiomas iniciais, e a característica de um axioma é ser um princípio demonstrativo, que não se pode provar, do qual toda a prova depende para a sua existência, uma vez que seu modelo surge da matemática pura.

O universal, o particular e a cópula negativa são usados na lógica predicativa para representar as diversas combinações de qualidade e de quantidade; com isso surgem quatro formas possíveis: predicação universal afirmativa, particular afirmativa, universal negativa e particular negativa. As estruturas das proposições predicativas no excerto acima, sob a perspectiva de uma classificação a partir da cópula, são de dois tipos – *afirmativa*: universal e particular; e *negativa*: universal e particular; foram colocadas sob uma normatividade simbólica, de maneira que a *universal afirmativa* foi chamada de tipo 1 e atribuída à letra A; a *particular afirmativa*, de tipo 2, à letra I; a *universal negativa*, de tipo 3, à letra E; e a *particular negativa*, de tipo 4, à letra O.

As regras afetam três categorias: (a) termos, (b) proposições e (c) premissas, de maneira que as combinações se tornam bem limitadas (BRANQUINHO, 2006, p. 700). Essa redução combinatória é um dos motivos pelos quais Aristóteles escolheu o método silogístico, pois ele tende para uma análise de redução diante das variações provocadas pelo movimento, o causador das degenerações pelas relações acidentais. Então, os pares determinam a exclusão de

um dos seus elementos no critério de verdade ou falsidade. Aqui se encontra o princípio da não-contradição: no caso da combinação (A, O), se a proposição trazer uma universal afirmativa, não há como ela ser, simultaneamente, uma proposição particular negativa. Assim, algo que é universal pode ser encontrado no particular, mas no particular não pode haver a negação da propriedade universal que constitui o particular.

Aristóteles, pelo estudo sobre a relação entre os pares lógicos, buscou encontrar aquilo que pode ser afirmado com segurança, de maneira que, mesmo diante dos acidentes, das consequências do movimento, seria possível afirmar algo que permanecesse sempre: a característica permanente. Quando ambos os pares são verdadeiros, há características verdadeiras que permanecem, e o mesmo ocorre quando são falsos. Mas quando um dos pares exclui o outro, há uma exclusão insuperável. Isso foi chamado de *contraditória das contrárias*, porque uma delas é sempre verdadeira e a outra sempre falsa.

No caso da universal afirmativa (A) coincidir com uma particular afirmativa (I), temos a *conversão accidental*, em que os acidentes de uma correspondem aos acidentes da outra, e disso se infere que a característica substancial é a mesma, por isso, a interseção mostra o que é de comum entre particular e universal, o que demonstra a sua unicidade substancial permanente. Por meio do *princípio da identidade substancial*, sabe-se que o que é universal é também particular, não há uma derivação ou participação, mas uma identidade substancial, essencial, que seria afirmada por uma *implicação existencial* (a proposição universal A implica sempre a proposição existencial I).

Para Aristóteles, a substância é a segurança contra o movimento, portanto, contra o vazio, mas nem tanto contra a inexistência de algo. A ausência da presença da substância metafísica (a inexistência) não é um problema tão sério quanto o vazio no qual se manifesta o movimento. O movimento, a impermanência é algo que impacta mais o pensamento aristotélico porque implica na insegurança e na incerteza sobre o conhecimento que garante a imortalidade.

Assim, para que uma inferência seja verdadeira ou falsa, na lógica predicativa, pressupõe-se que exista uma dedução que sustente o conhecimento expresso pela predicação. Essa, por sua vez, depende da presença do universal e do existencial, ambas características da substância primeira, que obedece às características do primeiro motor, que move todas as coisas, mas não é movido por nada – o axioma demonstrativo fundamental. Esse axioma corresponde ao indivíduo imutável, por isso o silogismo foi escolhido como método demonstrativo.

Há três motivos para Aristóteles ter escolhido o silogismo como demonstração segura: (1) precisão na explicação da causalidade (*explanandum*); (2) a investigação que leva

para o conhecimento de uma causa é triádica; e (3) a estrutura triádica garante um conhecimento científico (seguro e certo diante do devir) (ANGIONI, 2014, p. 69-70).

O primeiro motivo é que há uma característica fundamental no silogismo que é a propriedade de determinar com precisão a causa de toda relação que leva a um efeito, em outras palavras, a propriedade ou qualidade de explicar com precisão o que está sendo dito a partir da determinação dos nexos causais e sua lógica (ANGIONI, 2014, p. 71-83). Há duas possibilidades que manifestam esse primeiro motivo: a *primeira possibilidade* é que exista uma sentença que não se saiba sobre a sua verdade, mas, como é construída de premissas verdadeiras, chega-se à conclusão de que a sentença é verdadeira. Aqui, não se busca o conhecimento seguro, mas se recorre ao método dedutivo, por meio das premissas (argumentos dedutivos) que precisam ser verdadeiras para chegar à conclusão sobre a verdade do conhecimento da sentença sob análise (ANGIONI, 2014, p. 72).

A *segunda possibilidade* é que exista uma sentença que não se sabe se é verdadeira; ainda que o senso comum diga que é verdadeira, não existe garantia última de que seja. Aqui se procede pela inserção de premissas verdadeiras, que não existiam na estrutura anteriormente, mas que levam para a conclusão sobre a verdade da sentença. É aqui que se insere a *crença*<sup>4</sup> na estrutura silogística por meio da dedução. No entanto: “Para Aristóteles, ter a demonstração (ou, o que é o mesmo, ter conhecimento científico) de uma dada sentença não equivale a ter uma boa justificação para admitir tal sentença como verdadeira” (ANGIONI, 2014, p. 74). O conhecimento não é realizado a partir de descobertas por meio da dedução, mas parte-se de axiomas iniciais verdadeiros para se somar mais consequências ou mesmos outros axiomas e suas novas consequências.

Os axiomas continuam sendo a base de sustentação de toda a estrutura de conhecimento. Em outras palavras, a aposta de que determinadas coisas sejam verdadeiras em sua substância mais fundamental, e que sejam imutáveis em suas características, é o que garante o conhecimento inicial sobre algo. A mobilidade sobre essas substâncias iniciais e mais profundas não é aceitável, porque causaria a insegurança sobre todos os demais conhecimentos derivados delas.

A insegurança ocorre segundo a adoção da metafísica aristotélica, porque no pensamento tradicional chinês isso não ocorre. A relação no tecido da rede da interdependência

---

<sup>4</sup> A crença na verdade da sentença não é uma questão de fé cega, mas de uma estrutura axiomática fundamentada na dedução e no cálculo do predicado: “As premissas passam, assim, a desempenhar o papel de justificar nossas crenças verdadeiras. O recurso a argumentos dedutivos, nesse caso, se apresenta como método de garantir, por bases sólidas e credenciais mais básicas, que uma dada sentença é verdadeira”. (ANGIONI, 2014, p. 73).



garante que a coisa seja verdadeira, porque ela funciona com determinadas características e, sem o funcionamento, a coisa desaparece. Há o caráter funcional, e não o caráter substancial, que garante a verdade sobre a coisa. Mais interessante ainda é notar que Aristóteles recorre à observação e à experiência, algo de caráter imanente, para determinar a expansão do conhecimento sobre a coisa: “De fato, ser constituída de sentenças verdadeiras não é nem sequer o ponto mais importante para a demonstração e o conhecimento científico. De fato, ser constituída de sentenças verdadeiras é apenas uma condição *sine qua non* para a demonstração.” (ANGIONI, 2014, p. 75). A funcionalidade é conhecida, mas não é adotada como critério de verdade em Aristóteles. O motivo, novamente, é a insegurança promovida pela possibilidade da mudança abrupta de uma relação que constitui a coisa, abalando o que pode ser conhecido, com segurança eterna, como verdadeiro dela.

Assim, há a seguinte ideia: dada uma universal afirmativa, ela afirma assertivamente uma universal afirmativa por meio de uma universal afirmativa. Ou ainda, de uma universal afirmativa, pode-se esperar que exista uma universal afirmativa que seja a assertiva de uma universal afirmativa. Na base disso está a segurança da afirmação sobre algo que não muda, por isso universal, sempre válida e verdadeira. Tendo isso em mente, pode-se entender que há uma causalidade que está no campo das substâncias metafísicas, que se combinam, mas não se modificam durante o processo causal.

Assim, as relações causais são vistas com precisão pelo silogismo, porém, pressupõe-se que as substâncias, que são o fundamento dos axiomas demonstrativos fundamentais, não sofram nenhum tipo de modificação ao se relacionarem com outras substâncias (ANGIONI, 2014, p. 70). As modificações estariam presentes tão somente na aparência, no território dos acidentes. Novamente, se o sujeito tiver uma extensão nula, então não será válida a proposição: o vazio continua a ser um problema que desestrutura o silogismo.

Junto com as *sentenças predicativas* há as *explicações*. As primeiras são simples, assertivas diretas, enquanto as segundas são construções que explicam mediante sentenças complexas (ANGIONI, 2014, p. 76). O problema da equivalência entre elas para determinar sobre o caráter verdadeiro da proposição é o que precisamos analisar.

A opção de Aristóteles não foi a de afirmar a equivalência sobre as sentenças predicativas e as explicativas. O ponto central é o conhecimento que vem pela demonstração, chamada de *científica* (ANGIONI, 2014, p. 76). Então, o conhecimento científico é o conhecimento seguro, porque pressupõe axiomas demonstrativos que seguem a inferência da lógica predicativa, de maneira que se garanta a confiabilidade e a segurança do conhecimento contra a mudança promovida pela ação do tempo, a impermanência. Uma vez que o

conhecimento do indivíduo é o que pode ser questionado pelo sujeito, há um problema aqui, pois pela impermanência muda-se o que pode ser conhecido, de maneira que o indivíduo não seja o que ele conhece de si mesmo, e a liberdade e a posse/propriedade deixem de ser objetos de segurança na existência humana, deixem de ser também a maneira como o sujeito se individualiza a partir de características diferentes, o que desestruturaria completamente a sociedade grega, fundamentada na liberdade e na posse (inclusive de escravos). Assim, Aristóteles precisava de um meio para banir de maneira efetiva todo o caráter móvel do conhecimento.

A opção de Aristóteles pelo caráter imóvel do conhecimento reflete-se em uma não equivalência das sentenças predicativas e explicativas. Coube a adoção da interpretação valorativa sobre qual seria a mais apropriada para explicar determinada predicação, porém, a assertiva predicativa obtém prevalência por força da sua estrutura que traz características mais universais. A conclusão do desenvolvimento das variações de verificação da verdade e da falsidade de uma sentença explicativa levou Aristóteles para a assertiva de que “uma explicação apropriada é aquela que capta a essência de seu explanandum” (ANGIONI, 2014, p. 80). O que se busca é quais silogismos são apropriados como explicação e quais não são, no sentido de caracterizar o que os determina como seguros (ANGIONI, 2014, p. 81).

Da estrutura formal dos silogismos que contêm as premissas e as assertivas universais, com as substâncias metafísicas imutáveis<sup>5</sup>, chega-se ao ponto de que não é possível determinar, nem por meio de inclusões de condicionantes intransponíveis (como o caso do *necessariamente* aplicado antes (*de dicto*) ou depois (*de re*) do verbo *é*), uma explicação apropriada: somente pela determinação da essência do que está sendo explicado que se pode qualificar algo como apropriado, a saber, a essência é o que é imutável na coisa, é a sua substância primeira, que só pode ser conhecida com base no princípio da não-contradição.

O segundo motivo é a natureza triádica da causa, que se deve à natureza predicativa do *explanandum*, um recurso usado por Aristóteles para organizar pela causalidade aquilo que é visto no campo do devir. A organização do devir trata, de certa forma, da discussão da causalidade, mas não da causa primeira – embora aponte para isso, principalmente de uma maneira apofática quando mostra os limites da quantidade e da qualidade na análise sobre os diversos argumentos, das causas como elementos ou princípios primeiros. Com isso, ele demonstra que é preciso critério para se afirmar algo seguro sobre as coisas, uma vez que é preciso superar a dinâmica do devir, mas não com afirmações que se pretendam consistentes,

---

<sup>5</sup> Sob a forma A,  $A \vdash A$  (caso *Bárbara*).

como no caso dos demais filósofos do seu tempo, que permaneciam no registro da quantidade ou da qualidade, ou de uma confusão entre as duas. Isso pode ser visto em muitas passagens, mas três são significativas no diálogo com o pensamento chinês do recorte da presente tese.

A primeira passagem fala da causa como algo ilimitado, noções abstratas para uma causa, de maneira que o universal e o particular se manifestariam de maneira interdependente, sendo o universal aquilo que é de mais abstrato, o infinito:

Melisso diz que o ente é ilimitado. Então, o ente é um *quanto*, pois o ilimitado está no *quanto*, e não é possível que a substância ou qualidade ou afecção sejam ilimitadas, a não ser por concomitância, se forem ao mesmo tempo de certa quantidade. De fato, a definição do ilimitado utiliza-se do *quanto*, mas não se utiliza da substância, nem do *qual*. Assim, se houver tanto substância como *quanto*, o ente será dois e não um; mas se houver apenas substância, o ente não será ilimitado, nem poderá ter grandeza alguma: caso contrário, seria *certo tanto*. (ANGIONI, 2013, p. 25).

Nessa passagem, Aristóteles mostra o caráter abstrato e metafísico da substância, ela não está nem no campo da qualidade e nem no campo da quantidade, pois qualidade e quantidade são características de algo que está no território da imanência. O que importa aqui é o fato de que a lógica predicativa, junto ao método silogístico, busca pela substância como fundamento inicial para a descoberta do conhecimento científico, tomando *ciência* como conhecimento seguro e certo, não sujeito às mudanças do devir.

A unidade que é encontrada por meio da lógica predicativa não é aquela que pode ser dada por meio de uma qualidade, mas de uma característica inerentemente existente na substância primeira. Isso é diferente do *um* encontrado na ideia causal que se fundamenta na observação da Natureza ou da Física, como pode ser visto no excerto abaixo:

Denomina-se “um” aquilo que é contínuo, aquilo que é indivisível, ou algo cujo enunciado do “aquilo que o ser é” é um só e o mesmo, como, por exemplo, cachaça e aguardente. Ora, se afirmam que o todo é contínuo, então, o um é muitos, pois o contínuo é divisível ao infinito (há uma dificuldade sobre a parte e o todo, a qual talvez não seja concernente a esta discussão, mas se apresenta por si mesma: a parte e o todo são um, ou mais de um? E de que maneira seriam um, em vez de mais de um? E, se fossem mais de um, de que maneira seriam mais de um? Também sobre as partes não-contínuas. Além disso, cada parte é uma enquanto indivisível do todo, visto que também cada uma é indivisível da outra?)

Por outro lado, se afirmam que o todo é um enquanto indivisível, nada poderá ser de *tal quantidade* ou de *tal qualidade* e, de fato, o ente não será nem ilimitado, como Melisso diz, nem limitado, como diz Parmênides, pois é o limite que é indivisível, não o limitado. (ANGIONI, 2013, p. 25).

Aristóteles aborda a questão da unicidade e continuidade de maneira quantitativa e qualitativa, como pode ser visto no excerto acima, mas os pensadores chineses taoístas (Laozi e Zhuangzi) não abordaram dessa maneira; como veremos mais adiante, eles consideraram a continuidade como um fluxo de tecido, linhas de continuidade que representavam a interdependência das coisas no devir, a ideia da sucessão de momentos que provocam uma continuidade causal, que escapa ao domínio da análise aristotélica, uma continuidade que abala também os fundamentos da lógica predicativa uma vez que o seu domínio existencial é o vazio como condição existencial para a segurança e a certeza sobre o conhecimento das coisas. O que reverte a questão sobre o que é o sujeito da ação que pode ser conhecido e que permanece em Aristóteles:

Assim, se “aquilo que o ente precisamente é” não se atribuir a nada mais, senão ao ente, porque então “aquilo que o ente precisamente é” significaria ente, de preferência a não-ente? Pois, se “aquilo que o ente precisamente é” for também branco, e se o *ser para branco* não for “aquilo que o ente precisamente é” (pois não seria possível atribuir-lhe o ente, pois nenhum item que não seja “aquilo que o ente precisamente é” é ente), o branco não seria ente, não como *certo não-ente*, mas *não-ente* por completo. Ora, então, “aquilo que o ente precisamente é” não seria ente, pois era verdadeiro afirmar que ele é branco, mas este último significava *não-ente*! Por conseguinte, também o branco significa “aquilo que o ente precisamente é”. Ora, mas então o ente significa mais de um. (ANGIONI, 2013, p. 27).

De acordo com o excerto anterior, Aristóteles vê as características do sujeito ou do ente e atribui-lhe uma qualidade, a de ser da cor branca, mas combate a ideia de que a cor branca seja inerente ao ente, então, como há uma qualidade no ente, a de ser branco, e ela não é inerente ao ser que a possui, logo, segue-se que a unicidade do ser não pode ser auferida disso. O branco é um não-ente porque é uma qualidade, e não pode ser o ente ele mesmo e a sua qualidade porque uma coisa não pode ser duas coisas ao mesmo tempo; em outras palavras, não pode ser efeito e causa, o que mostra o uso do princípio da não-contradição. Mas tal resultado será abalado pelo raciocínio de Nāgārjuna, que foi adotado como um dos pensadores fundamentais da Escola Huáyán chinesa, como veremos mais adiante. Ainda sobre essa questão da unidade na multiplicidade:

No entanto, os entes são muitos, ou pela definição (por exemplo: são diversos o *ser para branco* e o *ser para musical*, mas uma mesma coisa é ambos; ora, o um é, então, muitas coisas!) ou por divisão, como o todo e as partes. Neste caso, eles já se embaraçavam e consentiam que o um é muitos – como se não fosse possível a mesma coisa ser uma e muitas e não ser os opostos; ora, algo pode ser um tanto em potência como em efetividade (ANGIONI, 2013, p. 26).

Potência a ato (efetividade) é o modo que Aristóteles supera o problema do devir, de maneira a colocar a causa metafísica dentro do registro teórico que enfrenta a supremacia das relações dentro do movimento, de modo que a qualidade e a quantidade se tornam acidentes. O objetivo maior de Aristóteles é a colocação da substância como causa primeira, mas não apenas qualquer substância, como seria o caso platônico da Forma, da qual os seres retiram as suas características num movimento que se assemelha ao de apropriação de algo pela posse: a substância é o indivíduo. A substância é o fundamento de toda a metafísica, daquilo que permanece e que garante ao indivíduo superar o horror final que o devir provoca em sua existência. Uma passagem muito significativa sobre a substância pode ser vista no Física I, quando Aristóteles mostra o seu plano epistemológico fundamentado na substância:

Se houver substância e também *quanto* e *qual*, quer eles estejam desligados entre si, quer não estejam, os entes hão de ser muitos; mas, se tudo for *qual*, ou *quanto*, quer haja substância, quer não haja, será absurdo, se se deve chamar de absurdo o impossível. Ora, nenhum dos outros entes é separável à parte da substância: todos se afirmam da substância como subjacente. (ANGIONI, 2013, p. 25)

Nesse excerto, a substância é o *subjacente* de tudo o que existe. Há uma classe enorme de substâncias, por isso Aristóteles parte para a investigação, pela lógica predicativa, por meio do silogismo (inferência e dedução), da substância primeira, de maneira a estabelecer um sistema novo capaz de trazer um conhecimento certo e seguro, o que chamou de *conhecimento científico*. Nesse processo, Aristóteles estabeleceu a causalidade, e a causa inicial tem uma característica única, a de ser triádica, como já mencionado anteriormente. O fato é que o *explanandum* é o ponto central da lógica predicativa no enfrentamento do devir, i. e, “aquilo com relação a que se busca uma causa, ou a causa de algo em si” (ANGIONI, 2014, p. 88). Quanto à estrutura predicativa do *explanandum*, é ela a responsável pela segurança e certeza do que está sendo afirmado:

No entanto, a formulação do *explanandum* em estrutura predicativa já é parte da teoria da ciência: já é, aos olhos de Aristóteles, um recurso mediante o qual a massa desordenada dos fenômenos é ordenada e regimentada em uma expressão que facilita a busca pelas causas. É justamente por ser um recurso de tal ordem que a predicação nem sempre se impõe na formulação mais comum, encontrada na linguagem ordinária. (ANGIONI, 2014, p. 84-85).

A questão é que o *explanandum*, uma explicação com uma estrutura específica, é algo de que a linguagem comum não dá conta. Para Aristóteles, a linguagem comum<sup>6</sup> não é suficiente para expressar o que permanece na realidade ontológica. Ele construiu uma estrutura predicativa específica para que o atributo de cientificidade, que somente a causa triádica que é encontrada pela investigação pode conceder, pudesse expressar o resultado da investigação ontológica do seu método, que pretende superar a Física e passar para a Metafísica, ou seja, do conhecimento sujeito ao devir para o conhecimento imutável (conservado intacto mesmo diante das relações). A explicação dada pela linguagem comum em comparação com a precisão do *explanandum* para a designação da causa pode ser observada no excerto seguinte:

[...] as causas devem ser apresentadas como *termos mediadores* em uma estrutura silogística na qual o *explanandum* é expresso sob forma de uma predicação (Cf. 90 a5-11; 94 a23-24ss; 95 a16-19; 98b5ss; 99<sup>a</sup>16-18ss.). Aristóteles também insiste nessa tese no Capítulo 17 do livro VII da Metafísica, no qual ele procura caracterizar a noção de essência enquanto causa. [...] Mas nos interessa ressaltar a insistência na estrutura predicativa do *explanandum*. Vejamos os seguintes trechos:

**T1:** “procura-se o ‘*por que*’ sempre do seguinte modo: por que uma coisa se atribui a outra? (10141 a10-11)

**T2:** “(i) investiga-se, portanto, *algo a respeito de algo – por que* algo é atribuído a algo (mas é preciso que esteja evidente que algo é atribuído, pois, se não for assim, não se investiga nada). Por exemplo: (ii) por que troveja? (iii) Por que ocorre estrondo nas nuvens? (iv) De fato, aquilo que está sob investigação é algo que assim se afirma a respeito de outra coisa (1041 a23-26).

**T3:** “Pois bem: é evidente que se investiga a causa”. (1041 a27-28).

**T4:** “Passa despercebido que se propõe para a investigação sobretudo no caso dos itens em que não se atribui um a outro” (1041 a 32-33)

Os trechos T1 e T3 insistem na tese de que a procura por causas pressupõe um *explanandum* articulado predicativamente. Em **T2**, no entanto, fica claro que essa articulação predicativa não é exatamente aquela dada na formulação ordinária da língua comum. A seção (ii) do trecho **T2** introduz a formulação da pergunta causal no nível da linguagem ordinária: “por que troveja?” Mas a seção (iii) do mesmo trecho **T2** introduz a reformulação regimentada da pergunta causal, não mais no nível da linguagem ordinária,

---

<sup>6</sup> A nomeação de certa coisa pela linguagem comum pode levar a equívocos ontológicos, o que levou Aristóteles à exclusão dela na estrutura da lógica predicativa, como explicado no seguinte excerto: “*Explananda* podem ser nominalizados ou abreviados na formulação ordinária. Um exemplo claro de nominalização é o trovão. Ora, o fenômeno a ser explicado é a ocorrência de certo tipo de estrondo na nuvem. Aristóteles julga que esse fenômeno deve receber a seguinte formulação predicativa: ‘à nuvem se atribui certo tipo de estrondo’, em que ‘nuvem’ é o sujeito, ao passo que ‘certo tipo de estrondo’ é predicado (Cf. Segundos Analíticos 93b7-12). No entanto, esse fato suscetível de expressão predicativa, a ocorrência de certo tipo de estrondo na nuvem, também pode ser objeto de referência de uma expressão nominal, isto é, de um nome: ‘trovão’. O uso de um nome para se referir a um *explanandum* complexo é um recurso facilitador da nossa linguagem e não deve, de modo algum, conduzir à suposição errônea de que se introduz, por tal nome, um objeto dotado de um tipo de unidade e autonomia ontológica que ele está longe de ter”. (ANGIONI, 2014, p. 85).

mas no plano da linguagem científica: “por que ocorrem estrondo às nuvens?”. O advérbio “assim” (“*houto*”, 1041 a26), no trecho (iv), assinala que a estrutura predicativa daquilo que está sob investigação, isto é, a estrutura predicativa do *explanandum*, não é aquela da linguagem ordinária, em (ii), mas a estrutura que resulta de uma redescrição do fenômeno, como em (iii), para além de seu registro mais comum na língua ordinária. A lição de Aristóteles é que um *explanandum*, na linguagem científica, deve ser formulado sob a forma predicativa mesmo quando tal formulação se distancia dos padrões consagrados na língua comum. Como o trecho T4 deixa ainda mais claro, passa despercebido que o que se procura é uma causa, quando se propõe para a investigação algum item sem articulação predicativa – passa despercebido que a pergunta relevante para os interesses da investigação é uma pergunta pelo porquê. (ANGIONI, 2014, p. 87-88).

Da estrutura da linguagem comum, expressa em “por que troveja?”, para a estrutura da lógica predicativa em *explanandum*, “por que ocorrem estrondos nas nuvens?” (especificado no trecho acima como (ii) e (iii), respectivamente), há uma delimitação que leva para uma definição dos efeitos, o que conduz para o direcionamento da investigação causal. Na busca pela causa encontra-se a estrutura triádica. Mas onde se encontra a estrutura triádica da causa? Ela está no sujeito e no atributo (estrutura diádica), e na causa que conecta ambos, que provoca a relação e a sustenta: a predicação (a determinação do porquê). Então, temos sujeito, atributo e conectivo de predicado, uma estrutura triádica como manifestação do sujeito que age, da ação feita e do que decorre dessa ação (atributo). A causa tem três fases definidas. Dela decorre também a estrutura triádica do silogismo, que será vista logo abaixo.

O terceiro motivo é a estrutura triádica do silogismo, que sustenta o argumento em que a investigação leva para uma conclusão, com o termo comum como a relação, e dois termos extremos (que aparecem na conclusão). O termo comum não tem expressão intermediária, não é um termo menos importante, mas é o que conduz para a relação. Como dito por Aristóteles, no livro I dos *Primeiros Analíticos*: “Consequentemente, para haver um silogismo que conclua algo a respeito de algo, é preciso assumir um mediador de ambos, o qual fará a conexão pelas predicações (41a13)” (ANGIONI, 2014, p. 91). É preciso atentar-se para o fato de que não é uma relação qualquer explicativa-predicativa, ao contrário, deve existir uma relação que é intermediada por um mediador que faça a conexão entre os extremos. Essa relação é caracterizada por uma estrutura bem definida por Aristóteles:

Silogismo é um (i) argumento no qual, (ii) certas coisas tendo sido assumidas, outra, diferente das primeiras, (iii) se segue por necessidade (iv), pelo fato de essas coisas estarem lá. (v) Pela expressão ‘pelo fato de essas coisas estarem lá’, quero dizer ‘devido a essas coisas’; (vi) por ‘devido a essas coisas’, quero dizer que não se requer nenhum termo adicional *para se engendrar o necessário* (24b18-22) (ANGIONI, 2014, p. 92-93).

O ponto chave da definição de Aristóteles está no uso do termo *por necessidade*, no qual está implicado que as premissas precisam ter uma relação de conexão que seja suficiente para a existência da conclusão em *sujeito* como *termo menor* e *predicado* como *termo maior*. A estrutura triádica da causa se encontra na conclusão, mas também nos passos que se deve tomar para que se possa chegar até uma conclusão verdadeira e válida, segura e certa.

Resta verificar em que grau os silogismos podem apresentar um conhecimento científico em si mesmos. Há os *silogismos perfeitos*, que são caracterizados pelo par de premissas, e somente por um par, que leva a uma conclusão, e há os *silogismos imperfeitos*, aqueles que levam a uma conclusão, mas por meio de mais de um par de premissas. O que é mais relevante como determinante da causa é o *termo médio*, aquele que faz a relação entre o termo menor e maior da conclusão, o mediador:

[...] o que me basta ressaltar é que o silogismo – de acordo não apenas com sua definição, mas também com o uso que dele Aristóteles faz – é um argumento com uma estrutura triádica. O traço mais característico do silogismo é o estabelecimento de uma conclusão predicativa através das relações predicativas que cada extremo tem como um terceiro termo, o termo mediador. Por outro lado, é bem claro o interesse de Aristóteles nessa estrutura triádica do silogismo precisamente em passagens em que ele introduz a noção de causa como fundamental para o conhecimento científico. Assim, em *Segundos analíticos* II 2, lemos o seguinte: “resulta que, em todas as investigações, o que se investiga é se há mediador, ou o que é o mediador. Pois o mediador é a causa, e é ela que se investiga em todos os casos” (90 a 5-7). (ANGIONI, 2014, p. 95).

É no termo médio como termo relacional que vemos, como explicado no excerto acima, que a lógica predicativa e a estrutura silogística, embora tenham sido usadas por Aristóteles, e pela tradição de pensamento que veio a partir dele, para determinar a substância primeira, ainda assim acaba por determinar de maneira indireta que a relação é o que leva à causa, ou seja, sem a relacionalidade entre os termos, não seria possível um conhecimento seguro. Ora, a relacionalidade em si é causa, não é apenas uma qualidade nem uma quantidade. Porém, como a relacionalidade contém em si o movimento que conecta os termos, a causa e a relação (a causalidade), ela foi deixada de lado por não participar da segurança pretendida por Aristóteles. A relacionalidade expressa pelo *termo médio* é a interdependência entre o sujeito e o atributo, que desaparece na conclusão silogística, mas está implicada nela.



Agora, todos os quatro tipos de questões relevantes para o conhecimento seguro e certo dependem do *termo médio*, mas este depende do princípio da não-contradição. Os quatro tipos de questões são apresentados por Angioni (2014, p. 95), assim:

[...] em linhas gerais, a tese de Aristóteles é a seguinte: é um termo mediador que está em pauta em todos os quatro tipos de questões relevantes para a investigação científica. Os quatro tipos de questão são os seguintes:

(1) “que/se é (em parte)” (Cf. 89 b24, 31-33): trata-se da questão de saber se (ou “que”) um dado atributo A está presente em dado sujeito C;

(2) “por quê?” (Cf. 89b24, 29-31): trata-se da questão de saber por que um dado atributo A está presente em dado sujeito C;

(3) “se é (sem mais)” (Cf. 89b24, 31-33): trata-se da questão de saber se exista uma dada entidade X (a qual pode ser reinterpretada seja como certo atributo A, seja como certo sujeito C, seja como uma entidade complexa suscetível de ser analisada em uma relação predicativa entre um dado atributo A e um sujeito C).

(4) “o que é” (Cf. 89b24-25, 34-35): trata-se da questão de saber o que é uma dada entidade X, ou seja, qual é a essência de X (sendo X suscetível de ser tomado ou como um atributo A, ou como um sujeito C, ou como uma entidade complexa suscetível de ser analisada em uma relação predicativa entre um dado atributo A e um sujeito C).

Em todos os quatro tipos de busca pelo termo mediador, busca-se por algo que permaneça e que possa ser conhecido de maneira inequívoca como característica da substância. O tipo 1 mostra que no domínio do conhecimento científico se busca investigar a causa como permanência de um atributo conhecível; o tipo 2, a causa como lógica causal para a existência de um atributo conhecível; o tipo 3, a busca pela causa como conexão entre os diversos elementos que constituem um atributo conhecível; o tipo 4, a busca pela natureza fundamental de um atributo, o que só pode ser conhecido pelas causas que constituem as características do mesmo atributo. Como disse Aristóteles: “Dado que julgamos ter conhecimento científico quando conhecemos a causa, e as causas são quatro [...] todas elas se mostram atrás do mediador” (94 a20-24) (ANGIONI, 2014, p. 98). Essa busca pela essência, que vem pelo conhecimento do mediador, está presente na estrutura triádica: “Conhecer por que o atributo A se predica de C equivale a conhecer a essência da entidade nomeada como ‘X’, que se constitui pela relação entre A e C”. (ANGIONI, 2014, p. 97). Aristóteles afirma isso na seguinte passagem do livro II dos *Segundos Analíticos*, no final do capítulo 8:

O que é o trovão? Extinção do fogo na nuvem. Por que troveja? Por extinguir-se o fogo na nuvem. Nuvem C, trovão A, extinção do fogo B. Com efeito, a C, à nuvem, se atribui B (pois nela extingue-se o fogo), e a este, se atribui A,

estrondo; e B, precisamente, é uma definição do primeiro extremo, A (93b7-12) (ver também 93 a30-32, bem como 93 a36-b7). (ANGIONI, 2014, p. 97).

Nesse trecho, utiliza-se o tipo 4 (O que é o trovão?) e o tipo 2 (Por que troveja?), com a equiparação entre *trovão* e certo tipo de *estrondo*. Da investigação desse fragmento chega-se à conclusão de que o trovão é “o estrondo na nuvem devido à extinção do fogo”. Os dois extremos são A e C, enquanto o termo médio é B. Ora, o termo médio é a causa, a essência, logo, a essência do *trovão* é a “extinção do fogo”, pois sem que o fogo seja extinto na nuvem, não há o trovão. Com isso, fica mais claro ainda que a pretensão de Aristóteles é a busca pela causa como essência de um fenômeno. O método de investigação de quatro tipos exercido por Aristóteles é, na verdade, um meio para justificar a presença da substância imutável, para se conhecer as coisas para além do campo do devir, embora a linguagem empregada por Aristóteles possa levar a obscurecimentos. O problema de a linguagem expressar uma relação binária (causa e causado) é resolvido por Aristóteles pela remoção da confusão entre unidade e diversidade quando se investiga por meio da estrutura silogística predicativa, por uma inadequação na determinação do *explanandum*. A confusão pode ocorrer por meio da omissão de termos descritivos apropriados, ou de nomes equivalentes e não precisos na linguagem ordinária. Há um modo de investigar o *explanandum* de maneira a determinar precisamente o mediador, e com isso a substância:

A receita de Aristóteles contra esses possíveis equívocos consiste em dar atenção à estrutura triádica das relações causais e, sobretudo, atinar com descrições pertinentes do *explanandum em sua estrutura predicativa*. Esse é o tema do capítulo 17 do livro II dos *Segundos analíticos*, o qual opera com a distinção cuidadosa entre três termos: “a causa, aquilo de que é causa e aquilo para o que é causa” (99 a17-18), ou seja, o mediador (B), o atributo a ser explicado (A) e o sujeito em que ocorre tal atributo (C). Há dois passos importantes para o investigador científico: primeiro, discernir a estrutura predicativa da “coisa” da qual a causa é causa e relacionar um sujeito o atributo a ser explicado (o “causado”); segundo, encontrar, para o sujeito e para o atributo envolvidos nessa estrutura predicativa, as descrições apropriadas. (ANGIONI, 2014, p. 100).

Pelos dois passos explicados, é possível dissolver as confusões de omissões e de excessos linguísticos. Os dois passos são: (1) determinar a estrutura predicativa causal, isolando qual é a causa principal, o que seria determinado pelo termo mediador, e (2) relacionar o sujeito ao seu atributo, que vem pela explicação predicativa (ANGIONI, 2014, p. 104), e é aqui que está a lógica predicativa (na dedutibilidade e relações explanatórias), novamente, pelo termo

mediador, onde se aplicam os quatro tipos de investigação para um conhecimento seguro e certo.

Assim, o que garante a certeza do método investigativo dado pela lógica predicativa silogística no encontro das causas, nesses dois passos explicados acima, uma lógica triádica causal, que é amarrada por meio da determinação específica do mediador e, no caso presente, da causa primeira, não é outro que o princípio da não-contradição. Essa é a razão para o próximo tópico que trata especificamente desse princípio, que garante a certeza e a segurança do conhecimento aristotélico da substância primeira.

## **2.2 A ontologização do princípio da não-contradição como fundamento do indivíduo metafísico**

O princípio da não-contradição é o que sustenta a existência da substância metafísica primeira de Aristóteles. É preciso passar, então, para uma análise do princípio normativo, de maneira a demonstrar como ele foi usado para determinar a substância primeira: o indivíduo metafísico. Como já mencionado no item anterior, Aristóteles precisou se afastar da linguagem comum, em função dos erros ontológicos presentes nela, e se refugiou no domínio da linguagem formal técnica (ANGIONI, 2014, p. 85). Ainda assim, a demonstração formal na linguagem técnica não foi suficiente para garantir as assertivas ontológicas, e ele adentrou o conteúdo epistemológico dos argumentos racionais (ANGIONI, 2014, p. 71). O próximo passo dado por Aristóteles é a ontologização do princípio da não-contradição, em função da insuficiência dos conteúdos epistemológicos como garantia das assertivas contra a incerteza advinda do movimento, da impermanência (FLORENTINO NETO, 2017, p. 207).

Princípios normativos dizem respeito às regras iniciais, mais fundamentais, que determinam o funcionamento de toda a realidade, e que podem ser analisadas em suas consequências relacionais causais. Uma ciência é constituída de teoria de princípios, que por sua vez, “[...] precisa constituir um conjunto articulado de conceitos, fechado em perfeita unidade, configurando um modelo inteligível capaz de explicar como a existência estabeleceu-se, tendo, ainda, evidentemente, aplicação universal irrestrita” (RODRIGUES, 2016, p. 22).

O caráter axiomático veio pela adoção do silogismo como método inferencial e, a partir dele, o princípio se eleva como axioma primeiro da dedução que afirma o indivíduo. Por meio desse princípio, houve a garantia da verdade e da validade pela estrutura lógica predicativa, de maneira que o axioma da impermanência pudesse ser definitivamente superado. No entanto, há um problema insuperável na estrutura silogística: o vazio. O princípio da não-

contradição só se sustenta, como garantia de verdade e validade, se o vazio não estiver presente durante o processo silogístico inferencial. A substância primeira não resiste à presença do vazio. Mas antes de adentrarmos o vazio, é preciso entender a substância primeira pelo princípio da não-contradição, de maneira que o vazio não se torne inexistência, mas interdependência, do contrário, seria apenas uma oposição direta à substância.

A investigação da causa geradora da lógica predicativa acaba por desembocar no princípio da não-contradição, pois o silogismo precisa de uma garantia outra que o *explanandum* e o termo *mediador* como causa do conhecimento científico. A causa em si precisa necessariamente ser algo que se sustenta para além da passagem do tempo, de maneira que o método de investigação aristotélico seja, por sua vez, garantido por algo que possua uma realidade que permaneça sempre, sem se combinar e se transformar em algo diferente. Esse algo, essa coisa (*pragma*) está para além do mundo da Física, pois neste mundo o princípio do devir tem seu domínio incontestável; é preciso que esse algo seja metafísico, para atender aos critérios de certeza e segurança (que caracterizam o conhecimento científico), e que garanta ao indivíduo o enfrentamento eficiente da sua própria mortalidade. Aristóteles chama esse algo de *essência* ou *substância* (*ousia*), separando as coisas que passam (*pragma*), categorizadas no registro da Física, daquelas que não passam (*ousia*), no registro da categoria Metafísica.

A imutabilidade da substância garante o princípio da não-contradição, pois uma coisa, ao se relacionar com outra coisa, não deixa de ser ela mesma, não perde suas características inerentes em função da relacionalidade. Assim, A não pode ser B, se B for não-A. O seguinte excerto comprova que este princípio é o fundamento da lógica predicativa silogística:

Como contraposto metodológico, recorro à comparação destas bases com alguns elementos da metafísica de Aristóteles, principalmente à demonstração do caráter axiomático do princípio da não-contradição e seus pressupostos linguísticos e lógico-ontológicos, que são as bases do que designo de forma geral como *lógica predicativa*. (FLORENTINO NETO, 2017, p. 203).

O caráter axiomático, o evidente do princípio da não-contradição é a afirmação de que uma dada substância não pode deixar de ser ela mesma, do contrário, ela deixaria de existir. Portanto, ela precisa ser imutável. Aristóteles começa a construção do princípio pelos acidentes, dizendo que uma coisa não pode ter e não ter os mesmos acidentes, isso porque a substância tem suas características que vêm da existência da sua natureza imutável e individual, e isso não pode ser contraditório nela mesma, ela não pode ter e não ter os acidentes que a qualificam como substância.

Assim, a cada substância correspondem acidentes que lhe são únicos, e que podem ser predicados, de maneira que algo da substância imutável que caracteriza o indivíduo pode ser conhecido por meio da linguagem estruturada de maneira predicativa. A partir disso, Aristóteles constrói de maneira mais precisa o princípio da não-contradição: “É impossível manter que a mesma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito” (ARISTÓTELES, 2015, v. II, p. 177).

A passagem citada mostra todo o poder do princípio da não-contradição; fundamentado na natureza imutável da substância, é a garantia lógica de que a coisa seja o que ela é em essência, e não possa mudar para ser outra coisa, de maneira que as fases de transição da mudança de uma coisa para outra jamais ocorram, a não ser na dimensão dos acidentes. Como consequência, toda a predicação sobre algo, no sentido ontológico, envolve o estabelecimento das características imutáveis da substância. A verdade que vence a morte, que está acima da imanência, é o que se busca neste tipo de lógica; o estatuto ontológico que garante a imortalidade da pessoa, e ainda as características específicas dessa substância imortal, que é a sua individualização. Heráclito, o filósofo pré-socrático, defendia que a realidade era mudança, algo que incomoda perante a inexorável realidade do decaimento das coisas, uma vez que não se poderia dizer algo com segurança sobre as coisas, pois ao se dizer algo sobre a coisa, nada garantiria que ela já não tivesse mudado dando lugar à incerteza e à imprecisão. Isso caracteriza a lógica predicativa do ser na *Metafísica* de Aristóteles. Isso tudo pode ser confirmado na teoria base que uso para sustentar a análise:

A *Metafísica* propõe-nos, por um lado, uma síntese da filosofia pré-socrática e platônica e por outro lado, uma crítica direta e sistemática a Heráclito e, como disse anteriormente, esse fato não é secundário: ao contrário, ele nos oferece justamente a chave para compreender a questão central que está sendo colocada: a impossibilidade, para Aristóteles, de admitir o caráter axiomático da impermanência e, conseqüentemente, a negação categórica da tese fundamental de Heráclito que afirma que tudo flui. [...] O que a *Metafísica* de Aristóteles nos apresenta como inédito é a junção da demonstração do caráter axiomático da negação do movimento com a estrutura predicativa da lógica e a consequente conclusão da necessidade da existência de um elemento não subjugado às regras da impermanência, de um motor que coloca tudo em movimento, mas não é movido por nada. (FLORENTINO NETO, 2017, p. 207).

O caráter axiomático da impermanência foi negado por Aristóteles, como descrito, de maneira que a substância ou essência primeira seja algo que dá movimento a todas as coisas, e esse movimento pode ser conhecido pelos acidentes da substância. Aristóteles coloca como secundária a questão da impermanência, por meio da afirmação de que há algo que resiste a ela,

capaz de conferir ao conhecimento precisão e estabilidade diante da impermanência, da fluidez de todas as coisas. Isso será negado pelo Taoísmo e pelo Budismo, que afirmam que a possibilidade de se conhecer algo de maneira precisa e estável se dá pelo conhecimento da inexorabilidade da impermanência, e isso é sustentado pelos fatores que determinam a interdependência entre as coisas.

O elemento que não é subjugado às regras da impermanência é a substância primeira, aquela que garante a permanência de todas as coisas, que só pode ser conhecida por meio da racionalidade e da lógica, e que leva para uma construção ontológica de verdades imutáveis. Dentre elas, escolhemos a que nos interessa: a verdade da existência do indivíduo como substância imutável. Sobre ela é possível dizer, predicar as características acidentais, e por meio da lógica se chegar até a sua existência como ser único, individual, incomparável.

O caráter axiomático da substância expressa pela lógica predicativa tem o princípio da não-contradição como fundamento da verdade: “E como é impossível que os contraditórios, referidos à mesma coisa, sejam verdadeiros juntos, é evidente que também os contrários não podem subsistir juntos no mesmo objeto. (Γ3, 1005b24 Cf.1011b16–19)” (ARISTÓTELES, 2015, v. II, p. 177). Esse princípio garante que contraditórios não possam subsistir ao mesmo tempo, no mesmo ser, na mesma substância. O uso do princípio passou da estrutura formal para a estrutura do conhecimento psicológico, de maneira que a constituição do sujeito que conhece se torna o que mais importa para a estrutura aristotélica de investigação sobre o que se pode conhecer com segurança e certeza na realidade. A realidade para Aristóteles é dual: há a natureza física e a natureza metafísica. A linguagem é o instrumento da investigação científica e da composição do conhecimento científico, porém, é preciso levar em conta que o método se volta para o que permanece no caso da substância primeira, sem negar o fluxo do devir nas demais (BERTI, 2013, p. 158-159).

O sujeito da lógica predicativa é quem realiza ou recebe a ação, mas quando se busca pela sua natureza última, aquela que é capaz de trazer a certeza de uma característica que permaneça diante da mudança da realidade sensorial, então, a realidade intrínseca desse sujeito passa a ser o objeto da análise. Analisar a realidade intrínseca significa investigar para conhecer sobre as características fundamentais para além da mudança sensorial, a multiplicidade, para além do campo da natureza (física), de maneira a se conhecer aquilo que é único, a unicidade do ser (ARISTÓTELES, v. III, 2015, p. 163).

As características da verdade última são definidas por meio dos axiomas ou princípios da demonstração do ser e sua unicidade, em outras palavras, do que é a sua imutabilidade e a certeza que vem disso. Isso escapa aos limites da natureza física e adentra a

natureza do espírito, da mente. Por isso mesmo, a natureza dos axiomas daquilo que está além do tipo de ser da natureza física não pode ser investigada, eles são tomados como verdades imutáveis, como fundamentos do ser em sua totalidade (ARISTÓTELES, v. III, 2015, p. 163).

Na totalidade do ser não é possível a constatação da pluralidade, pois esta é uma característica de um tipo (ou modo) do ser, a saber, o ser da natureza física. Para fora dele, há o ser na sua totalidade, que é o ser uno. Diante da unicidade da totalidade do ser, que expressa a sua natureza última (verdade última), surge o primeiro axioma: o princípio (demonstrativo) da não-contradição.

O princípio da não-contradição, tal como formulado por Aristóteles, diz que é impossível que alguma coisa pertença e não pertença à coisa ao mesmo tempo, simultaneamente, e que também é impossível que algo seja e não seja simultaneamente (ARISTÓTELES, v. III, 2015, p. 164), então, há um centro que é e que possui características. Se o centro for o eu, o indivíduo, então, ele é essência última e possui características acidentais. Como no indivíduo o ser é a sua natureza última e o que se pode conhecer dessa natureza são suas características para fora da mudança implicada no campo da física, elas só podem ser alcançáveis por meio da estrutura da lógica predicativa: “[...] a possibilidade segura de atingir a substância última, a essência de todas as coisas, que não está sob o jugo do movimento [...]” (FLORENTINO NETO, 2017, p. 207); o ser como substância última não está submetido ao movimento, ou seja, é imutável. É sobre esse pilar axiomático que o sujeito está fundamentado: a noção de indivíduo metafísico, o que equivale a dizer, o indivíduo imutável em seu ser último.

Então, o sujeito tem uma natureza imutável que não pode ser outra coisa que não ele mesmo e possui atributos conhecíveis que não podem deixar de ser, em última instância, atributos imóveis quando se trata da natureza do ser uno e total do eu, porque participam da essência última do ser. O princípio da não-contradição é um dos fundamentos teóricos da essência imutável, a principal característica do indivíduo. Essa imutabilidade é uma verdade basilar nas estruturas do pensamento metafísico aristotélico. A verdade não pode ser contraditória, não pode ser combinada, é única, portanto, o indivíduo é único.

Assim, o primeiro axioma é o (princípio) da não-contradição, que diz que o *eu* não pode ser outra coisa que não seja ele mesmo, o que implica numa natureza fixa, que não está em estado de transformação ou construção, assim, o eu tem uma substância imutável que não pode ser outra coisa. O *eu*, em sua natureza ontológica última, não pode ser comparado a nada e nem pode ser outra coisa que não ele mesmo: esse é o seu indivíduo. Esse também é o mesmo fundamento do indivíduo, pois é consequência dos axiomas, como cada indivíduo tem um eu, e cada eu individual é único, imutável, segue-se que cada eu é diferenciado em sua natureza

última, de maneira que a sua natureza é intransponível, suas características não podem ser as mesmas em relação ao outro eu.

O indivíduo está fundamentado nos axiomas metafísicos aristotélicos, particularmente no axioma da não contradição, que leva para a afirmação de um primeiro motor que não é movido por nada, mas que move todas as coisas. Esse primeiro motor fundamenta o pensamento filosófico ocidental sobre uma substância imóvel, não sujeita à impermanência. Nas palavras de Florentino, destaca-se a importância da base fundamental do pensamento ocidental, que é a combinação da estrutura da lógica predicativa e o conceito de essência última:

Nesse sentido, antecipo que o objetivo principal do retorno ao Livro IV da *Metafísica* é apenas um recurso de compreensão da forma como os axiomas fundamentais do pensamento ocidental, a estrutura predicativa dos enunciados lógicos e a busca por uma essência última das coisas formam, em Aristóteles, um único elemento que pode ser designado como base que funda a filosofia ocidental. (FLORENTINO NETO, 2017, p. 207).

Os axiomas fundamentais do pensamento ocidental, como visto acima, estão construídos sobre a estrutura da lógica predicativa e sobre o conceito de essência última, que é o primeiro motor. Esse nega o caráter axiomático da impermanência, algo que surge de maneira central no pensamento oriental chinês, como será abordado logo mais. A resistência à impermanência como axioma demonstrativo fundamental é o inédito da *Metafísica* de Aristóteles:

O que a *Metafísica* de Aristóteles nos apresenta como inédito é a junção da estrutura predicativa da lógica e a consequente conclusão da necessidade da existência de um elemento não subjugado às regras da impermanência, de um motor que coloca tudo em movimento, mas que não é movido por nada. (FLORENTINO NETO, 2017, p. 207).

Indivíduos podem conter características semelhantes, mas isso são apenas acidentes derivados da natureza física que acompanha o indivíduo, acidentes que estão na pluralidade: a sua essência metafísica é irreduzível às características transitórias, aos acidentes, pois essa natureza é una, há algo que permanece sempre, que não pode ser dividido e se degenerar em algo diferente pela relação com as coisas, uma relação que determina a existência de uma impermanência constante. É a imutabilidade da substância última que determina a sua singularidade em relação às demais substâncias. Como o eu é o que importa para o indivíduo da substância última, pois ela, e somente ela, é capaz de atribuir a imortalidade perante o caos



da impermanência e da morte, surge então a característica única da substância última – o indivíduo do *eu*.

As substâncias primeiras, das quais advém o axioma demonstrativo da não contradição, são os indivíduos. Na base disso há a noção de subjacência, da permanência e imutabilidade que constituem os mesmos indivíduos; há uma característica permanente de unicidade e imutabilidade do indivíduo, que contém todas as propriedades de maneira inerente, não causal. Dada a sua importância hierárquica, os indivíduos são os sujeitos sobre os quais todos os predicados devem fazer referência direta ou indireta (ANGIONI, 2008, p. 11).

O jovem Aristóteles foi o autor do *Categorias*, e há um debate sobre se na obra *Metafísica* o maduro Aristóteles teria deixado de lado o conceito de que o indivíduo é a substância primeira, e partido para uma divisão entre matéria e forma. Embora essa corrente tenha sido considerada entre os especialistas no assunto, atualmente vem perdendo força (ANGIONI, 2008, p. 12), e o que está sendo sustentado na atualidade é que não houve um abandono da substância primeira como sendo o indivíduo, conforme os estudos interpretativos da *Metafísica* ZH (VII), onde Aristóteles levanta a questão se as entidades mais básicas da ontologia seriam os indivíduos ou as formas (ANGIONI, 2008, p. 13), mas não se trata de outra coisa que a afirmação de que são as substâncias primeiras os indivíduos:

Por um lado, **Aristóteles admite que os indivíduos são as entidades mais básicas, entre todas as coisas que existem, e não há nenhum indício de que ele tenha abandonado essa tese em *Metafísica* ZH.** Por outro, quando se trata de saber por que esses indivíduos são o que são, isto é, têm as características que os fazem ser o que são, é claro que eles mesmos não mais oferecem uma boa resposta. Procura-se, nesse caso, saber quais são os princípios que determinam e/ou explicam por que os indivíduos se apresentam como as entidades básicas que eles são. Em *Metafísica* ZH, Aristóteles parece interessado em outorgar a esses princípios o título de substâncias primeiras, mas o mero fato de que essa expressão é a mesma que ele usou nas *Categorias* para demarcar a preponderância dos indivíduos não constitui nenhuma prova (nem sequer indício) de que ele esteja a comparar, no âmbito de uma mesma questão, os indivíduos e os princípios que explicam esses indivíduos. Não podemos dizer que Aristóteles queria substituir a sua velha opinião de que **as substâncias primeiras são os indivíduos** pela nova opinião de que as substâncias primeiras são as formas desses indivíduos (sejam elas formas individuais ou universais) (ANGIONI, 2008, p. 13, grifos nossos).

Nesse trecho, o indivíduo continua sendo a substância primeira e última, mas que contém características únicas, que foram chamadas de substâncias primeiras no *Metafísica* por participação no indivíduo da substância primeira, enquanto no *Categorias* foram chamadas de substâncias secundárias. O fato é que Aristóteles tinha em mente a diferenciação entre um

indivíduo e outro, e por isso elaborou esses conceitos distintos, de maneira que ficasse ainda mais assegurado o indivíduo da substância primeira. Assim, o indivíduo e os princípios que o explicam não são distintos, formam uma complementariedade, mas sem que ocorra a transformação em um denominador comum, pois sua diferença se encontra nos modos descritivo e explicativo. No primeiro modo, Aristóteles busca identificar quais seriam as entidades mais básicas, ao passo que no segundo, ele procura pela causalidade das características e o que as qualifica (ANGIONI, 2008, p. 14).

Se o indivíduo é a substância primeira não é admissível que aquilo que movimenta tudo e que não é movido por nada seja vazio, pois o vazio determina a impossibilidade de se caracterizar de maneira segura e insuperável a liberdade e a posse de algo (particularmente da terra). A liberdade e a posse partem da substância primeira e caracterizam a sua existência no mundo, no pensamento aristotélico metafísico; são tão importantes e centrais que superam o próprio tempo enquanto impermanência que leva para a morte.

A liberdade e a posse constituem os dois motores comuns que caracterizam a ação do indivíduo no mundo. Toda a finalidade do indivíduo tem como centro a liberdade e a propriedade, que se pode dizer, são herança do pensamento grego: o indivíduo só é livre se tiver a posse da terra, se for dono dos meios de produção, e sua ação livre se direciona para a produção ou constituição do conhecimento, que por sua vez, leva para mais posses, na busca pelo conforto e bem-estar, ainda que saiba que tudo isso não pode resistir à inexorabilidade da morte. Desse problema da morte e da resistência, inicialmente da metafísica aristotélica contra a morte e suas consequências, derivam, no mundo moderno, o Direito da herança familiar, pois após a morte do indivíduo no território do acidente, a sua vontade, que é imortal, permanece e é garantido pelo Estado e a transmissão da posse (propriedade) vai para os herdeiros de maneira compulsória e cogente. Não se trata de respeito pela memória dos mortos, mas da afirmação de que a substância primeira permanece mesmo depois da morte, considerada como uma relação meramente accidental no mundo.

Tendo estabelecido o método investigativo que levou até a causa primeira, e o princípio da não-contradição que sustenta a construção do indivíduo imutável, resta agora a análise sobre o indivíduo da Modernidade ocidental, de maneira a caracterizar a abertura do pensamento chinês aos referenciais desse mesmo indivíduo.

Há pensamentos centrais para a caracterização do indivíduo na Modernidade, eles formam um arcabouço de princípios que caracterizam o modo de pensar do indivíduo como centro de todo o universo. Acompanham o indivíduo moderno os princípios da liberdade e da propriedade (posse). O indivíduo, a liberdade e a propriedade privada são garantidos pelo

Estado. O Estado é um aparato jurídico normativo cogente, um ente em si mesmo, construído para salvaguardar esses três princípios da Modernidade (indivíduo, liberdade e propriedade privada) contra o devir das relações entre os homens e, posteriormente, entre os homens e o próprio Estado. Novamente o espectro é muito amplo, muitos são os pensadores que caracterizam o tempo do indivíduo como centro do universo, mas diante do objetivo de analisar a abertura da China para a Modernidade, unicamente num dado recorte temporal do pensamento de Deng (no discurso elegido como o mais importante e o central, junto com alguns complementares), é preciso escolher quais seriam os mais representativos para a contraposição.

### **Capítulo 3: O conceito de lógica relacional como fundamento do indivíduo relacional**

Tendo visto como o conceito de lógica predicativa é o fundamento do indivíduo metafísico e como ocorreu a ontologização do princípio da não-contradição para dar sustentação ao conhecimento seguro e certo que caracterizam o pensamento ocidental, vejamos agora o conceito de lógica relacional e os seus elementos fundamentais que formam a noção de indivíduo relacional.

Por meio da hermenêutica desenvolvida sobre o texto principal, *Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto* (FLORENTINO NETO, 2017), há uma lógica relacional e ela está presente nos textos budistas e taoístas, particularmente foram apontados, do lado budista, o *Versos Fundamentais do Caminho do Meio* (NAGARJUNA, 2019), e, do lado taoísta, o *Dao De Jing* (LAOZI, 2003) (capítulo 11), que corresponde às bases que fundamentam a tradição oriental, pelo caráter não substancial lógico-ontológico da metafísica de Nāgārjuna e Laozi, com isso o autor vinculou a lógica relacional ao caráter não substancial do mundo (FLORENTINO NETO, 2017, p. 203).

A finalidade da teorização da lógica relacional e da rede inter-relacional foi colocada pelo autor, da seguinte maneira: “a libertação da ontologia do jugo da metafísica tendo como ponto de partida a estruturação de uma lógica desvinculada de qualquer pressuposição substancialista e predicativa” (FLORENTINO NETO, 2017, p. 203), tendo como intenção metodológica uma exposição clara da substância primeira pela sua forma negativa, como ocorreu no Oriente (FLORENTINO NETO, 2017, p. 205). Assim, há uma problematização da substância primeira tanto no Ocidente como no Oriente, mas neste último o que ocorreu foi uma negação, enquanto no primeiro foi sua recorrente afirmação assertiva.

Como delimitados pelo próprio autor no texto principal, Nāgārjuna e Laozi são essenciais ao entendimento do conceito da lógica relacional, por isso, os elementos

fundamentais, que chamo de princípios relacionais em função do seu caráter não metafísico, determinado pelo uso do próprio concordante com o próprio autor no seu texto, e que caracterizam o seu conceito de lógica relacional têm duas partes: (1) Os princípios relacionais de Nāgārjuna, e (2) os princípios relacionais de Laozi e Zhuangzi.

### 3.1 Os princípios relacionais de Nāgārjuna

Fazem parte dos elementos da lógica relacional, pelos seus elementos budistas indianos, a inexistência de uma substância última e de uma natureza própria, e a existência de uma interconexão de todos os elementos do mundo, bem como uma interconexão de todos os conceitos. O tetralema é um instrumento fundamental como processo metodológico de negação da substância última e da natureza própria, e foi recepcionado pelo autor, em função da dessubstancialização presente no método de Nāgārjuna, como resposta ao problema da putrefação do indivíduo metafísico em sua forma experiencial pela consciência, o *eu* (FLORENTINO NETO, 2017, p. 210).

Embora na análise do autor apareça a palavra soteriológico para definir o processo do tetralema, isso só acontece devido ao contexto da análise (sobre o budismo de Nāgārjuna). Para a conceituação de um dos elementos da teoria da rede inter-relacional e da lógica relacional não há o caráter soteriológico do budismo, uma vez que o processo não visa a afirmação das Quatro Nobres Verdades, como é o caso do método do tetralema de Nāgārjuna.

Um dos conceitos centrais da lógica relacional é o de vacuidade (*śūnyatā*), que o autor define como a demonstração da impossibilidade de uma garantia de qualquer tipo de independência permanente fundamentada em uma substância última (*svabhāva*), um ente ou um conceito, e o equipara a cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*) (FLORENTINO NETO, 2017, p. 210). A cooriginação dependente também é chamada nesta tese de *interdependência*.

Nāgārjuna, monge budista indiano, fazia parte de uma vertente de pensamento budista caracterizada pela abertura ao Ocidente grego, que teve seu início a partir do movimento de expansão imperial de Aśoka, durante a dinastia Maurya. Esse movimento tinha a intenção, como pode ser visto nos Éditos inscritos nos pilares de Aśoka, de universalizar o pensamento budista levando-o para todos os povos. O debate com o Ocidente grego da Ásia Central é um dos vetores que impulsionou o desenvolvimento da estrutura de pensamento do Mahāyāna.

Dos diversos pensadores da tradição centrada fundada por Nāgārjuna, o monge budista Candrakīrti (*yuè shù*, 月樹) é o que mais se destaca, não apenas por ter mantido o

método *prasāṅga*, mas por ter sido capaz de sintetizar os pontos principais dos três pensadores anteriores a ele. Candrakīrti foi um monge indiano do século VII, o que determina a culminância de uma hermenêutica desenvolvida por pelo menos quinhentos anos; suas duas obras principais são comentários aos textos de Nāgārjuna, intitulados respectivamente *Prasannapadā* e *Madhyamakāvātāra (namabhāṣya)*.

Embora o autor da teoria da rede inter-relacional não tenha mencionado diretamente Candrakīrti, ele usou uma analogia para definir o seu conceito de relacionalidade relativa e relacionalidade absoluta com uma fundamentação na diferença entre verdade convencional e verdade última, que começou com Nāgārjuna, mas alcançou seu ponto mais alto com o pensamento de Candrakīrti, e essa é a razão para a menção a esse pensador centrista.

Na hermenêutica da teoria da rede inter-relacional, no aspecto da lógica relacional, no domínio dos elementos budistas indianos, foram localizados três princípios do sistema conceitual de Nāgārjuna: (1) princípio das duas verdades, convencional e última (*dvaya-satya*), (2) princípio da mútua determinação (*pratītyasamutpāda*) e (3) princípio da superimposição/atribuição (*samāropa*).

Passemos, assim, para a explicação de cada um deles como elementos determinantes da lógica relacional.

### 3.1.1 O princípio das duas verdades, convencional e última (*dvaya-satya*)

A partir do contato com a filosofia grega aristotélica dos reinos gregos ao redor da Índia, na Ásia Central, há uma transformação no conceito dos fatores fundamentais (*dharma*), que adquirem um estatuto ontológico que se iguala ao estatuto das substâncias da metafísica aristotélica. Esses fatores fundamentais (*dharmas*), que em sua existência fenomênica são interdependentes e dependem de uma reunião de condições para existirem, são chamados condicionados (*saṃskṛta*). São fatores ontologicamente distintos, permanecem no tempo de maneira imutável em virtude de sua natureza intrínseca e não se relacionam uns com os outros. A causalidade é demonstrada a partir de dois campos, um absoluto e um relativo, sendo essa a origem da força condicionada (*saṃskāra*) e da lógica causal absoluta (SANGPO, 2009, v. IV, p. 24). Isso permite a estruturação de complexas e articuladas ontologias, e qualquer experiência fenomênica pode ser reduzida ao conjunto de aglomerados de fatores metafísicos, considerados como *porções mínimas* e irreduzíveis da realidade (NAGARJUNA, 2016, p.14-15).

Os fatores fundamentais (*dharmas*), de natureza ontologicamente distinta e completamente individuais e autônomos, caracterizam não apenas a totalidade da composição

da realidade, mas a realidade do indivíduo. A doutrina Sarvāstivāda é apresentada por setenta e cinco fatores que determinam um debate entre a metafísica sarvāstivāda e a antimetafísica nagarjuniana, que, por sua vez, se desenvolve com os temas ligados a essa lista de fatores metafísicos e acidentais:

O Buda inicia os ensinamentos sobre os fatores impuros e puros condicionados, que formam, nas Escolas da tradição Sarvāstivāda, uma lista fechada com setenta e cinco fatores, que são o centro de desenvolvimento de toda a Teoria da Realidade, extraídos dos Sermões, e que foram classificados na taxonomia em cinco categorias:

(1) Fatores do corpo ou matéria; (2) fator da mente; (3) fatores associados aos pensamentos concomitantes; (4) fatores não associados aos pensamentos concomitantes; e (5) fatores incondicionados: Na categoria dos fatores do corpo, da matéria, da forma (*rūpa*), há onze classes: (1) faculdade sensorial do olho; (2) faculdade sensorial do ouvido; (3) faculdade sensorial do nariz; (4) faculdade sensorial da língua; (5) faculdade sensorial do corpo; (6) matéria não informativa; (7) objetos da visão; (8) objetos da audição (som); (9) objetos do odor; (10) objetos do sabor; e (11) objetos do tato. Na categoria do fator da mente (*namaḥ citta*): (1) o fator da mente. Na categoria dos fatores associados aos pensamentos concomitantes (*saṃskāra, caittaśikṣā*), há a seis classes:

1. Para a classe dos fatores universais (*mahā bhūmika dharma*) há dez tipos: (1) sensação (*vedanā*), (2) intenção (*cetanā*), (3) ideação (*saṃjñā*), (4) predileção ou preferência (*chanda*), (5) contato (*sparśa*), (6) entendimento (*prajñā*), (7) atenção (*smṛti*), (8) aplicação mental (*manaskāra*), (9) resolução ou determinação (*adhimokṣa*) e (10) concentração meditativa (*samādhi*).

2. Para a classe dos fatores universais virtuosos (*kuśala mahā bhūmika dharma*), há dez tipos: (1) fé (*śraddhā*), (2) diligência, prontidão (*apramāda*), (3) flexibilidade (*praśrabdhi*), (4) equanimidade (*upekṣā*), (5) modéstia (*hrī*), (6) vergonha (*apatrāpya*), (7) não cobiça (*alobha*), (8) não ódio (*adveṣa*), (9) não nocividade (*avihiṃsā*) e (10) vigor, esforço (*vīrya*).

3. Para a classe dos fatores universais aflitivos (*mahā bhūmika dharma*), há seis tipos: (1) delusão (*moha*), (2) não diligência, preguiça (*pramāda*), (3) frouxidão, negligência (*kauśīdya*), (4) não fé (*aśraddhya*), (5) torpor (*styāna*) e (6) agitação (*auddhatya*).

4. Para a classe dos fatores universais não virtuosos (*akuśala mahā bhūmika dharma*), há dois tipos: (1) não modéstia (*āhrīkya*) e (2) ausência de vergonha (*anapatrāpya*).

5. Para a classe dos fatores particulares aflitivos (*partita kleśa bhūmika dharma*), há dez tipos: (1) raiva (*krodha*), (2) inimizade, antipatia (*upanatha*), (3) dissimulação (*śāṭhya*), (4) ciúmes, inveja (*īṣyā*), (5) depravação (*pradāsa*), (6) fingimento (*mrakṣa*), (7) avareza (*mātsarya*), (8) engano (*māyā*), (9) orgulho (*mada*) e (10) nocividade (*vihīṃsā*).

6. Para a classe dos fatores de natureza indeterminada (*aniyata dharma*), há oito tipos: (1) remorso, arrependimento (*kaukrīya*), (2) sonolência (*middha*), (3) inquirição inicial (*vitarka*), (4) investigação (*vicāra*), (5) apego (*rāga*), (6) hostilidade (*pratigha*), (7) presunção, orgulho (*māna*) e (8) dúvida (*vicikitsā*).

Na categoria dos fatores desassociados dos pensamentos concomitantes há quatorze classes: (1) posse, obtenção (*prāpti*), (2) não posse (*aprāpti*), (3) homogeneidade (*nikāya sabhāga, sabhāgata*), (4) ausência de ideação (*asamjñika*), (5) estado de não ideação por obtenção (*asamjñi samāpatti*), (6) cessação por obtenção (*nirodha samāpatti*), (7) faculdade da vida (*jīvitendriya*), (8) característica do surgimento (*jāti lakṣaṇa*), (9) característica da duração (*sthiti lakṣaṇa*), (10) característica da deterioração (*jara lakṣaṇa*), (11) característica da impermanência (*anityatā lakṣaṇa*), (12) coleção de nomes (*nama kāya*), (13) coleção de frases (*pada kāya*) e (14) coleção de fonemas (*vyañjana kāya*). Na categoria dos fatores incondicionados (*asamskṛta dharma*), são três classes: (1) espaço (*ākāśa*), (2) cessação pela deliberação (*pratisamkyā nirodha*) e (3) cessação pela não deliberação (*apratisamkyā nirodha*) (TSAI, 2019, p. 118-121).

Embora essa lista taxonômica apresente todos os setenta e cinco fatores da realidade, como condicionados pela mente e incondicionados por ela (o que equivale a dizer: aqueles que estão ligados diretamente à constituição do indivíduo e aqueles que estão ligados de maneira indireta, por isso o indivíduo não tem controle sobre eles), e eles sejam considerados como naturezas inerentes isolados em si mesmos, a interdependência dos fatores não pode ser negada, porque é um elemento fundamental da estrutura de pensamento soteriológico budista.

No entanto, a interdependência só pode ser realizada por meio do movimento, que acaba se tornando impossível pela característica imutável de cada fator. A menos que houvesse um fator que fosse intrinsecamente movimento e que pudesse conectar pela natureza intrínseca os demais fatores, o sistema não teria coerência, então, a solução foi a seguinte: o elemento fundamental (*mahābhūta*) vento (*vāyu*), o próprio movimento foi caracterizado como natureza intrínseca. O *vento* realiza a conexão entre as naturezas relativas, há a presença de um raciocínio similar ao de potência e ato, de sujeito e predicado, da Metafísica aristotélica. Surge, porém, uma conceitualização sobre a existência de uma determinação mútua de três naturezas (relativa, absoluta e inefável) dentro de cada elemento ou partícula fundamental da realidade (*dhātu*). Todas essas partículas fundamentais estariam sob a condicionalidade de quatro grandes elementos fundamentais, que são abstrações que coincidem sobre as propriedades da matéria (terra, água, fogo e vento – sólido, líquido, gasoso e movimento).

A discussão sobre o isolamento dos fatores da realidade está centrada na concepção da verdade como aquilo que garante um conhecimento seguro e certo sobre as coisas. Quando o Buda falou sobre as Quatro Verdades Superiores (Nobres) como fundamento para toda a exposição do seu conhecimento doutrinário, não há como saber se ele estava falando de uma verdade dentro do fluxo da realidade (*dharmadhātu*), por isso, relacional (composta de duas realidades – convencional e última, como é da interpretação dos *universalistas* (*mahāyāna*)),

ou se estava falando dentro de uma lógica predicativa (como é da interpretação dos *theras* e os *sarvāstivādins*).

A estrutura fundamental expositiva foi explicada pelo Buda histórico como uma analogia aos fundamentos da medicina do tempo dele: pela observação da doença (efeito)/ (observação)/ (Verdade do Sofrimento) se investiga a sua origem (causa)/ (investigação)/ (Verdade da Origem), pelo fim da sua causa originária da cadeia causal vem o retorno da saúde (a cessação da doença) (verificação) (Verdade da Cessação), para que exista a cessação da doença que afete a causa é preciso que exista um tratamento que é seguido metodicamente (experimentação) (Verdade do Caminho). A estrutura toda pode ser vista como observação-investigação-experimentação-verificação.

Outra hermenêutica, além daquela feita pelos Sarvāstivāda, foi sendo desenvolvida no mesmo contexto. Nāgārjuna faz parte dessa hermenêutica, que se constituiu no Sistema Universalista, o Mahāyāna. Em toda a estrutura budista, os textos homiléticos (Sermões) são considerados como o centro do conhecimento, não necessariamente a fonte de autoridade máxima, mas o ponto de partida do método meditativo, que usa a estrutura fundamental epistemológica da observação-investigação-experimentação-verificação sobre uma lista de fatores fundamentais.

No caso do Sistema Universalista (*Mahāyāna*), de maneira geral, a lista com seus fatores corresponde ao dobro dos fatores apresentados pelos *sarvāstivādas*, que são caracterizados pela vacuidade (*śūnyatā*) de cada fator. Isso só é possível pela interdependência entre a *verdade convencional* (*saṃvṛti-satya* ou *loka-saṃvṛti-satya*, *shì sú dì*, 世俗諦) e a *verdade última* (*paramārtha-satya*, *shèng yì dì*, 勝義諦) que caracterizam a lógica relacional do sistema universalista. Na hermenêutica da teoria da rede relacional isso aparece assim:

A relacionalidade que funda, portanto, o caráter de existência de um mundo não constituído de substâncias últimas é, por sua vez, uma relacionalidade destituída de substancialidade. A relacionalidade que pressupõe a existência de substancialidade é o que chamo de relacionalidade relativa e, por outro lado, a relacionalidade não substancial, destituída de qualquer vínculo lógico ou ontológico com qualquer resquício de substancialidade é o que chamo de relacionalidade absoluta. Essa distinção é fundamental para a compreensão do conjunto de alterações propostos por Nāgārjuna, ao afirmar que as coisas são destituídas de substancialidade, que são vazias, o que significa afirmar que estão em uma relação de cooriginação dependente a partir da não existência de uma substância última qualquer (FLORENTINO NETO, 2017, p. 212).

A *relacionalidade relativa* e a *relacionalidade absoluta* do excerto formam um par conceitual que está diretamente vinculado à *verdade convencional* e à *verdade última*. No



Mahāyāna, a verdade convencional é uma falsidade, porque ela é um produto direto da superimposição de um estatuto ontológico último nos indivíduos, nas coisas e nos acontecimentos, que não pode ser encontrado de maneira analítica e só possui sua existência mediante a admissão de um axioma metafísico. A verdade última é uma verdade, porque é um produto direto de um conhecimento correto sobre o estatuto existencial interdependente de todas as coisas. Essa dualidade sobre a verdade é característica do Mahāyāna, mas foi mais desenvolvida pela Escola Madhyamaka com Candrakīrti.

Na estrutura pedagógica da doutrina dos universalistas, há os textos homiléticos ocupando o centro de todo o sistema categorial triplo<sup>7</sup>, com o fundamento sobre as duas categorias da verdade (convencional e última) e a lógica relacional universalista soteriológica. Esses textos foram chamados de Perfeição de Sabedoria (*prajñāpāramitāsūtras*, *bōrē bōluómì duō jīng*, 般若波羅蜜多經)<sup>8</sup>. Os temas são a vacuidade, a interdependência simples (doze elos) e a complexa (interdependência social, política, econômica etc.), esta última possivelmente surgida a partir da universalidade do budismo imperial de Aśoka.

O tema central é a interdependência complexa, a vacuidade da realidade e, por consequência, do eu. Uma das passagens mais interessantes sobre a vacuidade do indivíduo encontra-se no *Sermão da Perfeição de Sabedoria de Cem Mil Linhas* (*Śatasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*):

*Subhuti*: Bhagavān, se fala de “*bodhisattva*”. De qual *fator* (*dharma*) surge essa palavra “*bodhisattva*”? Eu não vejo esse *dharma* “*bodhisattva*”. Uma vez que eu não vejo um *bodhisattva* e nem uma *perfeição de sabedoria*, que *bodhisattva* eu poderia instruir em que *perfeição de sabedoria*?

O *Bhagavān*: “Perfeição de Sabedoria” e “*bodhisattva*”, são meras palavras. E a realidade que corresponde à palavra “*bodhisattva*” não pode ser apreendida, quer de maneira interna, quer externa, ou entre os dois. Assim como se fala de um “ser”, embora nenhum ser possa ser apreendido na realidade presente; e aquela palavra “ser” é um mero conceito, um fator (*dharma*) conceitual e tem um estatuto de um conceito. Com exceção disso ser expressado convencionalmente por meios de um termo meramente convencional, não há produção nem cessação desse fator conceitual. E o mesmo se aplica para os termos como “ser”, “alma”, “personalidade”, etc., até “o sujeito que vê”. Da mesma maneira, o que corresponde na realidade dessas palavras como “perfeição de sabedoria” ou “*bodhisattva*”, que é um mero fator conceitual que não é nem produzido nem cessado, com exceção para essa expressão convencional por meio de um mero termo convencional.

Tais ideias como “essa é uma forma interna, etc.” meramente se refere aos fatores (*dharmas*) conceituais, e nesses não há nem produção nem cessação, com exceção do fato deles serem expressados convencionalmente

<sup>7</sup> Com *triplo* queremos dizer: (1) textos homiléticos, (2) códigos normativos e (3) tratados onto-epistemológicos).

<sup>8</sup> Embora *prajñā* não seja literalmente *sabedoria*, e nem *pāramitā* seja *perfeição*, coloca-se da maneira como é mais conhecido na literatura budista das traduções para o Ocidente.

por meio de termos meramente conceituais. E o que se aplica aos agregados (*skandha*), isso também é verdadeiro para os dezoito elementos. Do lado do indivíduo, esse corpo é convencionalmente chamado de *corpo* e também a cabeça, pescoço, barriga, músculos, ombros, braços, costelas, quadris, pernas e pés são convencionalmente expressados nestes termos; mas eles são apenas fatores conceituais, e a partir desses fatores convencionais não há produção ou cessação, com exceção do fato deles serem expressados convencionalmente por meio de termos meramente conceituais.

Do lado objetivo, tais coisas como um conjunto de gramas, de galhos, de folhas, de pétalas, etc., são expressados convencionalmente por uma multiplicidade de designações; mas daquelas palavras não há produção ou cessação, exceto enquanto eles forem convencionalmente expressados por meios de meros termos convencionais, e a realidade correspondente àquelas palavras que não podem ser apreendidas interiormente, exteriormente, ou entre os dois. Assim, a “perfeição de sabedoria” e “*bodhisattva*” são meros fatores conceituais, e não há produção nem cessação deles, com exceção de quando eles são expressados convencionalmente por meios de termos meramente convencionais. É assim que um *bodhisattva* deve treinar a perfeição de sabedoria.

Assim como um sonho, um eco, uma miragem uma imagem refletida, um show de teatro, uma criação mágica do *Tathāgata*, são todos dharmas conceituais, e desses *dharmas* conceituais não há nem produção nem cessação, exceto quando eles são convencionalmente expressados por meio de termos convencionais, assim como “perfeição de sabedoria” e “*bodhisattva*” são meros *dharmas* conceituais, e eles não são nem produzidos nem cessados, exceto quando eles são convencionalmente expressados por meio de termos convencionais. É assim que um *bodhisattva*, que flui através da *perfeição de sabedoria*, deve treinar no entendimento das palavras e nos termos convencionais que sejam apenas conceitos, e assim também as instruções e os dharmas são apenas conceitos (CONZE, 1984, p. 90-91).

No excerto, extraído do texto homiliético que abre a maioria das coleções do *Tripitaka* na língua chinesa, há um interlocutor, Subhūti, que trava um debate com o Buda.

Subhūti foi formado diretamente pelo Buda histórico um dos dez grandes realizados (*arhats*). Junto com Śāriputra, são os dois principais mestres da teoria onto-epistemológica budista (*abhidharma*). No texto, o debate é entre o Buda, como representante do Mahāyāna, e Subhūti, como um *Sarvāstivāda*. Como já mencionado, o budismo *Sarvāstivāda* fundamenta-se na mesma estrutura da lógica predicativa, e o budismo *mahāyāna*, na lógica relacional.

Subhūti diz que não há base para a existência de um *bodhisattva*, um indivíduo que busca se tornar um Buddha. O fato de o indivíduo em si não existir fora dos seus agregados, como uma substância gerada a partir de um substrato divino emanador, não é um impedimento. O *eu*, o indivíduo continua a existir pela combinação das características únicas dos seus cinco agregados originados neste tempo sem início e que se fundamentam na combinação, no domínio do elemento vento, entre os fatores ônticos inerentemente existentes, que são substâncias imutáveis. O debate aqui não está ligado ao panteísmo bramânico, mas diz respeito aos *fatores*

*ônticos* (*dharma*) imutáveis da lista dos setenta e cinco fatores que compõem a realidade para os *sarvāstivādas*. Em nenhum deles se encontra um fator chamado *bodhisattva*, portanto, isso não existe. Se não existe, não há como falar de sua causa; é o conhecimento analítico que leva à compreensão da vacuidade/interdependência.

A resposta do Buda sobre os fatores ônticos é que todos eles, sem exceção, são apenas conceitos que existem mediante a combinação das palavras e dos significados convencionalmente aceitos, são verdades convencionais. Nem pela atividade racional do indivíduo, a subjetividade, o *interno*, nem pela atividade racional intersubjetiva, a objetividade, o *externo*, nem pela dialética dos dois todos (subjetivo/objetivo), o *entre os dois*, é possível que a realidade imutável seja apreendida como um estatuto ôntico metafísico, porque ela é a vacuidade, sendo essa a verdade última.

Para um *sarvāstivāda*, até aqui não há problema em função das três naturezas da partícula fundamental que compõe a totalidade da realidade material, uma vez que o Buda estaria fazendo menção à natureza inefável. É no próximo ponto, em que os fatores são meros conceitos, são processos mentais que dependem dos símbolos linguísticos e dos significados que são atribuídos a eles por convenção social, que o fator *bodhisattva* existe como verdade convencional. Como consequência, o conhecimento analítico da realidade, a Perfeição de Sabedoria, também existe dessa maneira. Em outras palavras, qualquer conhecimento que seja expresso por meio da linguagem de maneira afirmativa é condicionado e constitui-se como verdade convencional. Essa é a primeira parte do debate.

Pode-se ter a impressão de que o Buda está confirmando o que está sendo dito por Subhūti, de que o que é mero conceito, produto dos processos da consciência e da combinação das atividades dos demais fatores mentais complementares, não tenha existência ôntica imutável. Mas não é o caso. O Buda continua a explicação dizendo que os fatores ônticos, o fundamento da crença soteriológica e metafísica dos *sarvāstivādas*, também são apenas conceitos desprovidos de qualquer estatuto substancial imutável, são apenas verdades convencionais. Nenhum fator vem a ser (produção) nem desaparece (cessa), porque são meramente desenvolvidos diante da linguagem conceitual que está dentro do condicionado pelos sentidos e pelos processos da mente (sendo um desses processos a consciência e a autoconsciência), a realidade última não pode ser conhecida por meio das determinações conceituais, porque ela está para além do campo da racionalidade desenvolvida pela autoconsciência do indivíduo, ela é uma verdade última. Ela não é condicionada pelos elementos formativos dessa autoconsciência, que é interdependente com os fatores materiais e mentais, por isso mesmo esses fatores não cessam de maneira definitiva.

O ponto central da argumentação é que se trata de palavras ligadas pela lógica predicativa e, por isso tem-se a ilusão de um conhecimento estável, imutável, seguro e certo, mas de fato são apenas processos mentais dependentes do fator complementar (*saṃskāra*) da razão e sua atividade sobre os elementos apreendidos pelos sentidos (*vedanā*) que geram uma imagem geral pela ideação (*saṃjñā*) e recebem uma conceitualização no processo combinado entre os fatores complementares, no caso, da razão em ação, a racionalidade, e a consciência que a torna um objeto da autoconsciência do indivíduo (*viññāna*), que em si mesmo é um processo interdependente, é uma nomeação aplicada sobre uma funcionalidade.

Nenhum dos fatores reais que compõem os cinco agregados – corpo (*rūpa*), sensação (*vedanā*), ideação (*saṃjñā*), fatores complementares (*saṃskāra*) e consciência (*viññāna*), – aos quais os *sarvāstivādas* atribuíam a natureza intrínseca (*svabhāva*), possui, de fato, essa natureza. São apenas nomeações superimpostas (*samāropa*) sobre os resultados da racionalização conceitual, são interpretações analógicas, metafóricas e imagéticas transformadas em linguagem conceitual sobre o fluxo das interdependências e suas distinções enquanto coisas funcionais.

O mesmo processo epistemológico acontece para a noção de indivíduo. Ele deixa de ser metafísico, porque deixa de ser fundamentado numa natureza substancial imutável e passa a ser um processo interdependente, que existe mediante a atribuição (superimposição) conceitual sem estatuto ontológico imutável. Trata-se de um processo, uma interdependência, que existe funcionalmente, por isso não é produzido por uma causa e nem cessa com o final desta, uma vez que não é possível apontar com segurança e certeza a causa, senão dentro de um fluxo processual, que atribui uma causa de acordo com o que se pode conhecer do fluxo funcional, que é nomeado como causa.

A sua cessação como causalidade não pode ser definida, uma vez que não há um conhecimento seguro e certo vindo pela determinação de uma substância primeira, que deu origem ao movimento das relações condicionais, que levaram ao surgimento do efeito. Tanto a causa como o efeito são atribuições, superimposições, que dependem da intenção daquele que as nomeia pelo processo de conhecimento. Da mesma maneira, como o indivíduo é um conceito vindo da superimposição, ele não tem uma existência inerente. Sua existência não é negada, mas o seu caráter de mudança e transformação é afirmado; o indivíduo depende, e por isso seu conhecimento é certo e seguro. É a funcionalidade pela causalidade interdependente que traz a segurança e a certeza pela determinação, a partir da observação-investigação-experimentação-verificação sobre os fluxos processuais que se constituem como conhecimento científico.

Então, na hermenêutica da rede, a relacionalidade relativa diz respeito à verdade convencional, mas aplicada ao domínio das relações enquanto coisas, que existem e podem ser percebidas pelos sentidos e organizadas conceitualmente. A relacionalidade absoluta diz respeito ao domínio das relações das coisas, que não possui um caráter substancial nem mesmo imputado. Não há qualquer vínculo ontológico entre as coisas que se relacionam. Com isso, a teoria da rede manteve o indivíduo, não há sua negação, nem pela relacionalidade relativa, nem pela absoluta. O que foi negado é seu caráter metafísico.

O problema agora é a determinação dos nexos internos do domínio da lógica relacional. Embora os textos homiléticos da Perfeição de Sabedoria, como no excerto analisado, tragam as contraposições, eles não deixam entrever de maneira sistemática os nexos internos da lógica relacional. Isso só é possível por meio do próximo princípio.

### **3.1.2 O princípio da mútua determinação (*pratītyasamutpāda*)**

No fluxo histórico dos acontecimentos, pelos estudos analíticos sobre os textos da Perfeição de Sabedoria realizados pelas escolas do Mahāyāna, eis que surgiram dois sistemas hermenêuticos, que se tornaram também sistemas soteriológicos: a Escola *Madhyamaka* e a Escola *Yogācāra*. A primeira surgiu por volta do século II d.C., e a segunda, por volta do século V d.C. Isso mostra como o fluxo histórico do Mahāyāna demorou para se estabelecer, de maneira a ser ouvido nos debates com os *sarvāstivādas*. Possivelmente, um dos motivos era a ausência de uma explicação sistematizada dos textos da Perfeição de Sabedoria, algo que foi conseguido com sucesso pelo monge indiano Nāgārjuna (NAGARJUNA, 2016, p. 13), que passou a ser considerado o fundador da Escola Centrista (*Madhyamaka*).

O desenvolvimento das teorias budistas, a partir da transformação iniciada pela universalização de Aśoka, partindo de um registro soteriológico e adentrando as discussões ontológicas filosóficas com centro na substância imutável, interpretadas como *dharmas* (fatores fundamentais da realidade), que foram articuladas na Ásia Central, impulsionadas pelo rigor dos debates da estrutura do pensamento grego em comunicação com o pensamento indiano budista, migraram por meio dos missionários professores e voltaram para a Índia. Esse movimento migratório de retorno foi o que possibilitou ao monge indiano Nāgārjuna um profundo e fecundo diálogo antimetafísico, que deu origem à sistematização de uma hermenêutica baseada nos textos homiléticos da Perfeição de Sabedoria do Mahāyāna:

Com Nāgārjuna temos uma instigante possibilidade de interlocução com as bases da filosofia ocidental, que nos fora apresentada em sua forma mais sistemática com a Metafísica de Aristóteles, particularmente com o princípio da não-contradição, exposto no Livro IV. Esse confronto entre Nāgārjuna e Aristóteles é, a meu ver, a possibilidade mais clara possível de compreender pontos centrais que nos dão acesso às diferenças fundamentais que alicerçam as duas maiores construções do que chamamos de Filosofia Ocidental e Filosofia Oriental. Diferentemente do que faz Aristóteles, Nāgārjuna nos apresenta uma linha de raciocínio que visa, em última instância, demonstrar a inexistência de uma substância última, de uma essência, de uma natureza própria que seja a garantia inabalável da possibilidade da permanência de algo, diante do caráter avassalador do domínio do movimento sobre todas as coisas. A afirmação da inexistência de uma substância última, de uma natureza própria e da interconexão de todos os elementos do mundo físico e dos conceitos não aparecem no Budismo, pela primeira vez com Nāgārjuna, mas o formato sistematicamente claro e lógico desses dois aspectos e a interdependência entre eles, nos são apresentadas por ele, em sua obra principal intitulada *Versos fundamentais do caminho do meio* (*Mūlamadhyamakakārikā*) (FLORENTINO NETO, 2017, p. 209-210).

A Escola Centrista sistematizou a obra de Nāgārjuna de maneira pedagógica, para a formação dos monges e leigos. Diversos textos são estudados até hoje, mas de todos eles o que ocupa o centro dos estudos e, conseqüentemente, veio a gerar uma vasta quantidade de comentários, são os *Versos Fundamentais do Caminho do Meio* (*Mūlamadhyamakakārikā*). Sobre a importância de Nāgārjuna para a lógica relacional:

Um dos filósofos mais importantes da tradição oriental é o monge budista indiano Nāgārjuna, que provavelmente viveu entre os séculos I e III de nossa era. Sua importância se deve a vários motivos, mas destaco como principais a) o fato de ele ser o primeiro sistematizador de uma estrutura lógico-filosófica consistente que explica questões centrais do budismo; b) ser o sistematizador de denominado budismo Mahāyāna, que é uma das principais bases do Zen-budismo, e c) por último, ser o fundador da Escola Madhyamaka – Caminho do Meio – que é uma reação antimetafísica às perspectivas “eternalista” e “niilistas” fortemente presentes nas tradições budistas da sua época, principalmente entre os monges sarvāstivādas (FLORENTINO NETO, 2017, p. 209).

As *questões centrais* do excerto dizem respeito à vacuidade como centro de toda a antimetafísica proposta nos textos homiléticos da Perfeição de Sabedoria. São centrais, porque dizem respeito à soteriologia budista, em primeiro lugar, e à lógica que sustenta as doutrinas, em segundo lugar.

No que diz respeito à soteriologia budista, os pontos principais da teoria estão voltados ao enfrentamento de cinco visões que distorcem o fluxo da realidade (*dharmadhātu*) e precisam ser eliminadas pela visão não distorcida; são chamadas de *cinco visões errôneas*

(*pañca-dṛṣṭi*, *wǔ è jiàn*, 五惡見), que causam a distorção em todos os processos psicofisiológicos: (1) a visão que considera o próprio *eu* (ou *ser*) imutável junto com o *meu* (ou *a posse*) como imutável (*satkāya-dṛṣṭ*, *wǒ yǒu shēn jiàn*, 我有身見) (de acordo com a hermenêutica da Escola Treinista, essa visão distorce todos os oito/nove níveis da mente (graduados a partir de sua crescente natureza sutil), inclusive a autoconsciência (*mano*)); (2) a visão que considera o eternalismo ou o niilismo como fundamentos ontológicos imutáveis (*antaparigraha-dṛṣṭi*, *biān zhí jiàn*, 邊執見); (3) a visão que nega a relação entre causa e efeito (*mithyā-dṛṣṭi*, *xié jiàn*, 邪見); (4) a visão que atribui um estatuto deontológico aos preceitos morais ou religiosos (*śīla-vrata-parāmarśa-dṛṣṭi*, *jièjìn qǔ jiàn*, 戒禁取見); (5) a visão que atribui um estatuto deontológico às próprias opiniões (*dṛṣṭi-parāmarśa-dṛṣṭi*, *jiàn qǔ jiàn*, 見取見).

Sobre a sistematização dos argumentos racionais, ela é aquela que sustenta a vacuidade, isso será visto um pouco mais à frente, mas diz respeito à afirmação da relacionalidade de todas as realidades. Quanto à hermenêutica do Mahāyāna, a análise não pode ser elaborada nos limites deste trabalho, mas do que foi explicado anteriormente sobre a hermenêutica dos textos da Perfeição de Sabedoria já é possível ter uma ideia inicial. Por fim, é tema central da Escola Madhyamaka a primeira e a segunda (visão do *eu* e do *meu* imutáveis; visão do eternalismo ou do niilismo imutáveis) das cinco visões distorcidas (errôneas) como centrais, sendo as outras três restantes consequências delas. Sobre isso:

É fundamental considerar toda a construção do Budismo, inclusive a implacável dessubstancialização do método de Nāgārjuna, como uma resposta ao problema central decorrente da percepção de que a putrefação dos corpos pode atingir também o meu “eu”. O sofrimento, mais especificamente, o grande sofrimento diante da percepção da finitude é o ponto de partida, também, do Budismo e da filosofia de Nāgārjuna (FLORENTINO NETO, 2017, p. 210).

Nesse excerto, a visão do *eu* e do *meu* como ontologicamente imutáveis foi recepcionada pela teoria de rede, enquanto os demais elementos soteriológicos não foram. A visão do *eu* e do *meu*, o indivíduo, sua liberdade e como ele se constrói mediante o seu agir no mundo estão no centro da problemática de toda a construção da filosofia ocidental, e coincide com a problemática da origem causal do sofrimento existencial da morte no domínio da teoria budista desde o seu início. As cinco visões foram levantadas inicialmente pelo Buda histórico,

o que determina os limites da teoria de Nāgārjuna como monge budista, mas na teoria de rede de Florentino, não há a limitação conceitual do domínio soteriológico budista.

Com relação à estrutura da lógica relacional de Nāgārjuna:

O percurso de *Versos Fundamentais do Caminho do Meio* visa demonstrar a impossibilidade de se encontrar algo que possa ser definido como a substância última, ou natureza própria (*svabhāva*), que dê garantia de algum tipo qualquer de independência permanente a qualquer ente ou conceito. À demonstração da não existência de qualquer possível independência permanente Nāgārjuna denomina *śūnyatā* – vacuidade – que por sua vez é também sinônimo de *pratīyasamutpāda* – cooriginação dependente – e o processo metodológico (soteriológico) de acesso à unidade entre cooriginação dependente e vacuidade, enquanto elementos fundantes de qualquer tipo de realidade é o mesmo, o tetralema abaixo:

Nem X  
Nem  $\neg X$   
Nem  $X \wedge \neg X$   
Nem  $\neg (X \vee \neg X)$

Esta estrutura argumentativa está presente em toda a obra. Porém, aparece de forma diretamente exposta em apenas alguns capítulos, como pode-se perceber já no primeiro de todos, em que o autor introduz como questão central a desconstrução do princípio de causalidade a partir do tetralema acima (FLORENTINO NETO, 2017, p. 210).

Assim, o fundamento estrutural da lógica de Nāgārjuna encontra-se no *tetralema*, que já havia sido apresentado como forma lógica pelo Buda histórico no processo soteriológico da sua doutrina como sustentação apologética, e que já estavam presentes na tradição mais antiga (*sthavira*) do budismo indiano (NAGARJUNA, 2016, p. 82). O tetralema era uma ferramenta argumentativa que estava inserida no contexto soteriológico da apologética budista e que foi recepcionada na teoria de rede relacional.

O tetralema, com a estrutura colocada no excerto, está diretamente ligado à *negação*, à *negação da negação*, à *negação de uma combinação* e à *negação da exclusão de ambas*. Mas isso não estaria negando para afirmar o seu oposto: “com efeito, todas as negações nagarjunianas devem ser consideradas como “negações não implicativas” (*prasajyapratishedha*) e nunca “implicativas” (*paryudāsa*), isto é, tais que impliquem a verdade do seu contrário.” (NAGARJUNA, 2016, p. 25). Não se trata, portanto, de uma lógica dialética, pois da *negação* e da *negação da negação* não se afirma nada, não se produz um conhecimento novo construído a partir dos elementos que surgem do que é implicado no processo de negação dialético:



O tetralema se aplica às quatro possibilidades causais de qualquer ente, fenômeno e a quaisquer outras possíveis coisas que possam reivindicar a necessidade de algum tipo de causa original. Ao afirmar a impossibilidade de se defender qualquer uma das quatro possibilidades lógicas de um enunciado, ao afirmar que há uma equivalência entre nem *x*, nem *não x*, nem *x ou não x*, nem *não (x ou não x)* ou nem *não (x ou não x)*, Nāgārjuna parece nos convencer da impossibilidade de se afirmar qualquer coisa sobre o mundo e sobre os conceitos, sendo, portanto, um cético radical. Porém, o objetivo do recurso lógico empregado por ele é demonstrar a impossibilidade de se afirmar qualquer existência independente, qualquer substância última, essência ou natureza própria, conseqüentemente, qualquer tipo de causa que subsista por si mesma. Neste sentido qualquer afirmação que vise fundamentar a tese da existência de algo que coloca tudo em movimento, mas não é movido por nada, é radicalmente abandonada por conduzir ao erro (FLORENTINO NETO, 2017, p. 212).

De acordo com o excerto, o tetralema é uma forma de argumentação que se baseia na negação absoluta de todas as possibilidades da afirmação de uma substância última, no caso, defendida por meio da lógica predicativa. Se for afirmada a substância última de algo, mesmo que seja apenas um conceito, mas que contenha o estatuto de verdade imutável, então, ela é negada mediante quatro partes, e em nenhuma delas há algo sendo afirmado.

Dada uma afirmação conceitual fundada em uma substância última, então, ela é negada em sua existência última, o seu oposto é negado, a possibilidade de absorção por características do domínio comum onde ela e o seu contrário existem é negado e, por fim, uma causa externa que as sustente como substância imutável também é negada: “O defeito comum a todas as possíveis metafísicas, a razão pela qual todas elas devem ser descartadas, é que todas acreditam que os conceitos que elas teorizam correspondem a estados de coisas ultimamente reais. [...] São vários os argumentos através dos quais Nāgārjuna recusa a ideia de que os objetos examinados sejam intrínsecos e ultimamente existentes.” (NAGARJUNA, 2016, p. 25). Porém, é preciso lembrar que as negações de Nāgārjuna não são implicativas da verdade do seu contrário. Isso é uma consequência lógica, se houvesse a afirmação do oposto ou de algo por implicação imediata da negação, uma nova substância metafísica imutável estaria sendo afirmada, de nada adiantaria o tetralema (*catuḥkoṭi*) como método antimetafísico.

Nāgārjuna foi além dos limites do que foi circunstanciado na interpretação da Perfeição de Sabedoria (que constitui uma categoria de textos homiléticos, cujo tema central é a vacuidade de todos os *dharmas*), foi além do fluxo principal do Mahāyāna, daí a instituição de um método hermenêutico próprio. Porém, a maneira como Nāgārjuna expõe a sua interpretação acaba por provocar duas linhas interpretativas: a *Svātantrika* e a *Prāsaṅgika*.

Sobre a diferença entre a *Svātantrika* e a *Prāsaṅgika* como métodos hermenêuticos centristas, é preciso saber que não se trata de duas escolas completamente diferentes, mas de uma unidade com alguns pontos de divergência ligados ao método demonstrativo da vacuidade (NAGARJUNA, 2016, p. 84). O método *Prāsaṅgika* é fundamentado no destruidor (*prāsaṅga*), enquanto o método *Svātantrika* em um silogismo independente sobreposto aos argumentos de uma dada tese (*prayoga-vākya*). Esse silogismo contém três características – tese, razão e exemplo (NAGARJUNA, 2016, p. 83-84). O silogismo não traz nada de novo, porque estamos habituados a ele pelo conhecimento científico aristotélico.

Quanto ao *prāsaṅga*, *consequência inadmissível*, o elemento destruidor fundamenta-se na impossibilidade de algo ser idêntico e diferente ao mesmo tempo (NAGARJUNA, 2016, p. 27). Essa estrutura de argumentação lógica visa destruir qualquer tipo de postulação de uma substância última, quando se afirma a verdade sobre algo, ainda que seja a existência, função (causalidade), conceito etc. Mas sem a afirmação de algo por implicação. Essa ausência de afirmação, de posituação de algo a partir da negação, é que diferencia o método *Prāsaṅgika* do método *Svātantrika*, pois, neste último, o silogismo independente serve para afirmar algo a partir da negação destrutiva feita pelo primeiro. Em outras palavras, o método *Prāsaṅgika* veio do método hermenêutico de Buddhapālita. Bhāviveka pensou que seria necessária uma implicação positiva claramente expressa, criando o método *Svātantrika* (silogístico independente) para isso (tese, razão e exemplo).<sup>9</sup>

O entendimento do termo *conceito* precisa ser esclarecido, uma vez que se ele for tomado como um processo mental sem substância última que lhe dê existência, estamos no mesmo domínio interpretativo que os textos homiléticos da Perfeição de Sabedoria. Consequentemente, há uma existência de algo como mero conceito formado a partir de processos mentais interdependentes, logo, a natureza do conceito é interdependente aos seus fatores de formação. Agora, se eles forem considerados como pertencentes ao domínio da substância última, quaisquer que sejam as peculiaridades dele, aplica-se plenamente o tetralema e a hermenêutica de Nāgārjuna.

O conceito, mesmo não tendo existência última, não deixa de existir como critério de segurança e certeza de um dado conhecimento, da mesma maneira que o conceito de vacuidade não adquire uma verdade última, um estatuto substancial primeiro só porque o

---

<sup>9</sup> Aliás, é o mesmo método usado na Escola Yogācāra (embora com alguns elementos a mais), que surgiu com o método feito por Dignāga e Dharmakīrti. Assim, no que diz respeito ao desenvolvimento das lógicas budistas, há dois grandes métodos hermenêuticos que estão em debate – o método *Prāsaṅgika* (Buddhapālita e Candrakīrti) e o método *Svātantrika* (Bhāviveka, Dignāga e Dharmakīrti).

tetralema aplicado no viés da *consequência inadmissível* leva para a negação de quatro afirmações metafísicas, conduzindo a uma ausência de substância última (vacuidade), sem a afirmação, por implicação, da vacuidade como substância última (NAGARJUNA, 2016, p. 497). Na teoria da rede relacional, Nāgārjuna tem um papel central:

Ao afirmar a inexistência de qualquer substancialidade última de todas as coisas, Nāgārjuna não defende a inexistência das próprias coisas. Ele não postula algum tipo de niilismo ou qualquer convencionalidade referente ao mundo. Ao demonstrar a inexistência de *svabhāva* e a consequente relacionalidade de tudo, Nāgārjuna não poderia afirmar que tais coisas não existam substancialmente, ou existam apenas convencionalmente. Essa afirmação parece ser tão problemática quanto qualquer afirmação rechaçada pelo próprio Nāgārjuna. A afirmação de que não há uma substância última não nos obriga a concluir que algo não exista, a não ser que se tome a substancialidade como critério existencial. O que Nāgārjuna faz, entretanto, é exatamente demonstrar o erro lógico decorrente de se pressupor a substancialidade como critério existencial e as devastadoras consequências de tais pressuposições (FLORENTINO NETO, 2017, p. 212).

Nesse caso, há a problemática da afirmação por implicação de algo, pela negação de uma substância implica-se a afirmação de outra, por oposto predicativo. No entanto, não é o caso: não há nada implicado na afirmação oposta, porque essa não tem estatuto metafísico, quer por uma substância primeira, quer por um conceito abstrato. O que está sendo formulado é a relacionalidade recíproca para a existência de algo.

Na hermenêutica da Madhyamaka, a natureza inefável postulada pelos *sarvāstivādas* é considerada um conceito vazio, uma ilusão relacional para que uma ideia da realidade última possa ser formulada. Essa coincidência com o silêncio sobre a realidade última da paz definitiva é algo que pertence à tradição budista, mas não está presente na teoria de rede relacional diretamente, pois nela não há uma pretensão soteriológica da afirmação de uma realidade inefável. De fato, é a contínua insistência em uma realidade inefável que permite a continuidade dos debates entre as duas Escolas, pois ambas não estão se afastando do domínio soteriológico justificado pela libertação final, a paz definitiva (*nirvāṇa*). Candrakīrti também partilha da mesma ideia:

O comentário de Candrakīrti explica: “Tudo isso [i. e., as quatro possibilidades apresentadas no tetralema da estrofe,] não deveria ser dito por nós; entretanto, se nada for falado, o buscador (*pratīpattā*) não é capaz de encontrar a natureza própria como ela é”. Em outras palavras, apesar da impossibilidade de dizer qualquer coisa sobre a verdade suprema, e, embora o silêncio seja a dimensão que mais se aproxima daquela mesma verdade, os *buddhas* escolhem utilizar palavras, para o benefício de quem, sem palavras, não conseguiria avançar na sua busca de verdade. As doutrinas ensinadas,

entretanto, são “convencionais”, isto é, têm um valor dependente, e pertencem ao plano da verdade convencional (*vyavahāra-satye*, PsP 444.4-5) (NAGARJUNA, 2016, p. 496).

O significado de *convencional* para a Madhyamaka é a afirmação da não substancialidade, enquanto para a Sarvāstivāda, é a afirmação de uma existência absoluta e relativa, mas não última, porque implicaria o inefável. Para ambas as doutrinas o inefável não pode ser conhecido a não ser pela experiência direta da paz definitiva (*nirvāṇa*). Assim, temos a coincidência doutrinária soteriológica.

Quanto à tradição como ponto de unidade pelo *silêncio*, há quatorze indetermináveis (NAGARJUNA, 2016, p. 624-626). Não vem ao caso descrever cada uma delas, uma vez que a estrutura lógica relacional já traz o fundamento antimetafísico contra a afirmação de uma substancialidade nelas. Da mesma maneira, o niilismo não é afirmado pelo método da *consequência inadmissível*, pois o modo de se evitar o niilismo pela composição lógica é a admissão de um silogismo, o que mostra o caráter relacional técnico da lógica. Esse silogismo, porém, não é aplicado para garantir a substancialidade do nada.

A cessação definitiva (*nirodha*) interdependente com a paz definitiva (*nirvāṇa*) não possui um estatuto ôntico último, portanto, se trata da pacificação definitiva de todas as cinco visões distorcidas e seus efeitos. A paz não tem substância, não ocorre aqui pela substituição serial radical dada por um fator real definitivo, mas inefável, como na lógica *sarvāstivāda* (NAGARJUNA, 2016, p. 584-585). Ao contrário, ocorre como processo interdependente da visão correta da vacuidade, como efeito consequencial relacional com as doze partes que constituem o ser. Por exemplo, pela primeira visão incorreta distorcida do *eu* como substância primeira (última), pela visão da vacuidade, em uma análise rápida, ao se afirmar o *eu* como uma *svabhāva*, uma substância imutável, ele teria que ser imutável. Isso não pode ser verificado na experiência da realidade: o *eu* muda, os pensamentos mudam o *eu*, as necessidades afetam o *eu*, as condições modificam o *eu*.

Entretanto, ao se negar o *eu* como substância imutável, ele cairia no ponto da não existência, pois o seu oposto seria um *eu* completamente não existente. Portanto, o *eu* e o seu oposto não podem existir ao mesmo tempo, uma vez que se existir um *eu* imutável, ele não pode deixar de existir, e se o *eu* não existir ele não pode ser um *eu* imutável. Embora desprovida do caráter soteriológico budista, a teoria da rede relacional não desemboca no niilismo, precisamente por afirmar a interdependência total de todas as coisas e sustentar isso por meio dos princípios budistas e taoístas, ainda que destituídos do seu caráter soteriológico.

Na teoria da rede relacional há um princípio de mútua determinação, o *princípio das contrapartes coexistentes* ou *princípio da solidariedade dos contrários* (NAGARJUNA, 2016, p. 26), cuja estrutura envolvida na negação pela consequência inadmissível envolve outros princípios –, um deles, o *princípio da mútua determinação coexistente* – e consiste na negação total de qualquer autonomia epistemológica, atribuindo o surgimento de suas contrapartes conceituais a uma necessária correlação. Logo, algo só existe a partir de não-algo, de outro algo. E esse outro algo só existe, porque existe o algo inicial. Assim, os conceitos existem por mútua determinação, as coisas existem por mútua determinação, e os indivíduos igualmente (NAGARJUNA, 2016, p. 26).

Desse modo, dentro do contexto do indivíduo, de acordo com o excerto anterior, são coexistentes mutuamente determinantes o indivíduo e a individualidade, o conceito imaterial e matéria do mundo, a mente e o corpo (*nāma-rūpa*), de maneira que a dependência recíproca está no fato de que o indivíduo faz surgir a individualidade, sem ele não há individualidade; e, por sua vez, da individualidade surge o indivíduo, sem ela não há indivíduo. No trecho seguinte, a respeito de um dos fundamentos da teoria da rede relacional usada na presente análise, Florentino explica:

Ao não admitir a possibilidade da existência de um ser próprio, de uma substância última (*svabhāva*) que permita compreender como as coisas são em si mesmas, Nāgārjuna afirma que todos os entes somente podem ser, em relação a outros entes, pois em si, são vazios, são dotados de *śūnya*. *Śūnyatā* (vacuidade) é constituição última de todos os entes que não possuem *svabhāva* (essência/substância última) e é também o caráter interdependente do andante com o andar, do andar com o trecho a ser andado e do trecho a ser andado com o andante. Essa perspectiva de abordagem não substancialista se aplica a todos os elementos possíveis, inclusive a mim mesmo, ao meu ser, àquele que designo como EU, o *ego*.

O caráter ontológico da filosofia de Nāgārjuna, que visa em última instância à verdade última sobre os entes, funda-se, portanto, em dois pilares: a inexistência de uma substância última e a interdependência total de todas as coisas; em outras palavras, a co-originação dependente de todos os entes (FLORENTINO NETO, 2014, p. 150-151).

A “interdependência total de todas as coisas” é um conceito que tem como um de seus fundamentos o *princípio da mútua determinação*, que não se restringe a dois polos opostos, mas inclui todos os conjuntos relacionais diretos (causais lineares) e indiretos (que estão em relação múltipla), tanto da interdependência, que se constitui nos agregados que formam o indivíduo, quanto naquela que forma a sociedade e o mundo. Trata-se, nesse caso, da análise das relações para determinar quais são necessárias para a mútua existência de dois fenômenos,

de maneira que seus opostos sejam mutuamente dependentes. O que gera um novo conhecimento é a análise da mútua dependência, da relação de existência entre dois fenômenos, por isso *relacionalidade*. E, como se trata de uma mútua determinação que pode ser entre dois ou mais fenômenos, trata-se de uma *relacionalidade*.

É a antimetafísica presente no *princípio de mútua determinação* estruturado por Nāgārjuna que compõe um dos aspectos da lógica relacional, no que diz respeito a sua aplicação do desenvolvimento da noção de indivíduo relacional. As consequências desse princípio sustentado pelo tetralema (que, como visto, pode se expandir para cinco tópicos de negação) têm um impacto direto sobre qualquer metafísica substancialista objetificante (seja ela construída no Oriente ou no Ocidente), que pode ser melhor identificado de acordo com a desconstrução do indivíduo, segundo cada um dos vinte e sete capítulos dos *Versos Fundamentais do Caminho do Meio*, que são válidos apenas no caso em que alguém defenda a existência de algo a partir de uma natureza própria (NAGARJUNA, 2016, p. 26-28).

A lógica predicativa como determinante do indivíduo na Modernidade, se analisada sob a lógica relacional, pelo princípio da mútua determinação de Nāgārjuna, mostra-se inadequada para a relacionalidade com o mundo.

### **3.1.3 O princípio da superimposição/atribuição (*samāropa*)**

O processo cognitivo epistemológico distorcido (*prapañca*) é um resultado direto de uma atribuição/superimposição (*samāropa*) distorcida causada pela ignorância distorcida, conforme explicado anteriormente, e para que a libertação possa ser alcançada a dualidade (*vijñāna*) precisa ser vencida de maneira correta (NAGARJUNA, 2016, p. 26), isto é, por meio de um conhecimento gradual que leva à correção do fluxo do conhecimento que, ao ser corrigido pela visão correta, leva para a paz definitiva, como relação interdependente, um conhecimento não dual (*jñāna*) em contraposição ao conhecimento dual (*vijñāna*) (NAGARJUNA, 2016, p. 588-589). Assim, o conhecimento correto afeta o conhecedor, e o conhecedor desenvolve o conhecimento correto. É uma relação de mútua reciprocidade.

Porém, para que todo o processo de mútua determinação pudesse acontecer foi preciso o movimento iniciado por uma explicação dada pelo Buda, condicionada e limitada pelas experiências da dualidade aprisionadora, que se refletem na construção das palavras e da linguagem, mas superadas pelo movimento de autodeterminação recíproca entre conhecedor e conhecimento na experiência com a realidade última, a vacuidade. A necessidade de um terceiro na relação entre conhecedor e conhecido (*interdependência simples*) leva para o conceito de

*interdependência complexa*, que foi desenvolvido pelo budismo *Huáyán* – ambos fundamentos do que viria a ser conhecido, por volta do século XII na China, como as escolas do Neoconfucionismo, a Racionalista (majoritária) e a Idealista.

O *eu* inerentemente existente, experimentado conceitualmente e vividamente pela mente, ocorre mediante uma *atribuição* ou *superimposição* (*samāropa*), que traz em si uma dualidade de afirmação e de superação do sofrimento (LOUNDO, 2017, p. 161), um dos instrumentos centrais da tradição centrista de Nāgārjuna e que está disposto diante de uma necessidade soteriológica, a partir de um erro epistemológico (*avidyā*), não de uma ausência de conhecimento, que aponta para uma falsa cognição, na qual a realidade surge com propriedades que não lhe pertencem (LOUNDO, 2017, p. 162).

Como a lógica budista surge na relacionalidade com a lógica bramânica, as questões fundamentais que são levantadas e as teorias que se seguem às respostas surgidas por meio da análise são similares. O conceito central de *ignorância distorciva* (*avidyā*) está presente, de modo geral, em todos os processos teóricos soteriológicos da Índia, e não poderia deixar de estar presente no budismo indiano e, conseqüentemente, nas escolas budistas que derivaram dele, como a escola chinesa e japonesa. O conceito traz a ideia de uma distorção nos processos de conhecimento da realidade, com isso *o fluxo da realidade* (*dharmadhātu*)<sup>10</sup> acaba perfazendo caminhos que levam para as categorias do sofrimento existencial, condicionando todos os agregados psicofísicos nas distorções derivadas da *ignorância distorciva fundamental*. No caso budista, trata-se da atribuição ou superimposição de um estatuto de substância última ao indivíduo.

A noção de indivíduo dentro da lógica relacional deve ser diferenciado da ideia de pessoa em sua relação com o mundo, pois se trata de uma categoria específica do conhecimento existencial, e por isso o uso de um termo específico: *indivíduo metafísico* (para determinar sua natureza intrínseca imutável). Não há, porém, uma implicação soteriológica, como consta da estrutura da Escola de Nāgārjuna. Há um distanciamento dos elementos soteriológicos budistas, como por exemplo, do uso da meditação enquanto concentração meditativa.

---

<sup>10</sup> Quando o termo *dharmadhātu* é interpretado como *fluxo da realidade*, essa interpretação é aproximativa do conceito de Tao (*fluxo inter-relacional em curso*). Para os *sarvāstivādas* não há fluxo, há apenas realidade ontologicamente existente imutável dividida em fatores reais condicionados e incondicionados. Dentro dos condicionados pela mente, há os puros, impuros e indefinidos (neutros), dentro dos incondicionados está o tempo (presente, passado e futuro), o surgimento, a permanência e o desaparecimento. Todos esses fatores reais são naturezas inerentes e, portanto, não estão no fluxo da mudança. Como já explicado, o fator real vento é o que possui a propriedade de conectar esses fatores reais, mas sem se alterar, por isso ele é um *fator fundamental universal* (*mahābhūta*).

Concordam as Escolas Sarvāstivāda, Madhyamaka e Yogācāra: o egoísmo intrínseco a esse conceito de indivíduo metafísico, advindo da ignorância distorciva fundamental, é a causa de todos os sofrimentos existenciais. Assim, todos os seres, sob o ponto de vista do sofrimento, estão aprisionados por uma superimposição distorciva da realidade, que atribui como causa central uma existência ontológica imutável sobre a percepção do *eu* como indivíduo.

Logo, pode-se dizer que o indivíduo possui duas superimposições que o tornam o problema central, sustentado pela lógica predicativa: uma identidade e uma natureza. A identidade é o *eu* que surge como algo autônomo, isolado dos demais, em si mesmo autossuficiente. A natureza é uma constituição imutável da realidade ontológica do ser que, ao se tornar autoconsciente, se vê como constituído dela.

A *identidade e sua natureza* formam uma problemática central do budismo indiano que, sem dúvida, foi adotada pelo budismo chinês. A prova disso é que os quatro tipos de superimposição/atribuição foram problematizados nos dois textos homiléticos que estão presentes em todas as escolas do budismo chinês: *Laṅkāvatāra Sūtra* e *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, ambos textos homiléticos centrais da estrutura pedagógica do budismo chinês e que trazem o conceito de superimposição, que são de quatro tipos: (1) atributos indicadores (*lakṣaṇa*), (2) conceitos filosóficos (*dr̥ṣṭi*), (3) causas (*hetu*) e (4) objetos (*bhāva*), que podem ser sintetizadas em *atribuição subjetiva de um eu permanente (pudgala)* e de uma *natureza própria aos dharmas elementares* (LOUNDO, 2017, p. 162).

Na superimposição do indivíduo, as quatro formas de superimposição ocorrem de uma maneira ou de outra. Mas de todas elas, a que mais importa no presente é a primeira, *a superimposição de atributos indicadores não existentes*, e logo depois a segunda, *a superimposição de doutrinas filosóficas não existentes*. A primeira acontece sobre o indivíduo em sua relação consigo mesmo e com a sociedade, e traz a primeira fase da determinação do indivíduo. A segunda ocorre pelo desenvolvimento de teorias religiosas ou filosóficas que sustentam as teorias científicas, sociais, políticas, econômicas etc. e tudo o que surge da relacionalidade delas, e traz a segunda fase da determinação do indivíduo. A primeira e a segunda fases são mutuamente determinantes na existência do indivíduo, pois não é possível a separação radical ou substancial, nem mesmo conceitualmente, nessa categoria, entre uma fase e outra, como se fossem partes absolutamente distintas, embora seja possível tratar conceitualmente de maneira distinta pela ênfase em características ou aspectos que definem cada uma das fases inter-relacionais.



A superimposição determina uma natureza última imutável de maneira falsa, como uma distorção cognitiva sobre o que a realidade apreendida pelos sentidos, ideada e conceitualizada como autoconsciência nomeia como o *eu*. Consequentemente, a mesma imputação é feita sobre as pessoas que compartilham características existenciais similares, as demais pessoas, reais ou imaginadas. Essa natureza última imutável, que corresponde, no caso da lógica predicativa, à substância primeira aristotélica, o indivíduo, no diálogo entre Madhyamaka e Sarvāstivāda, ocorre mediante o conceito de *svabhāva*, como: (1) essência ou característica individualizadora, (2) substância ou natureza própria, e (3) absoluto ou verdade última (LOUNDO, 2018, p. 33).

Em relação ao primeiro sentido, da essência individualizadora, essa superimposição/atribuição é aquela que traz a individualização de uma coisa/fenômeno. A individualização conceitual não está fora da interdependência, pois depende de causas e condições para existir, portanto, não é esse o sentido que é combatido por Nāgārjuna, pois seria a mera determinação contingente das características de uma coisa que a torna diferente das outras no domínio comum de todas as características (*samānyalakṣaṇa*) (LOUNDO, 2018, p. 35). O domínio comum deve ser entendido diante do contexto em que os conceitos são formados e usados.

Em relação ao segundo sentido, da essência intrínseca, a *dimensão ontológica objetificável* (LOUNDO, 2018, p. 36), é esse o sentido que é objeto da antimetafísica que constitui a lógica relacional e que fundamenta o indivíduo. Coincidem os conceitos de *svabhāva* e o de substância primeira aristotélica, pois em ambos os casos a essência intrínseca é o que fundamenta todas as coisas, e é por meio dela que todas as coisas existem. Essa é a substância, natureza primordial que sustenta e define a existência do indivíduo. A sua característica de individualidade é inerente à substância primeira, *svabhāva*, igualmente (LOUNDO, 2018, p. 36-37).

Assim, o objeto de negação da lógica relacional, a partir dos seus fundamentos *mādhyamika prasaṅgika*, é a substância primeira enquanto determinadora da noção de indivíduo metafísico. Ao negá-la, se afirma somente o indivíduo relacional, algo que se determina em contraposição com os demais fluxos processuais que lhe dão existência.

A diferença entre o segundo e o primeiro sentido de *svabhāva*, com característica definidora do indivíduo num sistema não-dual, fica evidente por essa afirmação de Nāgārjuna, de que a originação de *svabhāva*, como algo dependente de causas e condições é inadmissível, pois seria algo produzido, com o arremate final sobre a questão dada por Candrakīrti, de que não se trata de algo produzido, portanto, de algo que depende de alguma coisa para existir

(LOUNDO, 2018, p. 36-37). Como o indivíduo é a base do pensamento ocidental da Modernidade, trata-se aqui de uma negação que afeta diretamente todo um domínio de pensamento que se atém ao conhecimento científico enquanto identificado por uma segurança e certeza que, por sua vez, se fundamentam na imutabilidade, imobilidade da substância primeira/última<sup>11</sup>.

O terceiro sentido, de absoluto-verdade última, não está no plano da anti-funcionalidade, onde operam as negações da lógica relacional, mas em uma constante de realidade não-dual, uma natureza inefável não alcançável pela racionalidade descritiva conceitual dos seres sencientes. Essa natureza inefável está ligada ao sentido apofático da vacuidade, não como implicação, mas como necessidade soteriológica, com uma *dimensão ontológica não objetificável* (LOUNDO, 2018, p. 43).

A realidade inefável, não-dual, a dimensão ontológica não objetificável, do excerto anterior, fundamenta-se na ausência de uma existência metafísica (*niḥsvabhāva*) que surge como consequência da negação doutrinária fundamental budista dos dois extremos – o extremo do eternalismo (*śāśvatavāda*) e o extremo do niilismo (*ucchedavāda*). Na vacuidade não há dualidade, nem originação, nem coisa alguma como é dito no texto homilético do Coração da Perfeição de Sabedoria<sup>12</sup> (*Bhagavatiprajñāpāramitāhrdaya Sutra*):

### **Sutra do Coração da Prajñāpāramitā<sup>13</sup>**

Traduzido pelo mestre do Tripitaka Xuánzàng

(Naquele tempo), o Bodhisattva, o Mahasattva, o Superior Avalokiteśvara, estava observando a prática da profunda perfeição de sabedoria e observou que aqueles cinco agregados também eram vazios de existência imutável.<sup>14</sup> Sāriputra! Forma é vazio; vazio é forma. Vazio não é outra do que a forma; forma não é outra do que o vazio. Da mesma maneira, sentimentos, discriminação, fatores de composição e consciência são vazios.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> *Primeira* enquanto motor de todas as coisas, e não movida por nada. *Última*, enquanto fundamento mais profundo de toda a realidade.

<sup>12</sup> Apresentamos uma tradução do *Bōrě bōluómì duō xīnjīng* 般若波羅蜜多心經, feita originalmente pelo mestre Xuánzàng, na Dinastia Tang, do sânscrito para o mandarim, que se encontra no Taisho sob a identificação [0251/8]. O texto pode ser visto *online*, no *site* 中華電子佛典協會 (Zhōnghuá diànzǐ fódiǎn xiéhuì), T08n0251\_001 般若波羅蜜多心經 第1卷, em: [http://tripitaka.cbeta.org/T08n0251\\_001](http://tripitaka.cbeta.org/T08n0251_001).

<sup>13</sup> 大正新脩大藏經, 第8冊; No. 0251; 共1卷, 點選底下卷數可進入該卷); 般若波羅蜜多心經; 唐三藏法師玄奘譯; *Dàzhèng xīn xiū dàzàng jīng, dì 8 cè, gòng 1 juǎn, diǎn xuǎn dīxia juǎn shù kě jìnrù gāi juǎn; Bōrě bōluómì duō xīnjīng; táng sānzàng fǎshī xuán zàng yì.*

<sup>14</sup> [1] [0848c07] 觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時, 照見五蘊皆空, 度一切苦厄。[1] *Guān zìzài púsà xíng shēn bōrě bōluómì duōshí, zhào jiàn wú yùn jiē kōng, dù yīqiè kǔ è.*

<sup>15</sup> [2] [0848c08] 「舍利子! 色不異空, 空不異色; 色即是空, 空即是色。受、想、行、識, 亦復如是。[2] *shèlì zǐ! Sè bù yì kōng, kōng bù yì sè; sè jíshì kōng, kōng jíshì sè. Shòu, xiǎng, xíng, shí, yì fù rúshì.*

Forma é vazio; vazio é forma. Vazio não é outra do que a forma; forma não é outra do que o vazio. Da mesma maneira, sentimentos, discriminação, fatores de composição e consciência são vazios.<sup>16</sup>

Śāriputra, assim, todos os fenômenos são vazios, sem características, não são produzidos e nem cessam, não são estáveis e nem deixam de ser estáveis, não diminuem e nem aumentam. Śāriputra, portanto, no vazio não há forma, nem sentimentos, nem discriminação, nem fatores de composição, nem consciência;<sup>17</sup>

Não há olhos, nem ouvidos, nem nariz, nem língua, nem corpo, nem mente; não há forma, nem som, nem odor, nem sabor, nem objetos táteis, e nem fenômenos;<sup>18</sup>

Não há constituintes dos olhos e assim por diante, inclusive não há constituintes mentais e nem constituintes da consciência mental; não há ignorância, nem extinção da ignorância, e assim por diante, inclusive não há envelhecimento e morte e nem extinção de envelhecimento e morte. Similarmente, não há sofrimento, origem, cessação, e nem caminho. Não há sabedoria exaltada, nem realização, e tampouco não-realização.<sup>19</sup> [...]

Assim, o *mantra* da perfeição de sabedoria, o *mantra* do grande conhecimento, o *mantra* insuperável, o *mantra* que é igual ao inigualável, o *mantra* que pacifica completamente o sofrimento, deve ser conhecido como sendo verdadeiro, uma vez que não é falso.<sup>20</sup> O *mantra* da Perfeição de Sabedoria é declarado:

TADYATHA GATE GATE PARAGATE PARASAMGATE BODHI  
SVAHA<sup>21</sup> (tradução nossa).

O caráter de eliminação do erro, por meio de um sistema de conhecimento antimetafísico, está presente no texto homilético citado<sup>22</sup>, começando pela forma, o primeiro agregado constitutivo do ser, passando pelos demais quatro agregados, seguindo para todos os dezoito elementos dos *sarvāstivādas*, em direção à mente, e terminando na vacuidade de todos os doze elementos que constituem a interdependência simples. As quatro categorias de

<sup>16</sup> [0848c08]色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是 *Sè bù yì kōng, kōng bù yì sè; sèjìshíkōng, kōngjìshìsè. Shòu, xiǎng, xíng, shí, yì fù rúshì.*

<sup>17</sup> [0848c10]舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故，空中無色，無受、想、行、識 *Shèlì zǐ! Shì zhū fǎ kōng xiāng, bù shēng bù miè, bù gòu bù jìng, bù zēng bù jiǎn. Shì gù, kōngzhōng wú sè, wú shòu, xiǎng, xíng, shí;*

<sup>18</sup> [0848c10]無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法 *Wú yǎn, ěr, bí, shé, shēn, yì; wú sè, shēng, xiāng, wèi, chù, fǎ;*

<sup>19</sup> [0848c10] 無眼界，乃至無意識界；無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡；無苦、集、滅、道；無智，亦無得。 *Wú yǎnjiè, nǎizhì wúyìshí jiè; wú wú míng yì wú wú míng jìn, nǎizhì wú lǎosǐ yì wú lǎosǐ jìn; wú kǔ, jí, miè, dào; wú zhì, yì wú dé.*

<sup>20</sup> [0848c18] 故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦真實不虛，故說般若波羅蜜多咒。 *Gùzhī bōrě bōluómì duō, shì dàshén zhòu, shì dà míng zhòu, shì wú shàng zhòu, shì wú děng děng zhòu, néng chú yīqiè kǔ zhēnshí bù xū, gù shuō bōrě bōluómì duō zhòu.*

<sup>21</sup> [0848c21]. 即說咒曰：「揭帝 揭帝 般羅揭帝 般羅僧揭帝 菩提 僧莎訶」 *Jí shuō zhòu yuē: [0848c22] jiē dì jiē dì bān luō jiē dì bān luō sēng jiē dì pútí sēng shā hē'.*

<sup>22</sup> Neste mesmo texto, há a presença de Śāriputra, um expoente considerado um dos principais discípulos professores do Buda *sarvāstivāda*. Assim, o texto se destina a um diálogo antimetafísico com aquela Escola, o que mostra que possivelmente a Sarvāstivāda tenha se tornado a principal escola budista da Ásia Central, senão, de toda a Índia, o que determina uma diferença significativa na estrutura da teoria ontoepistemológica entre os *theras*, com quarenta e oito fatores reais, em contrapartida aos setenta e cinco fatores reais da Sarvāstivāda.

sofrimentos existenciais – surgimento, adoecimento, envelhecimento e morte –, com todos os seus elementos, são consideradas também vacuidades. Nem mesmo as categorias do ensinamento mais essencial do Buda foram poupadas: as Quatro Verdades Superiores não são senão a vacuidade em sua essência última, por isso a realização que vem pela experiência direta com a dimensão não objetificável, ela mesma, também é vacuidade (LOUNDO, 2018, p. 43).

Quanto ao mantra mencionado, ele foi construído para ser um processo mnemônico analógico para os estágios de investigação sobre a natureza última de todos os fenômenos. Pode-se dizer, de maneira simples, que o “Assim, vá, vá, vá mais além, vá perfeitamente além, iluminação, assim”, esteja diretamente ligado ao tetralema onde cada negação está representada em um dos *GATE* (vá), e a vacuidade final diretamente ligada ao *BODHI* (despertar). Como a realidade é não-dual na vacuidade, o “assim” do início (*TADYATA*) e o “assim” do fim (*SVAHA*) estão completamente ligados de maneira interdependente, mutuamente definidora, e mostram a circularidade da vacuidade, o domínio onde todas as coisas são interdependentes e se refletem umas nas outras.

Ainda que Nāgārjuna mantivesse a tradição hermenêutica do *Mahāyāna*, ele não parou no tetralema, mas desenvolveu um método próprio, o “exame quártuplo”, no capítulo 10, verso 14 dos *Versos Fundamentais do Caminho do Meio* (as menções ao sânscrito foram retiradas para uma leitura mais confortável):

Em suma, o fogo não [é] o combustível; nem o fogo [encontra-se] em algo alheio o combustível. O fogo não possui o combustível. Os combustíveis não [estão] no fogo, nem esse, naqueles: [...] “exame quártuplo” um esquema argumentativo *madhyamaka* diferente do mais comum tetralema. [...] são excluídas as cinco possibilidades: (1) que sejam idênticos; (2) que sejam diferentes; (3) que o fogo possua o combustível; (4) que o fogo contenha o combustível; (5) que o combustível contenha o fogo (NAGARJUNA, 2016, p. 267).

Há uma retomada da substância e do acidente da filosofia grega, desenvolvido na problemática aristotélica, sobre o fogo que queima a si mesmo, em outras palavras, o predicado de um sujeito é tal que a ação dele modifica a substância do próprio sujeito que lhe deu causa.

Por isso há um argumento pela unicidade coincidente entre causa e efeito, algo que pode ser resolvido pelo princípio da não-contradição em sistemas predicativos, mas a mesma interpretação não é tão simples quando se têm sistemas não predicativos, como é o caso do bramanismo. Para o que interessa aos limites da presente análise, é preciso tomar como indivíduo e individualidade, sinônimos de sujeito e predicado (considerando que individualidade seja um conjunto de qualidades, propriedades, características etc., que podem

ser ditos sobre o indivíduo, de maneira a individualizá-lo com respeito aos outros indivíduos). Assim, há uma quintupla de negativas, onde se nega o seguinte: (1) que indivíduo e a individualidade sejam idênticos; (2) que sejam completamente diferentes; (3) que o indivíduo possua a individualidade; (4) que o indivíduo contenha a individualidade; (5) que a individualidade contenha o indivíduo.

Negação (1) – que indivíduo e a individualidade sejam idênticos: não procede, pois os atributos seriam idênticos à base sobre a qual se atribuem as qualidades. Podemos pensar em uma construção, onde o indivíduo seria a base de concreto, a individualidade seria o conjunto de tijolos, armações de aço em que se fazem as colunas, as portas, as janelas, o telhado etc. Assim, os atributos e a base, os tijolos e a fundação de concreto, sobre a qual os atributos da casa são montados, não são idênticos, embora sejam mutuamente determinantes.

Negação (2) – que sejam completamente diferentes: se o indivíduo e a individualidade forem completamente diferentes, então, não há relação entre um e outro; não se poderia atribuir nada sobre a base; a individualidade não se aplicaria ao indivíduo, portanto, não seriam mutuamente determinantes.

Negação (3) – que o indivíduo possua a individualidade: pertence ao domínio da emanção, mais do que da predicação; que o sujeito possua o predicado é uma necessidade estrutural, que não implica a mútua determinação, por isso é negado. No entanto, que possuísse no sentido de ter em sua essência o predicado, acabaria por levar à coincidência entre a base de concreto da casa e os atributos que a compõem.

Negação (4) – que o indivíduo contenha a individualidade: levaria à conclusão de que a base de concreto de uma casa contém os seus tijolos etc., em si mesma, e que ela emanaria espontaneamente os tijolos etc., o que prontamente é negado. Em outras palavras, o indivíduo não contém a individualidade, isso é uma atribuição relacional sobre determinadas características do domínio relacional (a casa, o edifício etc).

Negação (5) – que a individualidade contenha o indivíduo: levaria à conclusão de que as características seriam a fonte de onde surge a base. Assim, dos tijolos etc, surgiria a base de concreto espontaneamente, o que significa que pela individualidade surge o indivíduo espontaneamente.

A individualidade e o indivíduo, como mutuamente inter-relacionais em suas determinações, têm um impacto direto sobre o conceito de Buda – ele deixa de ser um indivíduo e uma individualidade, passa a ser a própria vacuidade, a mútua determinação entre a realização final e o indivíduo que a realiza tornam-se um só na vacuidade. Entretanto, essa unicidade era conhecida por brahman, algo que retorna para a estrutura budista, na qual inicialmente se

negava o *ātman*, o que seria algo similar a um indivíduo autossuficiente, mas não necessariamente objetificável como substância imutável, a menos que se trate de uma de suas características, aquela da divindade geradora; de qualquer maneira isso volta para o quadro teórico budista como a não-dualidade da realidade última (NAGARJUNA, 2016, p. 486). Como consequência do método de negação *madhyamaka* podem-se citar: (1) uma lógica de mútua determinação e (2) um domínio da individualidade sustentada pela vacuidade.

A lógica relacional não está fundamentada apenas no princípio da mútua reciprocidade antimetafísica: o segundo princípio é o do fluxo relacional, que vem da Filosofia Taoísta. É sobre este assunto que vem a continuidade sucessiva da presente tese.

### 3.2 Os princípios relacionais de Laozi

A aproximação entre a lógica predicativa e a lógica relacional ocorreu também na China pelas estruturas de conhecimento de Laozi. Ambos são filósofos que viveram por volta do século V a.C., e que escreveram, cada um deles, um livro. Laozi escreveu o *Tao Te King* e Zhuangzi escreveu o *Livro de Zhuangzi*<sup>23</sup>. Ambos tratam do Tao: o primeiro constrói os textos de maneira poética, em versos, e o segundo, em forma de prosa. Ambos constituem o que se chama Escola da Filosofia do Tao.

Na presente hermenêutica sobre a teoria de rede relacional, no conceito de lógica relacional, foram constatados três princípios: (1) o princípio do fluxo (ou curso) relacional (*dao*), (2) da *não-ação do fluir livre* (*wuwei yaodu*), ou da condução do meio (ou fluxo), e (3) da oposição complementar (*yin-yang*).

#### 3.2.1 O princípio do fluxo relacional: o Tao

O Tao é o conceito central de toda a estrutura de conhecimento desses dois pensadores, e é retratado por meio de diversos exemplos e analogias, de maneira que a

---

<sup>23</sup> Sobre Zhuangzi: é um termo composto por dois pictogramas. O primeiro é *Zhuang*, o nome do filósofo, e *zi* que quer dizer “mestre, especialista, professor”. O seu nome de fato era Zhuang Zhou, e ele viveu durante o Período dos Estados Combatentes (戰國時代 *Zhànguó shídài*), que durou de 475 a 221 a.C., um período de guerras constantes entre oito Estados, até a unificação pelo primeiro Imperador, Ying Zheng (嬴政), que deu início à Dinastia Qin (秦朝; *Qín Cháo*; 221 a.C. – 206 d.C.). Zhuangzi nasceu em Meng, no Estado de Song, atualmente na Província de Henan. Ele se manteve como um oficial menor, encarregado do cuidado das árvores do jardim do governador do seu Estado. Num dado momento, foi convidado por Huizi, ministro do Estado de Wei, para ocupar o posto diante de sua aposentadoria, mas recusou o convite e continuou em seu cargo de cuidador de jardins. Como seguidor do mestre Lao (老子 *Lǎozǐ*), autor do clássico *Dào Dé Jīng* (道德經), ele escreveu seu livro, sem título dado por ele mesmo, mas recebido e chamado pela tradição literária já do seu tempo como *O Livro de Zhuangzi* (莊子書 *Zhuāng zǐ shū*) (TSAI, 2016, p. 21).

linguagem, em sua estrutura predicativa seja superada por meio de uma transmissão direta do significado, um modo não dual do pensamento que conhece. Na estrutura ocidental da linguagem há a separação entre o sujeito e o objeto, e o conectivo é o verbo. Por exemplo, quando se trata de comunicar uma característica do indivíduo, usa-se o verbo ser. Na estrutura da linguagem chinesa, é possível retirar o verbo ser, e o que se quer dizer sobre o indivíduo fica sem ser dito: o indivíduo – isso ou aquilo. É algo que não enseja a retirada da estrutura predicativa, mas permite, pelo uso de ideogramas, a possibilidade de se falar de maneira compacta e otimizada. É possível transmitir o conhecimento de maneira direta, sem as categorias conceituais discursivas, só pela produção de imagens que se relacionam aos ideogramas. É dentro desse efeito que opera o conhecimento transmitido por Laozi no *Tao Te King*.

O recurso à ironia e ao caráter de dissolução da metafísica diante da ação prática são características centrais do método usado por Zhuangzi nos capítulos de seu livro. Se Zhuangzi foi uma pessoa, ou se foram vários autores que escreveram o livro, é de pouca importância. Os conceitos foram aprendidos e transmitidos até os dias de hoje e estão presentes na estrutura de conhecimento geral chinesa. Ambos, Laozi e Zhuangzi, possuem um vasto repertório conceitual centrado no conceito de Tao, mas antes de adentrar o conceito, é preciso saber o que é interessante para a teoria da rede relacional, de maneira que seja possível adentrar esses vastos conceitos sem se perder na travessia de uma margem para outra:

Diferentemente de Aristóteles e Nāgārjuna, Laozi não recorre ao tradicional paradigma do movimento para tratar da questão da impermanência, mas sim a uma referência relacional, que permite inferir a inexistência de qualquer substancialização, inclusive do próprio tempo. A estrutura lógica do taoísmo de Laozi está presente em toda a tradição filosófica chinesa e está expressa, de uma forma visual muito clara e expressiva, no formato da figura que caracteriza o Yin Yang. Esses dois termos podem ser considerados juntos com o elemento que garante o fio condutor do que se pode denominar, de forma geral, de “pensamento chinês”, pois ele está presente em todas as grandes linhas de pensamento chinês, do *I Ching* às bases da filosofia chinesa atual. Yin e Yang designam o caráter complementar de tudo e de todas as coisas e, ao extremo, designa uma relacionalidade absoluta presente em todos os níveis de uma rede composta, por sua vez, por elementos básicos que contêm o mesmo modelo (FLORENTINO NETO, 2017, p. 213).

Nesse excerto, Yin Yang caracterizam o Tao como fluxo ou curso da realidade, mas sem a ideia de movimento, da passagem do tempo que pode ser notada na relação entre causa e efeito, na causalidade. Assim, o fluxo relacional não é uma causalidade, nem é tampouco a reunião de todas as causalidades em multidimensões, mas é uma contraposição de opostos

complementares, que na transformação de um para outro, mostram a multiplicidade de todas as coisas (VASIL'EV, 2014, p. 4). Yin transforma-se em Yang, então, Yang se transforma em Yin, e essa dualidade complementar transicional não é senão uma relação. O caráter relacional está presente em todas as coisas, é um caráter que se dá entre esses dois opostos e que gera todas as coisas pela diferença de gradação de transformação de um polo a outro, reciprocamente relacionados, e em sua teleologia, ocorrem de Yin para Yang, e de Yang para Yin, em ordem progressiva, regressiva, ou mesmo simultaneamente.

O princípio do fluxo relacional é o caráter complementar “de tudo e de todas as coisas”, composto por uma “rede constituída de elementos básicos que contém o mesmo modelo”: elementos básicos que se relacionam de maneira complementar mutuamente determinante, pela transformação Yin Yang, formando nexos entre si que, por sua vez, se ligam com outros nexos de outros elementos básicos complementares mutuamente determinantes, de maneira que existe uma rede multidimensional e que se movimenta em todas as direções, mas não é um movimento causal linear. Assim, dizer que se movimenta é uma expressão analógica com o movimento, mas não significa movimento no sentido aristotélico ou nargajuniano.

### 3.2.2 Princípio da oposição complementar: *yīn-yáng* (陰陽)

Para o uso do fluxo relacional como método de investigação da realidade, é preciso chegar até a verdade por meio dos acontecimentos relacionais, por meio da constatação das relações que são consistentes a partir da descoberta dos elementos fundamentais e suas relações mutuamente determinantes, cujos polos são Yin e Yang. O entendimento das relações complementares por meio desses opostos não é entendimento imediato, por isso o longo trecho que elucida esse princípio da rede relacional:

Para explicitar o caráter lógico desta estrutura básica (*a rede relacional*) e seus pressupostos não substancialistas e não essencialistas recorro ao capítulo 11 do Dao De Jing, em que temos uma das mais elucidativas passagens de um texto chinês sobre o caráter relacional de Yin Yang, presentes em todas as coisas. Neste capítulo, não há um tratado sobre a constituição última das coisas, sobre a aparência e a essência dos fenômenos, não encontramos neste texto uma reflexão sobre a estrutura lógica dos argumentos, como temos na Escola dos Lógicos, com Huizi e Gon Sunlong, temos sim, neste texto um formato aparentemente pueril, “não filosófico”, um formato plástico, que parece desconsiderar a competência intelectual do leitor, que ao invés de tratados recebe alegorias. Vamos ao texto:

Trinta raios perfazem o meão  
No imanifesto (無有) o uso (有用) do carro



Barro moldado faz o jarro  
 No imanifesto (無有) o uso (有用) do jarro  
 Talham-se portas e janelas para a casa  
 No imanifesto (無有) o uso (有用) da casa  
 Portanto  
 Utilizando-se o manifesto (有) útil fica o imanifesto (無).

Recorro aqui à tradução do Dao De Jing feita por Mario Bruno Sproviero. Insiro, porém, alguns ideogramas originais no texto traduzido para elucidar melhor alguns aspectos, que, a meu ver, são centrais neste texto. O capítulo 11 é composto basicamente por quatro partes: três argumentos e uma conclusão. Entretanto, como já dito anteriormente, ele apresenta propositadamente um formato alegórico. O primeiro argumento tem como referência uma roda, o segundo um recipiente, um jarro ou um copo, o terceiro uma casa e por último temos a conclusão, mas todos os três argumentos têm a mesma estrutura que pode ser definida pelos termos traduzidos por Sproviero como “imanifesto”, “manifesto” e “uso”. Aqui temos a chave para a compreensão do caráter lógico relacional deste texto e da presença do Yin e Yang em sua base argumentativa. O capítulo 11 traz três ideogramas chaves que são *wu* 無, *you* 有 e *yong* 用 e suas respectivas combinações entre si. *Wu* 無 é um dos ideogramas mais importantes na filosofia chinesa e, posteriormente, um “conceito” chave na filosofia da Escola de Kyoto: significa “nada” e é um dos caracteres possíveis que formam frases negativas; *you* 有 é um dos possíveis caracteres que podem ser traduzidos por “ser”, porém, tem significado predominantemente existencial, podendo ser traduzido também por “ter” e “existir”; por último temos o ideograma *yong* 用 que pode ser traduzido aqui por “usar”, “colocar em prática” e “empregar”.

“Trinta raios perfazem o meão, no imanifesto o uso do carro”. Os trinta raios da roda se juntam e formam um meão, seu cubo, mas a inexistência de algo é seu *wu you* 無有, traduzido por Sproviero por “imanifesto” que a torna um artefato que pode ser empregado de forma sutil, que faz seu o *you yong* 有用 do carro. Mantido os devidos esclarecimentos, poderíamos muito bem traduzir aqui *wu you* 無有 por “não ser”, que é justamente o vazio do meão da roda, que permite a inserção do eixo e torna a roda, uma roda. A relação complementar entre o vazio do meão e o preenchimento do eixo é a exemplificação mais elementar do caráter complementar de Yin e Yang. Não temo aqui uma pergunta pela “essência” ou “substância última” da roda, mas sim uma exposição alegórica da relacionalidade complementar entre “vazio” e “pleno”, em uma perspectiva que visa o caráter funcional do carro e, conseqüentemente, a recusa radical de recursos substanciais. Os argumentos seguintes, do recipiente e da casa são amplificações e esclarecimentos da mesma linha lógica (FLORENTINO NETO, 2017, p. 214).

A alegoria usada por Laozi, que é comentada nesse excerto, é um modo de transmitir o conhecimento de maneira a superar as categorias da lógica predicativa, é como se o leitor recebesse o conhecimento diretamente, pelo fluxo relacional das imagens e conhecimentos em inter-relação com as coisas. Assim, o Yin manifesta-se no texto, em sua composição, em seus ideogramas; o Yang manifesta-se no leitor e em seu conhecimento sobre o mundo e sobre os ideogramas.

O meão, o carro, o barro, o jarro, todos são manifestos diretamente na mente por meio do processo comum a todos, aquele de estar diante da relação prática com o mundo, e dessa relação prática surgem conhecimentos lógicos ligados aos conceitos relacionais, o manifesto e o imanifesto, numa relação mutuamente determinante, pelo caráter de uso do jarro, o vazio que é circulado por suas paredes de barro, que só encontram utilidade diante do vazio que será usado e que atribui o conceito relacional de todos os indivíduos naquele conjunto social linguístico, convencionalmente aceito, portanto, relacionalmente existente e prático.

Da mesma maneira, as portas, as janelas, a casa, o vazio da sala, coberta por telhas e sustentado pelo chão; o caráter mutuamente determinante surge de imediato, mas não de maneira isolada, autônoma - sua importância determinada pelo uso só se manifesta de maneira relacional com todos os elementos que compõem todo o conjunto existencial. Essa é a rede relacional de Laozi, que se fundamenta no Yin e Yang como opostos inter-relacionais mutuamente determinantes. O fluxo que conecta todos os elementos é apontado desse modo:

[...] mas todos os três argumentos têm a mesma estrutura que pode ser definida pelos termos traduzidos [...] como “imanifesto”, “manifesto” e “uso”. Aqui temos a chave para a compreensão do caráter lógico relacional deste texto e da presença do Yin e Yang em sua base argumentativa. O capítulo 11 traz três ideogramas chaves que são *wu* 無, *you* 有 e *yong* 用 e suas respectivas combinações entre si.” *Wu* 無 é um dos ideogramas mais importantes na filosofia chinesa [...] significa “nada” e é um dos caracteres possíveis que formam frases negativas; *you* 有 é um dos possíveis caracteres que podem ser traduzidos por “ser”, porém, tem significado predominantemente existencial, podendo ser traduzido também por “ter” e “existir”; por último temos o ideograma *yong* 用 que pode ser traduzido aqui por “usar”, “colocar em prática” e “empregar” (FLORENTINO NETO, 2017, p. 214).

Nesse excerto, o *wu* 無 está para o Ying, o *you* 有 está para o Yang, e o *yong* 用 está para a relacionalidade entre Yin e Yang. A transformação dá-se entre Yin e Yang e o que aparece como relação transformativa, a relacionalidade, é o Yin-yang, no caso, o *uso*. O imanifesto, o inútil pelo uso se torna útil, se torna manifesto. O agente da ação é o indivíduo que, no sistema taoísta, depois de ter compreendido o Tao, se torna o *sábio governador* (*shèng*, 聖) (BRYCE, 2012, p. 7). O indivíduo, então, é o agente relacional entre o imanifesto e o manifesto, ele conhece o imanifesto, o Yin, e o transforma no manifesto, o Yan, durante o processo de transformação relacional, o uso.

Houve uma retirada intencional de qualquer finalidade soteriológica em função da estrutura do conhecimento que centraliza a racionalidade como elemento fundamental, então,

tanto o princípio da mútua determinação nagarjuniano, quanto o princípio do fluxo relacional do taoísmo, na teoria de Florentino, não têm funções soteriológicas, assim como o princípio da inter fusão, que será visto no próximo capítulo.

A racionalidade do Tao, manifesta no indivíduo que o conhece, manifesta-se na racionalidade epistêmica e na racionalidade prática, entendida como o conhecimento da relacionalidade entre Yin e Yang, e sua transformação, no caso do excerto, pelo uso. Há ainda a racionalidade prática que vem do uso e chega ao Yin e Yang. Assim, a racionalidade funciona como o yin-yang no próprio indivíduo que conhece o Tao, e que identifica a si mesmo como esse movimento transformativo yin-yang. O ser do indivíduo é essa transformação constante, caracterizado por uma racionalidade epistêmica que faz surgir a racionalidade prática; ao surgir a racionalidade prática, surge também a epistêmica, e ambas caracterizam o indivíduo que compreende o Tao (STOLE, 2020, p. 9).

Visto o princípio do fluxo relacional pelo Tao caracterizado pela transformação entre Yin e Yang, e que dá origem a ideia de transformação, mas não de movimento causal linear, pode-se adentrar o conceito de rede relacional, que se inicia aqui, mas segue até o fim do próximo capítulo, uma vez que há uma junção entre o taoísmo e o budismo de Fazang. Os elementos básicos que determinam a rede podem ser vistos aqui:

“Trinta raios perfazem o meão, no imanifesto o uso do carro”. Os trinta raios da roda se juntam e formam um meão, seu cubo, mas a inexistência de algo é seu *wu you* 無有, traduzido por Sproviero por “imanifesto” que a torna um artefato que pode ser empregado de forma sutil, que faz seu *you yong* 有用 do carro. Mantidos os devidos esclarecimentos, poderíamos muito bem traduzir aqui *wu you* 無有 por “não ser”, que é justamente o vazio do meão da roda, que permite a inserção do eixo e torna a roda, uma roda. A relação complementar entre o vazio do meão e o preenchimento do eixo é a exemplificação mais elementar do caráter complementar de Yin e Yang. Não temos aqui uma pergunta pela “essência” ou “substância última” da roda, mas sim uma exposição alegórica da relacionalidade complementar entre “vazio” e “pleno”, em uma perspectiva que visa o caráter funcional do carro e, conseqüentemente, a recusa radical de recursos substanciais. Os argumentos seguintes, do recipiente e da casa são amplificações e esclarecimentos da mesma linha lógica (FLORENTINO NETO, 2017, p. 215).

Nessa explicação fica evidente que não se trata de uma lógica com uma relação restritiva entre A e B, o que conduziria para uma linearidade de movimento da causa para o efeito. O uso da alegoria é uma necessidade diante da quantidade de elementos que estão em relação mutuamente determinante: duas rodas, raios que sustentam a estrutura da roda, centro vazio para encaixo do eixo, eixo do carro, elementos de sustentação do eixo no carro, a estrutura

da placa de base do carro, o apoio para ser puxada pelos bois, os elementos mecânicos de conexão dos dois braços de apoio que conecta o boi. Os elementos básicos foram determinados por Laozi: roda (meão), raios (centro vazio) e carro. Esses são os elementos básicos que formam a rede relacional, no caso do carro de boi de Laozi.

Há muitos elementos implícitos, como o cubo que sustenta o eixo da roda. Mas, se retirar os raios, não há mais carro; se retirar o carro, não há motivo para se falar a respeito; se retirar a roda, não há nem carro nem motivo, e assim por diante. A rede toda só pode ser composta por elementos básicos que determinam a trama da rede, as suas conexões existenciais mutuamente determinantes.

O caráter funcional é a característica central e a razão de ser de toda a exposição alegórica de Laozi. Por meio da funcionalidade entre os elementos básicos é possível ver a conexão por meio da ação, da coisa toda funcionando. Pode-se imaginar o carro sendo puxado pelo boi, o som das rodas no chão, o som das pisadas dos bois no barro da estrada, o cheiro das árvores ao redor, a cor dos bois que puxam o carro, a cor da madeira e das rodas etc.

Toda a compactação de funcionalidades junto com imagens e com elas os sons, que passam para o campo dos nexos racionais entre conceitos e prática, formam a rede, que depois é expressa no texto com elementos básicos, com a síntese dos elementos mais fundamentais que compõem todo o domínio funcional, aquilo que não pode ser retirado de forma nenhuma para que algo funcione, no caso, a lógica relacional presente entre as funções “cheio” e “vazio”, não é sustentada com fundamento em substâncias que tenham essas propriedades.

Ainda sobre a rede relacional, há o conto *A alegria dos peixes*, no *Livro de Zhuangzi*<sup>24</sup>, que mostra que os elementos básicos da rede se determinam mutuamente numa intrincada rede de elementos interdependentes:

Zhuangzi e Huizi<sup>25</sup> passavam pela ponte sobre o rio Hao e  
Zhuangzi disse:

<sup>24</sup> A versão chinesa está no *Livro de Zhuangzi*, no capítulo 17, Enchentes de Outono (秋水), no item 13, de acordo com a divisão de Legge: 莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出遊從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」 *Zhuāngzi yǔ huì zǐ yóu yú háo liáng zhī shàng. Zhuāng zǐ yuē: 'Shū yú chūyóu cóngróng, shì yú lè yě. Huì zǐ yuē: 'Zi fēi yú, ān zhī yú zhī lè?' Zhuāng zǐ yuē: 'Zi fēi wǒ, ān zhī wǒ bùzhī yú zhī lè?' Huì zǐ yuē: 'Wǒ fēi zǐ, gù bùzhī zǐ yǐ; zǐ gù fēi yú yě, zǐ zhī bùzhī yú zhī lè quán yǐ. Zhuāng zǐ yuē: 'Qǐng xún qí běn. Zǐ yuē "rǔ ān zhī yú lè" yún zhě, jì yǐ zhī wú zhīzhī ér wèn wǒ, wǒ zhīzhī háo shàng yě.'* Pode ser visto em *Chinese Text Project, Zhuangzi, Outer Chapters, The Flood of Autumn*, disponível em: <https://ctext.org/zhuangzi/floods-of-autumn>, acesso em: fev. de 2020.

<sup>25</sup> Tomamos a liberdade de modificar os nomes da citação original para o romanizado, assim, ao invés de *Tschuang Tse*, uso *Zhuangzi*, e para *Hui Tse*, uso *Huizi*. O restante do conto foi mantido como na citação original.

“Veja como as carpas nadam graciosamente para lá e para cá. Isto é a verdadeira alegria dos peixes”.

“Você não é peixe”, diz Huizi, “então como você pode saber de onde se constitui a alegria dos peixes?”

“Você não é eu”, responde Zhuangzi, “como você pode saber se eu não sei de onde vem a alegria dos peixes?”

“Eu não sou você”, confirma Huizi, “e eu não sei o que você sabe. Mas eu sei que você não é peixe, portanto, você não pode saber o que os peixes sabem”.

Zhuangzi responde: “Voltemos à sua pergunta: Você me perguntou como eu posso saber de onde vem a alegria dos peixes. Na verdade, você sabia que eu sei, e ainda assim me perguntou. Eu sabia da alegria dos peixes, da ponte” (TSCHUANG-TSE, 1951, p. 124-125 *apud* FLORENTINO NETO, 2017, p. 23-24).

Assim como na alegoria da roda, do pote e da casa, aqui há também uma lógica relacional que sustenta a rede. O diálogo trata da questão da “intersubjetividade” (FLORENTINO NETO, 2012, p. 24), da relacionalidade sem a presença de um indivíduo metafísico, um diálogo entre indivíduos inter-relacionais, novamente, por meio de uma estrutura narrativa, uma imagem que percorre a mente de maneira não-dual. Surgem a ponte, o lago, o cenário e dois homens caminhando sobre a ponte.

A demonstração da relacionalidade dos dois indivíduos começa pelo cenário, onde se vai de um lado para o outro por meio de uma ponte. A ponte é uma figura que representa a passagem de uma margem para a outra, possível unicamente pelo movimento do caminhar, do pensamento analítico sobre as relações, e do diálogo, da exposição do que se pensa ao outro na abertura para a mudança. O Yin e Yang, em seu caráter mutuamente determinante, está presente em Zhuangzi e Huizi, mas como relação necessária para o desenvolvimento do fluxo relacional, não como afirmação de que para existir a lógica relacional é preciso que exista a lógica predicativa, pois esta última, como já explicado, é uma distorção que surge de uma atribuição distorcida sobre a realidade a partir do temor do desaparecimento do *eu* e do *outro*.

O embate entre a lógica predicativa, representada em Huizi, e a lógica relacional, em Zhuangzi, tem seu ponto culminante em: “Na verdade, você sabia que eu sei, e ainda assim me perguntou”. Isso mostra que o lago e os peixes, ou a relacionalidade que lhes dá existência está também presente entre Zhuangzi e Huizi como seres humanos e, como humanos, eles estão inter-relacionados com o mundo (de maneira reciprocamente determinante). Essa relacionalidade determina que o conhecimento do momento que um tem é, de certa maneira, o mesmo que o do outro. Aqui, ocorre a mesma transformação do yin-yang que em Laozi: no excerto anterior, era dado pelo *yòng* 用, e aqui é dado pelo *yóu* 遊, que designa várias atividades conduzidas pelo indivíduo, um fazer geral.

Ainda que se argumente que Huizi ou Zhuangzi poderiam estar no mesmo local, mas dar importância para coisas diferentes e por isso a relacionalidade com o mundo seria diferente, esse argumento estaria numa fase posterior àquele da presente análise. Ambos estão naquele mundo, naquela mesma situação determinada pelo cenário e, neste ponto, ambos necessariamente têm o mesmo conhecimento sensorial. Os mesmos elementos básicos que fundamentam a realidade, como o cenário do diálogo, estão presentes para ambos.

É fundamentado nesses elementos básicos inter-relacionados que Zhuangzi pode afirmar que Huizi já sabia do conhecimento de Zhuangzi sobre a alegria dos peixes, o que equivale a dizer, sobre o estatuto íntimo de um terceiro, que não é humano. Mas ser constituído de humanidade pouco importa para a rede relacional, uma vez que os peixes são constituídos de algo mais fundamental que é a senciência, um elemento mais básico do que o elemento humano. É por meio desse elemento relacional central, o da senciência, que perfaz todos os seres sencientes do mundo, que Zhuangzi rompe com a lógica predicativa que afirma o indivíduo de Huizi e pode dizer, sem possibilidade de negação de Huizi, que ele já sabia e por isso perguntou.

Rompe-se com a pretensão do egoísmo do indivíduo, que só conhece a partir da sua substância isolada, atomizada, incomunicável, tanto em Huizi como no leitor. O indivíduo é relacional, uma vez que só pode conhecer os peixes e sua alegria por estar relacionado com eles por elementos básicos comuns de recíproca determinação, e o mesmo para com Huizi, o indivíduo que, mesmo participando da distorção do egoísmo metafísico, não pode escapar da realidade, da verdade da sua existência relacional.

A compreensão da relacionalidade de todas as coisas leva para a dinâmica do uso da técnica como meio de “conduzir o meio” para a manutenção da vida (outra possibilidade para o terceiro capítulo do *Livro de Zhuangzi*), uma vez que as dificuldades são parte constitutiva de toda a realidade da rede relacional como dito no Capítulo 1 do Livro de Zhuangzi, sob o título de “Uma viagem livre e desatada”:

Huizi: “Eu tenho uma árvore grande, as pessoas a chamam de Chū. A base dela é grande e inchada e a sua sessão mediana não pode ser medida por meio de uma corda ou linha pintada, seus galhos são finos e se curvam nas pontas, e a sessão mediana deles não atende nenhum critério para o uso, no entanto, ela permanece e se espalha, pois os carpinteiros não encontram uso para ela. Ela é tão inútil que mesmo a reunião de todas as suas qualidades só serve para ser jogada fora.”

Zhuangzi: “O mestre realmente não consegue ver a relação de uso? [...] Não consegue ver a relação entre o corpo humano, rústico e acabrunhado, e a altivez da humanidade? Nem a relação entre leste e oeste, como as extremidades de uma viga? E a relação entre o alto e o baixo? E a relação de

equilíbrio entre risco e segurança? Tampouco a morte nas armadilhas física e política? [...]. Agora o mestre tem uma grande árvore, e se lamenta porque ela é inútil. Mas já pensou em transplantá-la para fora da cidade, para uma área aberta, onde há muito sol? Ali surgiria uma nova relação entre o mestre e a árvore por meio da *não-ação* (*wúwéi*, 無為) do *fluir livre* (*xiāoyáo*, 逍遙) (um fluir completamente desatado). O mestre poderia se deitar sob ela, e dormir serenamente, sem se preocupar com o seu corte prematuro, pois, sob o Céu, dentre as inumeráveis coisas, aquilo que for *útil pelo vazio* (*wú suǒ kěyòng*, 無所可用) é seguro e sereno, não é cercado de lamentação (*ān suǒ kùnkǔ zāi*, 安所困苦哉).” (TSAI, 2017, p. 42).

Huizi, o indivíduo, lamenta a inutilidade da árvore plantada em seu jardim, uma inutilidade que lhe dava muitos custos e desgostos. Para Zhuangzi, o indivíduo relacional, a causa da lamentação não são os custos e desgostos, tampouco é a inutilidade da árvore, mas a compreensão da relacionalidade. Huizi não é alguém desprovido de posses, ele possui propriedades no campo, tudo o que ele precisa fazer é transportar a árvore inútil e replantá-la no campo, num lugar ensolarado, de maneira que a sombra da árvore passe a ter utilidade.

Por meio de uma leitura geral do conto citado, é possível ter uma primeira impressão de que se trate de algo muito comum a nova organização dos elementos de uma situação indesejada, de maneira que se produza um resultado desejado, ou seja, que atenda às necessidades de quem promoveu toda a ação. Assim, para Huizi, a necessidade imediata era recuperar os investimentos feitos no plantio e no cuidado da árvore, por meio do corte dela, e pela venda da madeira do tronco e dos galhos; como a árvore teve seu desenvolvimento de maneira indesejada, ela se tornou inútil por não cumprir a expectativa finalística da sua existência. Só pode ser descartada.

Essa descrição do parágrafo anterior é a visão de um indivíduo metafísico diante das relações, uma visão distorcida superimposta a partir do egoísmo, que gera a frustração de não conseguir controlar a mudança nas relações, de não conseguir aplicar o conhecimento científico. A frustração e a lamentação que se seguem à concepção de que as coisas deveriam ser de um jeito, mas acabaram de outro, levam o indivíduo a desejar usar a técnica para destruir tudo o que foi feito e tentar reconstruir as coisas de acordo com as suas expectativas. Trata-se da destruição das relações que não estão de acordo com o modelo metafísico concebido pelo indivíduo.

O indivíduo relacional propõe a mudança dos elementos básicos da rede relacional, de maneira que o caráter útil no uso da coisa possa surgir. Ele sugere que a técnica não seja usada para destruir, mas para mudar as relações, de maneira que o inútil se torne útil pelo uso da vacuidade das relações. Como não se trata de objetos metafísicos, nem de um indivíduo

metafísico, as relações podem mudar, e não é preciso seguir um modelo metafísico e forçá-lo pelo uso da técnica sobre a natureza. Nem mesmo o sujeito da ação é imutável e ele pode ser reposicionado na rede pela mudança dos elementos básicos.

O critério de verificação da mudança bem-sucedida é a *não-ação* caracterizada pelo *fluir livre* do que é útil; a técnica é a *condução do fluxo* com a finalidade de obter não algo imutável, o modelo metafísico de sucesso, mas a fluidez sem esforço (*não-ação*), um modelo relacional de sucesso. Isso pode ser visto no enredo proposto no conto, onde Zhuangzi diz para Huizi mudar a árvore para o campo, dispender o mesmo esforço que seria usado para cortá-la para replantá-la em uma propriedade no campo. Pela mudança da rede relacional, a árvore, antes inútil para a extração da madeira na cidade, pode alcançar um potencial magnífico de beleza e utilidade para a manutenção da vida e do descanso, do embelezamento natural harmonioso, no seu devido lugar, o campo. Ali, ela pode proporcionar algo que nenhuma atividade pode, que é a serenidade e a ausência da lamentação, das frustrações. Essa é uma metáfora para a mudança de lógica: Huizi deveria mudar da cidade para o campo, da lógica predicativa para a lógica relacional, e aproveitar a *não-ação do fluir livre*, descansar sob a árvore da lógica relacional, de maneira a se proteger do sol e viver serenamente em paz consigo mesmo.

No conto, a técnica é usada pelo indivíduo como ação de destruir a natureza, o machado é usado para destruir a árvore por seu caráter inútil, enquanto a técnica usada pelo indivíduo relacional é fonte de surgimento de novas relações ligadas à preservação, à vida, pelo replantio no campo, transformando o seu caráter inútil em útil.

No *Conto da Cabaça*, há um diálogo entre Huizi e Zhuangzi, em que o primeiro reclama sobre a inutilidade das cabaças, servindo apenas como grandes objetos que ocupavam espaço em seu terreno. Embora as sementes tenham sido distribuídas pelo governador local, elas eram inúteis. Zhuangzi mostra que elas têm valor de uso, se usadas como boias para levar suas mercadorias de uma margem à outra do rio, sem a necessidade de longos percursos por pontes etc. Ao perceber que Huizi não havia conseguido entender muito bem o que ele estava tentando lhe comunicar, Zhuangzi passou a usar como exemplo ilustrativo uma família que trabalhava com tecidos, mas havia desenvolvido um remédio caseiro para um tipo específico de doença debilitante, que fazia as mãos tremerem.

Um oficial do governo, de baixo escalão, pediu hospedagem na casa da família, para seguir viagem logo em seguida. No mesmo dia, ele viu uma pessoa da família em tratamento. Perguntou. Obteve a resposta. Teve a ideia de comprar a receita. Pagou 100 moedas comuns, algo irrisório. Seguiu viagem e chegou até o campo de batalha. Ali, lutou com o



exército contra os inimigos e vendeu a receita comprada para curar os soldados que estavam sob aquela doença, recebendo o valor total no final da batalha. Resultado: teve a receita comprada por uma fortuna e ainda foi reconhecido e promovido a juiz de toda a província.<sup>26</sup>

Uma mudança nos elementos de base, no pensamento de Zhuangzi, retira as pessoas envolvidas na miséria, por meio da venda dos remédios no mercado e do uso inteligente da técnica e de seu produto, da tecnologia daquele tempo, para beneficiar as pessoas e a si mesmo. O texto deixa entrever também que as pessoas que mantiveram os elementos de base, ou seja, que permaneceram na mesma rede, continuaram com pouco dinheiro, por manterem a tecnologia do remédio apenas no grupo, sem a devida abertura para o mundo, que poderia ser impulsionada pelo desejo de beneficiar a todos que tivessem a doença pela venda do remédio.

A condução do fluxo é feita de modo autoconsciente dentro do domínio dos fluxos – a natureza –, de maneira que há uma direção das ações e existe um ponto de partida, um ponto de chegada e um critério de verificação. O critério é a *não-ação do fluir livre*, o ponto de partida é a compreensão da lógica relacional, e o ponto de chegada é o indivíduo relacional.

No entanto, se a análise se voltar ao campo moral, sobre o que seria o correto, surge o conceito de *vacuidade do eu e do outro* (*wú wǒ*, 無我), o *eu* e o *outro* inter-relacionais mutuamente determinantes. A relação entre eles surge pela *condução do fluxo* pela *não-ação do fluir livre*, e, embora não exista o conceito de *sábio*, no sentido confucionista de *mestre governador* (君子), há a noção de indivíduo *cursivo* (人道), aquele que compreendeu o domínio dos fluxos e como conduzir os fluxos inter-relacionais.

### 3.2.3 O princípio da *não-ação do fluir livre* (*wúwéi yuándū*, 無為緣督)

Há uma técnica usada pelo indivíduo cursivo, que é o cultivo da relacionalidade constante entre *impulsos racionais* (*shén yù*, 神欲) e *reflexão pela concentração sensorial* (*guān zhī*, 官知), que garantem a permanência no Tao, sem o ressurgimento do indivíduo metafísico, ainda que surjam dificuldades na relação com o mundo por meio da técnica, como mostra o conto do cozinheiro Ding (BEHUNIAK, 2010, p. 164). O conceito de conhecimento não-dual aparece nos dizeres de Zhuangzi: “interfusão de céu com Céu em harmonia” (*yǐ tiān*

<sup>26</sup> Traduzimos e adaptamos o conto em função de uma leitura condicionada pelos elementos da presente análise. Traduzimos esse conto, de maneira analítica, pelos ideogramas e suas construções em: TSAI, 2016, p. 32-33). Podem ser vistas ali no original, ou em *Chinese Text Project, Zhuangzi, Enjoyment in Untroubled*, [6] e [7], disponível em: <https://ctext.org/zhuangzi/enjoyment-in-untroubled-ease>; acesso em: fev. de 2020.

*hé tiān*, 以天合天) (BEHUNIAK, 2010, p. 165). Isso pode ser visto no *Livro de Zhuangzi*, no terceiro capítulo:

O cozinheiro Ding trinchava um boi para o Soberano, Wenhui. Onde quer que a sua mão tocasse, onde quer que o seu ombro se inclinasse, onde quer que o seu pé desse passos, o que quer que o seu joelho empurrasse – com energia e vigor, a lâmina assobiava e ele nunca errava um golpe. O Soberano, Wenhui, exclamou: “Que alegria! É bom ou não é, que ofício tão simples possa ser tão sublime?” O cozinheiro Ding pôs de lado seu cutelo: “A única coisa que me interessa é o Tao”, disse, “é tudo que vejo em meu ofício. Quando comecei a trincar bois, via apenas bois. Depois de três anos, não via mais um boi inteiro. Hoje em dia, o espírito me carrega e não mais uso meus olhos para ver. ‘A consciência reflexiva’ cessou e ‘impulsos de ordem espiritual’ entram em cena... Mesmo assim, há sempre lugares difíceis, e quando a coisa aperta, tomo cuidado, meu olhar sossega, meus movimentos desaceleram, e eu manuseio o cutelo bem levemente. E, então, vupt! Tudo se esmigalha como um torrão de terra. Fico ali, cutelo em punho, e observo o meu trabalho com satisfação. Então limpo meu cutelo e guardo-o’. Ao ouvir isso, o Soberano, Wenhui, respondeu: “Que maravilha! Aprendi a nutrir a vida através dos ensinamentos de Ding, o cozinheiro!” (FLORENTINO NETO, 2012, p. 46).

Nesse excerto, pode-se ver a técnica sendo elevada ao seu grau de extensão do movimento humano; a técnica se torna o movimento, o movimento é a técnica, não se pode dizer quando um começa e quando o outro termina, não se pode dizer da diferença total entre o humano e o boi, nem entre a faca e a carne sendo separada dos ossos sem o contato com a lâmina, isto é, sem o esforço necessário quando a técnica não está sendo usada corretamente. Há ainda a tecnologia presente no discurso sobre a faca que não é afiada, a tecnologia perfeitamente integrada pela técnica empregada pelo indivíduo sobre a carne com ossos do boi. Isso mostra a lógica relacional, o princípio de mútua determinação, porém, em todo o texto há a presença de uma progressão contínua trazendo a imagem imediata de um cozinheiro enquanto destrincha a carne dos ossos e enquanto mantém o diálogo com o rei.

O Tao, o fluxo relacional, está expresso em toda a descrição em movimento. A técnica em movimento, o movimento técnico, o indivíduo que manuseia a faca entre os espaços do osso e da carne, a carne que se solta sem esforço, a carne que se solta com a concentração, não mais com a técnica apenas, o indivíduo que fala com o rei, o rei que observa o indivíduo. Tudo isso é o Tao (*Dào*, 道): “O Tao não tem nem início e nem fim, é eterno; todas as coisas no universo dependem dele para serem constantemente produzidas; sua ação é espontânea, pois o seu padrão é a espontaneidade, e assim, o Tao não age, no entanto, todas as coisas são feitas através dele” (GUO, 2010, p. 901).

O Tao não tem nem início e nem fim, porque é um fluxo relacional, é a expressão do próprio movimento relacional, a interdependência vista sob a perspectiva da própria mudança, por isso todas as coisas dependem do Tao para existir, uma vez que é a partir do movimento interdependente que ocorre a causalidade (linear e múltipla), é por ela que a mútua determinação da existência surge de maneira espontânea, sem a necessidade de um primeiro motor. Mas o Tao não é objetificável (não é personificável ou individualizável), sendo o processo de mudança pela interdependência. Há uma passagem desse conto que mostra o Tao pela técnica:

Um bom cozinheiro troca de faca uma vez por ano – pois ele corta. Um cozinheiro medíocre troca a sua faca uma vez por mês – pois ele golpeia. Tenho esta minha faca há dezenove anos e já cortei milhares de bois com ela, e, no entanto, a lâmina está boa como se tivesse acabado de vir da pedra de amolar. Há espaço entre as juntas, e a lâmina da faca não é nada espessa. Se você inserir o que não tem quase nenhuma espessura em tais espaços, então há espaço de sobra para a lâmina agir. É por isso que após dezenove anos a lâmina da minha faca ainda está tão boa como quando saiu da pedra de amolar (FLORENTINO NETO, 2012, p. 47).

A técnica, portanto, é o meio pelo qual se busca o ingresso no Tao, e a sua maestria é o critério de verificação do ingresso, uma maestria que está além do “golpe”, é aquele que se manifesta no “corte”, conforme o excerto. O “corte” no vazio é o conhecimento não-dual, o “golpe” é aquele conhecimento dual, como a substância metafísica que separa o sujeito do predicado. Quanto aos elementos que compõem o Tao, eles podem ser vistos e compreendidos mediante a realidade da mútua determinação, da interdependência entre as causas e efeitos, pois “[...] as coisas estão sempre no processo de mudança e transformação, e essas são causadas pela interação de opostos de uma contradição, portanto, as coisas são relativas” (GUO, 2010, p. 901). As causas e os efeitos determinam-se mutuamente, os opostos não interagem na lógica predicativa, mas no fluxo do Tao, na técnica empregada pelo açougueiro, temos a faca como categoria sólida e o espaço entre a carne e os ossos como categoria do vazio espacial – sólido, sem espaço *versus* vazio, com espaço. E a interação entre os dois seria uma contradição categorial, pois uma coisa cheia não pode interagir numa coisa vazia sem perder a sua identidade.

Mas ocorre a mútua determinação – o *sólido sem espaço*, a faca, só encontra a efetividade de sua existência por meio de sua ação no vazio entre a carne e os ossos, por isso, depende do *vazio com espaço*. Sem essa *primeira oposição*, toda a trama do conto deixaria de existir ou teria um outro significado. *Oposição*, e não *contradição*, porque não se trata de

contrapor categorias diferentes, mas de opostos que se determinam mutuamente de maneira interdependente.

Há uma *segunda oposição* como o *vazio com espaço*, o espaço entre o osso e a carne, que depende do *sólido sem espaço*, pois não poderia ser conhecido que entre os ossos e a carne há um vazio, uma vez que só se manifesta esse conhecimento, porque a lâmina não se desgasta. A técnica não está na ação sobre a natureza, ela está no uso da estrutura interdependente, no conhecimento das propriedades relacionais e da aplicação relacional do instrumento capaz de realizar a função desejada na vacuidade.

Surge a *terceira oposição*, eles estão interagindo sobre a carne e os ossos; um sólido sem espaço é cortado por um sólido sem espaço, a faca, não pela destruição de um dos sólidos, mas pelo vazio que percorre a ligação entre carne e osso. Carne, o sujeito, osso, o predicado. O vazio que é penetrado pela faca, pela análise relacional, determina que há uma interdependência entre sujeito e predicado, que um não pode existir sem o outro, ao contrário do que afirma a lógica predicativa metafísica.

A *quarta oposição*, a carne e o osso, a ação da faca e a faca não são substâncias metafísicas assistidas pela manifestação dos acidentes, pois elas só encontram sua razão de ser diante da interdependência descrita no conto, ou seja, nos fluxos interconectados das relações mutuamente determinantes. Assim, sujeito, ação e objeto não existem de maneira separada, e só encontram sua existência pela relacionalidade da mutualidade existencial determinante.

A *quinta oposição*, a técnica e a mente são objetos separados. A técnica é o produto da abstração dos elementos da prática, que são reunidos pela mente por meio de uma cadeia processual, de maneira que a mente possa comandar o corpo na execução do procedimento técnico; a mente é o que comanda o corpo para que a ação ocorra por meio da faca. A mente pertence ao campo do ilimitado, o corpo pertence ao campo do limitado. Um está predicativamente separado do outro por uma questão substancial intransponível. No entanto, no conto, a mente está na faca, a faca está na mente, logo, a faca é a mente e a mente é a faca, o que é ilimitado (a mente) se torna o limitado (a faca); assim, a faca não precisa ser mais afiada, não está mais no campo do limitado, uma categoria se tornou a outra pela fusão entre técnica, objeto usado e o agente da ação. Mútua determinação inseparável.

A *sexta oposição*, o boi e o cozinheiro, substâncias diferentes imutáveis, não podem estar em comunicação direta, no entanto, no conto, não há separação entre o boi e o cozinheiro, pois para saber os espaços vazios entre ossos e carnes, para poder usar o vazio da faca (por isso não perde o corte, o que corresponde à mudança categorial de existência), o indivíduo e o boi estão em interdependência e mútua penetração categorial. A técnica manifesta essa mutualidade

determinante pelo descolamento da carne no uso da faca. Não há um conhecimento novo pelo confronto de duas substâncias diferentes, há apenas um fluxo que leva para a efetividade do que se quer fazer pelo uso da técnica completamente integrada às duas substâncias diferentes, igualando-as na mútua reciprocidade.

A *sétima oposição*, o rei e o cozinheiro, duas substâncias distintas, não estão em interação direta, pois não estão agindo entre si. O cozinheiro age sobre o boi, o rei só observa a cena, sem tocar no boi, sem usar a faca. No entanto, inicia-se o processo do fluxo da interdependência que leva para a transferência de conhecimento do cozinheiro para o rei por meio de uma pergunta. A lógica explicada pelo cozinheiro é transferida diretamente para o rei, o fluxo da interdependência leva o rei ao mesmo conhecimento adquirido pelo cozinheiro ao longo de muitos anos de cultivo da técnica, de busca pela ação sem-esforço, a vacuidade da ação, a *não-ação*, o *incondicionado da ação* (*wu-wei*).

Pela ação condicionada da técnica, se chega ao conhecimento da vacuidade dela; por meio da vacuidade, o agente se torna a ação; não há mais ação sem agente, e nem agente sem ação, a barreira da atribuição dual foi superada. Da mesma maneira que o cozinheiro usa a faca para cortar a carne do boi, ele usa as palavras para cortar a dualidade da mente do rei, e o resultado das palavras usadas pelo cozinheiro é a transferência do conhecimento não-dual, “como viver a vida plenamente”, não há mais separação entre o cozinheiro e o rei, ocorreu a vacuidade do *eu* (*wu-uo*), por isso o conhecimento do cozinheiro foi completamente transferido para o rei, o rei só existe porque o cozinheiro existe, o cozinheiro existe porque o rei existe.

A *oitava oposição* ocorre entre o rei e o cozinheiro por meio da observação do rei, que não toca na carne, e do movimento do cozinheiro que toca a carne. A contradição está, nesse caso, no não-movimento e movimento, ou não-técnica e técnica, dois lados opostos no conto. Porém, a observação do rei adentra o movimento do cozinheiro, e o cozinheiro adentra a observação do rei pela explicação. Inação e ação, ação e inação, estão presentes como mutuamente dependentes e reciprocamente determinantes, entre o rei e o cozinheiro.

A *nona oposição*, da violência da morte vem o conhecimento da vida, pois o trabalho do cozinheiro é destrinchar a carne morta do boi, o que ele faz por anos, transformando a faca em um prolongamento de seu ser, junto com a carne morta do boi, os ossos etc. A partir da morte do boi, surge para ele o conhecimento não-dual, a vacuidade do *eu* e a vacuidade da ação, que o levam para o fluxo da interdependência, o Tao. O mesmo ocorre com o rei, que assiste a ação do cozinheiro sobre a morte do boi, e sobre a violência da retirada da carne sem esforço por parte do cozinheiro, sem o desgaste da faca tampouco, por meio da técnica perfeita, a não-dualidade entre sujeito e objeto na ação, que se desenvolve por uma violência sobre o

boi, mas que ensina ao rei *como viver a vida plenamente*. Morte e vida se autodeterminam reciprocamente, assim como técnica e conhecimento, e é por essa mútua reciprocidade que a segurança e a certeza podem ser obtidas (*viver a vida plenamente*).

Há outro conto, no mesmo capítulo terceiro, *O Cultivo no Domínio da Vida*<sup>27</sup>, no livro de Zhuangzi, sobre o cozinheiro Ding (*Ting*), que retrata a mútua determinação recíproca entre vida e morte:

[1] Quando Laozi morreu, Qin Shi veio para prestar seu respeito, junto aos filhos do mestre. Ele deu três suspiros e saiu. O discípulo do mestre Laozi lhe disse: “O mestre não era seu amigo, não?”; “Era sim”. “Mas você acha que esse jeito seu foi o correto?”. “Claro que sim. Quando cheguei, eu tinha certeza que o grupo ali era constituído todo de sábios (os homens superiores), mas agora eu já não tenho certeza:<sup>28</sup>

[2] Quando eu entrei para prestar o meu respeito, estavam ali alguns conhecidos que choravam como se tivessem perdido o próprio filho; outros, jovens, que se lamentavam como se tivessem perdido a própria mãe. Uma reunião tão grande de gente, todos falando sobre ele, embora ele não tenha pedido por isso, todos chorando por ele, embora ele não tenha pedido por lágrimas!<sup>29</sup>

[3] Isso é o mesmo que se afastar do Céu e se aplicar às emoções, ignorando o que foi dado. Os antigos sábios tinham um nome para isso: violação do Céu.<sup>30</sup>

[4] Quando o mestre veio, veio porque tinha que vir, quando ele morreu, morreu porque tinha que morrer, isso é natural. Se estiver preparado para aceitar e fluir com isso, a lamentação e o júbilo não lhe afetarão mais. Os antigos sábios consideravam isso o trabalho dos filhos do Céu<sup>31</sup> para nos libertar das amarras<sup>32</sup> (ZHUANGZI, 3:5).

[5] Podemos apontar para a madeira que foi queimada, mas quando o fogo passa, não podemos saber para onde ele passou, nem saber o cultivo<sup>33</sup> (ZHUANGZI, 3:6).

E:

<sup>27</sup> *Yǎngshēng zhǔ* (養生主), que pode ser visto no *site Chinese Text Project*, “Nourishing the Lord of Life”, disponível em: <https://ctext.org/zhuangzi/nourishing-the-lord-of-life>; acesso em: fev. de 2020.

<sup>28</sup> Traduzido a partir de: [1] 老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也，吾以為其人也，而今非也。[1] *Lǎo dān sǐ, qín shī diào zhī, sān hào ér chū. Dìzǐ yuē: 'Fēi fūzǐ zhī yǒu xié? 'Yuē: 'Rán.'* Ránzé diào yān ruò cǐ, kě hū?' Yuē: 'Rán. Shǐ yě, wú yǐwéi qí rén yě, érjīn fēi yě.

<sup>29</sup> Traduzido a partir de: [2] 向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者 [2] *Xiàng wú rù ér diào yān, yǒu lǎozhě kū zhī, rú kū qí zǐ; shǎo zhě kū zhī, rú kū qí mǔ. Bǐ qí suǒyǐ huì zhī, bì yǒu bù qí yán ér yán, bù qí kū ér kū zhě.*

<sup>30</sup> Traduzido a partir de: [3] 是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。 [3] *Shì dùn tiān bèi qíng, wàng qí suǒ shòu, gǔ zhě wèi zhī dùn tiān zhī xíng.*

<sup>31</sup> Na versão de Palmer, surge a tradução de 夫子 como *deuses*, porém, há a possibilidade de o termo estar se referindo aos governantes como *filhos do Céu*.

<sup>32</sup> Traduzido a partir de: [4] 適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。 [4] *Shì lái, fūzǐ shí yě; shì qù, fūzǐ shùn yě. Ān shí ér chǔ shùn, āiyuè bùnéng rù yě, gǔ zhě wèi shì dì zhī xiàn jiě.*

<sup>33</sup> Traduzido a partir de: [5] 指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。 [5] *Zhǐ qióng yú wèi xīn, huǒ chuán yě, bùzhī qí jìn yě.*

Nossa vida tem um limite (amarra), mas não há limite (amarra) para o conhecimento. Usar o que tem um limite (amarra) para se chegar ao ilimitado (sem amarra) é perigoso. Com esse conhecimento, se buscarmos o conhecimento, ainda assim teremos problemas. Não há o cultivo do que é bom desassociado da fama. Nem há o cultivo do que é mau desassociado da punição. Siga o caminho do meio, pois esse é o Tao para se manter vivo, para cultivar o domínio da vida (sustentar a vida), de cultivar as relações<sup>34</sup>, e de cultivar a longevidade<sup>35</sup> (ZHUANGZI, 3:1).

O caráter relacional está presente desde a posição dos excertos até a contraposição dos termos, em mútua determinação. Além disso, existe um caráter de movimento em todo o texto, que se inicia com a vida, atravessa o uso da técnica como meio de conhecimento não-dual, passa pela morte, chega até o indizível e retorna para a questão. Isso fica mais evidente quando se observa a construção em chinês: última frase no primeiro período (ZHUANGZI, 3:1): *kěyǐ jǐn nián* (可以盡年); última frase no último período (ZHUANGZI, 3:6): *bùzhī qí jǐn yě* (不知其盡也). O termo *jǐn* (盡) significa “cultivo”. O termo *poder* (可以) e o termo *não saber* (不知) estão em oposições inter-relacionais, o mesmo para *longevidade* (年) e *brevidade pela morte* implicado no fim com a expressão equivalente a um suspiro de aceitação *yě* (也). O *cultivo* funciona em ambas as expressões como o fluxo relacional, no qual ocorrem a mútua determinação do poder de conhecer da vida, e da mútua relação determinante do *não saber da morte*. Um não existe sem o outro, porque um determina a existência do outro, e os dois determinam a existência do fluxo relacional. A unicidade é a vacuidade onde ocorre a relacionalidade, ambos reciprocamente e inseparavelmente determinantes.

O *caminho do meio* (a *condução do fluxo da ação*), mais precisamente o *conhecimento* (*jīng*, 經) da *ação* (*yǐwéi*, 以為), em oposição a *não-ação* (*wúwéi*, 無為) pela *condução do seu fluxo* (da *ação*) (*yuán dū*, 緣督) é obtido pela técnica por meio da atividade prática, como no conto do cozinheiro, um conhecimento que pode ser transmitido de maneira não-dual para o rei (do técnico para o observador), por meio do fluxo relacional, na reciprocidade não-dual, portanto, pelo Tao.

O caráter antimetafísico de todo o capítulo pode ser visto logo no início: “Nossa vida tem um limite (amarra), mas não há limite (amarra) para o conhecimento”. O trecho mostra

<sup>34</sup> *Qīn* 親 pode significar “os pais”, no entanto, pode significar um espectro mais amplo, como as relações de amizade, que incluem os familiares, por isso, optamos por “relações”.

<sup>35</sup> 吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。為善无近名，為惡无近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。Wúshēng yěyǒu yá, ér zhīyě wú yá. Yǐ yǒu yá suí wú yá, dài yǐ; yǐ ér wéi zhī zhě, dài éryǐ yǐ. Wéi shàn wú jìn míng, wéi è wú jìn xíng. Yuán dū yǐwéi jīng, kěyǐ bǎoshēn, kěyǐ quán shēng, kěyǐ yǎngqīn, kěyǐ jǐn nián.

o caráter mutuamente determinante entre a natureza do corpo e a natureza da mente, mas não como dois entes radicalmente separados, e sim, como dois entes mutuamente dependentes, com características diferentes. O limitado e o ilimitado, a prisão e a liberdade são mutuamente determinantes.

Assim, o caráter da extensão pelo qual se conhece o que não tem extensão determina um conhecimento de contrapostos superimposto (ou atribuído) pela imaginação, mas apenas isso, pois se trata do mesmo fluxo relacional. Mas quando isso não é visto, quando a mútua relacionalidade existencial não é conhecida, então “Usar o que tem um limite (amarra) para se chegar ao ilimitado (sem amarra) é perigoso”, ou seja, trata-se da técnica, do conhecimento técnico, adquirido a partir da composição mutuamente recíproca, mas, no caso, quando atribuído unicamente ao conhecimento abstrato, conceitual, transforma a técnica em algo perigoso (BEHUNIAK, 2010, p. 2).

Ainda que se perceba a mútua relacionalidade, ainda que o uso da técnica seja provido com o conhecimento da mutualidade entre o correto e o incorreto (bondade/fama; maldade/condenação), reconhecidos também por outras pessoas em suas consequências, “com esse conhecimento, se buscarmos o conhecimento, ainda assim teremos problemas”, uma vez que a estupefação e a não aceitação da mútua determinação entre vida e morte podem levar à opção de um dos extremos, à condução do fluxo da ação para o extremo da busca somente da vida, da imortalidade a qualquer custo. A técnica e o conhecimento científico tornam-se, então, causa para a destruição de tudo, atestada pela perda do equilíbrio entre os extremos.

Antes de continuarmos a discorrer sobre a técnica como meio de conhecimento do Tao, um argumento pode ser levantado diante da possibilidade da inexistência da lógica predicativa na China (o que invalidaria toda a análise anterior), bem como da inexistência de uma sistematização do pensamento de Zhuangzi, tratando-se apenas de uma obra literária vagamente conhecida na China, invalidando pontos fundamentais da presente tese. No entanto:

As bases da lógica chinesa já estão presentes de alguma forma, nos principais textos clássicos chineses, mas é no *I ching*, Livro das mutações que elas aparecem em sua forma inicial e, posteriormente, com Laozi e Zhuangzi assumem seu formato mais elaborado. Suas bases são bem distintas daquela que possibilitaram a lógica na Grécia Antiga e na Índia de Nāgārjuna, mas é fundamental ressaltar que as estruturas argumentativas próximas a essas duas vertentes de pensamento também existiram na China Antiga, onde encontramos lógicos tais como Huizi e Gon Sunlong, que podem ser inseridos, com facilidade, no grupo de filósofos que, tanto na China quanto na Índia, participaram do período inicial da estruturação de suas respectivas lógicas. Porém, as lógicas de Huizi e Gon Sunlong, tidos como os principais filósofos da Escola dos Lógicos na China, não serão consideradas nesta abordagem,



visto que suas contribuições para a formação do pensamento Zen-budista – uma das bases da filosofia da Escola de Kyoto, são secundários. Abordarei aqui uma forma de lógica, definida como lógica relacional daoísta, de Laozi, que, por sua vez, opunha-se radicalmente à Escola dos Lógicos (FLORENTINO NETO, 2017, p. 213).

De acordo com o excerto, há uma base sólida de uma lógica predicativa similar àquela desenvolvida na Grécia. A Escola dos Lógicos<sup>36</sup>, no tempo de Zhuangzi, era representada por dois grandes especialistas, Huizi e Sunlong, dos quais o primeiro, amigo de Zhuangzi, é o interlocutor. O próprio Zhuangzi também tinha sua própria Escola<sup>37</sup>. Assim, Huizi e Zhuangzi frequentemente travam debates sobre a lógica predicativa e a lógica (inter-)relacional. Nesse excerto, não é que Zhuangzi negue por completo as diferenças, como poderíamos pensar se estivéssemos dentro do domínio da lógica predicativa; a negação se dá no plano da relatividade, que nega a metafísica que separa as coisas em substâncias primeiras. Isso acaba por dar à técnica um caráter de busca pelo campo da metafísica, o que atrai o domínio equivocado sobre a natureza do mundo. O resultado disso é a desconsideração da relacionalidade entre o humano e a natureza em sua forma mais biológica (árvores, rios, ar) etc., entre a técnica e a natureza sobre a qual ela age (o resultado do erro fundamental é o surgimento de desmatamentos irracionais, poluição de rios que sustentam o abastecimento de água das cidades, a contaminação do ar com partículas espessas que afetam principalmente crianças e idosos etc), e do humano e da natureza em seus fluxos mais sutis como, por exemplo, as inter-relações da categoria social que lidam com a economia política (sistemas econômicos, teorias de equilíbrio de mercados, teorias de movimentação financeira etc).

O objetivo do presente trabalho é usar da teoria da rede relacional para a análise do indivíduo e do indivíduo relacional, pela contraposição entre a lógica predicativa, que afirma o indivíduo metafísico, e a lógica relacional, que sustenta o indivíduo relacional. Isso é

<sup>36</sup> “A ‘Escola dos Lógicos’ (名家, *Mingjiā*) existiu no seu apogeu durante o período Primavera-Outono (春秋時代, *Chūnqiū shidài*; 770-476 a.C.) e durante a fase histórica definida como Estados Combatentes (475-221 a.C.). Outros nomes possíveis para essa mesma Escola são ‘Escola dos Nomes’ e ‘Escola dos Nomes e Formas’. Era caracterizada pela especialidade em definir os nomes e as formas, com preocupações necessárias advindas da sua atividade finalística, como a lógica, a epistemologia, a metafísica e os problemas relativos a essas três áreas do conhecimento como: ‘a existência, relatividade, espaço, tempo, qualidade, causas, a unidade, a multiplicidade, e a natureza do conhecimento’ (GUO, 2010, p. 404). Dentre os principais representantes da escola nesse período estão Dèng xī (鄧析), Gōngsūn lóng (公孫龍) e Huizi.” (TSAI, 2016, p. 23).

<sup>37</sup> “A Escola de Zhuangzi (莊子學派 *Zhuāngzǐ Xué pài*) existiu durante o período Wei-Jin (249-420 d.C.). Concentrava-se os estudos principalmente nos ensinamentos e teorias que tinham como fundamento o ‘Livro de Zhuangzi’. Durante a existência dessa Escola, os temas principais se concentravam sobre a relatividade do conhecimento e das coisas; sobre a igualdade, sobre a relacionalidade e fluxo da interdependência das coisas; sobre a verdade e sobre a liberdade. Mais tarde, já durante a Dinastia Tang (唐朝 *Táng cháo*; 618-907 d.C.), o Taoísmo passa por uma estruturação e deixa de ser chamado de Sistema Filosófico (道家 *Dàojiā*) para ser chamado de Sistema Religioso (道教 *Dàojiào*).” (TSAI, 2016, p. 22).

importante, porque determina quais são os elementos da abertura para a modernização chinesa, no pensamento de Deng Xiaoping, no que diz respeito aos limites da modernização (Socialismo) com características chinesas. A determinação das características do indivíduo da modernização chinesa é o que está sendo analisado, não em todos os seus aspectos, mas unicamente nos elementos diretamente ligados à lógica relacional como nexos fundamentais.

Embora a teoria de rede taoísta seja interessante até este ponto, ela não tem uma estrutura bem definida no domínio do pensamento chinês. Até aqui, foi utilizada a teoria de rede relacional brasileira, com um recorte na determinação dos elementos da lógica relacional, cujos aspectos foram usados como base para explicitar os elementos taoístas. A relacionalidade entre os indivíduos em rede precisa de mais um elemento teórico que veio com Fatsang, para explicar especificamente as relações dos indivíduos, a intersubjetividade relacional. A investigação analítica sobre a teoria da Rede de Indra (*brahman*) é o tópico do próximo capítulo.

#### Capítulo 4: Os princípios do conceito da rede inter-relacional

Os seis princípios que determinam a lógica relacional, vistos no capítulo anterior, não determinam a totalidade dos conceitos usados na teoria da rede inter-relacional. No que diz respeito à existência do termo, tanto no texto principal como nos secundários, ele só aparece uma única vez. Essa menção única surge no texto principal assim:

Yin e Yang designam o caráter complementar de tudo e de todas as coisas e, ao extremo, designa uma relacionalidade absoluta presente em todos níveis de **uma rede composta**, por sua vez, por elementos básicos que contém **o mesmo modelo** (FLORENTINO NETO, 2017, p. 213, grifo nosso).

A estruturação conceitual dos elementos da rede só foi possível a partir da organização dos conceitos e ideias do autor com base nas exposições em sala de aula e em conferências não escritas. O que fazemos é sistematizar essas ideias de maneira a juntar os conceitos fundamentais com a base teórica do budismo Huáyán apontadas pelo próprio autor. O indivíduo relacional foi definido a partir de seis princípios que determinam sua vacuidade, mas não foi definido o mesmo indivíduo em relação a todas as coisas e mundos possíveis.

A interdependência complexa foi observada por Fazang, que construiu uma teoria de rede, a qual denominou Rede de Indra, para diferenciar da teoria da Rede de Brahman já existente no budismo indiano, por meio da inclusão de elementos taoístas, o que fez surgir uma

nova hermenêutica, mais tarde sistematizada por ele como teoria própria, que caracteriza a teoria de rede do budismo Huáyán chinês.

O autor da teoria da rede inter-relacional usou dois princípios conceituais de Fazang e, assim como fez com os princípios do budismo indiano centrista e com os princípios do taoísmo filosófico, desvinculou-os de sua intenção soteriológica e trouxe-os para o plano da racionalidade pura, que caracteriza o pensamento filosófico puro.

Nossa análise concentra-se, agora, na doutrina da Escola Huáyán<sup>38</sup>. Como o sistematizador conceitual dessa Escola, Fazang, participou das traduções dos textos trazidos por Xuánzàng, e usou elementos da Escola Yogācāra, é preciso analisar os fundamentos absorvidos por Fazang em sua teoria da Rede de Indra, e logo depois, analisar o princípio da interfusão da rede que caracteriza o budismo Huáyán, a fim de compreender como ele foi usado para fora do seu domínio soteriológico pelo autor da teoria da rede inter-relacional.

#### **4.1 Elementos da Escola Yogācāra que compõem o princípio da interfusão.**

Os elementos da Escola Treinista (*yogācāra*) fundamentam-se em uma hermenêutica sobre os fatores reais da Escola Sarvāstivāda, que apresentava os fatores por meio de uma categorização (taxonomia) bipartida: fatores reais condicionados (*saṃskṛta dharma*) e fatores reais incondicionados (*asaṃskṛta dharma*). A partir disso, são classificados setenta e cinco fatores, que constituem o centro de toda a doutrina. Eles são existentes reais, possuem natureza inerente, e são entes metafísicos distintos. O estudo do fator real, sua característica real imutável e definidora metafísica (*svabhāva*), conduz para uma lógica predicativa do indivíduo. Porém, este indivíduo é negado em sua metafísica, uma vez que não é um fator real, já que a vacuidade do indivíduo (*ātman*) e a vacuidade dos fatores reais (*dharma*) constituem o critério de distinção entre as Dezoito Escolas do Sthavirayāna e as Escolas do Mahāyāna. O indivíduo não é um ente metafísico, ele não é um fator real, é um composto funcional pelo agrupamento de partículas fundamentais, e essas distinguem-se por conterem em si as características dos fatores reais que compõem toda a realidade (MONTEIRO, 2015, p. 14-16).

No entanto, embora os fatores tenham uma característica real imutável, eles podem ser condicionados. Isso significa que há um fluxo da realidade, um algo que permeia todas as

---

<sup>38</sup> O critério de escolha é o comum acadêmico: alguns pesquisadores determinaram a presença dos elementos dessa Escola como centrais, publicaram a esse respeito e construíram linhas de pesquisa e produção literária, e disso advém a escolha. Por exemplo, pode-se citar: Fung Yu-lan e Anne Cheng, como autores de obras sintéticas da história do pensamento chinês, que usamos como fontes da presente tese, mas há ainda muitos outros autores acadêmicos que optam por comentar sobre a Escola Huáyán.

coisas e que ativa ou desativa as funções dos fatores reais, um poder (uma energia ou força) que sustenta toda a realidade, e que deve ser uma característica comum a todos os fatores. Essa característica comum, que é em si também imutável, é a característica fundamental dos fatores reais, a unicidade de toda a realidade (*dharmadhātu*). Então, o fluxo de poder da realidade é condicionado, direcionado, conduzido pelo desejo (SANGPO, v. III, 2010, p. 935) e o fator complementar da intenção (*cetanā*) é o fator real dominante, seu domínio condiciona a finalidade do fluxo pelos demais agregados, por isso é o *desejo intencional* (SANGPO, v. I, 2012, p. 463).

A função de desejar é complexa, não é um fator real em si, ela é composta pelos fatores mentais complementares (*saṃskāra*), com dominância da intenção (*cetanā*). Por exemplo, a memória, a atenção, a linguagem (em todas as suas variações como símbolos, sons, imagens etc), o raciocínio, o intelecto etc. são todos fatores mentais complementares. É esse agrupamento que conduz, pela função do desejo pela libertação (*nirodha*) dos sofrimentos existenciais (adoecimento, envelhecimento, morte e ressurgimento), a uma transformação radical da autoconsciência dual (*vijñāna*) para a consciência não-dual (*jñāna*) que, por sua vez, transforma completamente o fator da mente em não-dual, o que é caracterizado pela paz definitiva (*nirvāṇa*), que não pode ser classificada em nenhuma categoria dual (nem condicionada nem incondicionada).

O centro da explicação é que a consciência do *eu* se dá pelas seis consciências que surgem a partir da combinação dos cinco fatores dos órgãos sensoriais e suas faculdades, que determinam o surgimento na consciência das cinco consciências sensoriais. Isso, por sua vez, produz uma sexta consciência, a consciência de si mesmo, que depende de um órgão mental (cérebro). Essa é uma das bases teóricas para a nova hermenêutica da Escola Yogācāra. Assim, são seis objetos, seis faculdades e seis consciências sensoriais. Não há consciência de algo nem de si sem a interdependência desses três elementos (objeto, faculdade e consciência).

Há apenas o fator da mente na categoria de fator da mente. O caráter único dá-se pela dominância absoluta que esse fator tem sobre todos os demais fatores, com exceção dos fatores incondicionados: o espaço e dois tipos de cessação. Por espaço entende-se não a dimensão espacial do volume dos objetos e nem a distância entre um objeto e outro, mas um fator real em si mesmo. Não é também a realidade última, mas é usado como analogia para a

vacuidade.<sup>39</sup> É esse o ponto principal da teoria da mente única (*vijñānavāda*) da Escola Treinista (*yogācāra*).

Na hermenêutica treinista, embora os fatores incondicionados não estejam sob o domínio do fator da mente, eles podem ser conhecidos por ela. Logo, participam de uma natureza que perfaz de maneira sutil todos eles, a unicidade da realidade, e que é capaz de romper com o isolamento desses fatores. Do contrário, a natureza deles não poderia ser conhecida pela mente transformada pelo conhecimento da não-dualidade.

Da mesma maneira, *os fatores incondicionados pelos fatores concomitantes* (complementares), intocados pela influência condutiva da função do desejo intencional, só podem ser conhecidos por haver o perfazimento de uma natureza de unificação, a unicidade da realidade e, por isso eles podem ser conhecidos pelas duas mentes, a dual e a não-dual:

Na categoria dos fatores desassociados dos pensamentos concomitantes há quatorze classes: (1) posse, obtenção (*prāpti*), (2) não posse (*aprāpti*), (3) homogeneidade (*nikāya sabhāga, sabhāgata*), (4) ausência de ideação (*asaṃjñika*), (5) estado de não ideação por obtenção (*asaṃjñi samāpatti*), (6) cessação por obtenção (*nirodha samāpatti*), (7) faculdade da vida (*jīvitendriya*), (8) característica do surgimento (*jāti lakṣaṇa*), (9) característica da duração (*sthiti lakṣaṇa*), (10) característica da deterioração (*jara lakṣaṇa*), (11) característica da impermanência (*anityatā lakṣaṇa*), (12) coleção de nomes (*nama kāya*), (13) coleção de frases (*pada kāya*) e (14) coleção de fonemas (*vyañjana kāya*) (TSAI, 2019, p. 118-121).

Desses fatores, os mais interessantes para o entendimento dos fundamentos da doutrina treinista são o surgimento (*jāti lakṣaṇa*), a duração (*sthiti lakṣaṇa*) e a deterioração (*jara lakṣaṇa*), que caracterizam o desenvolvimento da Escola Sarvāstivāda, e significam o passado, o presente e o futuro. São fatores reais, inerentemente existentes, imutáveis e que constituem o tempo. O tempo tem um fator real constante, o fator real da impermanência (*anityatā lakṣaṇa*), que também possui uma característica imutável em si mesma e não pode deixar de ser impermanência.

Novamente, na hermenêutica treinista, a unicidade da realidade tornou-se o fator da realidade, subordinado ao fator da mente. Nenhum fator real deixou de existir, eles foram colocados sistematicamente na estrutura treinista, mas houve o abandono da atribuição de uma *realidade imutável* em si mesma para cada fator. No lugar dela, foi colocado o fator mente como o fator de unicidade que perfaz toda a realidade. Não apenas isso, todas as características

---

<sup>39</sup> De fato, essa analogia é tão forte pelo caráter incondicionado do espaço que os japoneses preferem o uso do ideograma *espaço* 空 ao ideograma *vazio* 無, para falar de *vacuidade*.

de todos os fatores reais da Sarvāstivāda foram mantidas, mas há uma única natureza que detém todas essas características únicas, o fator da mente.

Mesmo os fatores incondicionados pela função do desejo também fazem parte da unicidade da realidade, portanto, fazem parte do fator mente. Os três fatores reais que determinam o presente, o passado e o futuro são parte de um único fator, são apreensões epistêmicas do movimento interno à natureza do fator da mente. Na verdade, a realidade toda é uma grande unidade com uma única natureza, a mente, e todas as coisas são fenômenos, são coisas em função da base fundamental que é a mente.

A mente não poderia ser apenas a consciência humana. A mente como substrato fundamental de toda a realidade, como fator real de todas as coisas, foi sistematizada em oito tipos de consciência, que determinam oito características do fator da mente: as cinco consciências sensoriais são as cinco primeiras manifestações da mente como consciência. A sexta consciência é aquela que reúne os dados sensoriais dos momentos passados, e os unifica em um todo relacionável, fazendo os nexos necessários, por meio da combinação com os demais fatores complementares dos pensamentos concomitantes. As demais, sétima e oitava, concordam com Monteiro (2015, p. 3-5), em seu comentário ao *Tratado da realização da pura consciência* (*Wéishí èrshí lùn*, 唯識二十論)<sup>40</sup> de Vasubandhu.

O fator da intenção (*cetanā*), no domínio teórico Sarvāstivāda pertence à classe dos fatores universais condicionados pelos fatores complementares<sup>41</sup>, mas o domínio Vijñānavāda Yogācāra é transformado em sétima consciência, dada a importância de sua função como determinadora da finalidade da ação mental (mente como a unicidade da realidade), como visto no excerto anterior.

A oitava consciência é onde ocorre todo o processo de fusão entre a ação praticada e sua habitualidade, a mente é moldada pelas ações, tendências (marcas) são deixadas em sua forma atual ou latente como se fossem sementes (*bīja*) plantadas no solo. Este solo é a oitava consciência, as sementes são as ações intencionais (ações kármicas), a sétima consciência funciona como a água sobre as sementes plantadas. A sexta consciência é o sol que estimula o surgimento dos brotos das sementes, assim, é pela ação no mundo que surgem os efeitos das ações anteriormente depositadas na mente-consciência mais fundamental (*ālaya-vijñāna*), a

<sup>40</sup> O texto pode ser lido diretamente no site CBETA, T31n1590\_001 唯識二十論, disponível em: [http://tripitaka.cbeta.org/T31n1590\\_001](http://tripitaka.cbeta.org/T31n1590_001), acesso em: fevereiro de 2020.

<sup>41</sup> *Fatores concomitantes ao pensamento, pensamentos concomitantes, fatores complementares, fatores de composição*, todos são possíveis traduções para o termo *saṃskāra*, um dos cinco agregados (*pañcaskandha*) que constituem o indivíduo, especificamente, nomeado como o quarto agregado que condiciona o quinto agregado, a consciência, e é condicionado por ela.

oitava, que em sua característica de ignorância distorciva fundamental é o ponto de partida do conhecimento (MONTEIRO, 2015, p. 12-13). Isso pode ser visto no texto homilético fundamental da Escola Yogācāra, o *Samdhinirmocana Sūtra*:

Visalamati, porque a consciência-apropriativa (*alaya-jnana*) é a base e o solo, ali surge o grupo das seis consciências de ver, ouvir, cheirar, saborear, tocar e pensar. As condições que produzem a consciência visual são o olho e as formas materiais. Em interdependência com essa consciência visual, surge o pensar consciente que simultaneamente discrimina aqueles mesmos objetos vistos. As condições que dão surgimento (*utpāda*) para as consciências olfativas, gustativas e táteis são os órgãos dos ouvidos, nariz, língua e corpo, juntamente com os sons, odores, gostos e toques. Em interdependência com as consciências olfativas, gustativas e táteis surgem o pensar consciente que simultaneamente discrimina aqueles mesmos objetos.

Visamalati, quando uma consciência visual própria ocorre, naquele mesmo instante o pensar consciente discriminativo surge na dependência da consciência visual. Quando duas, três, quatro ou cinco consciências são desenvolvidas, no mesmo instante, o pensar consciente discriminativo surge em dependência daquelas mesmas cinco consciências.

Visamalati, é como um grande rio de águas corredoras fortes. Se as condições para uma onda estão presentes, somente uma onda se desenvolverá. Se as condições de duas ou mais estiverem presentes, então, muitas ondas se desenvolverão. Mas esse grande rio de águas flui constantemente sem interrupção ou cessação-extinção (*vyaya*). É também como a superfície de um espelho puro. Se as condições para apenas uma imagem estiverem presentes, então, somente uma imagem surgirá nele. Se as condições para duas ou mais imagens estiverem presentes, então, muitas imagens surgirão. Mas a superfície do espelho não se altera, se transformando na imagem, ou sofre qualquer outro tipo de mudança. Da mesma maneira, Visamalati, a consciência-apropriativa (*alaya-jnana*) é similar àquelas águas correntes, pois é sua base e solo. Quando as condições para o surgimento (*utpāda*) de uma única consciência visual estão presentes, então uma única consciência visual se desenvolve. Quando as condições para o surgimento (*utpāda*) das cinco consciências sensoriais, ou muitas outras, estão presentes, elas se desenvolvem (KEENAN, 2000, p. 28-29).

Assim, todos os fenômenos da existência são processos mentais, uma vez que dependem do único fator real, a mente. A mente não é inerentemente existente, se fosse, não poderia se manifestar em tantas funções; ela é um tipo de fator real aberto, contém em si todas as coisas e ao mesmo tempo é o fundamento existencial para a existência de todas as coisas. Mas isso não quer dizer que o processo mental da sétima consciência controle o mundo todo, a oitava mente-consciência é o processo fundamental do indivíduo, mas o fator da mente perfaz todos os elementos que existem, é a unicidade da realidade.

A diferença, então, reside na unicidade de todas as coisas, o fator mente (*citta dhātu*), que não é o mesmo que a consciência, mas é o suporte para que ela exista; da mesma maneira, para todas as coisas sencientes ou não-sencientes é o fator mente que produz toda a

unicidade da realidade, por isso o fator mente coincide com o fator da realidade (*dharmadhātu*) no sistema treinista.

A estrutura de dominâncias da Escola Sarvāstivāda não foi abandonada, o fator da mente é o primeiro, seguido do fator da vida, depois o fator do sexo, e por último o fator da consciência, depois segue-se o conjunto de fatores concomitantes (complementares). Isso tudo foi preservado como funções que existem e são essas mesmas funções da mente que formam a estrutura da realidade.

Os objetos que existem no mundo são constituídos de vários fatores e elementos, mas todos eles, em última instância, são constituídos pelo fator mente. O indivíduo é garantido pelas funções exercidas pelos fatores condicionados e incondicionados, embora seu estatuto seja apenas nomeado. Na realidade, eles existem por meio de um único fator, e esse fator é a mente, considerada como verdade última. O fator mente em si é vacuidade em sua natureza, o que pode ser visto no seguinte trecho do texto homilético fundamental da Escola Yogācāra, no *Samdhinirmocana Sūtra*:

Então, o Buda se dirigiu ao venerável Subhuti assim: “Assim ocorre, Subhuti, pois eu despertei para a verdade-última (*paramārtha*) que tem um gosto universal, sutil e profunda, a mais difícil de ser sondada. Estando desperto, eu declarei, expliquei, ensinei e iluminei isso para o bem de todos. E o que foi isso que eu declarei, Subhuti? Eu declarei a pureza do conteúdo do entendimento em todos os agregados e que isso é a verdade-última (*paramārtha*). Eu ensino que os conteúdos purificados do entendimento em todos são interdependentes, em sustentação, nos reinos, nas lembranças, nos verdadeiros cortes, nas habilidades superiores, nos fatores do despertar, e que nos fatores do caminho é que se encontra a verdade-última (*paramārtha*). Esse conteúdo purificado de entendimento é caracterizado como sendo de apenas um sabor, sendo indiferenciado em todos os agregados, em todas as bases, em tudo aquilo que foi discutido acima, pois é de apenas um sabor e não é diferenciado. É a partir desse princípio que a verdade-última (*paramārtha*) é de um único sabor universal (KEENAN, 2000, p. 23).

A pureza do conteúdo do entendimento é o mesmo que o fator mente, o *puro* diz respeito à vacuidade, o “conteúdo do entendimento” é a mente, assim o fator mente é a vacuidade, “os conteúdos purificados do entendimento em todos”, mas com isso não se nega o indivíduo, apenas o seu caráter inerentemente existente, a autonomia metafísica imutável, essa é a verdade insuperável, a verdade última (*paramārtha*) que traz a unicidade de todas as coisas.

Os objetos que existem na realidade, os mundos e os seres sencientes, os ambientes e toda a espécie de vida e sistemas de forças naturais são o fator mente, mas há três aspectos



distintos em função da manifestação existencial apreendida pela consciência do observador, como pode ser visto no *Samdhinirmocana Sūtra*:

As características de todas as coisas podem ser pensadas sob três-aspectos (*tri lakṣaṇa*). O primeiro é o aspecto característico do padrão do apego-aflitivo-ao-que-é-inteiramente-imaginado (*parikalpita lakṣaṇa*). O segundo aspecto é característico do padrão da dependência-do-outro (*paratantra lakṣaṇa*). E o terceiro aspecto é característico do padrão da completa-perfeição (*pariniṣpanna lakṣaṇa*).

O apego-aflitivo-ao-que-é-inteiramente-imaginado (*parikalpita lakṣaṇa*) se refere ao estabelecimento de nomes e símbolos para todas as coisas e a distinção de suas essências, onde eles surgem para serem expressos na linguagem.

O padrão da dependência-do-outro (*paratantra lakṣaṇa*) se refere ao padrão onde todas as coisas surgem de maneira interdependente, pois se isso existe, então, aquilo existe, e se isso surge então, aquilo surge. Isso faz referência às condições-de-doze-aspectos, começando com “condicionado pela ignorância distorciva as formações mentais-kármicas são condicionadas” terminando com “condicionado pela originação a grande massa de sofrimentos é condicionada.”, o último dos doze aspectos da interdependência comum.

O padrão da completa-perfeição (*pariniṣpanna lakṣaṇa*) se refere à verdade-vazia-de-existência-inerente (*tathatā*) que é igualmente universal para todos. Os Bodhisattvas penetram essa verdade porque eles possuem um zelo resoluto, inteligente, focado que leva para uma reflexão verdadeira. Por gradualmente cultivar essa penetração, eles alcançam o verdadeiro-despertar-insuperável e realizam a perfeição (KEENAN, 2000, p. 31-32).

O texto homilético traz o conceito de verdade, um conhecimento certo e seguro, mas não fundamentado em uma substância metafísica imutável, ao contrário, é uma verdade vazia de existência inerente (*tathātā*) e nem por isso deixa de ser segura e certa, uma vez que o princípio da mútua determinação garante a segurança e a certeza do conhecimento pela interdependência, sem a necessidade de recorrer à autonomia metafísica do conceito e da existência. Quando se entende pelo erro fundamental de superimpor uma natureza imutável sobre um conceito ou um fenômeno, para garantir a certeza e a segurança do conhecimento, ocorre uma distorção, que é referenciada no texto como *o padrão do apego ao outro imaginado* (*parikalpita lakṣaṇa*).

O *padrão* é um hábito da mente dual que afeta diretamente a consciência e, por sua vez, é afetado diretamente pela dualidade que é formulada nela. *O apego ao outro imaginado* é a necessidade de se postular realidades imaginadas para se sentir seguro e obter uma certeza, no caso, do conhecimento científico que caracteriza a existência do indivíduo. O *outro* é a substância imutável ou natureza inerentemente existente (*svabhāva*). Portanto, o termo não tem nenhuma conotação de depender, no sentido de mútua determinação, mas de erro fundamental distorcivo, uma ignorância ligada à necessidade, por apego a segurança e certeza, de postular

uma realidade metafísica independente sobre a realidade e sobre o indivíduo. No *Samdhinirmocana Sūtra*:

Além disso, Guṇākara, os padrões imaginados podem ser entendidos como causados por ou desenvolvidos entre imagens e palavras. O padrão do apego imaginado pode ser entendido como causado pela fixação naquelas imagens imaginadas sobre o padrão da dependência-do-outro (*paratantra-lakṣaṇa*). O padrão da completa-perfeição (*pariṇiṣpanna-lakṣaṇa*) pode ser entendido como causado pela ausência de fixação no padrão imaginado sobre o padrão da dependência-do-outro (*paratantra-lakṣaṇa*) (KEENAN, 2000, p. 32).

É a postulação ou superimposição de uma realidade metafísica sobre os fatores reais que causa a fixação postulada no trecho citado.

A hermenêutica da Escola Treinista diferencia-se daquela da Escola Sarvāstivāda e, mesmo dentro desse sistema do Mahāyāna, constituindo um corpo doutrinário próprio. Se fosse postulada uma existência própria no fator da mente, ela estaria no mesmo domínio de uma das dezoito Escolas do Sthavirayāna. Mas, ao postular a vacuidade do fator mente, toda a doutrina se modifica como consequência, uma vez que isso afetou diretamente o conceito de completo despertar ou iluminação. Ele não é mais para fora da mente, mas uma característica da própria mente; de fato, ela é a natureza primordial do fator mente.

A momentaneidade do fator mente (*kṣaṇa, kṣaṇika, kṣaṇikatā*) ocorre nas relações entre os fatores reais no seu aspecto de partículas fundamentais (elementos), de maneira a sustentar as associações entre eles, visto que não há mudança na natureza de cada fator. Então, eles se associam, há uma produção de algo momentâneo, que logo depois desaparece: os três tempos estão num único instante, passado (surgimento), presente (duração) e futuro (degeneração) estão todos compactados em um único momento. Isso se deve à natureza dos fatores reais absolutos e às suas associações pelo elemento universal do *vento*, com a propriedade intrínseca de fazer a ligação associativa, e por meio dele surge a ponte para o mundo relativo, como já explicado anteriormente (POUSSIN, 2012, p. 299 *apud* TSAI, 2018, p. 396). As transformações na continuidade serial vêm pelas propriedades do elemento vento na momentaneidade da existência da coisa (ANACKER, 2008, p. 100-102).

O que sustenta as relações percebidas no campo sensorial – relações com efeitos que são as coisas sensíveis, com seu surgimento, duração e perecimento – é a natureza absoluta dos fatores reais. Enquanto os fatores reais estiverem em associação, a momentaneidade percebida no campo sensorial (do relativo) funcionará como uma série homogênea de momentos, que dá a impressão de ser algo que existe independente do tempo. Mas isso é só uma atribuição da consciência sobre os dados sensoriais de continuidade dos momentos com

mesma característica. Essa continuidade pode ser interrompida, quer por meio do cessar da associação dos fatores reais no campo do absoluto, quer por meio de uma causa interruptiva superveniente sobre a série homogênea no campo relativo. Assim, presente, passado e futuro estão todos compactados em um único momento, como toda a capacidade de associação (campo do absoluto) e relação (campo do relativo) das partículas fundamentais que constituem a coisa funcional (NAGARJUNA, 2016, p. 191-192).

A momentaneidade, na Madhyamaka, está presente com seu estatuto ontológico da natureza ilusória. O que mudou foi o estatuto dos fatores reais, que deixaram de possuir uma natureza física imutável e passaram ontologicamente a ser mutuamente determinantes, portanto, interdependentes. A momentaneidade passou a ser o instante em que a consciência conhece os processos advindos do agregado da ideiação e dos fatores concomitantes, todos inter-relacionais e sem estatuto fundamental metafísico (NAGARJUNA, 2016, p. 215).

Quanto à momentaneidade na Escola Yogācāra, há a ontologia e a epistemologia de Asaṅga, em sua obra *Abhidharmasamuccaya*, que traz o seguinte:

Quais são as características gerais do sofrimento? São: (1) impermanência, (2) sofrimento, (3) vacuidade, e (4) não-ser (*anātman*).

Qual é a característica da impermanência? Em síntese, são doze características: (1) não realidade, (2) destruição, (3) transformação, (4) separação, (5) presença, (6) fatorial (*dharmalakṣaṇa*), (7) momentaneidade, (8) continuidade, (9) doença, etc, (10) continuidade variada da mente, (11) boa e má fortuna, e (12) evolução e involução no domínio do mundo (RAHULA, 2001, p. 85-86).

O início da explicação no compêndio de ontologia e epistemologia de Asaṅga, o cofundador da hermenêutica treinista, junto com seu irmão Vasubandhu, traz o ponto central do desenvolvimento da momentaneidade como argumento para toda a estrutura da realidade baseada no fator mente. A pergunta acima está inserida no contexto da Primeira Verdade Superior, que fala da constatação do sofrimento (insatisfação, *duḥkha*). Essa constatação surge da observação dessa realidade existencial com características, que são enumeradas a partir da finalidade soteriológica da teoria budista. Toda a realidade experienciada pelo indivíduo é caracterizada por uma distorção fundamental, explicada anteriormente, e que condiciona o estatuto ontológico dele e do mundo como caracterizado pela impermanência, dor (no texto aparece como *sofrimento*, a segunda característica), vacuidade e ausência de imutabilidade no ser do indivíduo (*anātman*).

Asaṅga prossegue a explicação de maneira analítica progressiva; ele expõe cada uma das quatro características como se fossem tópicos, detalhando cada parte de maneira conceitual e conclui com um apanhado geral. O que interessa para o tempo presente da tese é a momentaneidade. Assim, a impermanência é o objeto de observação em que a momentaneidade pode ser percebida, e como a impermanência é o que condiciona todo o processo de autodeterminação do indivíduo no mundo pela passagem do tempo, é no indivíduo que a momentaneidade é sentida e experienciada em suas consequências existenciais, então, o indivíduo e o tempo são objetos importantes para a análise da momentaneidade.

Quanto às categorias *subjetivo* (*lǐ*, 理) e *objetivo* (*shì*, 事), que caracterizam o pensar sobre o mundo a partir da lógica predicativa e da lógica dialética, não há essa separação ontológica para o sistema da lógica relacional. Assim, como já dito, interno (*lǐ*, 理) e externo (*shì*, 事) são um erro epistemológico fundamentado na ação processual da mente consciência, pelo fator concomitante da imaginação, que superimpõe um estatuto ontológico sobre a função da consciência atual, que se percebe pelos agregados e se atribui um indivíduo, de maneira que exista um sujeito de um lado e uma coisa possuída do outro, no caso, o corpo (*o padrão do apego*).

A partir daí, se entendem todos os demais processos de posses entre pessoas, coisas etc. A realidade conhecida sem o *padrão do apego* mostra-se fundamentada na momentaneidade, uma vez que na continuidade de momento a momento, suportado pelo fator mente, os três aspectos fundamentais para o conhecimento (agregados, elementos e esferas) existem por mútua determinação, ou seja, não é através de um ser imutável que lhes atribua uma dualidade imutável entre metafísico e físico (esse é o conhecimento que gera o *padrão da dependência*). Com isso, não há um indivíduo que possui algo, nem interna, nem externamente, tampouco há um indivíduo interno em contraposição com o mundo externo, no sentido metafísico transcendente (esse conhecimento é o *padrão da perfeição*).

Não há erro ao falar de processos internos ao indivíduo e nem de processos externos a ele, tendo como ponto de partida a natureza vazia e a capacidade de atribuição, desde que não surja a fixação de um conceito imutável do indivíduo e suas características. Se isso surgir, haverá uma autonomia com relação ao corpo, aos outros e ao mundo, um retorno para a ignorância distorcida fundamental, a causa de todos os sofrimentos existenciais, de acordo com o Buda e todos os sistemas hermenêuticos que sustentam o vazio do ser e, depois, o vazio dos fatores. A sustentação, novamente, é pela mútua determinação da interdependência, caracterizada por Asaṅga da seguinte forma, no *Abhidharmasamuccaya*:

O real significado da interdependência (*pratītyasamutpāda*) é o fato de que não há um criador, o fato da causalidade, o fato de que não há um ser, o fato da dependência (*paratantra*), o fato de que não há um poder conduzindo as coisas, o fato da impermanência, o fato de que tudo é momentâneo, o fato de que há uma continuidade ininterrupta de causa e efeito, o fato de que há uma conformidade entre causa e efeito, o fato da variedade de causa e efeito, e o fato da regularidade da causa e efeito (RAHULA, 2001, p. 58).

De acordo com o excerto, não há um criador no sentido de primeiro motor da metafísica aristotélica, nem uma essência geradora primeira, nem há qualquer correlato a isso; como as coisas são causais, elas são dependentes, porque são originadas de uma causa e são conhecidas pelo seu efeito. A ausência de um ser, de um indivíduo metafísico vem pelo abandono da estupefação do apodrecimento do corpo e da superação do medo da morte como desaparecimento e aniquilação radical absoluta; há a superação, portanto, do conhecimento que gera o *padrão do apego*. A ausência do ser imaginado determina a mútua dependência (*paratantra*), e o conhecimento da realidade como interdependência gera um conhecimento que é o *padrão da dependência*.

A mútua dependência, continuando a partir do excerto do *Abhidharmasamuccaya*, determina que não há um movimento finalístico pré-determinado na realidade. A impermanência é postulada a partir da momentaneidade de todos os fenômenos, mas é ela que garante a continuidade de causa e efeito, pois de momento a momento as coisas existem em virtude de sua causalidade, que pode ser colocada, como por força da sua relacionalidade que é compreendida como a mútua determinação de causa e efeito. Para existir a continuidade é preciso que existam as características em comum que permitam a relacionalidade, e na multidão de variedades das coisas, há a unicidade pela regularidade da relacionalidade de causa e efeito, isso gera um conhecimento, que é o conhecimento da vacuidade, que é o *padrão da perfeição*.

Há uma passagem do texto homilético *Samdhinirmocana Sūtra* que esclarece o sentido do excerto do *Avataṃsaka Sutra*, da seguinte maneira:

Guṇākara, da mesma maneira que as cores pintadas sobre o cristal puro, assim também são os padrões da linguagem do apego aflitivo para o que é imaginado e gera a superimposição (*parikalpa* ou *samāropa*) sobre outro padrão, da *dependência* (*paratantra lakṣaṇa*).

Assim como quando o cristal está pintado de azul e os seres se apegam à imagem falsa dele como se fosse uma safira azul, ou de vermelho ao rubi, e assim por diante, da mesma maneira sobre o *padrão da dependência* (*paratantra lakṣaṇa*), a pessoa se apegam ao imaginado, pois esse *padrão da dependência* é como o cristal.

Da mesma maneira, quando de um modo constante e contínuo o cristal puro já não tiver mais qualquer imagem superimposta de safira, rubi, e assim por

diante, ele será sem uma realidade ou essência inerentes, assim quando o padrão da dependência (*paratantra lakṣaṇa*) não mais for imaginado por meio de imagens nele, ele será sem uma realidade ou essência inerentes, e esse então será o *padrão da perfeição* (*paranispāna lakṣaṇa*) (KEENAN, 2000, p. 32).

A natureza iluminada pelo padrão da perfeição, no *Avataṃsaka Sūtra*, que aparece como uma rede de joias, em que uma joia reflete todas as demais nela mesma, traz o ponto de vista do indivíduo relacional, o Buda, que vê a realidade daquela maneira, ou ainda dos iluminados (*bodhisattvas*). No entanto, nesse excerto do *Sam̐dhnirmocana Sūtra*, há a analogia com as joias, mas elas não são capazes de refletir os brilhos uma das outras, e estão pintadas de maneira a cobrir a capacidade de reflexão que elas possuem em si. Tomando cada joia como um indivíduo, a autonomia é sugerida como a camada de tinta que causa o obscurecimento. Essa camada de tinta é o *padrão do apego* à autonomia metafísica imutável. Isso é a causa para o obscurecimento da relação do indivíduo com ele mesmo e com os outros, há uma relação falseada por uma identidade imaginada, que provoca todo tipo de distorções, e essas são as causas para os sofrimentos.

Não basta ao indivíduo conhecer por meio da teoria e da lógica, como é o caso da presente tese, é preciso que a remoção do padrão do apego se inicie por meio da teoria do conhecimento da interdependência, mas que vá além, que chegue a ser completamente absorvida nos processos mentais. Quando isso ocorrer, não há mais a produção de imagens imperfeitas, o padrão da dependência está correto, e dele vem o conhecimento perfeito da vacuidade, o padrão da perfeição.<sup>42</sup>

Assim, a iluminação é um padrão de conhecimento dos seres sencientes, caracterizado por uma coincidência entre o processo que determina o indivíduo e o processo que determina a natureza de todas as coisas. Os iluminados o são por terem o hábito ou *padrão da completa perfeição* (*paranispāna lakṣaṇa*), um funcionamento de todos os fatores-funções da mente individual que não mais retornam para os padrões incorretos e distorcidos.

O que desaparece não é o indivíduo, mas sua autonomia, o *metafísico* que compõe o termo indivíduo é considerado um padrão distorcido da mente autoconsciente, chamado de *padrão do apego aflitivo ao que é inteiramente imaginado* (*parikalpita lakṣaṇa*), doravante chamado *padrão do apego ao imaginado*. No *Sam̐dhnirmocana Sūtra*, tem-se:

---

<sup>42</sup> Nesse processo de retirada das camadas de tinta que cobrem a joia, Asaṅga e Vasubandhu categorizaram dez níveis de um *bodhisattva*, uma escala de progressão bem determinada no *Yogācārabhūmi*, uma obra enciclopédica, rivalizando apenas com o *Mahāvibhāṣā* da Sarvāstivāda, e que sobreviveu nas traduções chinesas, tibetanas, coreanas, mongóis e japonesas.

Bom filho, o padrão do apego aflitivo ao que é completamente imaginado é como uma visão defeituosa daquele que tem catarata nos seus olhos. O padrão da dependência-do-outro (*paratantra lakṣaṇa*) é como as imagens defeituosas numa visão confusa daquele que tem catarata pois nas imagens surgem imagens diferentes como fios de cabelo, moscas, pequenas partículas ou fochos de luz de diferentes cores. O padrão da completa-perfeição (*pariṇiṣpanna lakṣaṇa*) é como os objetos sem-confusão vistos por meio de uma visão pura com olhos perfeitos, sem cataratas (KEENAN, 2000, p. 32).

O “inteiramente imaginado” é uma segurança e uma certeza que vêm pela característica imutável; segurança e certeza contra o horror da putrefação da morte. Essa perplexidade é vencida pela segurança e certeza que vêm da mútua determinação da interdependência – o que fica é o indivíduo relacional, não mais condicionado pela distorção do apego fixado a uma existência sustentada por uma natureza inerente imutável, nem do apego fixado ao contínuo da memória como uma determinação insuperável do ser, que não pode ser perdida.

Ao contrário, o indivíduo relacional se torna sereno diante da inexorabilidade da morte, porque sabe que a senciência depende da realidade da vacuidade, e como esta é o fator mente em si mesmo, não há mais motivo para o temor que gera o apego aflitivo, não há mais tampouco o imaginado, no sentido de falsamente conhecido, há apenas o conhecimento da realidade, a vacuidade do fator mente que afirma o princípio da mútua determinação total de todas as coisas, a relacionalidade como realidade última, no *Samdhinirmocana Sūtra*:

Se Bodhisattvas forem verdadeiramente capazes de entender o padrão imaginado da maneira como ele surge pelo padrão da dependência-do-outro (*paratantra-lakṣaṇa*) em todas as coisas, eles serão verdadeiramente capazes de entender que todas as coisas são vazias-de-características.

Se Bodhisattvas forem verdadeiramente capazes de entender o padrão da dependência-dos-outros das suas consciências, eles serão verdadeiramente capazes de entender que todas as coisas são degeneradas.

Se Bodhisattvas forem verdadeiramente capazes de entender o padrão da completa-perfeição (*pariṇiṣpanna-lakṣaṇa*), eles serão verdadeiramente capazes de entender todas as coisas como purificadas.

Se Bodhisattvas verdadeiramente entenderem que todas as coisas são vazias-de-características (*dharmā-nairātmya*) no padrão da dependência-dos-outros, eles serão capazes de abandonar as coisas degeneradas.

Se eles forem capazes de abandonar as coisas degeneradas, eles serão capazes de realizar as coisas como purificadas.

Nesse viés, Guṇākara, uma vez que eles entendam todos os três padrões da consciência, eles verdadeiramente conhecerão as coisas como vazias-de-características, vazias-de-degenerações e purificadas.

Porque eles abandonam as degenerações, eles realizaram as coisas como purificadas. E é por isso que aqueles Bodhisattvas são descritos pelos *Tathāgatas* como hábeis nos padrões das características de todas as coisas (KEENAN, 2000, p. 31-33).

Há uma interdependência na compreensão dos três aspectos, demonstrada nesse excerto: pelo entendimento da necessidade da postulação de uma substância metafísica para fazer frente ao terror da morte, surge o aspecto da superimposição de um ser inerentemente existente que mantenha todas as características percebidas no *eu*, de maneira que ele seja preservado pela imutabilidade, logo, pela autonomia.

A autonomia é o *apego ao imaginado* (doravante denominado *padrão do apego*), que surge da superimposição sobre uma natureza autônoma e, a partir disso, surge o egoísmo e com isso todos os fatores degenerados, aflitivos e não-virtuosos, de maneira que não há mais paz, a mente se torna obscurecida e os sofrimentos todos começam seu movimento funcional. Por isso *todas as coisas são degeneradas*.

O próprio movimento causal é a prova irrefutável de que há uma interdependência entre um aspecto e outro da autoconsciência entre sujeito e predicado, logo, isso só pode ser vazio de existência inerente, sendo apenas uma ilusão. Portanto, surge a vacuidade do processo que determina o *eu* e o *meu*, do *eu* que possui a individualidade metafísica, e da individualidade metafísica possuída pelo *eu*, no mesmo processo de mútua determinação, o que significa que ambos os fenômenos são funções e não há nenhuma natureza inerente, apenas a mútua determinação. Assim constitui-se o *padrão da dependência do outro* (doravante denominado *padrão da dependência*). Esse entendimento é o padrão da completa perfeição e, de acordo com ele, todas as coisas da natureza da mente são puras, porque são vacuidade.

A natureza inerente metafísica não é outra coisa senão uma distorção originada do medo da morte e da superimposição de algo que pudesse parar o processo e dar a segurança da imortalidade (o *padrão do apego*); como ela é vacuidade, não há mais uma natureza imutável, há apenas uma natureza relacional, por isso o entendimento da vacuidade tem a capacidade levar ao abandono todas as degenerações por abandonar de uma só vez o conceito distorcivo de substância imutável e, assim, todas as coisas, porque são vacuidade, são puras e sempre foram puras, o que as distorceu foram os dois padrões mentais degenerados; esse conhecimento determina o *padrão da perfeição* (esse termo substitui o anterior *padrão da completa-perfeição* (*pariniṣpanna-lakṣaṇa*), a partir de agora).

Visto que o fator mente é o fundamento de toda a doutrina treinista, que os processos mentais ocorrem por meio das oito consciências-mentes, e que o indivíduo se liberta do seu caráter metafísico pelo entendimento dos três aspectos da realidade, é possível passar para a análise dos elementos do princípio da interfusão que veio pela sistematização racional de Fazang, com base na doutrina da Escola do Reino da Realidade.



## 4.2 Os elementos do princípio da inter fusão da realidade (*yuán róng*, 圓融)

O princípio da inter fusão foi construído a partir de referenciais teóricos da Escola Yogācāra, que veio para a China principalmente com os esforços de tradução de Xuánzàng e seu grupo, patrocinados pelo império chinês.<sup>43</sup> A aderência deu-se em virtude da pavimentação já realizada pelos elementos do confucionismo (Confúcio, Mòzǐ e Mêncio), do taoísmo e do budismo, pelos esforços de Kumārajīva e seu grupo de tradutores.

Havia, assim, o Confucionismo Han, o Taoísmo em fase de estruturação como religião imperial, e havia diversas escolas budistas, que se fundamentavam em diversas coleções traduzidas por diversos monges, cuja mais notória era a coleção realizada sob a orientação de Kumārajīva, que já havia conseguido o estatuto de budismo como religião imperial.

A Escola do Reino da Realidade (também conhecida como Flor Aberta em Pleno Esplendor, *Huáyán*, 華嚴), no tempo de Fazang (*Fatsang*, *Fǎcáng*, 法藏, 643-712 d.C.), responsável pela organização racional da doutrina, encontrava-se na segunda geração de mestres. O fundador foi o monge Dùshùn (*Tu-Shun*, 杜順, 557-640 d.C.), seu sucessor foi o mestre Zhiyǎn (*Chih-yen*, 智儼, 602-668 d.C.), o mais famoso de Fazang. Antes de ingressar na escola de Zhiyǎn, Fazang já havia estudado o *Avatamsaka Sutra* (*Huáyán Jīng*, 華嚴經), o texto homilético central da Escola do Reino da Realidade, durante o seu aprendizado do Taoísmo, na montanha *Tàibái* (太白山). Foi por meio do estudo desse texto que ele chegou até a Escola. A partir da hermenêutica sobre o *Avatamsaka Sūtra*, Fazang desenvolveu dois tratados: Tratado do Leão Dourado (*Jīn shīzi zhāng*, 金獅子章)<sup>44</sup> e Tratado dos Cinco Ensinamentos (*Huá yán wǔ jiào zhāng*, 華嚴五教章)<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Embora neste momento seja cabível o uso do termo império, isso não procede no texto todo. O conceito de nação-estado envolve um território relativamente pequeno, um grupo étnico homogêneo e uma soberania limitada, enquanto o império se liga as características de sistema político com um vasto território, múltiplas etnias e soberania ilimitada. Evitamos o uso do conceito de nação no texto em função dessas diferenças, apontadas por Wang Hui (2014, p. 38).

<sup>44</sup> O texto original pode ser visto no *site* CBETA, T45n1881 華嚴經金獅子章註, disponível em: <http://tripitaka.cbeta.org/T45n1881>, acesso em: fev. de 2020.

<sup>45</sup> O texto original pode ser visto no *site* CBETA, T45n1866 華嚴一乘教義分齊章, disponível em: <https://tripitaka.cbeta.org/T45n1866>, acesso em: fev. de 2020.

O texto homilético central, o *Avataṃsaka Sutra* (*Huáyán Jīng*, 華嚴經)<sup>46</sup>, traz a seguinte passagem:

[1] Assim eu escutei certa vez:<sup>47</sup>

[2] Naquela ocasião, o Buda estava na terra de Magadha, em um estado de pureza, no lugar da iluminação, com a realização da verdadeira atenção. O chão era sólido e firme, feito de diamantes, adornado com discos de joias e uma miríade de flores preciosas, como puros cristais transparentes. Um oceano de características de várias cores apareceu com uma extensão infinita. Havia ali bandeiras feitas de pedras preciosas, constantemente emitindo uma luz brilhante e produzindo sons maravilhosos. Redes de miríades de gemas e guirlandas de odor perfumado estavam em toda parte. As mais belas e refinadas joias apareciam espontaneamente, uma chuva de gemas preciosas descia continuamente, e a terra se enchia de flores por toda parte. Havia fileiras de árvores feitas de joias, seus galhos e folhas eram brilhantes e exuberantes. Pelo poder de Buda, ele fez todos esses adornos da iluminação brilharem, e cada brilho se refletiu em todas as gemas e joias do lugar.<sup>48</sup> (XUANZANG, 大方廣佛華嚴經 [T10n0279\_001]; CLEARLY, 1993, p. 55-56).

A estrutura do excerto mostra constantemente a rede feita com pedras preciosas que emitem luz. Em cada uma das pedras refletem todas as luzes de todos os mundos e essas luzes contêm todos os objetos, na natureza da luz, de todos os mundos. O Buda se reflete em todas as redes, no presente, passado e futuro, de maneira equânime, e essas redes constituem-se de flores abertas feitas de pedras preciosas que refletem as luzes em sua totalidade, de maneira individual e coletiva. Essa estrutura é repetida ao longo de todo o texto homilético.

O caráter da unicidade (*brahman*) é mencionado no seguinte excerto do Avamtasaka Sutra:

[5] Ilimitados seres iluminados, no lugar da iluminação, ali estavam reunidos: pela habilidade de manifestar as luzes, e os sons inconcebíveis dos Budas, eles construíram redes com as mais finas joias, e delas surgiram todos os reinos da ação, pelo poder dos Budas, e em cada uma das joias se refletiam todas as

<sup>46</sup> Usamos uma versão da Coleção Taisho feita por Xuánzàng e seu grupo na Dinastia Tang, que pode ser vista logo abaixo, no desenvolvimento do corpo principal. A versão completa pode ser vista em CBETA, T10n0279 大方廣佛華嚴經, disponível em: <https://tripitaka.cbeta.org/T10n0279>, acesso em: fev. de 2020.

<sup>47</sup> [1] 如是我聞:; *rúshì wǒwén*:

<sup>48</sup> [2] 一時，佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺。其地堅固，金剛所成；上妙寶輪，及眾寶華、清淨摩尼，以為嚴飾；諸色相海，無邊顯現；摩尼為幢，常放光明，恒出妙音，眾寶羅網，妙香華纓，周匝垂布；摩尼寶王，變現自在，雨無盡寶及眾妙華分散於地；寶樹行列，枝葉光茂。佛神力故，令此道場一切莊嚴於中影現。 [0001B26] *yīshí, fú zài mó jié tí guó ālán rě fǎ pútí cháng zhōng, shǐ chéngzhèng jué. Qī de jiāngù, jīngāng suǒ chéng; shàng miào bǎo lún, jí zhōng bǎo huá, qīngjìng mó ní, yǐwéi yán shì; zhū sèxiàng hǎi, wúbiān xiānxiàn; mó ní wèi chuáng, cháng fāng guāngmíng, héng chū miào yīn, zhòng bǎo luówǎng, miào xiāng huá yīng, zhōuzā chuí bù; mó ní bǎo wáng, biànxian zizài, yǔ wújìn bǎo jí zhòng miào huá fēnsàn yú de; bǎo shù hàng liè, zhīyè guāngmào. Fú shénlì gù, lìng cǐ dào chǎng yīqiè zhuāngyán yú zhōngyīng xiàn.*

imagens de todos os reinos de todos os seres. Pela virtude do poder do Buda, eles abraçaram todo o domínio total da realidade com um único pensamento. (XUANZANG, 大方廣佛華嚴經 [T10n0279\_001]; CLEARLY, 1993, p. 55-56).<sup>49</sup>

O *único pensamento* é expresso como *yīniàn zhī jiān* (一念之間), que traz a ideia de um único instante (momento) num único pensamento, *um único pensamento momentâneo*. Isso é fundamentado nos processos de reflexão da luz sobre as joias que refletem a totalidade da realidade em cada uma, num processo infinito. Assim, no início do excerto, a expressão “ilimitados seres iluminados no lugar da iluminação” (*wúbiān púsà dào chǎng*; 無邊菩薩道場) assume um significado diferente daquele da ortodoxia das Escolas anteriores. Na verdade, todos são iluminados (no significado literal de *bodhisattva*, *púsà*, 菩薩, como *ser iluminado*) e o Tao é o lugar (*dào chǎng*, 道場) onde ocorre, em um único instante infinito, constituído do fator mente, a iluminação de todas as coisas, que se reflete em todas as coisas, num instante contínuo de iluminação reflexiva infinita em todo o *domínio total da realidade* (*xī bāo fǎjiè*, 悉包法界)<sup>50</sup>.

A próxima passagem é significativa, porque ela representa a inexistência do subjetivo e do objetivo na rede relacional, como dito no Avatamsaka-sutra:

[7] Nuvens de joias radiantes refletem umas nas outras: os Budas das dez direções emitiram joias, e as joias maravilhosas nos cocares de todos os seres iluminados, todas emanavam luz, que veio a iluminá-los, se refletindo em todas as joias. (XUANZANG, 大方廣佛華嚴經 [T10n0279\_001]; CLEARLY, 1993, p. 55-56).<sup>51</sup>

<sup>49</sup> [5] 無邊菩薩道場眾會咸集其所，以能出現諸佛光明不思議音。摩尼寶王而為其網，如來自在神通之力所有境界皆從中出；一切眾生居處屋宅，皆於此中現其影像。又以諸佛神力所加，一念之間，悉包法界。 *Wúbiān púsà dào chǎng zhòng huì xián jí qí suǒ, yǐ néng chūxiàn zhū fó guāngmíng bùsīyì yīn. Mó ní bǎo wáng ér wéi qí wǎng, rúlái zìzài shéntōng zhī lì suǒyǒu jìngjiè jiē cóng zhòng chū; yīqiè zhòngshēng jū chǔ wū zhái, jiē yú cǐ zhōng xiàn qí yǐngxiàng. Yòu yǐ zhū fó shénlì suǒ jiā, yīniàn zhī jiān, xī bāo fǎjiè.*

<sup>50</sup> Clearly traduz *xī bāo fǎjiè*, 悉包法界 como *cosmos*. O fato é que o termo *xī bāo* 悉包 é formado por uma matriz e um total com um domínio, assim, há um domínio do total, a totalidade. Já o *dharmadhātu* (*fǎjiè*, 法界) como *vacuidade* ou *realidade última* para a Madhyamaka, o *fator real da realidade* para a Sarvāstivāda e o fator mente/realidade para a Yogācāra, aqui se tornam a totalidade de todas as coisas, uma hermenêutica que parece sugerir a presença do taoísmo, como o Tao do Céu. Por isso, possivelmente, o uso do Tao como lugar da iluminação. Parece haver uma circularidade, que determina que o período é fechado em si mesmo, um infinito em si mesmo; ele começa com o Tao e termina com o Tao, uma identificação para determinar a mútua determinação entre início e fim.

<sup>51</sup> [7] 摩尼光雲，互相照耀；十方諸佛，化現珠玉；一切菩薩髻中妙寶，悉放光明而來瑩燭。 *Mó ní guāngyún, hùxiāng zhàoyào; shí fāng zhū fó, huà xiàn zhū yù; yīqiè púsà jì zhōng miào bǎo, xī fàng guāngmíng ér lái yíng zhú.*

Fazang deparou-se com a hermenêutica treinista quando desenvolveu o princípio de interfusão, mas se distanciou do método Yogācāra, por isso não se pode falar que ele está no mesmo fluxo interpretativo, como é o caso das doutrinas da Escola de Xuánzàng, o monge que conseguiu traduzir a Coleção Canônica Budista completa dos Sarvāstivādas e Yogācāra. Ambos, Fazang e Xuánzàng viveram na mesma época e se conheceram, fazendo parte do mesmo grupo de tradução da Coleção das Obras Budistas trazidas por Xuánzàng, principalmente do monastério gigante de Nālandā.

O que diferenciou a hermenêutica de Fazang e determinou a Escola do Reino da Realidade com uma estrutura budista conceitual própria foi o seguinte: para Asaṅga as três naturezas são padrões de natureza epistemológica, mas para Fazang as três naturezas são ontológicas, elas se constituem como blocos da realidade, e esta realidade é constituída de uma mente imutável e permanente, mas interfusa com opostos complementares, como dito por ele mesmo:

Os dois aspectos da *tathātā* [i.e. *parinispāna svabhāva*] são (1) ela é imutável, e (2) ela obedece condições; os dois aspectos da natureza dependente são (1) ela existe de uma maneira similar àquela da real, e (2) é sem uma essência por si própria; os dois aspectos da natureza discriminativa são (1) ela existe para os sentidos, e (2) ela não existe na realidade (COOK, 1977, p. 59).

Assim, o *padrão da perfeição* torna-se a *natureza da realidade*, que tem dois aspectos ontológicos – é imutável, mas o seu conhecimento é condicionado pelo indivíduo que está na realidade condicionada (COOK, 1977, p. 59), o *padrão da dependência* torna-se a *natureza dependente*, que existe de maneira imutável, mas não tem uma essência em si mesma, ela manteve a característica, mas deslocou a categoria existencial de *episteme* para *ontos*; o *padrão do apego* torna-se a *natureza discriminativa*, que “existe para os sentidos”, com isso, ele rompe a categoria do conhecimento em todo o processo de conhecimento e reduz somente para o domínio do conhecimento dos dados transmitidos pela esfera sensorial; o apego deixa de ter uma distorção fundamental e passa a ser periférica; e “ela não existe na realidade” manteve a natureza de imaginação superimposta, mas reduziu-a à existência apenas nos processos periféricos da cognição do indivíduo.

Fazang afasta-se de Xuánzàng, mas ainda que exista a postulação de três naturezas, no lugar dos três modos de conhecimento, não há a postulação do indivíduo, e isso torna interessante a teoria de Fazang, que de maneira breve foi formulada por ele assim:

É como a rede de Indra, que é completamente feita de joias. Devido ao seu brilho e transparência, elas se refletem umas às outras. Em cada uma das joias, as imagens de todas as outras joias são completamente refletidas. Esse é o caso com qualquer uma das joias, e permanecerá assim para sempre. Se tomarmos uma joia na direção sudoeste e a examinarmos, veremos que essa joia pode refletir simultaneamente as imagens de todas as outras de uma única vez. Isso é assim com uma joia e com todas as demais. Uma vez que uma joia reflete simultaneamente a imagem de todas as demais de uma única vez, segue-se que essa joia da direção sudoeste também reflete todas as imagens das joias em cada uma das outras joias de uma única vez. É assim com essa joia, e com todas as outras. Portanto, as imagens se multiplicam infinitamente, e todas essas imagens infinitas são brilhantes e transparentes e aparecem dentro desta única joia. O restante das joias pode ser entendido da mesma maneira (GRAHAM, 2018, p. 115).

São os elementos do taoísmo, que ele estudara anteriormente, e os elementos do confucionismo do seu tempo que permitiram essa nova interpretação e a possibilidade de postular uma mente imutável e permanente sem adentrar à lógica predicativa e à determinação do indivíduo. Fazang fez coincidir a realidade com o fator real da realidade Sarvāstivāda, por meio de uma interpretação que tomou o Tao como ponto de partida: “A Escola do Reino da Realidade, (foi assim chamada) porque toma o *dharmadhātu* como a causa ambiental de todos os fenômenos” (GUO, 2010, p. 214).

Pode-se dizer, para fins de classificação, que a *Rede de Brahma* que falava da unicidade de todos os seres pela interdependência passou a ser, por meio da interpretação com elementos taoístas de Fazang, a *Rede de Indra* (*yīn tuó luówǎng*, 因陀羅網), uma nova teorização que visava a organização social em rede (*wǎng*, 網) e a determinação de um indivíduo relacional (*xiāng rén*, 相人). A imperatriz Wu preferiu a abordagem de Fazang, e houve uma modificação no fluxo monetário para o desenvolvimento da Escola do Reino da Realidade (COOK, 1977, p. 58).<sup>52</sup>

Os elementos da lógica taoísta que foram usados por Fazang pelo conceito da natureza da realidade aproximam-se da hermenêutica das duas verdades de Candrakīrti, mas elevam para a categoria ontológica e combinam esse princípio com o princípio de opostos complementares do taoísmo, de maneira que a verdade última e a verdade convencional,

---

<sup>52</sup> Um dos motivos é que Xuánzàng estava muito próximo da tradição hermenêutica indiana e os trabalhos desenvolvidos durante o período de tradução da Coleção Budista Tang mostravam como as doutrinas indianas estavam adiantas em relação às chinesas, abordando aspectos da realidade não pensados sistematicamente pelos chineses. A partir dessa constatação, houve todo um período de transformações literárias, com pesados investimentos governamentais sobre o taoísmo, para que ele se tornasse uma doutrina capaz de conter a religiosidade budista do Vajrayāna. Nesse mesmo período, uma nova forma de confucionismo começava a se estruturar, o que viria a ser posteriormente chamado de Neoconfucionismo, que será objeto do nosso próximo capítulo.

mantidas as suas características *mādhyamikas* de não-falsidade e falsidade, não são mais separáveis, elas existem como categorias ontológicas inseparáveis (COOK, 1977, p. 58).

O princípio de tudo é a vacuidade em repouso, a verdade última, a unidade (*yī*, 一); as coisas são o seu movimento, a verdade convencional, a multiplicidade (*yīqiè*, 一切) (GUO, 2010, p. 214). Assim, verdade e falsidade são aspectos da mesma realidade única. Pelo princípio da mútua determinação, princípio e coisas são interdependentes, pelo fluxo relacional há a interfusão, pois não é possível separar verdade e falsidade, vacuidade e interdependência, uma vez que ambas são o aspecto único e o único aspecto da realidade. Esse é o *princípio da interfusão da realidade* (*yuán róng*, 圓融).

Como herança dos fatores reais da Sarvāstivāda, que se tornam fatores mentais na Yogācāra, há os fatores interfusos, cada um deles com seis características: universalidade, especialidade, similaridade, diferença, integração e desintegração. Assim, todos os dharmas são um e o mesmo. O mundo está em perfeita harmonia e em seu esplendor como uma flor no auge da sua abertura (GUO, 2010, p. 214).

Em relação ao indivíduo com a natureza tripla, ele só existe pela natureza interfusa da realidade. Para ele há quatro modos da realidade: o reino dos fatos, o reino do princípio, o reino do princípio e fatos harmonizados, e o reino de todos os fatos interfusos e mutuamente identificados (GUO, 2010, p. 214). Por meio do excerto anterior fica fácil perceber a relacionalidade deles; o reino dos fatos são as coisas que importam ao indivíduo, o reino do princípio é a própria realidade imutável na sua qualidade de ser interfusa (*xiāng rén*, 相人), o reino de ambos é o indivíduo em rede, e o reino de todos os fatos interfusos é a rede relacional em que todos os seres são mutuamente determinantes (*xiāng jí*, 相即). Cook (1977, p. 59) apresenta a seguinte tabela:

Natureza	A	B
real ( <i>paranispāna</i> )	imutável	condicionada
dependente ( <i>paratantra</i> )	sem essência	aparenta ser real
discriminativa ( <i>parikalpita</i> )	inexistente na realidade	existe para os sentidos

A presença do princípio dos opostos complementares pode ser notada com mais clareza a partir dessa tabela. A e B são opostos; o que está na coluna A representa o vazio, *yin*, e o que está na coluna B representa o cheio, *yang*. Para Fazang A corresponde à verdade última e B, à verdade convencional, de maneira que cada uma das três naturezas contenha em si uma

natureza dual. O mundo passa a estar fundamentado em um caráter permanente da vacuidade que manifesta e se autodetermina pelo mundo fenomenal (COOK, 1977, p. 59-60).

Assim, o princípio dos opostos complementares (*yin-yang*), que caracteriza o pensamento do confucionismo anterior ao Han e o taoísmo anterior ao Tang, está presente na análise de Fazang. Isso deve ter sido percebido pela Imperatriz Wu e pelos especialistas que a acompanhavam, e o ingresso como budismo imperial da Escola do Reino da Realidade foi garantido por Fazang. Dessa maneira, há um retorno do princípio dos opostos complementares taoísta e confucionista, como método hermenêutico e ontológico, acima das três naturezas do budismo indiano no seu ponto máximo de desenvolvimento.

Outra consequência do ingresso do princípio dos opostos complementares foi a modificação do conceito de *dharmadhātu*, anteriormente compreendido como um fator real da realidade (Sarvāstivāda), depois, como a realidade da vacuidade (Madhyamaka) e, por fim, como a realidade do fator mente (Yogācāra). Agora, ele se torna o *dharmadhātu kāya* (COOK, 1977, p. 61), ou seja, a vacuidade (como A) como a natureza comum (*tóng tǐ*, 同體), e a matéria/corpo (como B) como natureza das diferenças (*yìtǐ*, 異體), ambos mutuamente complementares e reciprocamente determinantes.

A partir disso, é possível afirmar a existência do indivíduo em rede relacional. Se o indivíduo é idêntico em sua natureza fundamental, uma natureza imanifesta (*yīnmì*, 隱密), se ele é vacuidade, ele não pode ser metafísico; por outro lado, se ele é diferente em virtude das características falsas ou ilusórias, uma natureza manifesta (*xiǎnliao*, 顯了), mas existente, ele é um indivíduo diferente dos demais. Como a vacuidade e a materialidade, o imanifesto e o manifesto, não podem ser diferentes no sentido de serem naturezas separadas, nem de maneira substancial pela lógica predicativa, nem conceitual pela lógica dialética, mas diferentes, elas tem que ser interdependentes, no sentido de interfusas em sua natureza existencial e, ao mesmo tempo, mutuamente determinantes: eis o indivíduo relacional (*xiāng rén*, 相人). Assim, o conceito possui uma essência idêntica às suas condições e, por isso, uma única causa serve universalmente para muitas condições, de maneira que causas individuais fazem parte de uma única causa individual. Essa multiplicidade não é diferente da sua unicidade primeira, por isso é chamada de *essência idêntica* (COOK, 1977, p. 64).

Então, Fazang, no excerto anterior, afirma a existência de um único fator como causa de toda a realidade, assim como fez anteriormente Asaṅga. Mas o conceito mudou, pois para Asaṅga era a *natureza mente* (não *da* mente) que continha em si todas as características de toda a realidade fenomênica, enquanto que para Fazang é a *natureza da identidade interfusa*

(*fator absoluto de identidade interfusa*). Isso pode ser entendido por meio da analogia com dez moedas<sup>53</sup> dadas por Fazang no Tratado dos Cinco Ensinamentos (*Huáyán wǔ jiào zhāng*, 華嚴五教章)<sup>54</sup>: “Se pegarmos dez moedas como simbolizando a totalidade da existência e examinarmos a relação da existência entre elas, então, de acordo com o ensinamento Huáyán, a primeira moeda será vista como idêntica das outras nove moedas” (GRAHAM, 2018, p. 116).

A ideia é que as dez moedas representam a totalidade de todas as coisas, a relação entre uma e as demais nove, de duas e as demais oito, e assim por diante, dizem respeito à mútua determinação existencial, pois a primeira moeda só pode existir como primeira moeda em relação às nove outras. Não há a negação da moeda como indivíduo, mas ela perde a importância de ser a primeira moeda, se separada das outras nove. Ao mesmo tempo em que uma moeda em si mesma é idêntica a todas as demais moedas e, se juntarmos todas as moedas, ainda serão moedas, individualidade e coletividade estão se determinando mutuamente. Nessa mútua determinação de moedas, que pode ser usada para indivíduos, a primeira moeda é causa para a segunda, a segunda é causa para a primeira; se mudar o critério da análise, o mesmo se aplica para o efeito (COOK, 1977, p. 64).

Se houvesse uma moeda metafísica, a segunda seria sempre a segunda, a primeira sempre a primeira, com ou sem sua mútua determinação pelo conjunto. Elas seriam independentes do conjunto até mesmo em seus atributos. O fato de serem mutuamente dependentes significa que não apenas seus atributos são vazios de uma identidade metafísica, como também a própria natureza última que determina a sua identidade inexistente. Há apenas uma vacuidade que determina a interdependência total delas. Assim, uma moeda qualquer só pode existir pelo poder de determinação das outras moedas e da totalidade de moedas, da mesma maneira, se foram assumidas duas moedas, três, quatro e até dez moedas, só existem mediante o poder relacional de cada uma delas, em conjunto, na totalidade ou na individualidade (COOK, 1977, p. 65).

Entretanto, se a análise for para a causalidade, fica evidente o termo qualificador da rede, o *inter-relacional*, pois a causalidade que gera o efeito de mútua determinação entre as moedas não é linear, no sentido de ser unidirecional; ao contrário, é multidirecional, simultânea, recíproca e universalmente interdependente (COOK, 1977, p. 65).

---

<sup>53</sup> De acordo com Jones, foi Uisang (625-702), um discípulo coreano de Zhiyan, o segundo patriarca da Escola, que introduziu a metáfora das dez moedas, que depois foi usada por Fazang em seu Tratado dos Cinco Ensinamentos, em seu capítulo final (Cf. JONES, N., 2019, p. 1155).

<sup>54</sup> O capítulo final pode ser lido em CBETA, T45n1866\_004 華嚴一乘教義分齊章 第4卷 em: [https://tripitaka.cbeta.org/T45n1866\\_004](https://tripitaka.cbeta.org/T45n1866_004) (visitado pela última vez em fevereiro de 2020)



No excerto anterior fica notória a interdependência não unidirecional dos indivíduos. O que constitui as conexões da rede são os fluxos causais determinatórios multidirecionais, que se determinam nas múltiplas dimensões inter-relacionais das naturezas que se relacionam e se interfundem constituindo toda a rede. Os fluxos causais multidirecionais são mutuamente determinantes para a existência do indivíduo em rede e da rede em si, assim como a rede determina o indivíduo e os indivíduos e seus fluxos causais. Portanto, há o indivíduo, os fluxos causais multidirecionais e a rede das inter-relações. O princípio da inter fusão da realidade expressa esse processo interfuso e relacional reciprocamente multi-determinante de toda a realidade. Fazang distingue entre o que pode existir e o que não pode existir a partir dos fluxos com o critério do poder, assim, há as combinações que têm *poder de trazer à existência* (*yǒu quánlì*, 有全力) e aquelas que *não tem poder de trazer à existência* (*quán wúli*, 全無力). Fazang usa uma anedota no Tratado dos Cinco Ensinamentos que mostra a rede inter-relacional a partir da múltipla causalidade que é determinada pela interdependência:

Q: Quantos budistas Ch'an (Zen) é preciso para trocar uma lâmpada?

R: Quatro: - um para trocar, um para não trocar, um para trocar e não trocar, e um nem para trocar nem para não trocar (JONES, 2019, p. 1159).

De acordo com esse excerto, se o leitor não estiver familiarizado com o tetralema da Madhyamaka, não há como se efetivar o poder da piada, nem mesmo pela declaração principal, o que mostra a necessidade de uma rede ainda maior do que aquela restrita ao contexto do Tratado e do artigo de Jones. A rede está efetivamente acontecendo no momento da leitura do presente trabalho e pode ser experienciada de maneira direta pelo entendimento da análise presente. O poder é algo relacional com o contexto, e se um elemento básico estiver faltando na rede, o poder efetivo do fluxo causal relacional não será plenamente efetivo (JONES, 2019, p. 1160).

Seria o caso de alguém iniciar repentinamente o presente texto por essa passagem, sem ter lido, pelo menos, a parte inicial do capítulo sobre o tetralema de Nāgārjuna – seria completamente impossível contextualizar a piada. Mas se o leitor estiver ainda com dúvidas sobre a efetivação da piada, é porque não lhe foi dada a informação que era secundária, de que a tradição Ch'an fala do vazio o tempo todo de maneira prática. O exemplo de trocar a lâmpada evoca essa experiência prática que se transforma em relacionalidade conceitual durante a vivência direta pela prática. O uso do exemplo da lâmpada com os monges Ch'an (Zen), junto com o tetralema de Nāgārjuna, amplamente estudado no contexto existencial conceitual e

prático relacional desses monges, traz a declaração principal como uma piada com o poder efetivo de fazer o leitor rir (JONES, 2019, p. 1160).

Assim, o *poder de trazer à existência* (*yǒu quánlì*, 有全力) e o *sem poder de trazer à existência* (*quán wúlì*, 全無力) são mutuamente determinantes, de acordo com o fluxo causal de conhecimento entre o leitor e o texto, fundamentados na compreensão de elementos básicos que compreendem o conceito. Declarações, conceitos em si não têm o poder de trazer a efetividade de algo, nem de um conhecimento. O poder de trazer algo à existência, o poder efetivo, não vem de uma propriedade intrínseca à substância, nem ao conceito, nem a coisa nenhuma de maneira isolada, o que implica que o poder do indivíduo, o suposto poder de transformação social também não existe em si mesmo. É na rede relacional com os outros indivíduos, dentro de fluxos causais multidimensionais, com todos os elementos básicos presentes, que o poder de trazer algo para a existência se torna efetivo.

Na rede relacional budista, o que determina os fluxos multidirecionais causais são os conceitos morais, a prática pela ação e meditação e ainda a autocrítica pelo aprendizado e revisão constante dos princípios e conceitos que guiam as ações inter-relacionais e constroem a realidade em rede.

Assim, a rede pode ser constituída de elementos básicos diferentes daqueles do budismo, a condução dos fluxos multidirecionais causais e a multideterminação serão conduzidos na dependência das ações dos indivíduos e instituições que compõem a rede, uma vez que as instituições são dotadas, a partir do Estado Moderno, de uma capacidade própria de ação e autorregulamentação que não dependem da vontade dos indivíduos que a compõem, mas sim, das regras que constituem os seus estatutos sociais, sendo a regra maior a Constituição que dá identidade ao Estado.

A positivação de uma natureza única, chamada de fator absoluto interfuso, como substrato final da realidade permite a aproximação com o confucionismo, uma aproximação que foi vista com a Madhyamaka e o taoísmo, pela ideia de fluxo conduzido e opostos complementares. Ambas as aproximações trazem elementos novos para o confucionismo, ainda mais interessantes à análise pelo princípio da interfusão da realidade, que forma o conceito de rede relacional, e pela adoção, por parte dos confucionistas, ao longo das dinastias seguintes, de um pensar crítico e analítico sobre determinados elementos do budismo e do taoísmo; assim, eles desenvolveram sua própria interpretação, constituíram uma nova teoria, que será chamada de Neoconfucionismo.

Os princípios do Neoconfucionismo constituem uma nova rede relacional, que determinará os fluxos multidirecionais causais até a abertura para a Modernização. Então, essa rede toma forma definitiva com o Neoconfucionismo Racionalista (século XII d.C.), que permanece após a primeira abertura geral para a Modernização; depois, é parcialmente abandonado com a segunda abertura geral, com a bem-sucedida Revolução Comunista de Mao Zedong, mas volta a ser revitalizado com a terceira abertura para a Modernização de Deng Xiaoping.

### **Capítulo 5: A teoria da rede inter-relacional na determinação do indivíduo anterior a abertura para a Modernidade**

Tendo analisado pormenorizadamente os princípios da teoria da rede inter-relacional, é o momento de investigar os elementos do pensamento de Deng no *Socialismo com características chinesas* e, com isso, determinar as características do indivíduo inter-relacional no período do início da abertura definitiva da China para a Modernidade. Mas, antes de abordar o texto diretamente, é preciso determinar o contexto em que ele foi escrito – o período da Revolução Socialista –, como um dos elementos relacionais de uma vasta rede composta por elementos conceituais do conhecimento tradicional chinês, determinados pelo Neoconfucionismo Racionalista, como poder dominante na rede.

Os elementos que constituem o Neoconfucionismo Racionalista correspondem à rede na qual se instauraram novos elementos advindos do Socialismo e do Marxismo. A recepção desses novos elementos fez mudar toda a interdependência da rede chinesa. Portanto, é preciso analisar primeiro a rede formada pelos princípios do Neoconfucionismo Racionalista, determinar quais elementos foram introduzidos, que vieram da Modernidade pelo Socialismo e pelo Marxismo, e como esses elementos foram recepcionados através da interpretação conceitual de Mao e Deng. Por fim, durante esse processo, devem-se determinar os elementos que constituem o indivíduo inter-relacional chinês, durante o período específico da abertura da China, por meio do texto central de Deng, uma necessidade para que a finalidade da análise seja factível.

A análise será dividida em três partes: (1) Os elementos da rede inter-relacional do Neoconfucionismo como fundamento do indivíduo, (2) As características específicas da teoria de Zhūxī, e (3) O Tao da abertura para a Modernidade: da Revolução Comunista para o *Socialismo com características chinesas*.

## 5.1 Os elementos da rede inter-relacional do Neoconfucionismo como fundamento do indivíduo

A doutrina neoconfucionista é a mais importante antes da abertura para a Modernização, uma vez que permaneceu na China desde o século XII como a lógica determinante do indivíduo neoconfucionista. Teve seu surgimento durante a dinastia Tang, no apogeu do desenvolvimento do budismo chinês,<sup>55</sup> e dominaria o cenário intelectual chinês durante as dinastias Sòng (960-1279 d.C.) e Míng (1368-1643 d.C.), mantendo-se como fonte de estudos dos exames nacionais de ingresso nas profissões públicas até o fim do Império Qing. Era conhecida como Escola do Estudo do Tao (*Dàoxué jiā*, 道學家) (FUNG, 1983, p. 407). O desenvolvimento do pensamento Neoconfucionista inicia-se com Hán Yù (韓愈, 768-824 d.C.), seguido por Lǐ Áo (李翱, 772–844 d.C.) (FUNG, 1983, p. 413), com Zhōu Dūnyí (Chou Tun yi, 周敦頤, 1017-73 d.C.) e Shào Yōng (*Shao Yung*, 邵雍, 1011-1077 d.C.) há a inclusão de diversos elementos taoístas, com ênfase no Supremo Último (*Tàijí*, 太極). Logo depois, vieram Zhāng Zài (*Chang Tsai*, 張載, 1020-1077 d.C.) e os irmãos Chéng Yí (程頤, 1033-1107 d.C.) e Chéng Hào (程顥, 1032-1085 d.C.). E, então, surgem as duas Escolas do Neoconfucionismo: O Racionalismo de Zhūxī (*Chu Hsi*, 朱熹) e o Idealismo de Lù Xiàngshān (*Lu Hsiang-shan*, 陸象山).

A Escola do Neoconfucionismo Racionalista foi estruturada por Zhūxī (朱熹, 1130-1200 d.C.), durante a Dinastia Song, na Província de Fujian (naquele tempo chamada de Longxi). Zhūxī foi um oficial do governo e passou a maior parte de sua vida estudando os clássicos confucionistas (GUO, 2010, p. 887) e aprimorando seu sistema de educação doutrinária.

Há quatro teorias que fundamentam a Escola de Zhūxī e que serão analisadas a partir deste ponto como tópicos distintos: (1) a cosmogônica de Zhou Dūnyí, (2) da Força Material de Zhāngzài, (3) dos números de Shào Yòng, e (4) do princípio dos irmãos Chéng (GUO, 2010, p. 886).

---

<sup>55</sup> Com as traduções impulsionadas pela influência de Xuánzàng e a configuração da Grande Coleção budista (*Tripitaka*). Ao mesmo tempo, porém, uma reação impulsionada pelo próprio imperador, possivelmente por temer a obliteração da identidade chinesa a partir do abandono dos clássicos confucionistas. O taoísmo estava assegurado pela composição próxima do budismo indiano Madhyamaka-Yogācāra, mas isso deu início à construção da religião taoísta, por impulso dos imperadores Tang.

### 5.1.1 A teoria cosmogônica de Zhou Dūnyí

A teoria foi desenvolvida por Zhou em seus textos *Diagrama do Supremo Último* (*Tàijí tú*, 太極圖) e *Explicação do Diagrama do Supremo Último* (*Tàijí tú shuō*, 太極圖說) (WANG, 2005, p. 310), e traz a ideia da origem de todas as coisas e da mútua determinação pela complementariedade dos opostos (FUNG, v. II, p. 434-435; CHENG, 2008, p. 497; GUO, 2010, p. 876).

A teoria diz que o Supremo Último (*Tàijí*, 太極) é o ponto originário de todas as coisas, a vacuidade (*wújí*, 無極), como contrapostos mutuamente determinantes (*wújí ér tàijí*, 無極而太極). Essa realidade mutuamente determinante é a fonte eterna e primordial de onde surgem todas as coisas. A partir dela surge a força *yang* (*yáng dòng*, 陽動), que representa a categoria universal do movimento progressivo de todas as coisas, que se desenvolve até chegar ao seu ápice (o ápice foi extraído de Laozi (WANG, 2005, p. 316). Ao chegar ao seu máximo de progresso, ela se transforma em repouso (*jìng*, 靜). A partir da quietude surge a força *yin* (*yīn dòng*, 陰動), movimento regressivo de todas as coisas, e quando essa força chega ao seu ápice, ela se torna movimento novamente, surge a força *yang* novamente. E assim sucessivamente, de maneira infinita (GUO, 2010, p. 554).

Assim, a distinção é feita por meio de uma dualidade complementar incessante mutuamente determinante (*liǎng yí*, 兩儀) e disso, ou seja, das diferentes intensidades das forças de transformação vêm os cinco elementos – água, fogo, madeira, metal e terra –, que são considerados forças materiais (*wǔ qì*, 五氣) e dão existência ao indivíduo e a toda a natureza. As quatro estações do ano são consideradas diretamente ligadas a essas cinco forças (WANG, 2005, p. 314-315). Com relação ao domínio da força material, o Supremo Último se manifesta como o *yin-yang* (陰陽), o Vazio Último igualmente se manifesta como *yin-yang* (陰陽), assim *yin-yang* e *liǎng yí* são a mesma transformação, afinal, são uma dualidade que se determina mutuamente. Assim, a inter-relacionalidade da *dualidade complementar yin-yang* (陰陽, 兩儀) e das *cinco forças* (五氣) em curso (*wǔ xíng*, 五行) promove o surgimento de todas as coisas (WANG, 2005, p. 314-315).

Desse modo, Céu e Terra são a combinação das cinco energias em seu fluxo de progresso (Céu) e regresso (Terra); da combinação de ambos os movimentos surgem as multiplicidades das coisas, pois são duas forças materiais (*qì*, 氣) e, quando elas se combinam

de modo que as qualidades surgem de maneira refinada, surge a senciência (a qualidade dos seres elevados; *shén*, 神). É nesse ponto que surgem os seres humanos com o corpo e o espírito (a capacidade de conhecer) combinados e mutuamente determinantes (não há a separação entre corpo e mente em função da mútua determinação de todas as coisas como *yin-yang*) (WANG, 2005, p. 314-315).

Nos seres humanos, a intensidade dos cinco princípios confucionistas da moral (*wǔ xíng*, 五性: *rén*, 仁, benevolência; *yí*, 儀, justiça; *lǐ*, 禮, propriedade; *zhì*, 智, sabedoria; *xìn*, 信, confiança) é elevada à categoria ontológica existencial constitutiva da cognição com as duas categorias da moral: o bom (*shàn*, 善) e o mau (*è*, 惡). É a mútua determinação que vai dizer o que é bom e o que é mau, de acordo com a intensidade da presença dos cinco princípios morais; por isso não se trata de *bem* e *mal*, como categorias ontológicas morais determinadas por substâncias metafísicas imutáveis, mas de *bom* e *mau*, qualidades das ações que determinam qualidades nos seres humanos, que cultivam os princípios morais ou os desprezam em diferentes graus de intensidade (WANG, 2005, p. 314-315).

A partir desse ponto, é possível ver as diferenças teóricas entre Zhūxī e Zhou Dūnyí. Para Zhūxī a vacuidade passou a ser *o princípio último* (*lǐ*, 理) que opera em toda a realidade. Ele diz o seguinte:

Enquanto o princípio (*lǐ*, 理) é constituído somente de um mundo vasto, puro e vazio, sem formas ou traços, a força material (*qì*, 氣) tem a capacidade de se fermentar e condensar, e assim trazer as coisas para a existência. Assim, ambos, princípio e força material são necessários e atuantes na presença existencial de tudo. As coisas materiais diferem porque seus adornos são diferentes, e mesmo assim participam do mesmo princípio. A força material e o princípio nunca estão separados: nunca há um sem o outro, mas logicamente falando, o princípio é anterior à força material; o princípio é o Tao enquanto a força material é a coisa concreta; o princípio é fundamental enquanto a força material é incidental; o princípio é dominante enquanto a força material é subordinada. Da mesma maneira, o indivíduo também abraça a força material e o princípio (GUO, 2010, p. 887-888).

Assim, fazendo uma comparação entre os conceitos Zhou e Zhu, temos que a vacuidade suprema (*wújí*, 無極) se torna o princípio último (*lǐ*, 理) como princípio não-dual (lógica relacional budista), uma vez que os opostos agora participam diretamente de um princípio vital, que surge da mútua determinação em fluxo da *vacuidade suprema* e *movimento supremo* (*Tàijí*, 太極). Em fluxo, porque há um *telos* ocorrendo no sentido do movimento para o repouso e do repouso para o movimento.

O *telos* é mutuamente determinante da força (energia) que gera a multiplicidade para Zhou, mas para Zhūxī a força material passa a ser coincidente com o supremo movimento. Então, em Zhūxī a vacuidade retoma o lugar de força originária como princípio *último* (lǐ, 理), pois Zhūxī a coloca no mesmo patamar que os textos homiléticos da *Prajñāpāramitā*. Zhūxī empregou um nível de abstração muito maior do que Zhou, daí as diferenças (WANG, 20005, p. 316). Enquanto *o movimento supremo* se manifesta como Força Material (qì, 氣) e se torna incidental, torna-se notória a influência dos estudos budistas de Zhūxī, particularmente o princípio das duas verdades da Madhyamaka. Zhūxī afirma:

Dentro do universo há o Princípio (lǐ, 理) e a Força Material (qì, 氣). O Princípio constitui o Tao; é a fonte de onde as coisas são produzidas. Antes das coisas existirem, havia o Princípio. Assim princípios podem existir sem as coisas, mas as coisas não podem existir sem os princípios. Para tudo há um princípio, ainda assim todos os princípios são um, e isso é o chamado Supremo Último (Tàijí, 太極). Em substância o Supremo Último é um, mas na medida em que funciona, ele se manifesta na multiplicidade; i.e. nas inumeráveis coisas concretas. O Supremo Último é recebido por cada coisa individual na sua inteireza indivisa, como a lua refletida na superfície de todos os lagos e rios (GUO, 2010, p. 886 -887).

“Como a lua refletida na superfície de todos os lagos” é uma repetição de dizeres constantes nos textos homiléticos da *Prajñāpāramitā*, uma analogia usada tanto na Madhyamaka para explicar o princípio das duas verdades como na Yogācāra para explicar a natureza mais fundamental da mente e como ela se torna a multiplicidade das categorias diferentes no fluxo do fator mente. Ambas coincidem na unicidade da realidade como reflexo, como ilusão, mas em Zhūxī isso é transformado no fluxo que transmite a Força Material dos cinco elementos, e nos seres humanos, os cinco princípios morais ontológicos confucionistas.

Na teoria de Zhūxī, advinda de Zhou, há ainda a presença de alguns elementos que surgem para caracterizar o indivíduo: a vacuidade do desejo (wú yù, 無慾), que caracteriza o indivíduo harmonizado com o Princípio Racional (lǐ, 理), que contém em si a virtude (dé, 德). Sua racionalidade (míng, 明) é como a do sol e da lua, está em harmonia com as quatro estações na *ordem das ações* (xù, 序), tornando-se um *indivíduo da suprema ordem* (lǐ rén jí, 禮人極). Esse conceito de indivíduo é a culminação advinda da teoria de Zhou, pela combinação do *mestre governador* de Confúcio, *imperador bodhisattva* do Mahāyāna, *sábio do curso* do Taoísmo.

O elemento da estrutura de conhecimento de Confúcio da fase pré-Han, anterior à queima dos livros de Confúcio na dinastia Han, e a reestruturação com outros elementos a partir

de Mencio, está presente na estrutura de Zhou e de Zhūxī, que é o conceito de *mestre governador* (*jūnzǐ*, 君子), um conceito do indivíduo que serve como modelo, e só ele conhece o Tao como estabelecedor do suave (*róu*, 柔) e do insuave (*gāng*, 剛), como a vida e a morte. Esse conhecimento vem pela investigação dos polos da transformação, por isso o *Livro das Mudanças* é o melhor para compreender isso tudo (WANG, 2005, p. 315).

Para dar prosseguimento à análise dos princípios de Zhūxī é preciso adentrar à teoria da Força Material de Zhāngzài.

### 5.1.2 A teoria da Força Material de Zhāngzài

O tema central, a partir de agora, é a força material (*qì*); é preciso olhar para a Teoria da Força Material de Zhāngzài (張載) (GUO, 2010, p. 832; FUNG, v. II, p. 477-478; CHENG, 2008, p. 505-506.), fundador da Escola Neoconfucionista de Guanzhong, que realizou o processo de síntese das teorias do Neoconfucionismo anterior e desenvolveu a teoria do princípio fundamental da Força Material (*qì*) como fundamento de todas as coisas, fazendo coincidir a Força com o Supremo Último (*Tàijī*).

A Força Material tem duas fases complementares e mutuamente determinantes, a condensação (*jù*, 聚) e a dispersão (*sàn*, 散), por meio das quais todas as coisas surgem e desaparecem, são formadas e se dissolvem, e podem ser ditas como *yang* e *yin* (GUO, 2010, p. 833). Na fase *yin*, a Força Material não corresponde à vacuidade, nem budista nem taoísta, porque não há um vazio completo, mas uma força remanescente pronta para voltar ao processo de ação e fazer manifestar as coisas por meio do processo de condensação e dispersão.

O processo constante de condensação e dispersão foi denominado Suprema Harmonia (*tài hé*, 太合) e fez esse conceito ser coincidente com o fluxo da interdependência em curso (interdependência entre condensação e dispersão). Sobre isso diz Zhangzai:

A Suprema Harmonia é conhecida como o Tao. Pois nela há as qualidades em interação do flutuar e afundar, do surgir e desaparecer, do movimento e do repouso, portanto, há engendrado nisso as origens das forças emanadoras que agitam umas às outras, que superam e são superadas uma pela outra, que contrai ou expande, uma em relação à outra... O que não tem essas emanções do *ar que vaga* não pode ser chamado de Suprema Harmonia. Aqueles que falam do Tao, só depois que reconhecerem isso podem ser chamados de conhecedores do Tao, e aqueles que estudam o Livro das Mudanças, só depois de verem isso podem ser qualificados como aqueles que observam as Mudanças (FUNG, vo II, 1983, p. 479).



O “ar que vaga” é um termo derivado do *Livro de Zhuangzi* (Cap. 1): “Há esse *ar que vaga*; há os buracos; há as coisas vivas que sopram umas contra as outras com suas respirações”, que significa a Força Material (*qi*) para Zhāngzài (FUNG, 1998, p. 479).

Como oposto complementar à Suprema Harmonia, Zhāngzài estabeleceu o Supremo Vazio (*tài xū*, 太虛), quando se trata da Suprema Harmonia imanifesta, dissolvida na Força Material, de maneira que, quando há a Força Material ativa, surge a Suprema Harmonia, quando há a Força Material inativa, surge o Supremo Vazio (FUNG, v. II, 1983, p. 480). Há, portanto, a conservação da lógica dos opostos complementares e mutuamente determinantes, como dito por Zhāngzài: “O que constitui um único objeto, no entanto, tem duas corporificações como a Força Material. Sendo único, ele tem o espírito (*shén*, 神), sendo dual, ele tem a força transformativa (*huà*, 化)” (FUNG, v. II, 1983, p. 480). Assim, quando em repouso, a Força Material é a mente, quando ela se torna dual, ou seja, manifesta, ela se torna transformação entre opostos complementares pela materialidade dos cinco elementos. Há uma interpretação do princípio do fator mente do budismo Yogācāra/ Huáyán combinado com o princípio taoísta do oposto complementar e do fluxo relacional que recebeu o nome de *força transformativa*, com isso o Tao já não é mais o princípio do fluxo, mas passou a ser a própria Força Material.

Uma passagem da obra magna de Zhāngzài, o livro *Disciplina para Iniciantes* (*Zhèng méng*, 正蒙), que indica a presença da antiga discussão da momentaneidade indiana, agora transposta para o domínio da Força Material como fundamento de uma realidade única, diz o seguinte:

Vasto e não visível é a Força Material como o Grande Vazio. No entanto, ela surge e decai e se espalha, nunca parando, nem mesmo por um momento. Não seria isso que o Livro das Mutações chama de *emanações*? Ou o que Zhuangzi descreve como o *ar que vaga* que as criaturas vivas sopram umas para as outras com a respiração delas? Aqui está o pivô da vacuidade e solidez, movimento e repouso, e o começo do yin e yang, e do duro e suave. Os elementos puros do yang surgem e ascendem, enquanto os elementos yin decaem e descendem. A interação deles, a condensação e a dispersão resultam no vento, chuva, neve e congelamento. Quaisquer que sejam as miríadas das categorias das coisas, nas suas configurações mutantes, ou das montanhas e córregos, nas suas formas fixas, as borras de vinho ou as cinzas do fogo, não há nada que não se conforme com esses princípios (FUNG, v. II, 1983, p. 481).

Ao fazer coincidir a Força Material e o Grande Vazio, como dito no excerto, e depois com a Grande Harmonia, Zhang está criando uma unicidade em todas as coisas baseada naquilo que pode ser conhecido, mas não corresponde a um conceito metafísico, uma vez que

a Força Material é mudança transformativa entre dois polos, que são em si representações de movimentos explicados pela teoria de Zhou Dūnyí; pelo menos é assim no domínio de Zhūxī.

Com a Força Material enquanto princípio de unicidade que perfaz todas as coisas, Zhāngzài conseguiu a conexão com a natureza do ser humano e suas ações morais, algo que interessa para a formação do indivíduo desde o tempo de Confúcio. A ação do indivíduo é explicada por meio da existência do seu ser que surge e está imersa na Força Material, por isso, as características do Supremo Vazio estão no ser humano “como água congelada no formato do gelo” (ZHENG, 2019, p. 1255), ou seja, de maneira constante; embora as transformações ocorram, elas só servem para sustentar essa característica única da Força Material nos seres humanos. Com isso está garantida a transformação do ser humano, por meio do conhecimento, que funciona como um elemento de penetração na natureza fundamental.

Zhāngzài definiu um exterior e um interior, as diferenças categoriais ontológicas do objetivo e subjetivo, mas não da maneira como elas são determinadas pelas categorias do concreto e do abstrato; uma vez que trata-se de uma constante transformação, o concreto e o abstrato dizem respeito às coisas sensíveis e aos pensamentos, respectivamente, o que torna a parte final do excerto compreensível nos domínios teóricos propostos por Zhou e Zhang (ZHENG, 2019, p. 1255). Com relação ao *destino* (*mìng*, 命), ele diz respeito a uma concepção budista *sarvāstivāda*, que foi adotada pela Madhyamaka e pela Yogācāra, do tempo de vida pré-determinado pela aquisição dos cinco agregados que constituem o indivíduo.

O *destino* diz respeito ao tempo de existência desses cinco agregados até a sua desagregação pela morte, que é determinado pelo fator da vida, que por sua vez é determinado pelo fator da mente. E, na hermenêutica Yogācāra, o tempo de vida é determinado pelas marcas mentais das ações das vidas anteriores, depositadas na mente ou na consciência do depósito, que amadurecem mediante a nova composição estrutural dos agregados. Isso se inicia no momento da morte, passa pelas fases de ressurgimento e chega na totalidade do desenvolvimento dos seres sencientes, no caso, dos humanos, em todas as fases de transformação de seus agregados até a morte. O ciclo repete-se infinitamente, até que seja completamente rompido pelo conhecimento da vacuidade, que gera o padrão da perfeição (como explicado anteriormente).

O mais importante na teoria do destino ou tempo de vida é que o intelecto fica condicionado pelas estruturas psicofísicas interdependentes e, por exemplo, por mais que a pessoa queira ingressar numa carreira pública, estude e se esforce, ela não conseguirá romper um determinado limite para a capacidade do seu intelecto naquela vida. Zhāngzài estrutura uma teoria nova que diz respeito à capacidade de penetrar completamente na realidade suprema do

Tao, por meio da Força Material (interdependente com o Supremo Vazio – a realidade última, vacuidade), sem a necessidade de passar por milhares de anos de desenvolvimento constante para conseguir o ultrapassamento das limitações psicofísicas, como determinado nas teorias budistas *sarvāstivāda* e treinista sobre as ações (*karma*).

A prática é o meio pelo qual se consegue um conhecimento menor, enquanto que por meio do cultivo moral se ganha a iluminação e o conhecimento maior; este último se dá porque no intelecto humano estão presentes a natureza do Céu (vacuidade, imanifesto, interdependência) e da Terra (movimento, manifesto, coisas materiais) (GUO, 2001, p. 833). Pelo cultivo moral é possível voltar ao estado original de completa unidade entre Céu e Terra, fazendo assim a manifestação completa do imanifesto do Tao (Força Material), e com isso “trazer a si mesmo para a unidade com o universo. Neste estado, ele será inclusivo, seu conhecimento será um conhecimento que abraça a tudo, e seu amor será o amor universal” (GUO, 2001, p. 833). Assim, o interno e o externo, exclusivos do indivíduo, são conectados por meio da Força Material, e quanto maior for o cultivo dela por meio do conhecimento e cultivo moral, mutuamente determinantes, maior será a sua unicidade com o Supremo Vazio e a Suprema Harmonia, até que ele se torne, pelo Tao, coincidente com o próprio Supremo Último, realizando a unicidade final (ZHENG, 2019, p. 1256-1257).

Embora o conhecimento prático seja considerado, na teoria de Zhāngzài, de menor importância, é preciso notar que foi a teoria da Força Material, agora interpretada sob o viés da ciência e da tecnologia, que levou para o reavivamento do pensamento neoconfucionista de Zhāngzài; precisamente aquele conhecimento prático, que ele colocou como de menor importância, foi o ponto da alavanca para o deslocamento da sua teoria do esquecimento para a atualização interpretativa (GUO, 2001, p. 834). A teoria materialista atribuída a Zhāngzài é, na verdade, uma hermenêutica sobre os seus escritos fundamentais feita pelos confucionistas do final da dinastia Míng, com destaque para Wang Fuzhi; mesmo assim, a força dominante teórica continuou sendo a hermenêutica de Zhāngzài feita por Zhūxī (GUO, 2001, p. 835).

A interessante teoria de Zhāngzài sobre a superação do medo da morte encontra-se na *Inscrição do Oeste* (*Xīmíng*, 西銘), o texto mais celebrado do Neoconfucionismo (PATT-SHAMIR, 2012, p. 224). Ele fundamenta essa superação por meio do conhecimento e do cultivo moral de uma virtude confucionista ligada ao princípio da humanidade: a piedade filial. A relação entre Céu e Terra, pensada nas categorias transformativas do *yang* e do *yin*, manifesta-se na vida do ser humano por meio da relação com seus pais, sendo o pai a manifestação do *yang* e a mãe, a manifestação material do *yin*. Esse conhecimento, aliado ao cultivo moral da piedade filial, levaria à superação do medo da morte, a qual não é uma questão psicológica. O

que Zhāngzài propõe é um caminho para a imortalidade, lidando com categorias que lembram o princípio de conservação de energia da ciência moderna, em função da conservação do movimento e da mudança de energia a partir das transformações *yin-yang*. Mais do que a teoria da materialidade, é esse o conceito que aproxima Zhāngzài da ciência moderna, e não apenas a materialidade em si (PATT-SHAMIR, 2012, p. 224).

Como o conhecimento é a maneira de se penetrar, pelo cultivo da moral, a natureza última da Força Material, e como a natureza dela supera a da manifestação material do *yang* e do *yin*, e a da manifestação grosseira da materialidade do pai e da mãe, está garantido o ingresso na imortalidade pelo cultivo da virtude da piedade filial (há uma interessante comunicação com os estudos posteriores, durante o período Mao, feita por Fei Xiaotong sobre a estrutura familiar chinesa, que veremos mais adiante). Em relação à identificação da vida da pessoa com o Tao, a natureza da pessoa é a natureza da Força Material, e a moral é identificada como coincidente com a natureza da Força Material, portanto, a moral como força material (energia) é da mesma natureza (energia) da Força Material (PATT-SHAMIR, 2012, p. 224-225).

Aqui está presente uma estrutura modificada dos níveis da mente (consciência) da teoria budista Yogācāra/ Huáyán. O nível mais sutil e profundo é aquele da mente do depósito (*ālayavijñāna*), a mente que dá o sentido para o fluxo de poder da mente do depósito é a sétima mente (*kliṣṭamanas*), que funcionaria como os fluxos do *yin* e *yang*, acima, estaria a sexta consciência (*manas*), onde se encontra a mente de cognição (o conhecimento), as demais mentes, acima, são as mentes que se manifestam como materialidade.

Os pais estariam neste ponto da mente, o da manifestação material, enquanto a tomada de conhecimento do filho estaria naquela tomada de conhecimento que percebe o *yin-yang* dos pais, que lhe deram a força vital e a materialidade do corpo/ mente, na sexta consciência. Pelo conhecimento e investigação da transformação do *yin-yang*, ele adentraria a natureza da sétima mente e, por fim, pelo contínuo cultivo da moral e do conhecimento, ele penetraria a mente do depósito, que corresponderia à natureza última da Força Material. Com isso, ele se tornaria alguém que supera o medo da morte, porque já se entende como alguém que não pode morrer em sua natureza mais sutil.

### 5.1.3 A teoria dos números de Shàoyōng

Os domínios investigativos de Shàoyōng foram a natureza, a sociedade e a história, e os seus referenciais teóricos foram aqueles do Taoísmo, especialmente o *Livro das Mudanças*; com sua hermenêutica, ele estruturou uma nova teoria, desenvolvida com dedicação exclusiva

para isso, como fez Confúcio, em seu tempo (GUO, 2001, p. 501; FUNG, 1983; CHENG, 2008), e fundou a Escola do Estudo dos Emblemas e Números. Sobre isso, diz Shàoyōng:

O Supremo Último (*Tàijí*, 太極) é uma unidade que não se move e que produz a dualidade; e essa dualidade é o espírito (*shén*, 神). O espírito produz os números, e os números produzem os emblemas, e os emblemas produzem as coisas concretas (GUO, 2001, p. 502).

[...] Cada uma das miríades das coisas incorpora a ordem do *Tàijí*, as duas forças, as quatro imagens e os oito trigramas.

[...] Cada uma das trigramas tem uma natureza e uma substância, mas nenhuma pode ser separada de sua conexão com Céu e Terra. A miríade das coisas recebe a sua natureza do Céu, mas cada uma segundo sua própria natureza.

[...] Aquilo que é o ser em si não pode ser tomado e alterado, são os números interiores e as imagens interiores.

[...] As coisas, quer grande ou pequenas, todas, tem o princípio do Céu e dos humanos. O cultivo do ser depende dos seres humanos, mas encontrar ou não com a boa fortuna, isso depende do Céu (RYAN, 1993, p. 279-280).

A teoria fundamenta-se num processo de divisão da unicidade do Supremo Último, que forma o *yin* e o *yang*, a força descendente é o *yin* e a ascendente é o *yang*; a combinação das duas forças gera os três traços, uma combinação de três posições entre os traços cheio (--) e não-cheio (- -), sendo o Céu (--,--,--,--), justaposto em coluna, enquanto que a Terra é (- -, - -, - -, - -), também justaposta em forma de coluna. A partir disso, surgem três combinações diferentes, marcando cada uma das três posições, da categoria Céu e da categoria Terra, totalizando oito combinações entre os dois: o Octograma (*Bagua*) se completa.

A característica da determinação das coisas dentro de um modelo matemático da realidade, que está direcionado para uma combinação entre 1 (--) e 0 (- -), como representações entre *yang* e *yin*, é o centro dessa parte da teoria de Shào. Isso significa que o indivíduo pode conhecer de forma conceitual a realidade, através de duas categorias que, na realidade, não são ontológicas, mas podem ser assumidas como tais pelo intelecto humano para compreender a mudança que existe no mundo por meio das combinações. O indivíduo não é separado do fluxo da mudança que constitui o mundo, ele continua sendo também um ser produzido pela transformação *yang* e *yin*, portanto, nele estão presentes as combinações binárias.

Essa determinação binária levou até o cálculo, pelos textos budistas indianos, dos ciclos de existência do universo – repouso, surgimento, desenvolvimento, destruição e retorno para o repouso, portanto, são quatro fases, e o ciclo total seria de 129.600 anos (RYAN, 1993, p. 279). No *Livro dos Supremos Princípios do Governo do Mundo* (*Huáng jí jīngshì shū*, 皇極經世書), Shàoyōng diz o seguinte:

Com respeito ao passado e ao agora, no Céu e Terra eles são como o amanhecer e o anoitecer.

Se o agora for contemplado do ponto de vista do agora, ele é chamado de *agora*.

Se o agora for contemplado do ponto de vista do depois, ele é agora chamado de *passado*.

Se o passado for contemplado do ponto de vista do agora, ele é chamado também de *passado*.

Se o passado for contemplado do ponto de vista do passado, então o passado é chamado de *agora*.

A partir disso se conhece que:

O passado não é necessariamente o passado.

O presente não é necessariamente o agora.

Eles são apenas contemplados do ponto de vista do eu.

De onde eu conheço aqueles homens antes de terem mil anos de idade ou depois de dez mil anos de idade não contemplariam isso a partir do próprio eu deles como o ponto de vista? (DÖSCH, 2015, p. 62).

Com essas determinações binárias de toda a realidade, Shào acabou sendo considerado um predeterminista pelos neoconfucionistas, o que parece ser muito questionável diante das posições não ontológicas que ele toma, colocando a questão do tempo como algo que varia de acordo com a perspectiva. Há, aqui, uma rejeição do tempo como algo ontologicamente objetificável, o que acaba por impactar diretamente a noção de indivíduo que observa o tempo.

A variação possível do indivíduo, como um sujeito que conhece em diferentes movimentos do tempo sem determinar-se de acordo com o objeto observado no sentido ontológico, significa que a interpretação feita sobre as transformações do *yin* e *yang*, sem sentido ontológico fixo, mas como categorias de interpretação, como referenciais, é a que mais se aproxima, senão talvez seja coincidente, com aquela pretendida por Shào Yòng (DÖSCH, 2015, p. 65).

Ao contrário, o *eu* é epistêmico e varia de acordo com o conhecimento; sua natureza constitutiva está em constante transformação, porque o processo epistêmico ou cognitivo que o determina também está em constante transformação, algo que pode ser visto pelas variações dos pontos de vista e a consequente mudança da realidade. Não há menção de passagem do passado para o futuro, diretamente, e vice-versa, e outras combinações que descartam o presente do *eu* do observador, o que mostra, novamente, o caráter epistêmico do *eu* e do tempo; não há tempo ontológico e nem *eu* ontológico capaz de pular o presente relacional (DÖSCH, 2015, p. 67). Pode-se pensar também que o *eu* que presencia os tempos em diferentes perspectivas é

uma interpretação da momentaneidade evocada pela vacuidade, que está presente no pensamento de Shào.

Mesmo assim, Shào foi considerado como alguém que sustentava uma doutrina tão predeterminista a ponto de defender ser possível o uso de sistemas de previsão do futuro como, por exemplo, a interpretação feita por Zhūxī que, a partir disso, desenvolveu um conceito de destino (*mìng*, 命) diferente daquele postulado por Shào, por meio do *princípio do cultivo da quiescência humana* (o problema da previsão do futuro como algo predeterminado leva à consideração de que possivelmente ocorreu uma distorção da intenção de Shào Yòng, que parece dizer que a divinização do I Ching pode ser feita mediante algo que está além do conhecimento humano e que somente o Céu pode saber – um uso que o próprio Shào adverte que não deve ser um hábito; e sobre a previsão do futuro feita pelo humano, ele diz ser possível de se obter por meio da análise de padrões e condições (DÖSCH, 2015, p. 69)).

Zhūxī percebeu que o indivíduo, para Shào, era binariamente pré-determinado, de maneira que o cultivo do caminho pela busca do Tao não serviria para absolutamente nada, da mesma maneira que as virtudes morais e o cultivo delas, ou mesmo qualquer busca por conhecimento, seja no campo menor, da prática, seja no campo maior, da teoria; ambos não cumpririam nenhuma função de transformação (DÖSCH, 2015, p. 280). O indivíduo não seria mais caracterizado pela liberdade de conhecer e se autodeterminar por meio desse conhecimento.

Na verdade, na doutrina de Shào há o conceito de liberdade contraposto ao conceito de destino, onde o destino é pré-determinado pelo Céu, mas há uma função da liberdade, que é de preparar as virtudes e os méritos pelo cultivo do Tao (não há uma negação às virtudes confucionistas presentes no *princípio da humanidade* de Confúcio), e se for o destino do indivíduo, isso é de alguma maneira dado pelo Céu, mas não é dito se isso vem logo no nascimento, então, o indivíduo está pronto para coincidir o Céu e o seu Tao (aqui, há a presença do *princípio da retificação dos nomes* de Confúcio). No entanto, isso foi visto por Zhūxī como uma continuidade da predeterminação, junto com um sofisma sobre a liberdade do indivíduo, uma vez que ele não pode alcançar a boa fortuna nem sequer pode se unificar com o Tao por meio do uso da sua liberdade de maneira direta.

Em todos os sistemas e doutrinas analisados até este ponto da presente tese, a liberdade era sempre um pressuposto da vida do ser humano, surgida a partir das funções da mente. Indianos e chineses, das Escolas que foram vistas, não chegaram ao ponto da predeterminação, apenas colocaram alguns limites para a liberdade, com as noções confucionistas e taoístas sobre destino como tempo limitado de vida, da mesma maneira que os

indianos budistas fizeram com os chineses budistas, apenas dando uma continuidade conceitual, interpretada com mais ênfase pelo confucionismo ou pelo taoísmo. Mas em Shào, pela concepção da realidade determinada a partir do conjunto binário de transformações, e pelo uso da matemática como fonte de determinação existencial, ela se tornou predeterminada pelo Céu, pelo menos na interpretação de Zhūxī e dos outros neoconfucionistas.

Shào defende ainda o uso da liberdade quando diz que o humano, para encontrar o Tao, para se fundir com ele se tornando um só, precisa de sinceridade no cultivo, uma busca que independe do destino de se encontrar ou não com a boa fortuna. Sobre isso Shàoyōng disse:

O lenhador disse para o pescador: “Quando aqueles sem falta sofrem o infortúnio, pergunto, qual é a razão para isso?” O pescador respondeu: “Se a pessoa é falsa, então ele é um trapaceiro. Obter algo neste estado envolve a calamidade – ser um trapaceiro é se envolver com a falsidade. Seguir o Céu e se deparar com algum infortúnio não é uma calamidade, mas só infortúnio. É como um fazendeiro que, tendo pensamentos gananciosos sobre a sua colheita, não se esforça em arar e cultivar o solo. Essa esterilidade do solo não é também uma calamidade? E quanto ao fazendeiro que se esforça por cultivar o solo e arar a terra, e mesmo assim é derrotado por uma enchente? Essa esterilidade não é um infortúnio? Portanto, o comentário sobre as imagens diz que os reis antigos usavam isso para cultivar o conhecimento das miríades das coisas. A nobreza não é uma falsidade.” (RYAN, 1993, p. 285).

A sinceridade na busca pelo Tao, e não pelo resultado final, parece ser o motivo que sustenta o suposto quietismo de Shào feito pelos confucionistas, um reflexo da escolha do modo de vida que ele mesmo fez, de somente se dedicar ao cultivo do Tao por meio do estudo sistemático e prático do *Livro das Mudanças*. De fato, ele passou a vida toda fazendo exatamente o que ele se propôs a fazer, e é nisso que se encontra o conceito de busca sincera e sinceridade no cultivo da doutrina de Shào.

Pelo desenvolvimento da história chinesa, na história do primeiro rei, dos Xia, há o combate com a natureza, o grupo de pessoas agindo para obter segurança em meio aos infortúnios vindos das enchentes e de outros desastres naturais, considerados calamidades. O que eles buscavam era a prosperidade e o bem-estar proporcionados pela técnica de cultivar o solo e de controlar os fluxos dos rios. Almejavam também as riquezas, a abundância de alimentos e a proteção contra os animais selvagens e contra as forças da natureza, como tempestades, nevascas, secas etc., que evocam a noção de calamidade, posta no excerto anterior por Shào, que, por sua vez, traz o conteúdo de infortúnio contra todo o povo, ameaçando a própria identidade existencial do povo, por isso a *calamidade* é algo muito relevante.



As histórias dos Xia (LOEWE; SHAUGHNESSY, 1999, p. 65) e dos Shang (LOEWE; SHAUGHNESSY, 1999, p. 232) (os dois grupos iniciais da história chinesa) são contadas até os dias atuais, e fazem parte da construção da finalidade das ações humanas, na estrutura de conhecimento, que definem o indivíduo chinês. É neste contexto que Shào e todos os demais neoconfucionistas se inserem. Não há uma teologia da prosperidade, embora mais de uma vez o Céu tenha sido apresentado como um governo sobre as coisas, porém não personificado como ente antropomórfico e realidade histórica de homem e Deus ao mesmo tempo (como no caso de Cristo), o que seria um absurdo para Shào (1 e 0 não podem existir ao mesmo tempo, senão em transformação de um para o outro, e vice-versa). Mas a leitura de predeterminação do sistema de Shào pode muito bem ter se chocado com a liberdade como determinadora do esforço do humano para se sustentar e se firmar diante da natureza, daí a reação dos neoconfucionistas contra essa parte da doutrina de Shào. Porém, a defesa da *busca sincera* foi muito bem aceita por eles.

#### 5.1.4 A teoria do Princípio dos irmãos Chéng

Chéng Hào (程顥, 1032-1085 d.C.) e Chéng Yí (程颐, 1033-1107 d.C.) foram alunos de Zhou Dūnyí, e travaram debates muito interessantes, por cartas, com Shào Yòng e Zhang Zài, o que mostra como o sistema Neoconfucionista já estava bem estabelecido enquanto Escola (GUO, 2001, p. 57 e 59; FUNG, 1983, p. 498; CHENG, 2008, p. 551). Não apenas isso, Chéng Hào postulou o *princípio da mente* como origem de todas as coisas, daí vem o nome da Escola *Xīn Xué* (心學), enquanto seu irmão mais novo, Chéng Yí postulou que o princípio de todas as coisas é o *Princípio da Racionalidade*, daí o nome de Escola *Lǐ Xué* (理學) (FUNG, v. II, 1983, p. 500).

Quando ocorreu a formulação das teorias de ambos os irmãos, o princípio da Força Material de Zhang Zài já estava bem estabelecido no sistema de todas as Escolas Neoconfucionistas (FUNG, v. II, 1983, p. 500-501). Chéng Yí, então, postulou que o Princípio da Racionalidade (Lǐ 理) seria a verdade, a ordem e a lei universais, sendo evidente e suficiente em si mesmo, portanto, metafísico (GUO, 2001, p. 59); da sua unicidade provém toda a multiplicidade, possuindo uma característica definidora dupla: natural e moral.

Essa combinação, sem dúvida, partiu da concepção de Princípio como fonte originária da Força Material (*qì*, 氣), que pela causalidade não poderia gerar algo completamente diferente de si mesmo. Portanto, o Princípio da Racionalidade precisa

necessariamente ser da natureza material. Quanto à sua característica moral, ela parece ter surgido das considerações de Zhou Dūnyí sobre a natureza da coincidência entre o Supremo Vazio e a Suprema Harmonia com o cultivo da moral no indivíduo, onde a mente possui a característica da moral como natureza, com a finalidade de conseguir a penetração na natureza do Tàijí, algo que Zhang Zài também defendia, mas com relação à Força Material, com a modificação teórica de que a mente é da natureza da energia material moral.

Para a teoria do Princípio da Racionalidade, sua natureza é de uma realidade abstrata, mental, mas plenamente racional, ao mesmo tempo moral e que se manifesta por meio da lei moral. A bondade do humano é sua natureza originária, portanto, todos os seres humanos, sem exceção, participam dela na mesma intensidade; mas a sua capacidade vem da liberdade de escolher entre o bom e o mau, e a capacidade de escolher, por sua vez, possui uma tendência determinada pela Força Material, que é diferente para cada ser humano (nos moldes da teoria moral de Zhou Dūnyí).

A Força Material determina a tendência ao bom e ao mau, por isso, os inteligentes são aqueles que possuem mais força material ligada aos elementos puros, enquanto os estúpidos estão ligados aos elementos turvos. Para modificar essa situação existencial é preciso cultivar o conhecimento do Princípio da Racionalidade e um comportamento moral adequado a esse conhecimento, de maneira que seja possível remover a natureza turva dos elementos (GUO, 2010, p. 59).

Para conhecer o Princípio da Racionalidade é preciso investigar as miríades das coisas do mundo, em busca do entendimento de como o Princípio opera por meio delas. A investigação não é desprovida de método, ao contrário, ela usa a dedução, a indução, o estudo da história, e se alia a muitas outras disciplinas para realizar a análise da realidade.

Com relação ao método de investigação, ele é específico e deve ser escolhida uma coisa apenas para que as relações dela com o mundo fiquem evidenciadas por inferência. O objetivo é descobrir como o Princípio da Racionalidade está presente na coisa investigada e, a partir disso, segundo Guo (2010, p. 60), todas as coisas podem ser pensadas na mesma lógica, e no caso de não se conseguir uma compreensão extensiva de como o Princípio age, então, deve-se proceder para outro objeto.

Assim, há uma lógica em todas as coisas, uma lógica universal que traz todas as coisas para uma unicidade originária e contínua. Segundo Chéng Yi:

Quando há o conhecimento para ser obtido, devemos obtê-lo; quando há o conhecimento e ele precisa ser completo, ele deve ser completado. É preciso

tomar o conhecimento como o mais fundamental. Quando o conhecimento é profundo, a ação necessariamente será coincidente com ele. Qualquer homem que tenha um verdadeiro conhecimento será capaz de agir. Se ele tiver o conhecimento sem ser capaz de agir, isso acontece porque é um conhecimento superficial. Embora faminto, ele não se alimenta de ervas venenosas, nem se arriscará na água ou no fogo. Isso é simplesmente resultado de conhecimento. Da mesma maneira, se um homem faz algo ruim, isso se dá simplesmente por falta de conhecimento (GUO, 2001, p. 60).

De acordo com o excerto, a natureza do indivíduo pode ser modificada a partir do conhecimento, pois o Princípio da Racionalidade determina que o elemento fundamental que determina a sua existência é da natureza epistêmica. Não há bom ou mau como entidades ontológicas, há apenas as consequências das ações que são guiadas pela ciência ou pela ignorância. Isso aproxima o pensamento de Chéng Yi do motivo originário do Buda histórico, da visão correta como o modo de libertação do indivíduo, que vem pelo conhecimento. Enquanto para o Buda o conhecimento é a vacuidade que afirma a interdependência, para Chéng Yi, é o conhecimento do Princípio da Racionalidade, que é vacuidade e interdependência igualmente.<sup>56</sup>

Chéng Yi adota o princípio de transformação por extremos de Zhou Dūnyí, de maneira que os opostos complementares se unificam pela mútua determinação, quando chegam ao extremo: o extremo do movimento torna-se repouso, o extremo do repouso torna-se movimento. Também mantém o cultivo moral como sendo a ausência de desejos e a busca pela unificação com o Princípio da Racionalidade, que, neste caso, coincide com o Tao do Céu (GUO, 2001, p. 61).

A diferença dá-se realmente pela postulação das transformações fundamentais da contraposição mutuamente dependente dos opostos *yin-yang* e da Força Material como determinante conectivo entre a vacuidade e a multiplicidade das coisas, com a diferença de que a natureza da vacuidade agora é epistêmica, não é mais só a interdependência, mas é como se o fator mente do Yogācāra ganhasse uma natureza epistêmica diretamente ligada à consciência. Isso já estava como pressuposto na hermenêutica de Asaṅga e Vasubandhu, mas aqui é posto como natureza evidente. Outra característica diferente é que a natureza epistêmica é a mesma da moral, o que significa que moral e conhecimento são da mesma natureza. A vacuidade tornou-se o conhecimento lógico moralmente condicionado, mas sem perder sua característica de mútua determinação etc.

---

<sup>56</sup> Anne Cheng (2008, p. 541) aponta para a existência de uma adoção do princípio da unicidade contra a multiplicidade, no domínio teórico do budismo Huáyán de Fazang, que corresponde ao Princípio da Racionalidade de Chéng Yi.

Assim como nos registros anteriores do Neoconfucionismo neste trabalho, novamente há a ênfase na seriedade dos estudos para que a investigação se desenvolva na direção correta (nota-se a presença do princípio da condução do fluxo do taoísmo e de Fatsang). De acordo com Chéng Yi:

O cultivo espiritual requer seriedade, e a busca pelo conhecimento se encontra na extensão do conhecimento [...] Não há nada mais fundamental do que a retificação da mente e a transformação dos pensamentos pela sinceridade. Transformar os pensamentos pela sinceridade se fundamenta na extensão do conhecimento, e a extensão do conhecimento se fundamenta na investigação as coisas (GUO, 2001, p. 60).

Há uma dupla mutuamente determinante: a investigação do Princípio nas coisas e a seriedade, uma atitude; o cultivo de ambos promove a retificação da mente, tornando os pensamentos sinceros, e dessa maneira é possível se livrar dos pensamentos turvos e confusos da mente.

O Princípio da Racionalidade, quando investigado com seriedade, leva à retificação da mente, não apenas na dimensão individual. A retificação da mente conduz o fluxo coletivamente, afetando toda a sociedade e o governo. Isso foi pensado por Chéng Yi como a retificação pela propriedade (*lǐ*, 禮), um elemento básico do princípio da humanidade de Confúcio, que no Neoconfucionismo é revitalizado para se tornar regra para a organização social e governamental: (1) O objetivo do governo pela propriedade é de assegurar que as pessoas sintam prazer ao seguir as regras da propriedade ao invés de as considerar como restrições externas ao comportamento; (2) As regras externas da propriedade, enquanto se direcionam para regular os sentimentos das pessoas, originam os sentimentos naturais delas; (3) Os sentimentos naturais têm uma fundação metafísica no Princípio da Racionalidade, a realidade última do mundo (HUANG, 2005, p. 219).

Um dos elementos básicos do princípio da humanidade de Confúcio, as regras para regular a vida social, são chamadas de *propriedade* (*lǐ*, 禮). Na teoria de Chéng Yi, as regras deveriam seguir um modelo que se assemelha às combinações harmônicas de notas musicais, de tal maneira que a harmonia entre as coisas do Céu e da Terra fosse imitada; em outras palavras, na teoria de Chéng Yi, o que se busca é a harmonia nas relações sociais por meio do cumprimento das regras sociais, de acordo com as passagens do *Èr chéng yìshū* (二程遺書). Segundo Chéng Yi:

Não há nada sem regras e sem harmonia. Pegue duas cadeiras, por exemplo. Quando elas não são colocadas de maneira alinhada, não há ordem, e quando não há ordem, algo fica estranho, e quando algo está estranho, não há harmonia [...].

A completa transformação significa a própria realização da unicidade entre o Princípio e o próprio ser de si mesmo. Antes da transformação, a pessoa age como se estivesse usando uma régua para mensurar as coisas e não pode evitar cometer alguns erros. Depois da transformação, o *eu* é o governador e o governado é o eu.

A pessoa será espontânea, como se estivesse com suas mãos no ar e com os pés em dança. A música leva para a calma, a calma leva para a estabilidade, e a estabilidade leva para o Céu, e o Céu leva para a divindade. Não é preciso falar de como o Céu é confiável, e como a divindade é poderosa, sem ficar com raiva. Isso vai além da espontaneidade das mãos no ar e dos pés em dança (HUANG, 2005, p. 218-219).

Nesse caso, a harmonia musical é o mesmo que ordem na organização das coisas do mundo, e essa ordem só é conseguida por meio das regras sociais. Essas devem seguir os elementos básicos dados por Confúcio na educação chinesa pelos Clássicos, porém, o seu objetivo, agora, é transformar as pessoas a ponto de elas se tornarem uma só com o Princípio da Racionalidade; essa unicidade, então, determina o não-esforço, a inação taoísta (o *eu* é o governador, o governador é o *eu*) é combinada com o *mestre governador* (*jūnzǐ*).

A imagem da dança é muito significativa, ela traz a ideia da espontaneidade de movimentos do corpo e dos pés e, mais do que isso, nesse excerto, traz a ideia das mãos no Céu e dos pés na Terra, com a pessoa dançando como a unidade entre os dois, ou seja, a pessoa é a personificação do Princípio da Racionalidade. Essa unicidade se inicia com o esforço na investigação sincera para obter o conhecimento do Princípio e termina com a unidade indiferenciável entre isso e a pessoa: a harmonia completa pela transformação foi obtida. De acordo com Confúcio, no *Livro das Propriedades*, as diferenças continuam, não há um projeto de uniformização do indivíduo, o indivíduo continua, mas não há o caráter metafísico nela:

*Yue* é a harmonia entre Céu e Terra, e *li* é a ordem do Céu e Terra. Por causa da harmonia, tudo é transformado (*hua*), e por causa da ordem, todas as coisas são diferenciadas umas das outras (HUANG, 2005, p. 218).

As diferenças existem e elas devem ser relacionadas a partir da harmonia, que para Chéng Yi é obtida pela busca sincera e contínua da unidade com o princípio por meio do estudo analítico das coisas do mundo, e com isso haverá a alegria e o regozijo de se seguirem as regras para manter a harmonia entre o *eu*, os outros e as relações com o mundo. Há uma diferença entre o Legalismo e o Confucionismo antigo, neste último busca-se não forçar as pessoas a seguirem as regras, enquanto no primeiro o uso da força é essencial para o início da ordem

(HUANG, 2005, p. 219). Assim, há uma manifestação da harmonia: alegria e regozijo em seguir as regras sociais, precedida de uma imanifestação da harmonia, que é o estudo sincero e uma busca determinada pelo conhecimento das relações e da ordem social que vem por meio das regras.

Chéng Yi não postula um esforço radical por meio de uma consciência abrangente fundamentada na alteridade, como no caso da compaixão universal do budismo Mahāyāna, mas aplica o conceito de não-ação do taoísmo de Laozi e Zhuangzi. De acordo com ele:

[...] tudo tem uma regra própria. Aquele dos pais culmina na bondade, dos filhos na piedade filial, dos reis na humanidade e dos ministros na reverência... Sábios podem ter uma sociedade bem ordenada, mas não porque eles criam regras para as coisas, mas porque eles deixam que tudo siga a sua própria regra. [...] Confúcio disse, “o *tao* entre o pai e o filho é um adorno natural”. Isso diz respeito à piedade social e o *tao* entre pai e filho é natural. No entanto, não é o *tao* entre reis e ministros, irmãos mais velhos e irmãos mais novos, entre hospedantes e hospedados, e amigos e amigos, também natural? (HUANG, 2005, p. 223).

A ordem ou *regra própria*, no caso, é caracterizada por sua naturalidade, uma ordem cósmica maior de harmonia que gera a vida, chamada de Tao entre o Céu e a Terra. Isso tem uma qualidade manifesta que é a inação, um fluxo relacional que conecta todas as coisas de maneira a produzir uma ordem que mantém a vida, é algo que se manifesta sem uma maneira forçada, sem o esforço de obrigar ou construir algo no sentido de incômodo, de determinação extenuante.

Da mesma maneira, o seguir as regras não deve ser algo imposto, segundo Chéng Yi, mas deve seguir a inação por meio da compreensão dos princípios racionais que se manifestam nas relações entre os indivíduos, condicionadas pelas funções sociais exercidas por cada um deles. O *natural* é marcado pela *inação*, que no sistema de Chéng Yi se torna o *equilíbrio*, surgido do conhecimento correto, que culmina na transformação do indivíduo em um ser harmônico. Outra maneira de colocar essas equivalências conceituais seria a seguinte:

Antes dos sentimentos de felicidade, raiva, lamentação e alegria surgirem, há o equilíbrio. Quando esses sentimentos surgem e cada um e todos na devida medida e grau, é o que chamamos de harmonia. Equilíbrio é a grande fundação do mundo, e harmonia é o caminho universal. Quando o equilíbrio e a harmonia são realizados no mais elevado grau, o Céu e a Terra obtêm o seu próprio poder e todas as coisas florescem (HUANG, 2005, p. 225).

Há uma postulação de diferenças entre as *virtudes naturais*, que são os sentimentos organizados, e as *virtudes da natureza*, que surgem pela ordem e harmonia entre as miríades das coisas. As *virtudes naturais* são um fluxo que é conduzido pelo conhecimento do Princípio, por isso, a transformação que vem desse conhecimento conduz para uma inação, a harmonia com as *virtudes da natureza*, o Princípio no Céu e na Terra. Isso tem um impacto direto sobre as regras sociais, uma vez que se percebe pelo princípio da inter fusão e do princípio da rede relacional, pois a determinação das regras vem das pessoas de acordo com as virtudes naturais, e não de acordo com a imposição de um plano de governo que se manifesta pelas regras (HUANG, 2005, p. 228).

Pelo princípio da *retificação dos nomes*, na hermenêutica do Neoconfucionismo de Chéng Yi, a coincidência é mútua, então, as virtudes naturais e as virtudes da natureza são mutuamente determinantes, por isso as regras governamentais necessariamente precisam coincidir com as virtudes naturais, do contrário, haverá desarmonia e problemas entre o povo e o governo. Com isso, a natureza que existe nos humanos e a natureza do Princípio serão a mesma, serão coincidentes, por isso os problemas de revolta contra as regras sociais e governamentais não surgirão. A partir disso, é possível elaborar extensas análises sobre os motivos dos conflitos entre a sociedade e o governo no domínio das regras e ainda verificar as diferenças entre a sociedade governada na Modernidade Ocidental e na Modernidade Chinesa. No entanto, isso foge ao escopo do presente trabalho, mas essa e outras problemáticas serão abordadas em desenvolvimentos futuros.

Analisados os aspectos principais das quatro teorias fundamentais, chega o momento de analisarmos a teoria de Zhūxī com a finalidade de determinar os seus princípios (ou elementos básicos).

## 5.2 As características específicas da teoria de Zhūxī

Pelo método hermenêutico e pelo desenvolvimento de princípios próprios de sua teoria, Zhūxī foi capaz de construir sua própria Escola, que atuava como uma iniciativa particular, não estando apenas ligada ao sistema oficial do governo (CHENG, 2008, p. 562).<sup>57</sup> Diante disso, é preciso analisar o sentido dado por Zhūxī ao conhecimento e seu cultivo, uma

---

<sup>57</sup> No entanto, em 1313, na Dinastia Yuan, os livros de Zhūxī passaram a ser parte integrante do programa de concursos públicos, até sua retirada em 1905 (CHENG, 2008, p. 589). As obras mais importantes de Zhūxī são: *A Coleção dos Comentários sobre os Quatro Livros*, *Coleção das Obras Literárias de Zhūxī*, *Conversas Privadas do Mestre Zhu* e *Obras Completas do Mestre Zhu* (GUO, 2010, p. 892).

vez que seu sucesso no ensino do povo foi tão bem aceito que lhe permitiu a abertura de uma Escola sustentada sem a dependência completa de estipêndios governamentais.

### 5.2.1 O Princípio da Racionalidade

No centro da teoria de Zhūxī, está presente o Princípio da Racionalidade (*lǐ*, 理) como uma categoria triplamente determinante da realidade ontológica, epistemológica e axiológica deste Princípio como formador do indivíduo. Conforme afirma Zhūxī:

O mais importante é colocar em ação vigorosamente o que se sabe e fazer esforços para ir além disso. Dessa maneira pode-se ir do próximo para o distante, do grosseiro para o refinado, metodicamente e organizadamente, assim a observação efetiva pode ser realizada diariamente (GUO, 2010, p. 891).

A interpretação que se pode fazer desse excerto é que há um caminho gradual de investigação, mantida a finalidade de compreender o Princípio da Racionalidade e sua unicidade no domínio das miríades das coisas. Essa investigação gradual evoca as hermenêuticas budistas indianas. Pode-se ver uma composição do Sutra do Coração, no significado das palavras em sistemas mnemônicos, que produzem no leitor devidamente contextualizado por um conhecimento prévio a transmissão de uma mensagem sem a necessidade da estrutura predicativa. O mantra em questão diz para buscar constantemente a superação do que foi aprendido anteriormente, até se chegar à iluminação (*gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā*), que para Zhūxī, assim como para Chéng Yi, corresponde à compreensão interfusa do Princípio da Racionalidade.

A partir disso, é possível determinar um princípio de Zhūxī, uma vez que ele enfatiza a busca como uma constante que se mantém, não mais chegando a uma quietude, como no caso de Zhou Dūnyí, por isso pode-se dizer que é um princípio de busca sincera e contínua (*jìng*, 敬) do conhecimento para unicidade. Essa unicidade traz a segurança e a certeza de um conhecimento científico, que pode ser equiparado às características da verdade, mas não no domínio de uma entidade metafísica imutável. O domínio da verdade (*xìng*, 性) é um domínio relacional, mutuamente determinante, interfuso com os elementos básicos que a compõem, inclusive com o indivíduo que conhece. Em última análise, a garantia do conhecimento verdadeiro se dá pela sua coincidência com o Princípio da Racionalidade (*lǐ*, 理) (CHENG, 1987, p. 129).



A unicidade entre a verdade conhecida (*xìng*, 性) e o Princípio da Racionalidade (*lǐ*, 理), entre o indivíduo e o Céu e a Terra, dá-se em três níveis diferentes, a saber: ontológico, epistemológico e axiológico. Os três níveis são mutuamente determinantes e a verdade conhecida e a verdade superior participam desse processo de mútua determinação. Como o movimento finalístico, provocado pelo indivíduo através de sua busca sincera pelo conhecimento, é de unir-se com o Princípio da Racionalidade, então, há um método investigativo que leva para a mútua determinação entre os níveis ontológico e epistemológico. O indivíduo transforma-se constantemente no conhecimento, e o conhecimento determina constantemente quem é o indivíduo.

Como o indivíduo existe, em sua humanidade, diante da determinação da sua inter-relação com a família, sociedade e governo, o domínio ou nível axiológico fica evidenciado. Se o conhecimento for autêntico, se a harmonia e a ordem surgirem por meio dele, a inação nas relações surge espontaneamente como efeito da ação relacional do indivíduo em sua rede relacional (família, sociedade e governo). Então, do ontológico e do epistemológico, há agora o axiológico. A teoria e a prática estão em uma relação mútua e reciprocamente determinante. Para Zhūxī, diferente de seus antecessores, o conhecimento prático é equiparado ao conhecimento teórico, e a ação do indivíduo é de onde provém a possibilidade de verificar se o Princípio está sendo efetivado na família, na sociedade e no governo.

Para a efetivação da tripla mutualidade, há o fundamento do conhecimento como elemento de sustentação, portanto, de certa maneira, há um débito para com a teoria Yogācāra, ao mesmo tempo que no nível axiológico, há uma combinação com os elementos taoístas (da inação) e confucionistas (humanidade, justiça, propriedade e sabedoria). A unicidade só pode existir porque a realidade é o conhecimento, portanto, se aproxima novamente da ideia de *fator mente* (Yogācāra) como sustentação de toda a realidade, portanto, do indivíduo.<sup>58</sup>

É necessário interesse para que a verdade seja encontrada na busca pelo conhecimento, portanto, a verdade depende do que é interessante para o indivíduo. Esse interesse leva-o para o estudo das inter-relações da coisa que ele escolheu para conhecer o Princípio através dela e, no processo, com o encontro das relações entre as coisas, ele se torna capaz de conhecer a unicidade de todas elas. Então, para Zhūxī, o conhecimento está,

---

<sup>58</sup> Guo (2010, p. 888), de certa maneira, aponta para a mesma linha de raciocínio: “A unidade entre a natureza humana, a mente e as emoções é uma parte importante do Neo-Confucionismo de Zhuxi. As suas descrições aprofundam sua teoria e fazem dela algo mais lógico e completo. Primeiro, porque o mestre Zhu aceita a teoria de Zhang Zai de que a mente humana unifica a natureza humana e as emoções. Ele considerou aquilo que foi elaborado por Zhang como uma grande contribuição ao Neo-Confucionismo porque a teoria de Zhang concorda com aquela do mestre Meng na afirmação sobre a humanidade, justiça, propriedade e sabedoria, todas fundamentadas na mente. Foi a partir dessa base que o mestre Zhu desenvolveu a sua teoria”.

inicialmente, submetido ao interesse, portanto, as verdades obtidas durante o processo são derivadas do conhecimento daquele momento, e nisso não há diferença nos métodos de Zhūxī e Chéng Yi.

No domínio do axiológico, é possível perceber as diferenças entre os indivíduos; para Zhūxī, mantendo os referenciais da moral de Zhou Dūnyí, o que sustenta essas diferenças é a força material (*qi*), que distribui a pureza e a impureza, de maneira que cabe ao indivíduo se purificar por meio da busca constante do conhecimento do Princípio (GUO, 2010, p. 888). Sobre isso Zhūxī diz o seguinte:

A mente humana abraça ambas, a natureza e as emoções. A natureza é a substância, as emoções são as funções. A natureza consiste em princípios que são abarcados pela mente, e a mente é onde os princípios encontram sua unidade (são unidos). A natureza é o estado antes do início das atividades; as emoções são o estado quando as atividades já começaram; e a mente inclui ambos os estados. Pois a natureza é a mente antes de seu surgimento, enquanto as emoções são a mente depois do seu surgimento. A natureza é o princípio da mente. As emoções são o movimento da mente. A capacidade é aquilo em que as emoções são capazes de agir de uma maneira determinada (GUO, 2010, p. 889).

Baseado nesse excerto, pode-se dizer que o fundamento de unicidade é a mente em movimento (os princípios têm origem em conteúdos que vieram, possivelmente, dos fatores reais da Sarvāstivāda, sendo a mente como *fator mente*, daquela unicidade (*brahman*) Yogācāra/ Huáyán). A natureza é a substância, o que significa que a natureza é o indivíduo (o que existe do I Ching é a dualidade interdependente mutuamente determinante entre repouso e movimento (o Tao, o fluxo); do repouso (natureza) para o movimento (emoções), no fluxo da mente, só é possível porque há a vacuidade/ interdependência; não se trata de uma substância ontologicamente objetificável), e as emoções funcionam dentro de uma estrutura como aquela da lógica predicativa (as emoções são consideradas funções, de acordo com o pensamento de Zhang. Mas, mesmo assim, tributário dos *saṃskāras* budista), mas não há o estatuto metafísico nem da mente nem do indivíduo. É no indivíduo que ocorre a unicidade de todas as coisas pelo conhecimento da complementariedade mutuamente determinante.

### 5.2.2 O princípio da busca constante do conhecimento

O conhecimento é obtido por meio de uma busca constante (*jìng*, 敬), como diz Zhūxī:

A *busca constante* é o primeiro e mais importante princípio para o aprendizado do sábio. Do começo ao fim, sua prática não deve ser interrompida, nem mesmo por um segundo. A *busca constante*, embora seja uma única palavra, é a única chave para o aprendizado do sábio e o caminho essencial para a preservação da própria mente e do cultivo da própria natureza (GUO, 2010, p. 890).

O elemento central da teoria de Zhūxī é um movimento da vontade que leva para o conhecimento, mas essa constância, inicialmente adquirida por meio da disciplina, rapidamente se torna inação, pelo desejo que todos possuem de conhecer, um desejo sustentado pela Força Material e pelo Princípio da Racionalidade; a primeira contém em si o conhecimento como natureza constitutiva, e o segundo é o conhecimento elevado à categoria ontológica universal de tudo o que existe. Zhūxī acreditava que o Tao era o centro da busca humana, a razão de ser de toda a existência do indivíduo; o Tao é a relação coincidente entre o ontológico e o epistemológico que determina o axiológico em harmonia total com todas as coisas. A confiança na capacidade do indivíduo é colocada da seguinte maneira por Zhūxī:

[...] quando se sabe algo, mas ainda não se agiu de acordo, o conhecimento é ainda superficial. Por experimentar pessoalmente isso, o conhecimento se tornará cada vez mais claro, e seu caráter será diferente do que era antes. O conhecimento e a prática são sempre mutuamente necessários. É como uma pessoa que não pode andar sem as pernas embora ela tenha olhos, e que não pode ver sem os olhos embora tenha pernas. Com respeito à ordem, o conhecimento vem primeiro, e com respeito à sua importância, a prática é mais importante (GUO, 2010, p. 891).

Como mencionado anteriormente, em correspondência com o excerto anterior, a prática e a teoria estão colocadas no mesmo patamar, portanto, o conhecimento prático, assim como o conhecimento teórico, condiciona o indivíduo no nível ontológico, epistemológico e axiológico.

Para Zhūxī há dois tipos diferentes de conhecimento que perfazem tanto a prática quanto a teoria: o conhecimento primário e o secundário. O *conhecimento primário* tem suas raízes no pensamento de Confúcio e Mêncio e se relaciona à descoberta dos valores e princípios que o indivíduo usa para se relacionar com o mundo, *investigar as miríades das coisas* (*géwù*, 格物) e se constituir como pessoa, pelo *conhecimento da sua própria natureza* (*zhìzhī*, 致知); se fundamenta, portanto, na autoavaliação nos domínios do princípio da humanidade confucionista (CHENG, 1987, p. 130 -131). Com essa autoavaliação é possível determinar o que já está efetivamente em uso para o indivíduo (o que é bom para ele) e o que deve ser feito para que ocorra sua retificação mais completa (o que deve ser feito para melhorar) nos três

domínios que o condicionam (ontológico, epistemológico e axiológico), o que, por sua vez, determina um *telos* próprio, dentro dos elementos da teoria de Zhūxī.

O *conhecimento secundário* diz respeito ao conhecimento da natureza, que constitui o domínio onde o Princípio da Racionalidade pode ser conhecido, e não é obtido pelo *conhecimento investigativo* (*zhī xué*, 知學) (pois esse é do domínio do conhecimento primário), mas por meio de uma *experiência pessoal* (*rán yàn*, 然驗). As ênfases diferentes entre o conhecimento primário e o secundário é o que diferencia a teoria de Chéng Yi, que dá ênfase ao conhecimento investigativo da teoria de Chéng Hào, que, por sua vez, dá ênfase à experiência pessoal (CHENG, 1987, p.135).

Do que foi explicado acima, segue-se necessariamente que há uma liberdade no indivíduo, determinada pela natureza de conhecimento em sua constituição ontológica que, por sua vez, coincide com a do Princípio da Racionalidade. A liberdade está presente também no domínio da Força Material, que constitui a multiplicidade de todas as coisas, pois só é possível o conhecimento por meio da participação na natureza dessas duas realidades, e só é possível conhecê-las porque há a liberdade no movimento da vontade, que pode ser observada na ação de escolher o que é interessante e, com isso, se autoaperfeiçoar pela purificação que vem por meio do conhecimento e de maneira argumentativa circular.

Está implicado no princípio da humanidade dos confucionistas a natureza bondosa de toda a realidade, e é fundamentado nisso que se busca o moralmente bom e se descarta o que é moralmente mau como categorias inter-relacionais mutuamente determinantes, portanto, sem a característica da imutabilidade metafísica. Bom e mau determinam-se mutuamente, porém, no sistema de Zhūxī, o mau é caracterizado pela ignorância, algo que é uma distorção do conhecimento da realidade, não tem sequer um estatuto relacional de sustentação, além de ser uma anomalia funcional. Portanto, pode ser corrigido o fluxo do conhecimento por meio de uma condução moral esclarecida pelo conhecimento do Princípio e das coisas. Prática e teoria andam juntos (GUO, 2001, p. 891) e em pé de igualdade na determinação do moralmente correto. Como dito por Zhūxī:

Para realizar a natureza de si mesmo, nenhuma virtude é deixada sem ser individualizada. Portanto, quando não há um interesse voltado para os desejos em mim mesmo, é que o mandato do Céu pode ser discernido em mim e, então, seguido. Não importa o quanto grande ou pequeno, nem quanto refinado ou grosseiro, não há nada deixado sem ser realizado. A natureza dos outros homens e as coisas são também minha natureza. Eles diferem apenas enquanto assumem formas diferentes e estão adornados com diferentes forças materiais (*qi*). Ao falar sobre ser capaz de realizá-los, o que quero dizer é

aquilo que eu sei não é obscuro e aquilo que eu faço não é inapropriado (CHENG, 1987, p. 132).

Não há a negação do indivíduo, como pode ser visto no excerto, o indivíduo existe com sua natureza diferente das demais pela configuração dada pela força material (que condiciona os cinco elementos etc.), mas é negada sua autonomia ontológica imutável, a característica definidora do egoísmo, que é o fator contrário à equanimidade e à alteridade que se fundamenta numa radical igualdade pela natureza do conhecimento que perfaz todas as coisas, o Princípio da Racionalidade. Os objetos que devem ser superados são a ignorância (obscuro) e a conduta moral inapropriada gerada pela ignorância (o inapropriado). Por meio disso se alcança o *conhecimento último*, conforme palavras de Zhūxī:

A extensividade do conhecimento reside na investigação das coisas, isso significa que se a pessoa quiser estender o seu conhecimento será preciso que ela seja capaz de exaurir o Princípio da Racionalidade existente nas coisas. A mente sutil humana sempre tem o conhecimento, e as coisas sob o Céu sempre têm princípios. Porque o Princípio da Racionalidade não foi exaurido que o conhecimento não está completo. Assim, o Livro do Grande Aprendizado (de Confúcio)<sup>59</sup>, ao ensinar os iniciantes, pede ao estudante para que busque com seriedade o Princípio da Racionalidade que já é conhecido nas coisas sob o Céu, de maneira que ele possa, assim, realizar o insuperável. Depois que a pessoa tiver feito esforços por um longo período, a pessoa pode, repentinamente, chegar ao conhecimento, então (a pessoa verá) o interno e o externo, o refinado e o grosseiro, de todas as coisas e, então, a grande função da minha mente terá se iluminado completamente. Isso é o termo *coisas investigadas*, isso é o *conhecimento último* (CHENG, 1987, p. 133).

Devido ao que foi visto anteriormente sobre as quatro teorias formativas do pensamento de Zhūxī, esse excerto não encontra grandes obstáculos para ser compreendido. Trata-se da reafirmação de elementos das teorias de Zhou Dūnyí e de Chéng Yì, da natureza fundamental da mente como conhecimento, da natureza da realidade como conhecimento, ambos ligados pela capacidade racional que existe no indivíduo e em todas as coisas, com os elementos da teoria de Zhang Zài, da formação das múltiplas coisas pela transformação do *yin-yang*, e da harmonia existente na racionalização máxima das proporções proposta por Shào Yòng.

O *conhecimento último* corresponde à *iluminação* do sistema de Zhūxī que, por sua vez, corresponde ao conhecimento do Tao, o que equivale a conhecer o *Tàijí* (GUO, 2010, p. 889). Isso é alcançado por meio de um conhecimento que penetra pela inter fusão a realidade

---

<sup>59</sup> Não se trata de algo que exista no *Livro de Confúcio*, mas de comentário complementar dado por Zhūxī, de autoria dele mesmo (CHENG, 1987, p. 134).

última de todas as coisas, algo que está relacionado ao princípio da inter fusão de Fazang, um conhecimento de penetração máxima. Os efeitos da iluminação, assim como no caso do budismo indiano (daqueles vistos nesta tese), podem ser verificados por: (1) desimpedimento completo da liberdade da ação, (2) realização do conhecimento da própria natureza, (3) poder de transformação da realidade e (4) centralização da organização e harmonização de todas as coisas (CHENG, p. 134-135).

A manifestação no indivíduo dos quatro efeitos mencionados é verificada mediante uma disciplina da mente (*xīn fǎ*, 心法) caracterizada pelo cultivo de um aperfeiçoamento constante até a obtenção da maestria (*gōngfū*, 功夫), como no caso do cozinheiro Ding, até o ponto da não-dualidade entre mente e técnica. A maestria era obtida por meio de meditação sentada, constante estudo de livros, anotação diária do seu próprio desempenho. Meditação sentada é o mesmo que concentração meditativa (*dhyāna*), que vem não apenas do budismo Ch'an, mas antes dele, do budismo Sarvāstivāda, Madhyamaka e Yogācāra, suas raízes, bem como do Taoísmo religioso, com o sentar-se para purificação (*jìngzuò zuò wàng*, 靜坐坐忘). Já a leitura de livros e a anotação do próprio desempenho em um livro pessoal estão ligadas à meditação analítica (*vipāśyanā*, *guān*, 觀) das mesmas Escolas budistas e ao método confucionista de Mêncio, de anotação. A combinação dos dois elementos faz lembrar o método de meditação da Yogācāra, denominado *samādhi* (*sān mó de*, 三摩地), que corresponde à combinação entre análise e concentração meditativas (*vipāśyanā* e *śamatha*) (CHENG, 2008, p. 582).

Com relação aos quatro efeitos, o desimpedimento completo da liberdade da ação (1) diz respeito à unicidade do intelecto humano que, para Zhūxī, corresponde ao conhecimento enquanto natureza de toda a realidade, do humano e de todas as coisas. Como ele realizou essa unificação, ele espontaneamente age sem agir (inação) e sua liberdade não está mais amarrada pelas distorções. A realização do conhecimento da própria natureza (2) está completa, por isso ele vê em si mesmo as transformações complementares do *yin-yang* como mutuamente determinantes, tanto em si mesmo quanto em todas as coisas, de maneira que o indivíduo continua existindo, mas não mais na dependência do egoísmo e dos desejos egoístas. A prática do poder de transformação da realidade (3) é equivalente ao seu conhecimento, portanto, sua ação está no máximo da sua capacidade, e ele agora é capaz de agir no mundo com total liberdade pela ausência da ignorância, ele realiza as transformações no mundo como agente inseparável do Tao (GUO, 2010, p. 891). Por fim, a centralização da organização e harmonização de todas as coisas (4), em função de sua relacionalidade, ele é capaz de organizar

e harmonizar pela ordem as relações familiares, bem como participar da sociedade e do governo de forma livre e na ordem que as coisas devem seguir de acordo com o Princípio da Racionalidade, coincidente agora com o Tao do Céu e da Terra conhecido plenamente por ele.

Há uma unicidade entre a *mente*, a *natureza* e o *princípio*, e pelo estudo da inter-relação entre as coisas, um estudo extensivo sobre a relacionalidade, seria possível atingir o princípio do Céu, a esfera da vacuidade. É pela determinação mútua entre as coisas que ocorre a busca constante pelo entendimento do princípio do Céu, que leva para a união entre o indivíduo e o princípio, entre a mente em sua natureza ativa e o princípio inativo do Céu, da vacuidade. É pelo conhecimento extensivo das inter-relações no campo da natureza ativa, nas coisas que ocorrem no mundo, *a mente do indivíduo*, não como objetificável, mas como relacionalidade, é que o indivíduo se torna um com *a mente do Tao*. Embora similar em construção, o meio para se atingir a realidade última é o estudo dos Clássicos Confucionistas com toda a estrutura que eles envolvem.

O modelo da sociedade em rede inter-relacional surge com fundamento na teoria de Zhūxī, explanada anteriormente, e, além dos dois princípios explicados, há ainda outros dois: o princípio da verificação e o princípio da equanimidade.

### 5.2.3 O princípio da verificação pela prática e teoria mutuamente determinantes

O princípio da verificação é formado por alguns elementos vindos do pensamento de Confúcio: o conceito de *meio comum*, de *retificação dos nomes* e os *modos de exclusão* da rede.

Sobre o conceito de *meio comum*, Confúcio no vigésimo nono verso<sup>60</sup> do *Livro Yong Ye*<sup>61</sup>, usa o termo (1) “o meio comum” (中庸, *zhōngyōng*), sendo esse o conceito de rede confucionista. Pela análise das escolhas dos símbolos que compõem suas partes e que são em si também ideogramas, é possível extrair a interpretação que compreende seu significado fundamental. O termo “o meio comum” é constituído de dois ideogramas, sendo o primeiro o “meio” (中, *zhōng*), onde se representa o ponto central entre dois extremos, que no pictograma original era constituído de um bastão com duas bandeiras, uma em cada extremidade e um

<sup>60</sup> Em todas as fontes consultadas, os versos se encontram como vigésimo nono verso, enquanto na tradução de Gentil Avelino Tilton do “História do Pensamento Chinês”, de Anne Cheng, há a referência como o vigésimo sétimo verso do Livro VI (CHENG, 2008, p. 73).

<sup>61</sup> No nono verso do *Livro Yong Ye*, na forma clássica chinesa: “子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」”； na forma romanizada: “Zi yuē: `Zhōngyōng zhī wèi dé yě, qí zhì yǐ hū! Mǐn xiǎn jiǔ yǐ.”; em nossa tradução: “O mestre disse: ‘O mais elevado e que a tudo supera é o “meio comum”! Mas é raro em meio ao povo ver a sua prática.””.

circulo marcando seu meio (GU, 2014, p. 857). Já o segundo termo é o “comum” (庸, *yōng*), que é composto por uma base feita do ideograma “uso” (用, *yòng*), mas com uma diferença semântica: na composição, esse ideograma é um “relógio” antigo, feito de bastões e pedras, que traz a ideia de uso no tempo. Acima desse, se encontra o símbolo do “pilão” (庚, *gēng*), que significa manipulado por duas mãos (GU, 2014, p. 788).<sup>62</sup>

A interpretação para o termo “o meio comum” é a seguinte: a partir da relação dos dois ideogramas, o “meio” (*zhōng*, 中) indica o vazio, o lugar da relacionalidade que surge no uso do pilão pelo espaço vazio dentro do recipiente, que não aparece no ideograma, mas está implicado nele; o “comum” (*yōng*, 庸) diz respeito à interdependência que existe entre o pote, o pilão, as mãos, a finalidade e as substâncias sólidas pulverizadas pelo uso do pilão na relação de trabalho entre ele, o pote e as mãos (todos numa relação interdependente). A interdependência é o que há de comum na relação toda, por isso a escolha da nomeação “comum”.

A rede pode ser vista diante da lógica que afirma a ausência das substâncias imutáveis individuais, pois as relações ocorrem como os elementos individuais pulverizados, com os seus pós se misturando dentro do pote. Com respeito à análise social fundamentada na perspectiva panorâmica do *meio comum*, a relação pela interdependência ocorre entre as pessoas do grupo social, seja da família, dos membros do governo, dos governados e governante, e entre o indivíduo e a natureza. Essas relações não são estanques, não estão limitadas, são multidimensionais, porque se combinam entre si. Assim, não há uma limitação

---

<sup>62</sup> A interpretação feita diz respeito estritamente ao período anterior ao ingresso da lógica predicativa moísta; diferenças podem ser vistas se comparado com a análise da sinologia francesa presente no livro *História do Pensamento Chinês*, quando se traduz o termo como “meio justo e constante” (CHENG, 2008, p. 73). Essa tradução vem com uma carga interpretativa da tradição confucionista formada posteriormente aos Analectos de Confúcio, quando já estava estabelecida no governo imperial, com comentaristas e novos organizadores. Essa tradição dos comentários e novas interpretações sobre Analectos se inicia pelo menos duas gerações após a sua morte, e foi neste período que o “meio comum” adquiriu o significado ou nomeação de “Meio de Ouro”, “Meio Constante” ou “Equilíbrio e Normalidade” por meio de um tratado chamado de “Doutrina do Meio”, escrito por Zisi, o neto de Confúcio. Esse tratado contém muitos assuntos da tradição confucionista que vão além dos elementos relacionais nomeados por seu fundador, trazendo elementos novos com os conceitos de sinceridade, cinco passos do aprendizado, Tao universal e virtudes universais. Além disso, essas novas denominações para o “meio comum” foram também reformuladas por diversos autores posteriores, até a chegada do Neoconfucionismo, na Dinastia Song, em que disseram que “meio” significava sem inclinação para nenhum dos lados, e “comum” seria aquilo que não admite nenhuma mudança (GUO, 2010, p. 873). Assim, o “justo” enquanto nenhuma inclinação para os lados, lembrando a ideia de justiça enquanto algo ligado ao equilíbrio entre os pratos de uma balança, a mesma ideia que está presente na tradução interpretativa da sinologia francesa presente na obra de referência, o que a coloca na rede confucionista sem dúvida, mas para fora da rede dos Analectos, estando disposta nos elementos e conexões que caracterizam o Neoconfucionismo. Interpretação semelhante pode ser vista em publicações atuais sobre Confúcio e os Analectos, como a excelente análise de Wu Guozhen que introduziu o termo “Meio de Ouro dentro da tradição confucionista para fora do período de escrita dos Analectos, pelos mesmos motivos explicados acima (WU, 2012, p. 195).



fixa nessas relações, uma depende de todas as demais, e todas dependem da primeira, e o mesmo acontece para a segunda, e assim por diante, são como os elementos relacionais e conectivos que constituem uma rede.

Assim, é possível esclarecer a escolha do termo 中庸 (*zhōngyōng*) como “meio comum”. Essa escolha se deve à interpretação de que o “meio” significa o vazio de essência individual imutável. O termo “comum” significa a característica última, a mais elevada e insuperável em generalidade, conforme o uso da expressão “o mais elevado e que a tudo supera” (*qí zhì yǐ hū*, 其至矣乎), empregada por Confúcio no vigésimo nono verso do *Livro Yong Ye*: “O mestre disse: O meio comum é o que condiciona a retidão, ele é o mais elevado e que a tudo supera! O povo raramente o encontra”<sup>63</sup>. A expressão é empregada junto com o “meio comum” e representa a própria realidade em fluxos relacionais, que compõe a rede e seus elementos inter-relacionados, que permeia a existência de todas as coisas. É a natureza mais fundamental. A interdependência, que é reconhecida pela lógica inter-relacional, é a realidade última.

A realidade última, a vacuidade, quando vista sob a perspectiva das relações do indivíduo, torna-se uma rede de interconexões constituída de fluxos relacionais que surgem a partir da relação dos elementos básicos de conexão, todos sem natureza essencial própria, todos em conexão mutuamente determinante da própria existência como transformação. Esse é o *meio comum* de Confúcio dos Analectos.

Por meio do que já foi visto até aqui sobre a hermenêutica da rede inter-relacional, pode-se dizer que Confúcio concebia a realidade como acontecimentos inter-relacionais que tinham os opostos complementares como os naturais e os sociais, uma realidade que pode ser orientada para o bem comum de todos por meio da ação organizada do indivíduo, que ele chamava de governo. Essa organização depende de uma hierarquia e de uma ordem que se encontram na natureza existencial de todas as coisas, o Tao, nas relações que garantem a harmonia entre as causas e condições que fazem surgir suas existências. As relações são as conexões que formam a realidade. Esta, por sua vez, é constituída de conjuntos de relações que podem ser analisados de maneira distinta por suas características comuns, que permitem ao indivíduo conhecer de maneira distinta um conjunto e outro, tratando-as de formas distintas, dentro de suas conexões particulares. Assim, de um lado há o indivíduo que conhece a realidade da rede e, do outro, a própria realidade mutuamente determinante.

---

<sup>63</sup> 子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」, *Zi yuē: 'Zhōngyōng zhī wèi dé yě, qí zhì yǐ hū! Mǐn xiǎn jiǔ yǐ.*

Confúcio faz parte desse esforço conjunto para enfrentar a finitude do indivíduo por meio do governo, por meio da organização não apenas de grupos de homens, mas de um conhecimento sucessório, que aproveita o que foi vivido e registrado pelas gerações anteriores e que possa ser transmitido de um homem para outro por meio da educação. Dentro da rede interdependente, dentro do fluxo da impermanência, Confúcio se propõe a buscar o conhecimento que garanta a construção de uma harmonia no governo que faça surgir a segurança e o bem-estar do povo, este como a reunião de todos os grupos, organizada por uma inteligência central na rede, como um elemento central no conjunto dos demais elementos e suas conexões, que é capaz de trazer uma ordem finalística ao fluxo da existência do indivíduo dentro da rede interdependente.

A ordem construída para se chegar até a harmonia do governo foi buscada por Confúcio no conhecimento do passado da China, tendo como ponto de partida seu próprio tempo existencial e relacional, construído pela análise interpretativa dos acontecimentos da cultura. Confúcio adotou como modelo a cultura imediatamente anterior àquela que ele estava vivendo, chamada de cultura Zhou. Tendo estabelecido as bases para a compreensão dessa cultura, passou, então, a pensar num modelo para a organização social e governamental, fundamentado sobre uma hierarquia familiar e uma hierarquia política.

Confúcio foi capaz de estabelecer um modelo que mantém em rede ambas as organizações, social e política, por perceber a conexão entre uma rede e outra, por meio dos elementos de conexão, os pontos conceituais que poderiam garantir a unidade conectiva entre eles, pois foi capaz de perceber a relação sucessória entre uma rede e outra, e de estudar as redes que fizeram surgir a rede de Zhou, e finalmente chegar até um modelo que poderia responder à busca pelo enfrentamento dos sofrimentos existenciais e, de certa maneira, da morte do indivíduo.

Em relação ao *princípio da retificação dos nomes*, Confúcio pensou a realidade da China e chegou a sistematizar um projeto de educação organizada voltado para a rede organizada como uma estrutura hierárquica. O *princípio do meio comum* possibilitou pensar uma organização social por meio de um governo por hierarquias relacionais. Esse governo, que garantiria a benevolência, necessita de ações, de trabalho, de estruturas e instituições, de convenções e leis para que possa alcançar a estabilidade. Todas essas relações implicam em transformações e todas as transformações são fluxos. Esses fluxos precisam ser conduzidos por meio do direcionamento relacional de seus elementos. Esses elementos foram pensados por Confúcio como um sistema conceitual reciprocamente determinado por seis categorias de

ensinamentos que, por sua vez, fundamentavam-se em seis princípios. Desenvolver e conduzir esses seis princípios significava realizar *a condução do fluxo*.

A *condução do fluxo* para a obtenção da harmonia, que garante a estabilidade do governo, dá-se por meio da educação em seis textos, cada um deles com um tema específico. As seis notas musicais fundamentais são usadas como analogia para os seis princípios contidos nos seis textos (livros). Para realizar seu projeto de educação do povo, como mencionado acima, Confúcio constrói uma estrutura que demandaria sua presença em tempo integral, uma dedicação intensa de sua vida para a constante estruturação e adaptação em face das mudanças relacionais. Essa compreensão da necessidade de uma dedicação que demandaria toda sua vida levou-o a se tornar a personificação de seu modelo de indivíduo em rede, ou seja, a *retificar a si mesmo*, tornando-se um *mestre governador* (*jūnzǐ*, 君子). Por entender o que era o “governar” como um conhecimento do “meio comum” que poderia ser vivido e transmitido, ele se adequou para estar em fluxo com a rede, e essa retificação fez com que Confúcio fosse colocado, pelo poder de sua vontade de cumprir com o dever, o que significa agir de acordo com os elementos básicos de seu modelo de rede.

Bem sucedido na construção de seu modelo, seus alunos lhe deram a continuidade sucessória pela tradição, e ele se tornou o primeiro indivíduo na história da China a ser professor em tempo integral, iniciando uma nova classe de homens em rede, os professores e oficiais do governo que se dedicavam exclusivamente ao ensino dos seis textos, tornando-se especialistas nos seis princípios de relação pela educação (FUNG, v. I, 1983, p. 48).

Embora os confucionistas do período Han tenham determinado que seriam apenas cinco livros, essa diferença se deu a partir da classificação posterior do Neoconfucionismo em 6 livros, uma vez que há a menção ao *Livro da Música* nas obras originais de Confúcio, e este pode ser determinado como uma parte do *Livro dos Rituais*. Livros ou textos são equivalentes. Os Seis Livros que viriam a ser chamados de Seis Conhecimentos Fundamentais (*liù jīng*, 六經), antes do confucionismo se tornar dominante, são: o *Livro das Canções*, o *Livro da História*, o *Livro dos Ritos*, o *Livro das Mudanças*, o *Livro da Primavera e Outono*, e o *Livro da Música* (GUO, 2010, p. 351).

O *Livro das Canções* (詩經) ensina o *princípio da condução mediana do fluxo pela moral confucionista*, através de uma conduta moral que evite os extremos do prazer viciante e da lamentação excessiva, por meio dos avisos sobre como não perder o conhecimento do Céu vindo dos ancestrais e como manter o Mandato do Céu (GUO, 2010, p. 517). É preciso lembrar que o confucionismo da época de Zhūxī é uma reconstrução a partir de leituras posteriores ao

período da queima dos livros de Confúcio durante o mandato do primeiro imperador Qin. Particularmente, o *Livro das Canções* foi recompilado com quatro versões diferentes (GUO, 2010, p. 517).

Nenhum dos livros apresenta um interesse capital para o desenvolvimento da tese, com exceção do *Livro das Mudanças*. Isso porque os princípios receberam a interpretação do Neoconfucionismo Racionalista e Idealista e adentrar as análises pormenorizadas de cada livro seria apenas aumentar o texto de maneira despropositada, mesmo porque não se sabe realmente o quanto deles é do Confúcio original, a partir do desenvolvimento destrutivo dos livros antigos feito pelo primeiro imperador Qin. No entanto, isso não impede a leitura analítica geral dos princípios fundamentais do confucionismo originário, a partir da contraposição com as Escolas que dialogaram com o Confúcio originário. Como não vimos diferenças grandes entre os debates, adotamos, como ponto de partida, a contraposição com a Escola de Zhuangzi.

O *Livro da História* (尚書) ensina o princípio da manutenção do conhecimento (por meio de registros documentais escritos), o que implica num modelo que relaciona o governo presente com os modelos de governo considerados ideais por Confúcio. Dentre os livros mais importantes do confucionismo, ele está no mesmo patamar de produções posteriores – notas, comentários, tratados etc. – que o *Livro da Mudança*. Trata-se de uma interpretação histórica documental feita por Confúcio, por meio do *Livro de Yu*, do *Livro de Xia*, do *Livro de Shang* e do *Livro de Zhou*, cada um dos quatro livros contando cada um dos reinos anteriores àquele em que viveu o próprio Confúcio. O *Livro da História* foi ampliado posteriormente por Mei Ze (especialista do século IV d.C.), que adicionou capítulos de sua própria autoria, perfazendo um total de trinta e três capítulos (GUO, 2010, p. 499).

O *Livro dos Ritos* (禮記) ensina o princípio de organização e de ordem procedimental, onde os símbolos rituais não são religiosos, mas sociais, com o objetivo pedagógico de lembrar continuamente o povo da busca pela realização do modelo do mestre governador (君子) e do governo superior (a relação coincidente entre o Céu e a Terra, entre o governador e os governados, entre o conhecimento e a prática) (GUO, 2010, p. 299).

O *Livro das Mudanças* (易經) ensina o princípio da inter-relação entre opostos, que coincide com o princípio inter-relacional na fase anterior ao ingresso da lógica predicativa moísta. O conhecimento do Tao entre os confucionistas originários e os taoístas filosóficos originários não é diferente, portanto, a lógica inter-relacional está presente.

O *Livro da Primavera e Outono* (春秋) trata de relatos breves de fatos que ocorreram com os doze governantes de Lu (722-481 a.C.). Toda uma tradição comentarial se

desenvolveu a partir desses breves relatos, onde se mostra a moral política do pensamento de Confúcio, logo, *o princípio da moral política* é ensinado de várias maneiras (GUO, 2010, p. 67).

O *Livro da Música* (樂記) ensinava *o princípio da harmonia* por meio das relações entre as seis notas musicais, o uso da harmonia musical como fonte de inspiração para o mestre governador (君子) em relação ao mundo, e para o modelo harmônico de governo hierárquico com suas instituições e oficiais (GUO, 2010, p. 813).

Os cinco princípios, com o sexto como uma reafirmação da necessidade dos cinco pelo *Livro da Música*, foram desenvolvidos e sistematizados por Confúcio em função de uma ação técnica de correção, que visava fazer a ressonância perfeita entre o modelo teórico moral e político com o modo de vida de todo e qualquer ser humano do seu mundo. Diante desse objetivo, Confúcio elabora uma teoria de prática e cultivo de conhecimento e aplicação técnica a partir de um princípio fundamental: *o princípio da retificação dos nomes* (è hū chéng míng, 惡乎成名), ou a “nomeação correta” (zhèngmíng, 正名), que pode ser entendido também por “corrigir os males pelo desenvolvimento da nomeação correta” (è hū chéng míng, 惡乎成名). Esse princípio ficou conhecido no Ocidente, divulgado pelos tradutores e sinólogos ocidentais, como “retificação dos nomes”).

O uso da palavra “retificação”, no sentido de correção, não é despropositado, ao contrário, é acertado, pois Confúcio via um problema no modelo de governo assumido pelas dinastias anteriores, uma distorção entre realidade e “nomes”, que são os conceitos e definições aplicados como entidades metafísicas que, por sua vez, estabelecem as relações governamentais de maneira distorcida.

O indivíduo é o principal objeto da correção, ele deve viver de acordo com o modo confucionista de se relacionar com o mundo e, para isso, é preciso aprender os seis princípios da educação confucionista e expandir essa correção nos dois extremos relacionais: (1) as relações governamentais, e (2) o centro da sua mente. Para Confúcio é esse processo de conhecimento conceitual e conhecimento prático que deve coincidir com a realidade do indivíduo, por isso, há o modelo constante do *mestre governador* (jūnzǐ, 君子).

A “retificação dos nomes” busca corrigir as distorções existentes entre o domínio do conhecimento conceitual teórico e o domínio do conhecimento conceitual prático, ambos definidos pela linguagem. O objetivo do processo é fazer coincidir um domínio e outro, de modo idêntico, a fim de corrigir as diferenças ou distorções, por meio dos seis princípios do *mestre governador*. Como a forma máxima de organização social, para Confúcio, coincide com

a estrutura governamental com o mestre governador ocupando o lugar mais elevado da hierarquia, então, é característico do sistema confucionista a presença do mestre governador como modelo para todos os homens. Ao longo da história da China, o conceito de mestre governador (君子) tornou-se sinônimo de imperador.

No terceiro verso do *Livro Zi Lu*<sup>64</sup> dos Analectos, há um diálogo entre Zi Lu e Confúcio, onde é descrita uma situação hipotética: Confúcio, nomeado como o “primeiro secretário” do governador de Wei, debate com o seu aluno Zi Lu, que lhe pergunta qual a primeira coisa a ser feita para organizar o governo e beneficiar o povo. Confúcio responde que é a “retificação dos nomes”, que a nomeação correta entre as relações e suas mútuas determinações sejam feitas continuamente da maneira correta. Os assuntos, os acordos, são a manifestação da técnica prática de governar e precisam ser levados ao sucesso: a completude de seus objetivos.

A confiança é central e ela é encontrada na prática técnica do governo, uma relação de confiança entre a nomeação e a realidade, entre o contrato e os contratantes em seus contextos de fluxo em mudança. Por isso os contratos são automaticamente adaptados às condições dos contratantes para além dos assuntos ou termos que foram registrados em documentos, estes são referências temporais, não têm o poder de determinar a realidade de maneira fixa.

Assim, a “retificação dos nomes” não é uma fixação, mas a adaptação constante possível e necessária diante das mudanças, aliás, necessárias para a sustentação da própria existência das relações harmônicas e, portanto, estáveis. Por isso mesmo, se a adaptação pela “retificação dos nomes” não for seguida, as relações não podem ser mantidas em contínua

---

<sup>64</sup> “Zilu disse: ‘O governador de Wei estava te esperando para que fosse nomeado como seu administrador. Qual a primeira coisa a ser feita?’ O mestre respondeu: ‘A primeira coisa é nomear corretamente.’ Zilu disse: ‘Mas por que ser tão conservador?! Por que a nomeação correta?’ O mestre respondeu: ‘Como lhe falta cultivo ainda! Um mestre governador (君子) é reservado e cauteloso com respeito ao que não conhece. Se os nomes não estiverem corretos, a linguagem não estará de acordo com a verdade das coisas. Se ela não estiver assim, os assuntos não podem ser levados ao sucesso. Quando isso ocorre, os Ritos e as Canções não estarão em relação, e a recompensa e punição não acontecerão de maneira apropriada. Quando isso ocorre, o povo já não sabe se usa os pés ou as mãos. Assim, o mestre governador (君子) considera necessário o uso apropriado dos nomes, da mesma maneira que a linguagem falada deve ser apropriada igualmente. O que o mestre governador (君子) deseja é somente que em suas palavras não exista nada de incorreto.’” “子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」”； “Zilù yuē: `Wèi jūn dài zǐ ér wéizhèng, zǐ jiāng xī xiān?` Zǐ yuē: `Bì yě zhèngmíng hū!` Zilù yuē: `Yǒu shì zāi, zǐ zhī yū yě! Xīqízhèng?` Zǐ yuē: `Yě zāi yóu yě! Jūnzǐ yú qí suǒ bùzhī, gài quē rú yě. Míng bùzhèng, zé yán bùshùn; yán bùshùn, zé shì bùchéng; shì bùchéng, zé lì yuè bù xīng; lì yuè bù xīng, zé xíngfǎ bù zhòng; xíngfǎ bù zhòng, zé mín wú suǒ cuò shǒuzú. Gù jūnzǐ míng zhī bì kě yán yě, yán zhī bì kě xíng yě. Jūnzǐ yú qí yán, wú suǒ gǒu éryǐ yě.`”; minha tradução;

reconstrução; isso fundamenta os conceitos de “prático” e “uso” na estrutura de conhecimento confucionista dos *Analectos* (conceitos que serão resgatados em sua acepção taoísta dentro do Neoconfucionismo racionalista, posteriormente, por Deng Xiaoping).

Confúcio disse que se a adaptação não ocorresse, também não ocorreriam o respeito pelas regras sociais que levam à benevolência, o objetivo da educação do *Livro dos Ritos*, e a harmonia social vinda da hierarquia das relações sustentada pela confiança na continuidade sucessória do conhecimento. Também o objetivo da educação, no *Livro das Canções*, e a justiça meritória em rede não poderiam acontecer na forma de recompensas e punições. Em outras palavras, a hierarquia das relações não pode ser mantida de maneira correta sem o reconhecimento das relações na rede da “retidão”. O resultado da inexatidão entre nomeação e realidade é o colapso das relações entre os homens, a desestruturação da rede de relações no modelo pensado por Confúcio.

A estrutura confucionista manteve os quatro *modos de exclusão da rede* que não foram desenvolvidos de maneira diferente pelo Neoconfucionismo. São eles: a *antecipação*, *expectativa* (yì, 意), isto é, considerar algo como *absoluto*, o *universal imutável* (bì, 必), a *obstinação*, *fixação* (gù, 固) e o *senso ou visão de um eu dominante* (wǒ, 我). Todos eles têm algo em comum, a relação com a rede interdependente pela *ansiedade fixada* (yōu, 憂). Essa separação da rede confucionista leva à consequências enunciadas no décimo terceiro verso do *Livro Shu Er*<sup>65</sup>, como *uniformidade* (qí, 齊), *guerra* (zhàn, 戰) e *doenças* (jí, 疾).

Cada um dos seis princípios de Confúcio (que, na verdade, foram reunidos pela hermenêutica de Mêncio, ou seja, os mesmos adotados por Zhūxī no Neoconfucionismo) pode ser elencado por meio de uma única palavra. São elas: “acreditar” (princípio da benevolência e humanidade), “realizar”, “obedecer” (princípio da retificação dos nomes), “ordenar” (princípio da ordem regulatória), “harmonizar” (princípio da harmonia mediana dos opostos complementares) e “suceder” (princípio da autoanálise pela prática).

Confúcio, tendo visto essas relações existenciais em rede, com os indivíduos ligados em fluxos, construiu um modelo com seis princípios, ampliados por mais quatro por Mêncio, e que foram recepcionados por Zhūxī em sua teoria.

Mas como toda a lógica relacional chinesa se fundamenta na mudança entendida por meio do *princípio dos opostos complementares*, seria possível a existência de opostos tais que levassem à paralização das relações na rede? Seria possível a exclusão das relações a tal

---

<sup>65</sup> “O mestre se precava com respeito a três coisas: uniformidade, guerra e doenças.”; 子之所慎：齊，戰，疾。  
; Zǐ zhī suǒ shèn: Qí, zhàn, jí.

ponto que a rede inteira entrasse em colapso? A segunda pergunta esclarece o que seria uma disfuncionalidade total ou distorção total dos fluxos, que levaria ao rompimento da mútua determinação para estar na rede, caracterizada pela presença constante da adoção dos princípios de Zhūxī. Seriam quatro formas de relação, originadas no pensamento de Confúcio, que fariam com que o indivíduo se excluísse completamente da rede (neo)confucionista. Portanto, um longo caminho de manutenção desses princípios de sociedade em rede foi percorrido.

A rede rejeita e promove um tipo de desconexão para o indivíduo que desenvolve um tipo de conhecimento pelo ansiar que vá contra o princípio de interdependência com o todo, ou seja, do conhecimento dos princípios que vieram dos antepassados, dos professores, e assim por diante. Um tipo de conhecimento que surge quando o indivíduo adota sua individualidade como algo metafísico, surgido sem causas, sem conexão com uma continuidade sucessória mutuamente determinante do conhecimento da tradição e do indivíduo, um ansiar por ser algo imutável e único. A causa dessa identificação distorcida é chamada por Confúcio de “ansiedade”.

Sobre o uso dos dois ideogramas nos Analectos, o “eu”, no sentido de conectado à rede, é usado em oitenta e três versos, enquanto o “eu”, no sentido de dominante na rede, é usado em trinta e oito versos. Isso mostra que Confúcio estava voltado para o *eu* em rede, preocupando-se em definir o que seria esse *eu*, em contraposição ao *eu* que busca o domínio por meio da violência. No quarto verso do *Livro Zi Han* dos Analectos, Confúcio diz: “O mestre estava livre de quatro coisas: não era ansioso no conhecimento, nada era absoluto, não tinha obstinação, e não era egoísta.”<sup>66</sup>, e o diálogo está voltado para o julgamento de Confúcio por seus alunos. Estaria ele advogando algo que ele mesmo não vive? Seria ele a personificação viva do modelo de “mestre governador”?

Os discípulos consideram Confúcio como livre dos quatro modos incorretos de se relacionar com a rede. Ele está livre da ansiedade na construção de conhecimentos sobre algo e, em seus conceitos, não há a afirmação de nada como absoluto, em sua maneira de se relacionar, não se via a obstinação ou fixação em algo, sem ser egoísta, permanecendo na rede interdependente pelo modo do altruísmo e da reciprocidade, valores que são confucionistas, mas que foram também recepcionados pela teoria de Zhūxī.

A segunda forma de desconexão seria adotar uma moral que entendesse as regras dos preceitos e das leis como conceitos absolutos – o que Confúcio chama de “moral absoluta” – pelo abandono do *princípio de opostos complementares*, e construir uma relação entre

<sup>66</sup> “子絕四：毋意，毋必，毋固，毋”；*Wú yì, wú bì, wú gù, wú wǒ.*



absolutos, retirando o indivíduo de sua relacionalidade na rede por fazê-lo acreditar em mudanças absolutas que, por sua vez, se estabelecem por meio de verdades absolutas, impossibilitando o uso do *princípio da mútua determinação*, de maneira que o indivíduo que se fundamenta nesse conhecimento de regras de natureza absoluta é o que prova a distorção e o colapso, que devem ser evitados com o corte da presença dele na rede.

A terceira forma de desconexão vem pelo abandono da “lealdade”, onde as relações se tornam obstinadas, fixadas, em um objetivo que se dirige para o campo da posse das coisas e do desenvolvimento de qualidades, ambas, unicamente para si mesmo, obtendo o que for vantajoso para a felicidade e prosperidade só para ele mesmo – o que Confúcio chama de “obstinação” e Zhūxī, de *egoísmo*.

A quarta forma de desconexão vem pelo abandono da “busca e cultivo da verdade nas relações” (o que foi absorvido no *princípio da busca sincera e contínua* de Zhūxī) e, com isso, vem o completo desaparecimento da “confiança” entre os indivíduos (o abandono do *princípio da equanimidade das naturezas da bondade e do conhecimento de todos os humanos*), pois o indivíduo deixa de viver em união com outros em rede, ele passa a usar as relações para acumular poder e riquezas, age e usa as relações para se manter como um indivíduo metafísico, na qualidade de ser melhor do que todos os demais, cuidando unicamente de sua sobrevivência, sem a consideração necessária pela sobrevivência igualmente importante dos outros, ele se considera único porque tem uma natureza fundamental diferente dos outros – o que Confúcio chama de “egoísmo” e Zhūxī também, uma vez que os princípios de Confúcio foram absorvidos pelo Neoconfucionismo Racionalista.

Vistos todos os desenvolvimentos lógicos das teorias que formam o pensamento Neoconfucionista, passamos à análise da abertura da China para a Modernização. Antes, porém, é preciso considerar um apanhado geral dos princípios que foram desenvolvidos do início até este ponto do texto.

#### **5.2.4 O princípio da equanimidade – a natureza/ conhecimento é bondade**

O Princípio Racional manifesta-se como algo singular para cada realidade relacional. Assim como o indivíduo é uma realidade relacional, há também o Estado e a sociedade como realidades relacionais, e essas três realidades são como joias interconectadas entre si que formam uma rede de inter-relações, somente possível porque há uma ausência de uma natureza metafísica nelas.

O Tao equivale ao Princípio da Racionalidade quando aplicado ao governo da sociedade e à organização do Estado e foi adotado por Zhūxī como uma realidade de transformação entre opostos complementares, como superior ao princípio racional dos indivíduos, que podem seguir seu arbítrio próprio se opondo ao Tao como princípio universal, mas não podem destruí-lo. Ainda que não entrem em harmonia com o Tao por milhares de anos, o Tao irá permanecer como a realidade inter-relacional de todas as coisas. E, para Zhūxī, todas as vezes que o governo é bem-sucedido em trazer prosperidade e paz para o povo, isso se deve a sua compatibilidade com o domínio do fluxo do Tao, que constitui o *meio comum*. A natureza que identifica o indivíduo e o Princípio da Racionalidade, que possibilita a harmonia entre eles, é, segundo Zhūxī, a bondade (FUNG, v. II, 1983, p. 563).

O governo é centralizado em indivíduos, que por sua vez, pela estrutura chinesa, dependem de um único indivíduo que busca seguir o Tao de maneira a se tornar o *mestre governador*, que deve abandonar todos os seus desejos próprios, se libertar do domínio do desejo e do ganho que satisfazem a si mesmos, para adentrar completamente o Tao e ser de benefício total para todos, trazendo paz e prosperidade para todos. Para Zhūxī, há uma graduação para a compreensão do Tao pelo indivíduo, determinado pela harmonia pela natureza da bondade: o mais elevado é o *mestre governador*, mas há também graus menores, como os *heróis*, que embora busquem o benefício de todos, ainda assim não conseguem superar completamente o domínio do desejo e do ganho para si mesmo e, por isso, seu conhecimento do Tao não é completo e suas ações estão sujeitas aos erros. Daí as variações na paz e na prosperidade e eles não estarem completamente dentro do domínio do *meio comum* (FUNG, v. II, 1983, p. 564-565).

De acordo com os elementos da Carta de Zhūxī para Ch'en Liang, também um neoconfucionista, o que diferencia mesmo um indivíduo do tipo herói do indivíduo mestre governador, em uma comparação entre os governadores das dinastias Xia, Shang e Zhou, como modelo de completa compatibilidade com o Tao ao contrário dos governadores da dinastia Han e Tang, é que aquele não se preocupa em se questionar e a buscar honestamente e sinceramente a razão da incompatibilidade de suas ações em relação ao domínio do Tao, enquanto que esse, o mestre governador, está constantemente em busca da razão que determina a compatibilidade e a incompatibilidade, com a finalidade de trazer a compatibilidade e manter-se nela, de maneira a ser continuamente de maior benefício para todo o povo e, assim, ser capaz de manter a paz e a prosperidade para todos (FUNG, v. II, 1983, p. 566).

Em conclusão à análise da Escola de Zhūxī, ao aplicar a hermenêutica da teoria da rede inter-relacional, surge a rede do Neoconfucionista da Escola de Zhūxī, com seus elementos

organizados por meio de princípios, como elementos básicos que podem ser compreendidos como elementos conceituais mutuamente determinantes e que formam o indivíduo inter-relacional da rede inter-relacional de Zhūxī.

Recapitulando, a presente hermenêutica sobre a rede inter-relacional, foi capaz de determinar os seguintes princípios relacionais que, por sua vez, foram usados para determinar a rede de Zhūxī:

Princípios de Nāgārjuna: (1) Princípio da mútua determinação – diz que todas as coisas são mutuamente determinantes, porque não há uma substância ontológica imutável que as determine, apenas a interdependência fundamentada na vacuidade como realidade última; (2) Princípio da correlação das duas verdades – nos processos epistemológicos do indivíduo há uma verdade convencional, que superimpõe um estatuto falso sobre a maneira como ele e as coisas existem, contraposto a isso, há a verdadeira realidade, que é vacuidade, o estado insuperável de existência de todas as coisas, por isso, verdade última; (3) Princípio da análise (*vipāśyanā samāropa*) e concentração (*dhyāna*) meditativas – como modo de superação dos processos epistemológicos distorcidos pela presença da ignorância distorciva no indivíduo, há a análise das atribuições/ superimposições, e há também a concentração meditativa que visa transformar radicalmente os processos epistemológicos, fazendo coincidir o conhecimento analítico com o processo epistemológico total do indivíduo.

Princípios Zhuangzi/ Laozi: (1) Princípio do fluxo relacional – determina a mudança em fluxo de todas as coisas; não é um fluxo unidirecional causal, mas é um fluxo de mudanças mutuamente determinantes que perfaz todas as coisas e lhes dá existência; (2) Princípio dos opostos complementares – determina a existência do fluxo de todas as coisas por meio da relacionalidade dos opostos definidos como *yin* e *yang*; (3) Princípio da unicidade do Tao – como todas as coisas são mutuamente determinantes, os fluxos inter-relacionais existem pelas relações entre os opostos, e essa relacionalidade sem início e sem fim se dá pela interdependência de todas as coisas; o caráter da unicidade é estabelecido por essa relacionalidade.

Princípios de Fazang: (1) Princípio da interfusão da realidade – todas as coisas se determinam mutuamente de maneira múltipla, como uma rede feita de joias em que todas as naturezas são refletidas em uma joia, e em todas as joias se reflete um único reflexo, o que significa que existe uma múltipla determinação e uma inexistência de indivíduos metafísicos e realidades metafísicas; (2) Princípio das duas naturezas complementares – vacuidade e existência são mutuamente determinantes, não é possível que uma exista sem a outra e vice-versa. A unicidade entre uma e outra não é a mesma da verdade convencional e verdade última

da lógica *madhyamaka*, pois há a presença do Tao como conectivo entre uma e outra, uma conexão ontológica em toda a realidade, mas de maneira metafísica imutável; (3) Princípio dos fluxos causais multidirecionais – determinatórios multidirecionais nas múltiplas dimensões inter-relacionais das naturezas que se relacionam e se interfundem, constituindo toda a realidade como uma rede relacional; (4) Princípio do indivíduo relacional (*xiāng rén*, 相人) – como a vacuidade e a materialidade, o imanifesto e o manifesto, não podem ser diferentes no sentido de serem naturezas separadas (nem da maneira substancial pela lógica predicativa, nem conceitual pela lógica dialética), elas são interdependentes, no sentido de interfusas em sua natureza existencial e, ao mesmo tempo, mutuamente determinantes.

A partir da teoria da rede inter-relacional, composta por uma lógica relacional que combina os princípios acima, surge a rede do Neoconfucionismo, com os princípios da teoria de Zhūxī: (1) Princípio da Racionalidade (*lǐ*, 理) como unidade, harmonia e ordem entre Céu e Terra – o conhecimento é a totalidade e a unicidade de toda a realidade, constitui-se no indivíduo e no mundo na sua categoria ontológica, epistemológica, axiológica e fenomênica; (2) Princípio de busca sincera e contínua (*jìng*, 敬) do conhecimento das coisas (*gévù*, 格物) e de si mesmo (*zhìzhī*, 致知) – é o método para conseguir a coincidência entre o indivíduo e o Princípio da Racionalidade, pelo conhecimento teórico e pelo conhecimento experiencial e prático, com a investigação focada no domínio da multiplicidade das coisas e no domínio de si mesmo; (3) Princípio da verificação pela prática e teoria mutuamente determinantes – caracterizado pela busca constante do conhecimento do princípio, da natureza e da mente, que deve ser buscado na teoria verificada na prática e na prática que verifica a teoria; uma não é mais importante que a outra; e (4) Princípio da equanimidade das naturezas da bondade e do conhecimento de todos os humanos – pela categoria ontológica do Princípio da Racionalidade, todos os humanos são bondosos, porque possuem em si as virtudes confucionistas desde a sua constituição existencial até a epistemológica, assim, a sciência é a determinação no humano da sua liberdade para agir e se unificar com o Tao.

Com a teoria da rede inter-relacional foi possível determinar a teoria da rede de Zhūxī, composta pelos quatro princípios citados e com eles foi possível determinar um modelo inter-relacional de indivíduo, de sociedade e de Estado. E, a partir desse modelo de rede inter-relacional, é possível analisar a teoria da rede de Deng Xiaoping no período da abertura definitiva para a Modernidade, no recorte do texto *Construir o Socialismo com características chinesas*, que é o tema do próximo tópico.

## Capítulo 6: O Tao da abertura para a Modernidade: a noção do indivíduo na transição da Revolução Comunista para o Socialismo com características chinesas

O Tao como o fluxo de transformação entre opostos, quando interpretado pela teoria de rede inter-relacional, pode ser usado para o entendimento de qualquer sistema filosófico conceitual. No entanto, ele é particularmente esclarecido, quando uma hermenêutica com uma teoria adequada pode ser realizada. A teoria que melhor se adequa à análise do pensamento chinês pelo Ocidente é a teoria da rede inter-relacional, porque seus elementos constitutivos são os mesmos que os elementos filosóficos conceituais que existem na China, desde Confúcio até os dias de hoje, e, ao mesmo tempo, os seus argumentos racionais foram construídos com a finalidade de levar o Ocidente e o Oriente ao diálogo de mútuo entendimento relacional.

Pode-se dizer que a rede é formada por elementos básicos, que são os indivíduos. Esses, por sua vez, na Modernidade, fazem parte e são a razão da existência das instituições representativas da sociedade organizada (civil), nas formas previstas na lei civil (esta como o acordo social surgido como garantia no maior acordo possível pela Constituição, para a proteção contra o governo do Estado) da *sociedade* (empresas etc), da *associação* (igrejas, partidos políticos etc) e da *fundação* (unidades sociais com representação autônoma pela posse da terra e uma personalidade jurídica própria).

São os mesmos indivíduos que estão presentes e dão razão de existência ao Estado, como forma de governo. Ainda que o Estado tenha uma personalidade jurídica própria e se oponha ao povo, ambos, Estado e povo, são constituídos de indivíduos. Mas por que aplicar a teoria da rede inter-relacional à relação indivíduo e Estado? A diferença é que, pela teoria da rede inter-relacional, fundamentada na lógica relacional, é possível analisar os fluxos relacionais a partir dos elementos básicos, os indivíduos, a partir da relação com os demais indivíduos que formam as relações familiares, as representações sociais (sociedade, associação e fundação) e o Estado, de maneira a ficar clara a relacionalidade relativa e a absoluta e ainda a mútua determinação entre indivíduo e Estado, sociedade e Estado, e assim por diante, em todas as combinações possíveis entre esses três elementos.

Por sua vez, os indivíduos são constituídos das três características – ontológica, epistemologia e axiológica – mutuamente determinantes, que formam o nexos de ligação, de fluxos de relação com os demais indivíduos. E como essa relação se estabelece, nesses três âmbitos, por meio de uma constante influência e modificação a partir da experiência e do conhecimento que surge a partir da autodeterminação de si como indivíduo em relação com a rede, conectado a ela, pode-se dizer, assim, que há um indivíduo inter-relacional que se liga por

meio de um fluxo relacional com uma sociedade que participa dessa característica tripla, da mesma maneira que o governo e o Estado.

A família, as instituições de representação social (sociedade, associação e fundação), o Estado e o governo são redes inter-relacionais. E embora se constituam a partir da mútua determinação, não significa que as redes não têm maneira de exclusão, que ocorre frequentemente por uma desarmonia, uma não coincidência entre um indivíduo e outro(s) no campo da ontologia, da epistemologia e da axiologia (por exemplo, desarmonia em relação a valores morais (axiologia), discordâncias políticas (axiologia, epistemologia e ontologia) etc). O reingresso na rede é possível por meio de uma retificação nos três campos, no entanto, essa retificação tem que passar pelo desejo de aprovação, que caracteriza a liberdade dos indivíduos em rede (considera-se a personalidade jurídica como um indivíduo). As punições, exclusões etc, tudo isso faz parte da rede relacional.

O caminho que é seguido a partir daqui é o da análise inter-relacional entre os elementos, fluxos e redes para a análise da abertura da China para o *Socialismo com características chinesas*, que teve início com a introdução dos elementos básicos do Capitalismo e do Socialismo na rede chinesa neoconfucionista. Muitos eventos históricos ocorreram durante um período significativo para a história da China, que vai do fechamento até a abertura definitiva, todos são muito interessantes, mas de pouco impacto sobre a presente análise, afinal, trata-se aqui dos elementos e fluxos<sup>67</sup> que formaram a sociedade em rede na China e que determinam o indivíduo na sua atualidade.

Quando ocorreu a abertura definitiva da China guiada pela liderança de Deng no Partido, já haviam transcorridas algumas tentativas de abertura (FLORENTINO NETO, 2016, p. 10-11), inclusive com Mao Zedong, porém, nenhuma delas foi bem-sucedida, por uma série de motivos, até mesmo por um isolamento ou bloqueio dos países estrangeiros (como afirmado tanto por Deng como por Gu Mu (GU, 2016, p. 378)). Com a abertura definitiva, a China passa por um processo de adaptação ligado a alguns elementos das teorias socialista e marxista, e a elementos de sustentação do Capitalismo, e entra pela economia de mercado para o mundo ocidental. Isso é interessante, porque na teoria de rede de Deng, há o desenvolvimento industrial impulsionado por elementos do socialismo-marxismo e pelo desenvolvimento de mercado por elementos capitalistas.

---

<sup>67</sup> A partir desse ponto, não há mais necessidade de nos referirmos ao termo complementar *inter-relacional* para qualificar o termo *rede*, uma vez que o leitor já tenha sido exposto a ele. Quando houver a necessidade de uma qualificação diferente sobre o termo *fluxo* ou *rede*, será especificado no texto. Da mesma maneira, a partir daqui, o termo *elemento básico* passa a ser apenas chamado de *elemento*.

Há um contexto histórico no qual se desenvolve toda a rede de Deng, uma outra rede que a antecede e que é composta de elementos que serão vistos durante a análise desenvolvida no próximo tópico. São os elementos do Socialismo, Marxismo-Leninismo e do Pensamento de Mao Zedong, que como veremos, são equivalentes para Deng, assim como elementos da Revolução Cultural que tentou expurgar os elementos do Neoconfucionismo e construir uma rede completamente diferente.

Para realizar a análise do próximo item, primeiro será apresentada a tradução do discurso de Deng, a que chamamos de texto central ou principal, seguida da análise, ambas apresentadas como itens separados para aumentar a organização expositiva. Durante a exposição da análise, há a apresentação dos elementos da rede que antecedeu a abertura definitiva, por isso, não há a necessidade de uma exposição sistemática que anteceda as análises mais importantes para a determinação da rede de Deng e do indivíduo inter-relacional.

A análise tem duas partes: (1) A tradução do texto central, e (2) a análise em forma de comentário.

## 6.1 A tradução do texto central

O texto central é apresentado logo abaixo, a tradução foi feita diante da metodologia já explicada na introdução, isto é, linha a linha, período por período, sendo cada período composto por vírgulas e pontos do próprio texto, com as notas de rodapé apresentando o texto original de cada período, seguido de sua romanização. Foram mantidos, no corpo do texto, os termos chineses que são relevantes para a compreensão dos conceitos e princípios que compõem a rede inter-relacional de Deng. Segue a tradução do texto:

### **Construir o Socialismo com Características Chinesas<sup>68</sup>**

(30 de junho de 1984)<sup>69</sup>

[1] Depois de termos derrotado o Grupo dos Quatro (*Sìrénbāng*, 四人帮), [2] e da abertura da Terceira Sessão Plenária do 11º Comitê Central do Partido [3] conseguimos formular corretamente o curso (*lùxiàn*, 路线) do pensamento (*sīxiǎng*, 思想) (pode ser

---

<sup>68</sup> 建设有中国特色的社会主义; Jiànshè yǒu zhōngguó tè sè de shèhuì zhǔyì

<sup>69</sup> (一九八四年六月三十日); (yījiǔbāsì nián liù yuè sānshí rì)

ideologia), [4] o curso da política (*zhèngzhì*, 政治), [5] o curso da organização (*zǔzhī*, 组织) e uma série de orientações (*fāngzhēn*, 方针) [6] e a política.<sup>70</sup>

[7] O que é o curso do pensamento (*sīxiǎng*, 思想)? [8] É persistir (*jiānchí*, 坚持) no Marxismo (*Mǎkèsī zhǔyì*, 马克思主义), [9] persistir no Marxismo combinado (*xiāng jiéhé*, 相结合) com a realidade (*shíjì*, 实际) da China, [10] e é persistir naquilo que o camarada Mao Zedong disse: *procurar a verdade a partir dos fatos* (*shíshìqiúshì*, 实事求是), [11] persistir no pensamento básico (*jīběn sīxiǎng*, 基本思想) do camarada Mao Zedong, [12] é persistir no Marxismo, é o desejo mais importante (*os mais importantes dez pontos finais*) (*shí fēn zhòngyào*, 十分重要), [13] é persistir no socialismo (*shèhuì zhǔyì*, 社会主义), esse é o desejo mais importante para a China.<sup>71</sup>

[14] A China, desde a Guerra do Ópio (*Yāpiàn zhàn*, 鸦片战), vem lutando (*zhēng yǐlái*, 争以来), por mais de um século, internamente, [15] sob agressões (invasões) (*qīnlüè*, 侵略), [16] em um estado humilhante (*shòu qūrǔ de zhuàngtài*, 受屈辱的状态), [17] essa é a razão do povo da China ter adotado (*jiēshòule*, 接受了) o Marxismo, [18] além disso, foi por persistir em caminhar, da Nova Democracia até o Marxismo como curso do Tao (*dàolù*, 道路) [20] somente então (*cái shǐ*, 才使) a Revolução Chinesa (*Zhōngguó de Géming*, 中国的革命) conseguiu a vitória (*qǔdéle shènglì*, 取得了胜利).<sup>72</sup>

<sup>70</sup> [1] 我们在粉碎“四人帮”以后，[2]从党的十一届三中全会开始，[3]制定了正确的思想路线、[4]政治路线、[5]组织路线和一系列的方针、[6]政策。；[1] Wǒmen zài fěnsuì “sìrénbāng” yǐhòu, [2] cóng dǎng de shíyī jiè sān zhōng quánhuì kāishǐ, [3] zhìdìng le zhèngquè de sīxiǎng lùxiàn, [4] zhèngzhì lùxiàn, [5] zǔzhī lùxiàn hé yī xīliè de fāng zhēn, [6] zhèngcè.

<sup>71</sup> [7] 思想路线是什么？[8]就是坚持马克思主义，[9]坚持把马克思主义同中国实际相结合，[10]也就是坚持毛泽东同志说的实事求是，[11]坚持毛泽东同志的基本思想。[12]坚持马克思主义对中国十分重要，[13]坚持社会主义对中国也十分重要。；[7] Sīxiǎng lùxiàn shì shénme? [8] Jiùshì jiānchí mǎkèsī zhǔyì, [9] jiānchí bǎ mǎkèsī zhǔyì tóng zhōngguó shíjì xiāng jiéhé, [10] yě jiùshì jiānchí máozédōng tóngzhì shuō de shí shì qiú shì, [11] jiānchí máozédōng tóngzhì de jīběn sīxiǎng. [12] Jiānchí mǎkèsī zhǔyì duì zhōngguó shí fēn zhòngyào, [13] jiānchí shèhuì zhǔyì duì zhōngguó yě shí fēn zhòngyào.

<sup>72</sup> [14] 中国自鸦片战争以来的一个多世纪内，[15]处于被侵略、[16]受屈辱的状态，[17]是中国人民接受了马克思主义，[18]并且坚持走从新民主主义到社会主义的道路，[19]才使中国的革命取得了胜利。；[14] Zhōngguó zì yāpiàn zhànzhēng yǐlái de yīgè duō shìjì nèi, [15] chǔyú



[20] O povo poderia levantar a seguinte questão, [21] se a China não tivesse adotado o Socialismo (*shèhuì zhǔyì*, 社会主义), [22] e seguido o curso do Tao do Capitalismo (*zīběn zhǔyì*, 资本主义) [23] será que o povo da China também não teria sido capaz de se levantar (*zhàn qǐlái*, 站起来)? [24] A China não teria sido capaz de se transformar (*fānshēn*, 翻身)? [25] Para responder, vamos dar uma olhada na história (*lìshǐ*, 历史).<sup>73</sup>

[26] O Guómíndǎng (Kuomintang, 国民党) adotou o Capitalismo, por mais de 20 anos, [27] a China continuou com uma sociedade semicolonial (*bàn zhí mín*, 半殖民) e semifeudal (*de bànfēngjiàn shèhuì*, 地半封建社会), [28] e isso provou que o curso do Tao do Capitalismo não tem poder para dar prosperidade (bem-estar, sucesso, vitória) (*chénggōng*, 成功).<sup>74</sup>

[29] Os indivíduos do Gòngchǎndǎng (共产党) da China persistiram no Marxismo, [30] persistiram no Marxismo aplicado na realidade da China pela sustentação harmônica com o pensamento de Mao Zedong, [31] encontram por si mesmos o curso do Tao, [32] sendo esse as vilas rurais (*nóngcūn*, 农村) localizadas ao redor (*bāowéi*, 包围) das cidades (*chéngshì*, 城市), [33] e levaram a Revolução (*Gémìng gǎo*, 革命搞) da China para a prosperidade (sucesso, bem-estar, vitória) (*chénggōng*, 成功).<sup>75</sup>

[34] Se não fossemos marxistas, [35] não haveria a autoconfiança (*chōng fēn xìnyǎng*, 充分信仰) dada pelo Marxismo, [36] nem haveria a possibilidade da integração sustentada harmonicamente (*shíjì xiāng jiéhé*, 实际相结合) entre o Marxismo e a realidade

---

bèi qīnlüè, [16] shòu qūrǔ de zhuàngtài, [17] shì zhōngguó rénmin jiēshòule mǎkèsī zhǔyì, [18] bìngqiě jiānchí zǒu cóngxīn mínzhǔ zhǔyì dào shèhuì zhǔyì de dàolù, [19] cái shǐ zhōngguó de géming qǔdéle shènglì.

<sup>73</sup> [20] 人们提出这样一个问题, [21] 如果中国不搞社会主义, [22] 而走资本主义道路, [23] 中国人民是不是也能站起来, [24] 中国是不是也能翻身? [25] 让我们看看历史吧。  
; [20] Rénmen tíchū zhèyàng yīgè wèntí, [21] rúguǒ zhōngguó bù gǎo shèhuì zhǔyì, [22] ér zǒu zīběn zhǔyì dàolù, [23] zhōngguó rénmin shì bùshì yě néng zhàn qǐlái, [24] zhōngguó shì bùshì yě néng fānshēn? [25] Ràng wǒmen kàn kàn lìshǐ ba.

<sup>74</sup> [26] 国民党搞了二十几年, [27] 中国还是半殖民地半封建社会, [28] 证明资本主义道路在中国是不能成功的。; [26] Guómíndǎng gǎole èrshí jǐ nián, [27] zhōngguó hái shì bàn zhí mín de bànfēngjiàn shèhuì, [28] zhèngmíng zīběn zhǔyì dàolù zài zhōngguó shì bùnéng chénggōng de.

<sup>75</sup> [29] 中国共产党人坚持马克思主义, [30] 坚持把马克思主义同中国实际结合起来的毛泽东思想, [31] 走自己的道路, [32] 也就是农村包围城市的道路, [33] 把中国革命搞成功了。; [29] Zhōngguó gòngchǎndǎng rén jiānchí mǎkèsī zhǔyì, [30] jiānchí bǎ mǎkèsī zhǔyì tóng zhōngguó shíjì jiéhé qǐlái de máozédōng sīxiǎng, [31] zǒu zìjǐ de dàolù, [32] yě jiùshì nóngcūn bāowéi chéngshì de dàolù, [33] bǎ zhōngguó géming gǎo chénggōng de.

da China, [37] nem o encontrar por si mesmo o curso do Tao, e [38] nem haveria uma Revolução vitoriosa.<sup>76</sup> [42] Assim, a confiança do Marxismo, [43] é de onde vem a vitória da revolução por meio de *uma integração total entre todas as coisas em transformação* (*yī zhǒng jīngshén dònglì*, 一种精神动力).<sup>77</sup>

[44] Depois da fundação do país, [45] tivemos que lidar com uma China que era como uma criança maltratada e confusa (*làntānzi*, 烂摊子), [46] a indústria era praticamente nada, [47] as reservas de alimentos não eram suficientes, [48] valor da moeda (*tōnghuò*, 通货) e inflação (*péngzhàng*, 膨胀) realmente ruins (*èxìng*, 恶性), [49] a economia (*jīngjì*, 经济) estava na mais perfeita (10 pontos, *shífēn*, 十分) bagunça (*hūnlùn*, 混乱). [50] Nós resolvemos o problema da fome (*chīfàn*, 吃饭), [51] o problema da indústria (*yè*, 业), [52] o problema específico da estabilidade dos preços, junto com as finanças e economia, [53] a economia popular (*guómín jīngjì*, 国民经济) vem rapidamente se dirigindo até a recuperação plena (*huīfù*, 恢复), [54] e nesta base há o desenvolvimento de uma economia de grande escala (*dà guīmó jīngjì jiànshè*, 大规模经济建设). [55] Mas isso dependeu do quê? [56] Isso dependeu do Marxismo, e do Socialismo. [58] As pessoas dizem: [59] Vocês adotaram que tipo de Marxismo?! [60] Nós respondemos: [61] Para a China não há como adotar o Capitalismo, [62] é preciso (*bìxū*, 必须) seguir com a adoção (*gǎo*, 搞) do Socialismo.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> [34] 如果我们不是马克思主义者, [35] 没有对马克思主义的充分信仰, [36] 或者不是把马克思主义同中国自己的实际相结合, [37] 走自己的道路, [38] 中国革命就搞不成功, [39] 中国现在还会是四分五裂, [40] 没有独立, [41] 也没有统一。[34] Rúguò wǒmen bùshì mǎkèsī zhǔyì zhě, [35] méiyǒu duì mǎkèsī zhǔyì de chōng fēn xīnyǎng, [36] huòzhě bùshì bǎ mǎkèsī zhǔyì tóng zhōngguó zìjǐ de shíjì xiāng jiéhé, [37] zǒu zìjǐ de dàolù, [38] zhōngguó géming jiù gǎo bù chénggōng, [39] zhōngguó xiànzài hái huì shì sìfēnwūliè, [40] méiyǒu dúlì, [41] yě méiyǒu tǒngyī.

<sup>77</sup> [42] 对马克思主义的信仰, [43] 是中国革命胜利的一种精神动力。; [42] Duì mǎkèsī zhǔyì de xīnyǎng, [43] shì zhōngguó géming shènglì de yī zhǒng jīngshén dònglì.

<sup>78</sup> [44] 建国以后, [45] 我们从旧中国接受下来的是一个烂摊子, [46] 工业几乎等于零, [47] 粮食也不够吃, [48] 通货恶性膨胀, [49] 经济十分混乱。[50] 我们解决吃饭问题, [51] 就业问题, [52] 稳定物价和财经统一问题, [53] 国民经济很快得到恢复, [54] 在这个基础上进行了大规模经济建设。[55] 靠的是什么? [56] 靠的是马克思主义, [57] 是社会主义。[58] 人们说, [59] 你们搞什么社会主义! [60] 我们说, [61] 中国搞资本主义不行, [62] 必须搞社会主义。; [44] Jiànguó yǐhòu, [45] wǒmen cóng jiù zhōngguó jiēshòu xiàláide shì yī gè làntānzi, [46] gōngyè jīhū dēngyú líng, [47] liángshí yě bùgòu chī, [48] tōnghuò èxìng péngzhàng, [49] jīngjì shífēn hūnlùn. [50] Wǒmen jiějué chīfàn wèntí, [51] jiùyè wèntí, [52] wěndìng wùjià hé cáijīng tǒngyī wèntí, [53] guómín jīngjì

[63] Se não adotássemos o Socialismo, [64] e se seguíssemos o curso do Tao do Capitalismo, [65] o estado bagunçado da China não poderia chegar ao fim (*jiéshù*, 结束), [66] a queda no estado de pobreza não poderia ser revertida (*gǎibiàn*, 改变).<sup>79</sup>

[67] Portanto, [68] temos reiterado repetidamente, [69] é preciso querer insistir no Marxismo, [70] insistir em seguir o curso do Tao do Socialismo.<sup>80</sup> [71] No entanto, [72] o Marxismo precisa ser aquele mesmo que (*shì tóng*, 是同) se combina com as características da realidade da China de maneira prática e harmoniosa (*shíjì xiāng jiéhé*, 实际相结合) [73] o Socialismo precisa ser aquele que se encaixa harmoniosamente (*shì qièhé*, 是切合) com a realidade chinesa e está de acordo com as características (*tèsè*, 特色) do Socialismo chinês.<sup>81</sup>[74] O que é o Socialismo? [75] E o que é o Marxismo? [76] Acabamos por frequentemente encontrar esse problema de o conhecimento não estar suficientemente esclarecido (*qīngxǐng*, 清醒).<sup>82</sup>

[77] O Marxismo foca pesadamente toda a sua atenção no *desenvolvimento da produtividade* (*shēngchǎnlì*, 生产力). [78] Falamos do Socialismo como estágio preliminar (*chūjì jiēduàn*, 初级阶段) ao Comunismo (*Gòngchǎn zhǔyì*, 共产主义), [79] o Comunismo é o estágio mais elevado e precisamos dar o nosso melhor para poder realizá-lo, [80] devemos agir de acordo com a necessidade (*àn xū fēnpèi*, 按需分配) [81], pois isso requer uma sociedade dedicada ao desenvolvimento da produtividade (*shèhuì shēngchǎnlì*, 社会生产力

---

*hěn kuài dédào huīfù*, [54] *zài zhè gè jīchǔ shàng jìnxíng dà guīmó jīngjì jiànshè*. [55] *Kào de shì shénme?* [56] *Kào de shì mǎkèsī zhǔyì*, [57] *shì shèhuì zhǔyì*. [58] *Rénmen shuō*, [59] *nǐmen gāo shénme shèhuì zhǔyì!* [60] *Wǒmen shuō*, [61] *zhōngguó gāo zīběn zhǔyì bùxíng*, [62] *bìxū gāo shèhuì zhǔyì*.

<sup>79</sup> [63] 如果不搞社会主义, [64] 而走资本主义道路, [65] 中国的混乱状态就不能结束, [66] 贫困落后的状态就不能改变。; [63] *Rúguǒ bù gǎo shèhuì zhǔyì*, [64] *ér zǒu zīběn zhǔyì dàolù*, [65] *zhōngguó de hǔnlùn zhuàngtài jiù bùnéng jiéshù*, [66] *pínkùn luòhòu de zhuàngtài jiù bùnéng gǎibiàn*.

<sup>80</sup> [67] 所以, [68] 我们多次重申, [69] 要坚持马克思主义, [70] 坚持走社会主义道路。 [67] *Suǒyǐ*, [68] *wǒmen duō cì chóngshēn*, [69] *yào jiānchí mǎkèsī zhǔyì*, [70] *jiānchí zǒu shèhuì zhǔyì dàolù*.

<sup>81</sup> [71] 但是, [72] 马克思主义必须是同中国实际相结合的马克思主义, [73] 社会主义必须是切合中国实际的有中国特色的社会主义。; [71] *Dànshì*, [72] *mǎkèsī zhǔyì bìxū shì tóng zhōngguó shíjì xiāng jiéhé de mǎkèsī zhǔyì*, [73] *shèhuì zhǔyì bìxū shì qièhé zhōngguó shíjì de yǒu zhōngguó tèsè de shèhuì zhǔyì*.

<sup>82</sup> [74] 什么叫社会主义, [75] 什么叫马克思主义? [76] 我们过去对这个问题的认识不是完全清醒的。 [74] *Shénme jiào shèhuì zhǔyì*, [75] *shénme jiào mǎkèsī zhǔyì?* [76] *Wǒmen guòqù duì zhè gè wèntí de rènshì bùshì wánquán qīngxǐng de*.

) no seu mais elevado grau (gāodù fāzhǎn, 高度发展), [82] e uma sociedade com uma riqueza material extrema (wùzhì cáifù jí dà fēngfù, 物质财富极大丰富).<sup>83</sup>

[83] Assim, no estágio do Socialismo, a tarefa mais fundamental é desenvolver a produtividade (fāzhǎn shēngchǎnlì, 发展生产力), [84] a superioridade do Socialismo sobre o Capitalismo consiste na sua produtividade ser mais rápida (gèng kuài yīxiē, 更快一些), [85] mais elevada (gèng gāo yīxiē, 更高一些), [86] e por, basicamente, desenvolver a produtividade para manter um contínuo desenvolvimento para a melhoria (shàng bùduàn gǎishàn, 上不断改善) da vida material e cultural do povo. [87] Se disserem que nós tivemos depois da fundação da República algumas falhas, [88] isso foi porque durante o processo de desenvolvimento produtivo tivemos algum tipo de ignorância (hūlüè, 忽略).

[89] O Socialismo precisa extinguir definitivamente (xiāomiè, 消灭) a pobreza (pínqióng, 贫穷). [90] Pobreza não é Socialismo, [91] nem mesmo Comunismo. [92] Agora na China, depois de termos caído num estado tão para trás, [93] qual seria o curso do Tao que deveria ser percorrido que poderia levar para o desenvolvimento da produtividade (força de produção), [94] que poderia levar para melhorar a vida do povo? [95] Isso nos leva de volta a insistência sobre o curso do Tao e a adoção ou do Capitalismo ou do Socialismo.

[96] Se seguir o curso do Tao do Capitalismo, [97] isso leva para o enriquecimento (fùyù, 富裕) de uma baixa percentagem do povo chinês, [98] no entanto, é absolutamente incapaz de resolver o problema de mais de noventa por cento das pessoas que desejam viver uma vida rica (shēnghuó fùyù, 生活富裕). [99] Por isso é preciso insistir no Socialismo, [100] tornar realidade o princípio (yuánzé, 原则) de *distribuição de acordo com o trabalho do indivíduo* (xíng ān láo fēnpèi, 行按劳分配), [101] assim não se produz uma diferença muito grande (guo dà de chājù, 过大的差距) entre ricos e pobres (pín fù, 贫富). [102] Depois de 20 anos, [103] 30 anos, [104] nosso país (indivíduo/ povo), o desenvolvimento produtivo terá

---

<sup>83</sup> [77] 马克思主义最注重发展生产力。 [78] 我们讲社会主义是共产主义的初级阶段, [79] 共产主义的高级阶段要实行各尽所能、 [80] 按需分配, [81] 这就要求社会生产力高度发展, [82] 社会物质财富极大丰富;。 [77] Mǎkèsī zhǔyì zuì zhù chóng fāzhǎn shēngchǎnlì. [78] Wǒmen jiǎng shèhuì zhǔyì shì gòngchǎn zhǔyì de chūjí jiēduàn, [79] gòngchǎn zhǔyì de gāojí jiēduàn yào shí háng gè jìn suǒ néng, [80] àn xū fēnpèi, [81] zhè jiù yāoqiú shèhuì shēngchǎnlì gāodù fāzhǎn, [82] shèhuì wùzhì cáifù jí dà fēngfù.

se erguido, [105] sem que tenha ocorrido uma transformação bipolarizada (*liǎngjí fēnhuà*, 两极分化).<sup>84</sup>

[106] Nosso curso retilíneo (*lùxiàn*, 路线) político (*zhèngzhì*, 政治), [107] precisamos desenvolver as Quatro Modernizações (*Sì gè Xiàndàihuà*, 四个现代化), esse é o ponto central (*zuòwéi zhòngdiǎn*, 作为重点), [108] insistir no desenvolvimento das forças produtivas, [109] sempre torcendo esse feixe fundamental de maneira a não deixar que fique solto, [110] com exceção da participação em uma grande guerra mundial (*dǎ qǐ shìjiè zhànzhēng*, 打起世界战争), [111] mas logo depois dela, [112] com o término da participação, devemos voltar para a produção.<sup>85 86</sup>

[113] Nós propomos quatro objetivos mínimos para o desenvolvimento das Quatro Modernizações, [114] para que possamos atingir um bom nível de bem-estar ao final do século. [115] Em dezembro de 1979, mencionei isso para o ex-ministro do Japão Masayoshi Ohira,

---

<sup>84</sup> [83] 所以社会主义阶段的最根本任务就是发展生产力, [84] 社会主义的优越性归根到底要体现在它的生产力比资本主义发展得更快一些、[85] 更高一些, [86] 并且在发展生产力的基础上不断改善人民的物质文化生活。[87] 如果说我们建国以后有缺点, [88] 那就是对发展生产力有某种忽略;。[89] 社会主义要消灭贫穷。[90] 贫穷不是社会主义, [91] 更不是共产主义。[92] 在中国现在落后的状态下, [93] 走什么道路才能发展生产力, [94] 才能改善人民生活? [95] 这就又回到坚持社会主义还是走资本主义道路的问题上来了。[96] 如果走资本主义道路, [97] 可以使中国百分之几的人富裕起来, [98] 但是绝对解决不了百分之九十几的生活富裕的问题。[99] 而坚持社会主义, [100] 实行按劳分配的原则, [101] 就不会产生贫富过大的差距。[102] 再过二十年、[103] 三十年, [104] 我国生产力发展起来了, [105] 也不会两极分化。; [83] Suǒyǐ shèhuì zhūyì jiēduàn de zuì gēnběn rènwù jiùshì fāzhǎn shēngchǎnli, [84] shèhuì zhūyì de yōuyuè xìng guīgēn dàodǐ yào tǐxiànzài tā de shēngchǎnli bǐ zīběn zhūyì fāzhǎn dé gèng kuài yīxiē, [85] gèng gāo yīxiē, [86] bìngqiě zài fāzhǎn shēngchǎnli de jīchǔ shàng bùduàn gǎishàn rénmín de wù zhì wénhuà shēnghuó。 [87] Rúguǒ shuō wǒmen jiànguó yǐhòu yǒu quēdiǎn, [88] nà jiùshì duì fāzhǎn shēngchǎnli yǒu mǒu zhǒng hūlüè。 [89] Shèhuì zhūyì yào xiāomiè pínqióng。 [90] Pínqióng bùshì shèhuì zhūyì, [91] gèng bùshì gòngchǎn zhūyì。 [92] Zài zhōngguó xiànzài luòhòu de zhuàngtài xià, [93] zǒu shénme dàolù cái néng fāzhǎn shēngchǎnli, [94] cái néng gǎishàn rénmín shēnghuó? [95] Zhè jiù yòu huí dào shì jiānchí shèhuì zhūyì háishì zǒu zīběn zhūyì dàolù de wèntí shàngláile。 [96] Rúguǒ zǒu zīběn zhūyì dàolù, [97] kěyǐ shǐ zhōngguó bǎi fēn zhī jǐ de rén fùyù qǐlái, [98] dànshì juéduì jiějué bùliǎo bǎi fēn zhī jiùshì jǐ de rén shēnghuó fùyù de wèntí。 [99] Ēr jiānchí shèhuì zhūyì, [100] shíxíng ān lǎo fēnpèi de yuánzé, [101] jiù bù huì chǎnshēng pín fù guo dà de chājù。 [102] Zàiguò èrshí nián, [103] sānshí nián, [104] wǒguó shēngchǎnli fāzhǎn qǐlái, [105] yě bù huì liǎngjí fēnhuà。

<sup>85</sup> Nenhuma das traduções para o inglês contém a tradução dessa parte do discurso.

<sup>86</sup> [106] 我们的政治路线, [107] 是把四个现代化建设作为重点, [108] 坚持发展生产力, [109] 始终扭住这个根本环节不放松, [110] 除非打起世界战争。[111] 即使打世界战争, [112] 打完了还搞建设。; [106] Wǒmen de zhèngzhì lùxiàn, [107] shì bǎ sì gè xiàndàihuà jiànshè zuòwéi zhòngdiǎn, [108] jiānchí fāzhǎn shēngchǎnli, [109] shǐzhōng niǔ zhù zhè gè gēnběn huánjié bù fāngsōng, [110] chúfēi dǎ qǐ shìjiè zhànzhēng。 [111] Jíshǐ dǎ shìjiè zhànzhēng, [112] dǎ wán le hái gǎo jiànshè。

durante a sua visita à China. [116] O chamado bom nível de bem-estar, [117] no que diz respeito ao Produto Interno Bruto (*Guómín Shēngchǎn Zǒng zhí*, 国民生产总值), [118] ser de US\$ 800 *per capita* ao ano. [119] Para vocês (japoneses) isso comparativamente é de nível baixo, [120] mas para nós, pode-se dizer, é um dever ambicioso e heróico (*xióngxīn zhuàngzhì*, 雄心壮志).<sup>87</sup>

[121] A China hoje tem uma população de 1 bilhão, [122] e chegará logo mais a 2 bilhões, [123] o PIB precisa chegar a US\$ 1 bilhão.<sup>88</sup> [124] Se isso acontecesse e aplicássemos o método de distribuição (*fēnpèi fāngfǎ*, 分配方法) do Capitalismo, [125] ainda assim a grande maioria das pessoas não conseguiria sair da pobreza, [126] mas se aplicássemos o princípio de distribuição (*fēnpèi yuánzé*, 分配原则) do Socialismo, [127] a universalidade (*pǔbiànguò*, 普遍过) das pessoas do país subiria para uma vida rica (*xiǎokāng shēnghuó*, 小康生活). [128] Essa é a razão para queremos insistir no curso do Tao do Socialismo. [129] Se não insistirmos no Socialismo, [130] a formação de uma sociedade rica na China (中国的小康社会) não será possível (*xíngchéng bù le*, 形成不了).

[131] O mundo de hoje é um mundo de abertura (*kāifàng*, 开放). [132] A China, em comparação com a Revolução Industrial do Ocidente (*Xīfāng Guójiā Chǎnyè Géming*, 西方国家产业革命), acabou ficando muito para trás, [133] uma das razões de peso para isso foi o *fechamento auto defensivo* (*bìguānzìshǒu*, 闭关自守). [134] Depois da fundação da República, [135] os outros países nos obstruíram (*fēngsuǒ*, 封锁), [136] de uma certa maneira,

---

<sup>87</sup> [113] 我们提出四个现代化的最低目标, [114] 是到本世纪末达到小康水平。[115] 这是一九七九年十二月日本前首相大平正芳来访时我同他首次谈到的。[116] 所谓小康, [117] 从国民生产总值来说, [118] 就是年人均达到八百美元。[119] 这同你们相比还是低水平的, [120] 但对我们来说是雄心壮志。; [113] Wǒmen tíchū sì gè xiàndàihuà de zuìdī mùbiāo, [114] shì dào běn shìjì mò dá dào xiǎokāng shuǐpíng. [115] Zhè shì yījiùqījiǔ nián shí'èr yuè riběn qián shǒuxiàng dàpíng zhèngfāng láifāng shí wǒ tóng tā shǒucì tán dào de. [116] Suǒwèi xiǎokāng, [117] cóng guómín shēngchǎn zǒng zhí lái shuō, [118] jiùshì nián rén jūn dá dào bābǎi měiyuán. [119] Zhè tóng nǐmen xiāng bǐ hái shì dī shuǐpíng de, [120] dàn duì wǒmen lái shuō shì xióngxīn zhuàngzhì.

<sup>88</sup> [121] 中国现在有十亿人口, [122] 到那时候十二亿人口, [123] 国民生产总值可以达到一万亿美金。; [121] Zhōngguó xiànzài yǒu shí yì rénkǒu, [122] dào nà shíhòu shí'èr yì rénkǒu, [123] guómín shēngchǎn zǒng zhí kěyǐ dá dào yī wàn yì měiyuán.

nós permanecemos ainda no fechamento autodefensivo, [137] o que acaba por trazer, para nós mesmos, uma amarra (*dài lái le*, 带来了) nas dificuldades (*yīxiē kùnnán*, 一些困难).<sup>89</sup>

[138] 30 anos de aprendizado com a experiência (*jīngyàn jiàoxùn*, 经验教训) nos dizem, [139] construir com as portas fechadas não é possível, [140] o desenvolvimento não surge. [141] Há dois tipos de fechamento de porta (*Guān qǐ mén*, 关起门), [142] a primeira é para com os países estrangeiros, [143] e a segunda é aquela interna ao próprio país, [144] como de uma região em relação a outra, [145] de uma unidade em relação a uma outra unidade externa.<sup>90</sup>

[146] Ambos os tipos de fechamento de porta não são possíveis. [147] Queremos um desenvolvimento um pouco mais célere. [148] Célere demais não estaria em harmonia com a realidade (*hé shíjì*, 合实际), [149] mas é preciso que seja um pouco mais célere, [150] isso é possível, internamente (*duì nèi*, 对内), por meio de um fortalecimento (*gǎohuó*, 搞活) da economia (*nèi jīngjì*, 内经济), [151] e externamente (*duì wài*, 对外), por meio da implementação (*shíxíng*, 实行) de uma política de abertura (*kāifàng zhèngcè*, 开放政策).<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> [124] 如果按资本主义的分配方法, [125] 绝大多数人还摆脱不了贫穷落后状态, [126] 按社会主义的分配原则, [127] 就可以使全国人民普遍过上小康生活。[128] 这就是我们为什么要坚持社会主义的道理。[129] 不坚持社会主义, [130] 中国的小康社会形成不了。[131] 现在的世界是开放的世界。[132] 中国在西方国家产业革命以后变得落后了, [133] 一个重要原因就是闭关自守。[134] 建国以后, [135] 人家封锁我们, [136] 在某种程度上我们也还是闭关自守, [137] 这给我们带来了一些困难。; [124] *Rúguǒ àn zīběn zhǔyì de fēnpèi fāngfǎ*, [125] *jué dà duōshù rén hái bǎituō bù le pínqióng luòhòu zhuàngtài*, [126] *àn shèhuì zhǔyì de fēnpèi yuánzé*, [127] *jiù kěyǐ shǐ quán guó rénmín pǔbiànguò shàng xiǎokāng shēnghuó*. [128] *Zhè jiùshì wǒmen wèi shén me yào jiānchí shèhuì zhǔyì de dàolǐ*. [129] *Bù jiānchí shèhuì zhǔyì*, [130] *zhōngguó de xiǎokāng shèhuì xíngchéng bù le*. [131] *Xiànzài de shìjiè shì kāifàng de shìjiè*. [132] *Zhōngguó zài xīfāng guójiā chǎnyè géming yǐhòu biàn dé luòhòule*, [133] *yīgè zhòngyào yuányīn jiùshì bìguānzishǒu*. [134] *Jiànguó yǐhòu*, [135] *rénjiā fēngsuǒ wǒmen*, [136] *zài mǒu zhǒng chéngdù shàng wǒmen yě hái shì bìguānzishǒu*, [137] *zhè gěi wǒmen dài lái yīxiē kùnnán*.

<sup>90</sup> [138] 三十几年的经验教训告诉我们, [139] 关起门来搞建设是不行的, [140] 发展不起来。[141] 关起门有两种, [142] 一种是对国外; [143] 还有一种是对国内, [144] 就是一个地区对另外一个地区, [145] 一个部门对另外一个部门。; [138] *Sānshí jǐ nián de jīngyàn jiàoxùn gào sù wǒmen*, [139] *guān qǐ mén lái gǎo jiànshè shì bùxíng de*, [140] *fāzhǎn bù qǐ lái*. [141] *Guān qǐ mén yǒu liǎng zhǒng*, [142] *yī zhǒng shì duì guó wài*; [143] *hái yǒu yī zhǒng shì duì guó nèi*, [144] *jiùshì yīgè dì qū duì líng wài yīgè dì qū*, [145] *yīgè bù mén duì líng wài yīgè bù mén*.

<sup>91</sup> [146] 两种关门都不行。[147] 我们提出要发展得快一点, [148] 太快不切合实际, [149] 要尽可能快一点, [150] 这就要求对内把经济搞活, [151] 对外实行开放政策。; [146] *Liǎng zhǒng guān mén dōu bù xíng*. [147] *Wǒmen tí chū yào fāzhǎn dé kuài yī diǎn*, [148] *tài kuài bù qiè hé shí jì*, [149] *yào jìn kě néng kuài yī diǎn*, [150] *zhè jiù yāo qiú duì nèi bǎ jīng jì gǎo huó*, [151] *duì wài shí xíng kāi fàng zhèng cè*.

[152] Como ponto de partida a realidade atual da China, [153] nós primeiro resolvemos o problema das zonas rurais (*nóngcūn*, 农村). [154] 80% da população da China está nas zonas rurais, [155] assim, a estabilidade ou instabilidade (*wěndìng bù wěndìng*, 稳定不 稳定) da China depende, em primeiro lugar, da estabilidade ou instabilidade desses 80%. [156] Por maior que seja o empenho em fazer as cidades ficarem belas novamente, [157] isso não será possível sem a estabilidade das zonas rurais.<sup>92</sup>

[158] Assim, [159] nós primeiro estimulamos (*gǎohuó*, 搞活) a economia nas zonas rurais e a política de abertura (*kāifàng zhèngcè*, 开放政策), [160] e incentivamos uma energética (*jījíxìng*, 积极性) e completa mobilização (*diàodòngle quán*, 调动了全) de 80% da população. [161] Começamos essa correção (*fāngzhēn*, 方针) nos fundamentos do sistema (*dǐzhì*, 底制) em 1978, [162] e pela continuidade do trabalho hábil (*jǐnián gōngfū*, 几年功夫) os resultados continuarão surgindo.

[163] A recente Segunda Sessão do Sexto Congresso Popular Nacional, [164] decidiu mudar o foco da reforma da zona rural para a zona urbana. [165] As reformas nas zonas urbanas incluem não apenas a Indústria, mas [166] os Negócios (*shāngyè*, 商业), [167] a Ciência e Tecnologia (*kējì*, 科技), [168] a Educação (*jiàoyù*, 教育) etc., [169] com todas as profissões (*gè háng gè yè*, 各行各业) incluídas. [170] Em síntese, [171] nós, internamente, vamos continuar a reforma (*jìxù gǎigé*, 继续改革), [172] e, externamente, avançaremos de maneira progressiva com a abertura. [173] Nós abrimos as quatorze zonas urbanas costeiras, [174] daquelas cidades que são médias e grandes. [175] Nós incentivamos e acolhemos os investimentos estrangeiros (*wàizī*, 外资), [176] da mesma maneira para com a tecnologia

---

<sup>92</sup> [152] 从中国的实际出发, [153] 我们首先解决农村问题。[154] 中国有百分之八十的人口住在农村, [155] 中国稳定不 稳定首先要看这百分之八十稳定不 稳定。[156] 城市搞得再漂亮, [157] 没有农村这一稳定的基础是不行的。; [152] *Cóng zhōngguó de shíjì chūfā*, [153] *wǒmen shǒuxiān jiějué nóngcūn wèntí*. [154] *Zhōngguó yǒu bǎi fēn zhī bāshí de rénkǒu zhù zài nóngcūn*, [155] *zhōngguó wěndìng bù wěndìng shǒuxiān yào kàn zhè bǎi fēn zhī bāshí wěndìng bù wěndìng*. [156] *Chéngshì gǎo dé zài piào liàng*, [157] *méiyǒu nóngcūn zhè yī wěndìng de jīchǔshì bùxíng de*.



avançada estrangeira (*guówài xiānjìn jìshù*, 国外先进技术), [177] Administração e Gestão também são tipos de tecnologias.<sup>93</sup>

[178] Será que isso entrará em conflito com o nosso Socialismo? [179] Eu não vejo como. [180] A razão disso é que o nosso país tem a sua economia com seu corpo principal formado pelo Socialismo. [181] Os fundamentos da economia socialista já são muito grandes. [182] Absorveram centenas de milhares [183] de bilhões de capital estrangeiro, [184] e não houve conflito com aqueles fundamentos.

[185] Absorver o capital estrangeiro (*wàiguó zījīn*, 外国资金) certamente pode ser usado (*kěyǐ zuò wèi*, 可以作为) para o Socialismo do nosso país como um importante suplemento (*zhòngyào bǔchōng*, 重要补充), [186] hoje podemos ver e dizer que isso é um suplemento indispensável (*bùkě quēshǎo de bǔchōng*, 不可缺少的补充). [187] Claro, [188] isso nos amarra em alguns problemas, [189] mas as amarras nos fatores negativos (*xiāoji yīnsù*, 消极因素), se comparadas com as consequências e efeitos positivos (*jījī xiàoguǒ*, 积极效果) do desenvolvimento pela aceleração proporcionada pelo uso capital estrangeiro (*wàizī jiāsù*, 外资加速), [190] são de poder muito menor. [191] Há um pouco de risco (*wéixiǎn*, 危险), [192] mas não é grande.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> [158] 所以, [159] 我们首先在农村实行搞活经济和开放政策, [160] 调动了全国百分之八十的人口的积极性。[161] 我们是在一九七八年底制定这个方针的, [162] 几年功夫就见效了。[163] 不久前召开的第六届全国人民代表大会第二次会议决定, [164] 改革要从农村转到城市。[165] 城市改革不仅包括工业、[166] 商业, [167] 还有科技、[168] 教育等, [169] 各行各业都在内。[170] 总之, [171] 我们内部要继续改革, [172] 对外进一步开放。[173] 我们开放了十四个沿海城市, [174] 都是大中城市。[175] 我们欢迎外资, [176] 也欢迎国外先进技术, [177] 管理也是一种技术。; [158] *Suǒyǐ*, [159] *wǒmen shǒuxiān zài nóngcūn shíxíng gǎohuó jīngjì hé kāifàng zhèngcè*, [160] *diàodòngle quánguó bǎi fēn zhī bāshí de rénkǒu de jījìxìng*. [161] *Wǒmen shì zài yījiǔqībā niándǐ zhìdìng zhè gè fāngzhēn de*, [162] *jǐ nián gōngfū jiù jiànxiàole*. [163] *Bùjiǔ qián zhàokāi de dì liù jiè quánguó rénmín dàibiǎo dàhuì dì èr cì huìyì juédìng*, [164] *gǎigé yào cóng nóngcūn zhuǎn dào chéngshì*. [165] *Chéngshì gǎigé bùjīn bāokuò gōngyè*, [166] *shāngyè*, [167] *hái yǒu kējì*, [168] *jiàoyù děng*, [169] *gè háng gè yè dōu zài nèi*. [170] *Zōngzhī*, [171] *wǒmen nèibù yào jìxù gǎigé*, [172] *duiwài jìnyībù kāifàng*. [173] *Wǒmen kāifàngle shísi gè yánhǎi chéngshì*, [174] *dōu shì dà zhōng chéngshì*. [175] *Wǒmen huānyíng wàizī*, [176] *yě huānyíng guówài xiānjìn jìshù*, [177] *guǎnlǐ yěshì yī zhǒng jìshù*.

<sup>94</sup> [178] 这些会不会冲击我们的社会主义呢? [179] 我看不会的。[180] 因为我国是以社会主义经济为主体的。[181] 社会主义的经济基础很大, [182] 吸收几百亿、[183] 上千亿外资, [184] 冲击不了这个基础。[185] 吸收外国资金肯定可以作为我国社会主义建设的重要补充, [186] 今天看来可以说是不可缺少的补充。[187] 当然, [188] 这会带来一些问题

[193] Se isso pode ser chamado de conceito (*gòuxiǎng*, 构想), [194] então, esse é o nosso conceito. [195] Nós ainda precisamos acumular novas experiências, [196] ainda teremos que nos deparar com muitos novos problemas, [197] e, então, desenvolver novas soluções. [198] Falando de maneira geral, [199] esse é o curso do Tao chamado de Curso do Tao do Desenvolvimento da Estrutura do Socialismo com Características Específicas Chinesas (*Zhōngguó tè sè de shèhuì zhǔyì*, 中国特色的社会主义) [200] Estamos confiantes, [201] seguindo esse curso do Tao podemos nos desenvolver, [202] e é um processo correto. [203] Por esse processo, em 5 anos e meio, [204] o nosso desenvolvimento não será falso, [205] a sua velocidade superará as nossas expectativas. [206] Mantendo esse desenvolvimento, [207] até o final desse século teremos quadruplicado (*mò fān liǎng fān*, 末翻两番) (o PIB) e o nossos objetivo será realizado. [208] Hoje posso dizer aos amigos, [209] a nossa confiança está elevada (*xìnxīn zēngjiāle*, 信心增加了).<sup>95</sup>

## 6.2 A análise em forma de comentário do texto central

A análise do texto central é apresentada a seguir em forma de comentário. Os trechos da tradução do texto central são apresentados em forma de excertos; em seguida, vem o comentário, que segue a forma de esclarecimento de pontos obscuros do texto, bem como de analisar os princípios do pensamento de Deng presentes nesse texto central, auxiliados por outros conceitos presentes nos textos que foram publicados pelo Partido Comunista Chinês, de

---

, [189] 但是带来的消极因素比起利用外资加速发展的积极效果, [190] 毕竟要小得多。 [191] 危险有一点, [192] 不大。; [178] Zhèxiē huì bù huì chōng jī wǒmen de shèhuì zhǔyì ne? [179] Wǒ kàn bù huì de. [180] Yīnwèi wǒguó shì yǐ shèhuì zhǔyì jīngjì wéi zhǔtǐ de. [181] Shèhuì zhǔyì de jīngjì jīchǔ hěn dà, [182] xīshōu jǐ bǎi yì, [183] shàng qiān yì wàizǐ, [184] chōng jī bù le zhè gè jīchǔ. [185] Xīshōu wàiguó zǐjīn kěndìng kěyǐ zuò wèi wǒguó shèhuì zhǔyì jiànshè de zhòngyào bǔchōng, [186] jīntiān kàn lái kěyǐ shuō shì bùkě quēshǎo de bǔchōng. [187] Dāngrán, [188] zhè huì dài lái yīxiē wèntí, [189] dànsì dài lái de xiǎojí yīnsù bǐ qǐ liyòng wàizǐ jiāsù fāzhǎn de jījī xiàoguǒ, [190] bǐjìng yào xiǎo dé duō. [191] Wéixiǎn yǒu yīdiǎn, [192] bù dà.

<sup>95</sup> [193] 如果说构想, [194] 这就是我们的构想。 [195] 我们还要积累新经验, [196] 还会遇到新问题, [197] 然后提出新办法。 [198] 总的来说, [199] 这条道路叫做建设有中国特色的社会主义的道路。 [200] 我们相信, [201] 这条道路是可行的, [202] 是走对了。 [203] 走了五年半, [204] 发展得不错, [205] 速度超过了预期。 [206] 这样发展下去, [207] 到本世纪末翻两番的目标一定能够实现。 [208] 现在可以告诉朋友们, [209] 我们的信心增加了。; [193] Rúguǒ shuō gòuxiǎng, [194] zhè jiùshì wǒmen de gòuxiǎng. [195] Wǒmen hái yào jīlěi xīn jīngyàn, [196] hái huì yù dào xīn wèntí, [197] ránhòu tíchū xīn bànfǎ. [198] Zǒng de lái shuō, [199] zhè tiáo dàolù jiàozuò jiànshè yǒu zhōngguó tè sè de shèhuì zhǔyì de dàolù. [200] Wǒmen xiāngxìn, [201] zhè tiáo dàolù shì kěxíng de, [202] shì zǒu duìle. [203] Zǒule wǔ nián bàn, [204] fāzhǎn dé bùcuò, [205] sùdù chāoguòle yù qī. [206] Zhèyàng fāzhǎn xiàqù, [207] dào běn shìjì mò fān liǎng fān de mùbiāo yīdìng nénggòu shíxiàn. [208] Xiànzài kěyǐ gàosu péngyǒumen, [209] wǒmen de xìnxīn zēngjiāle.

maneira oficial, e que também possam esclarecer os pontos obscuros, de maneira que os princípios possam ser melhor conceituados.

Como já mencionado anteriormente, os elementos da rede que antecedeu a abertura definitiva da China para a Modernidade serão explicados durante o comentário, sendo eles, os conceitos do Socialismo, Marxismo-Leninismo e do Pensamento de Mao Zedong, na medida que surgirem no texto de Deng, e não mais do que isso. Igualmente, quando o texto expõe o contexto anterior da abertura, que compõe o da Revolução Cultural e da rejeição do (neo)confucionismo, não será mantido sem o devido comentário analítico.

Os elementos básicos da rede inter-relacional de Deng Xiaoping começam a se tornar de conhecimento geral na China, a partir de sua publicação em 1984, como uma coleção dos seus discursos, que se iniciam em 1982 e que chegam realmente até o Ocidente em 1985, por meio das publicações em língua estrangeira, impulsionadas pelo próprio governo chinês. Essas publicações são periodicamente atualizadas e culminam na coleção chamada *Obras Seletas de Deng Xiaoping*, de 1994, publicada em chinês e em inglês. No entanto, a primeira publicação, de 1984, já contém a estrutura geral do que estava sendo chamado de Teoria de Deng Xiaoping (*Dèngxiǎopíng Lǐlùn*, 邓小平理论), ou ainda Socialismo com Características Chinesas (*Zhōngguó Tèsè de Shèhuìzhǔyì*, 中国特色社会主义).

O primeiro excerto da análise é o seguinte:

[1] Depois de termos derrotado o Grupo dos Quatro (*Sìrénbāng*, 四人帮), [2] e da abertura da Terceira Sessão Plenária do 11º Comitê Central do Partido, [3] conseguimos formular corretamente o curso (*lùxiàn*, 路线) do pensamento (*sīxiǎng*, 思想), [4] o curso da política (*zhèngzhì*, 政治), [5] o curso da organização (*zǔzhī*, 组织) e uma série de orientações (*fāngzhēn*, 方针) [6] e a política geral. (DENG, 1985, p. 35, tradução nossa)

Trata-se do contexto no qual Deng foi reabilitado no Partido, em 1977, por meio da prisão de quatro membros do mesmo Partido (Jiang Qing, Zhang Chunqiao, Yao Wenyuan, Wang Hongwen), o Grupo dos Quatro (*Sìrénbāng*, 四人), em outubro de 1976. Os quatro, junto com o general Lin Biao, foram considerados pelo Partido como os organizadores das forças contra revolucionárias de todo o país. De maneira breve, marca a rejeição completa do Partido com respeito à Revolução Cultural realizada por Mao, a partir de 1966. Pode-se inferir que, como um dos principais alvos da Revolução Cultural era o conhecimento confucionista

(junto com o taoísmo e o budismo), o repúdio significa o retorno do (Neo) Confucionismo na China.

A Terceira Sessão Plenária do 11º Comitê Central do Partido foi uma reunião do Comitê Central do Partido Comunista Chinês, que durou de 18 a 22 de dezembro de 1978, e se deu no Hotel Jinxi, em Beijing. Resumidamente, os pontos importantes foram: (1) Deng Xiapoing assumiu a posição de líder absoluto do Partido, (2) abandono da posição de que a política deveria anteceder a economia, (distanciamento dos ideais da Revolução Cultural de Mao), (3) as discussões sobre Lin Biao e o Grupo dos Quatro deveriam ser abandonadas e o foco sobre as discussões sobre a economia deveriam ser enfatizadas ao máximo, (4) estabelecimento das Quatro Modernizações (desenvolvimento da indústria, agricultura, forças armadas e ciência-tecnologia), (5) distanciamento do cultivo constante dos ideais revolucionários (6) e aproximação do conceito de desenvolvimento produtivo, (7) novo mote partidário: “Fazer da China um país socialista moderno e poderoso antes do final do século”, (8) fim de qualquer culto à personalidade de líderes do Partido.

A Revolução Cultural é o que levou o Partido a levantar os oito pontos mencionados. O contexto é analisado por uma hermenêutica que se fundamenta na lógica e na rede inter-relacionais e que consegue mostrar os elementos básicos e os fluxos que constituem a rede chinesa, de maneira que o entendimento da realidade, ao longo das dinastias até o momento atual, no que compete à formação constitutiva do indivíduo relacional, fique clara. No entanto, o uso de outros métodos podem não deixar as coisas tão claras assim, mesmo para indivíduos que tenham nascido na China, como é o caso de Yang Jonkuo, um dos autores que compõe a obra *A Crítica Contra Linpiao e Confúcio*, historicamente pertencente ao grupo da “Madame Mao” (Jiang Qing) e à “Gangue dos Quatro”. O texto faz parte de uma tentativa de desqualificação das decisões políticas sustentadas por Zhou Enlai, declaradamente confucionista, e que vinham sendo continuadas pelo Partido.

Yang diz que, logo no tempo que precedeu Confúcio, o “filho do céu” era o proprietário da maior parte da terra, seguido de uma classe de “proprietários” menores, organizados em príncipes, ministros e demais dignitários, que podiam usar as terras, mas não serem chamados realmente de proprietários, pois usavam as terras sob um regime de concessão. Com o fortalecimento da classe dos concessionários de terra, iniciaram-se os conflitos sobre a propriedade da terra de maneira privada. O “filho do céu” resolveu esse problema por meio de um tributo fundiário (em 594 a.C.), e com isso as relações que dão sustentação à economia privada surgiram, pois o modo de produção teria saído do escravagismo para o regime feudal,

com a adesão continuada dos demais proprietários menores que dividiram inicialmente as terras em mais três: Ji, Meng e Shu (YANG, 1976, p. 5).<sup>96</sup>

Qual foi a atitude de Confúcio perante essas mudanças sociais? Para Yang, Confúcio teria defendido o sistema escravagista, e dá três razões para isso. Na primeira, ele diz que Confúcio teria condenado o emprego de um de seus alunos, Ran Qiu (冉求), como ministro do Estado de Lu, porque este Estado era progressista e antiescravagista: “Furioso, Confúcio denunciou-o como traidor às regras e sistemas da sociedade escravagista. Renegou-o e lançou os seus outros discípulos ‘na sua denúncia ao ataque’” (YANG, 1976, p. 6). Yang, para fundamentar seu primeiro argumento, interpreta os Analectos pela leitura do décimo segundo verso do *Livro Yong Ye*: “Ranqiu disse: ‘Não é que eu não siga o seu caminho, mas não tenho força para completá-lo.’ Confúcio respondeu: ‘Não ter forças para seguir significa largar no meio do caminho. Agora você está apenas se limitando.’”<sup>97</sup> (YANG, 1976, p.7), como se fosse uma total reprovação de Confúcio contra Ran Qiu (冉求). Este assumiu uma posição no governo, trabalhando para os ministros que haviam tomado o poder no Estado de Lu e com isso traído os ideais de manutenção do regime escravagista do mestre.

No entanto, da leitura do mesmo décimo segundo verso, o que se vê é o aluno que se justifica para o mestre dizendo que ele não tem forças para completar o caminho, o que equivale a dizer, neste caso, que não tem forças para executar ou implementar o modelo proposto por Confúcio. Contudo, o que se segue não é uma reprovação do mestre, mas uma admoestação para que ele continue a tentar. Confúcio diz para o aluno que ele estaria apenas se limitando ao não acreditar em si mesmo.

Há ainda mais dois versos, nos quais o aluno Ran Qiu aparece. O primeiro deles é no vigésimo quarto verso do *Livro Xian Jin*<sup>98</sup>, onde Confúcio diz a Jiran, o governador do reino de Lu, que nenhum de seus dois alunos, ali empregados como ministros, o obedeceriam sem reservas, que jamais o obedeceriam em questões contrárias a piedade filial e a ordem e dever ao governante como, por exemplo, na ação de matar o pai ou o governante. Entendo que o pai estava no centro da rede familiar, assim como o governante estava no centro da rede

<sup>96</sup> Trouxemos os três nomes para o sistema romanizado oficial atual, o *pinyin*.

<sup>97</sup> “冉求曰：「非不說子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢。今女畫。」”， na forma romanizada: “Rǎn qiú yuē: ‘Fēi bù shuō zǐ zhī dào, lì bù zú yě. ‘Zǐ yuē: ‘Lì bù zú zhě, zhōng dào ér fèi. Jīn nǚ huà.’”

<sup>98</sup> “Jiziran perguntou: ‘Zhongyou e Ranqiu podem ser chamados de bons ministros?’ O mestre respondeu: ‘Pensei que fosse perguntar de pessoas diferentes, mas perguntas de You e Qiu. O bom ministro é esse: Ele segue o caminho do que é correto no governo, mas não avança se não for capaz. Agora, sobre You e Qiu, eles são apenas ministros comuns.’ Zi Ran disse: ‘Então, eles sempre me obedecerão, não é mesmo?’ O mestre respondeu: ‘Nas ações de matar o próprio pai, ou de matar o governante, eles não o seguiriam.’” (WU, 2012, p. 323, tradução nossa).

governamental, a primeira sustentada pela piedade filial, ordem e hierarquia, a segunda, pela benevolência, retidão, justiça, lealdade, ordem e hierarquia. Assim, por terem compreendido a importância do fluxo e os limites da rede, eles não os ultrapassariam. O segundo é o décimo segundo verso do *Livro Xian Wen*<sup>99</sup> que coloca Ran Qiu como um homem de grande habilidade, uma das qualidades que forma o indivíduo realizado ou completo. Não há nenhuma menção de que Confúcio estaria conclamando seus alunos para uma perseguição contra ele, como afirmou Yang (1976, pp. 6-7).

O segundo argumento de Yang é que Confúcio teria incitado a guerra contra os progressistas de seu tempo. A argumentação inicia-se pela afirmação de que um novo proprietário de terra, por ter adotado um sistema de coleta de grãos como tributos mais benéfico para o povo teria ganhado “o apoio das massas” e tomado o poder por meio do assassinato do governador do Estado de Qi.

Inconformado e desejando proteger o sistema escravagista, Confúcio teria pedido ao Duke de Ai do Estado de Lu para derrubar o novo governador do Estado de Qi. Mas seu pedido foi recusado, pois “suas forças minguadas não eram páreas para o Estado de Qi” (YANG, 1976, p. 11).

O segundo argumento de Yang baseia-se no vigésimo primeiro verso<sup>100</sup> do *Livro Xian Wen*<sup>101</sup>. A leitura desse verso é a seguinte: houve o assassinato por parte de Chen Chengzi, antecedido de acontecimentos muito interessantes, o primeiro deles é que Chen havia colocado uma política favorável ao povo e com isso conquistado seu apoio, mas não foi porque ele havia ganhado o “apoio das massas” por meio de uma tributação mais favorável ao povo, mas sim, porque havia combatido a fome por uma política de distribuição de alimentos. Essa popularidade não foi bem vista pelo Duque Jian de Qi, que o expulsou e a todo o clã Chen do Estado de Qi. Porém, logo em seguida, ele conseguiu voltar ao poder por meio da morte do

---

<sup>99</sup> “Zilu perguntou sobre o indivíduo realizado. O mestre respondeu: ‘Imagine um homem com o conhecimento de Zang Wuzhong, a generosidade de Gong Chuo, a coragem de Zhuang Zibian, o grande talento de Ran Qiu, e ainda acrescento o Livro dos Ritos e o Livro das Canções, isso seria um homem realizado.’ E acrescentou: ‘Mas qual a necessidade hoje de um homem realizado?’ O indivíduo, na perspectiva do ganho, pensa na justiça, pensa em dar sua vida, não esquece de um acordo, não importa o quanto no passado ele tenha sido feito, isso seria um homem realizado.” (WU, 2012, p. 395, tradução nossa).

<sup>100</sup> Giorgio Sinedino (2011, p. 440) colocou esse verso como vigésimo segundo.

<sup>101</sup> “Chen Cheng assassinara o Duque Jian de Qi. Confúcio partiu, foi até a corte e informou o Duque de Ai, dizendo: ‘Chen Cheng matou ao seu governador. Peço que você tome as dores para puni-lo.’ O Duque disse: ‘Informe aos chefes das Três Famílias.’ Confúcio se retirou, e disse: ‘Seguindo o caminho dos grandes oficiais, eu não quis levantar esse assunto, mas meu príncipe me manda informar aos chefes das Três Famílias.’ Ele foi até eles e levantou o assunto, mas eles não quiseram agir. Confúcio disse: ‘Seguindo o caminho dos grandes oficiais, eu não quis levantar esse assunto’.” (WU, 2012, p. 407, tradução nossa).

Duque Jian. Como o Duque de Ai não podia agir sozinho, ele precisava contar com a ajuda das três Famílias, que negaram a expedição punitiva militar (SINEDINO, 2011, p. 440).

O ponto não é Confúcio querendo reestabelecer a ordem escravagista, mas manter as relações dentro da rede, que necessitava de um fator de justiça das relações pela punição de um homem que não havia conquistado o seu lugar como feixe relacional central pelos meios benevolentes e leais, pacíficos e bondosos. Com isso, Confúcio já conseguira prever que o Estado de Lu não poderia se manter por muito tempo na construção da felicidade e prosperidade, porque estava rompendo com o *princípio da benevolência e humanidade*. Além disso, ainda que os oficiais que estavam acima dele devessem ter feito a denúncia, ele ainda assim assumiu essa função, porque percebia que a necessidade de se manter no modelo da rede o acompanhava, mesmo sabendo que não haveria nenhum tipo de controle ou punição.

O terceiro argumento de Yang diz respeito a uma interpretação histórica a partir da luta de classes, antes do aparecimento da classe do proletariado industrial urbano, uma tentativa de projeção do modelo marxista-leninista sobre Confúcio e seu contexto social. Yang diz que havia uma resistência contínua dos escravos contra os proprietários de terras e contra o “filho do céu” diante de uma ordem opressiva e exploratória estabelecida pelos “Ritos” que determinavam os lugares e estatutos da sociedade de maneira absoluta, e que Confúcio se opunha à adoção das leis, porque acreditava que não era possível a “igualdade de todos os homens perante a lei”, preferindo a manutenção do regime de domínio dos exploradores (YANG, 1976, p. 11).

A fonte referenciada por Yang é o Zuo Zhuan (左傳), um registro histórico que teria início durante a vida de Confúcio e conclusão após sua morte, por seus alunos, para que os ensinamentos não se perdessem. Porém, o que se sabe é que o autor é incerto, que o período é incerto e que, provavelmente, sua composição tenha se dado durante a dinastia Han. Isso significa que há uma intenção na composição, pelo contexto da dinastia Han pode-se saber que há a intenção geral de trazer autenticidade ao governo e à estrutura social dominante.

No Zuo Zhuan, Confúcio aparece vinte e cinco vezes, enquanto o *humano superior* aparece setenta e oito vezes. Eles são a voz da autoridade a justificar o tema central: a aderência ao *princípio de retificação dos nomes* antecedida pela aplicação do *princípio da ordem regulatória* (pela educação no *Livro dos Ritos*) (DURRANT, 2016, p. XXVIII). Confúcio, quando fala do *humano*, não está defendendo a aristocracia, tampouco está falando de escravos ou artesãos, como quer Yang, mas ao contrário, está defendendo o modelo em rede que sustenta suas relações de acordo com o que é mais benéfico no projeto confucionista de felicidade e prosperidade. O que caracteriza o *humano superior* e o *humano inferior* é a maneira de se

relacionar em rede pela educação confucionista, e não, suas posses reais (propriedades privadas) ou acúmulo de riquezas, nem o domínio sobre os meios de produção. Isso pode ser visto no vigésimo sexto verso do *Livro Xian Jin*<sup>102</sup>, como o centro é na “vontade do dever”, que caracteriza o *princípio de ordem regulatória*, e não, a defesa da classe privilegiada.

O quarto argumento de Yang, de que Confúcio teria usado o poder para manter os privilégios de sua classe, mandando matar um outro líder – Mao Shaocheng – de uma escola que rivalizava com a sua, era uma manifestação da luta de classes. Essas histórias foram elaboradas na dinastia Han. E Confúcio dos *Analectos* manifestou-se contra o ato de mandar assassinar alguém, no décimo nono verso do *Livro Yan Yuan*<sup>103</sup>, considerando isso uma falta em relação à bondade, um dos elementos do *princípio da benevolência e humanidade*. Sendo ele mesmo o sustentador de seu modelo, dificilmente isso que foi dito por Yang poderia ser sustentado.

Também as três bases de acusação elencadas por Yang não podem ser sustentadas, porque no tempo de Confúcio, associações não existiam, tal como existem na Modernidade, fundamentalmente erigidas sob a tutela e o poder do Estado Democrático de Direito. E se Yang

---

<sup>102</sup> “Zilu, Zengxi, Ranyou e Gongxihua estavam sentados com o mestre. Ele lhes disse: ‘Embora eu seja um pouco mais velho do que vocês, vocês dizem todos os dias que não são conhecidos, mas se algum governando os reconhecer, o que vocês fariam?’ Zilu rápida e prontamente disse: ‘Imagine dez mil carros de combate que pertençam a um território, depois que ele tenha sido dividido, depois que ele tenha sido invadido, depois que esteja passando carestia de alimentos, como milho e vegetais, se eu estivesse no governo de um lugar assim, eu conseguiria, em três anos, acertar a situação toda, e o povo se tornaria educado na conduta correta.’ O mestre sorriu e virou para Ranyou lhe dizendo: ‘Qiu, o que você faria?’ Qiu respondeu: ‘Suponha um território com sessenta ou setenta *li*, ou cinquenta ou sessenta, se eu tivesse o governo dele, em três anos eu teria feito muito para dar abundância para o povo, e teria lhes ensinado sobre os princípios dos Ritos e Canções, mas eu preciso esperar o surgimento de um *homem superior* para fazer isso.’ O mestre, perto de Gongxihua, perguntou então para Chi: ‘O que você faria?’ Ele respondeu: ‘Não digo que minhas habilidades se estendem para essas coisas, mas eu gostaria de aprender mais. Nos serviços dos templos antigos, e nas audiências dos príncipes, eu gostaria de me vestir apropriadamente, e agir como um assistente menor.’ Por último, o mestre perguntou a Zengxi: ‘Dian, o que você faria?’ Dian, parando de tocar a sua flauta, colocou o instrumento ao seu lado e disse: ‘Eu faria diferente daquilo que os três disseram.’ O mestre respondeu: ‘Como? Diga o que você faria.’ Dian respondeu: ‘Na última primavera, com as minhas vestimentas completas, junto com os jovens, cinco ou seis, eu iria nadar no rio Yi, desfrutar da brisa entre os altares da chuva, e retornaria para casa cantando.’ O mestre fez um sinal e disse: ‘Minha aprovação está com Dian.’ Os três tendo deixado o local, apenas Zengxi permanecera, e este perguntou ao mestre: ‘O que o senhor achou?’ O mestre respondeu: ‘Eles só falaram do que fariam.’ Xi insistiu: ‘Mestre por que você sorriu para You?’ Ele respondeu: ‘O governo de um território demanda as regras da propriedade. Suas palavras não foram modestas, por isso, eu apenas sorri.’ Xi novamente: ‘Mas não foi um território construído por Qiu?’ O mestre respondeu: ‘Você já viu um território de sessenta ou setenta *li* que não seja um Estado?’ De novo Xi perguntou: ‘Mas não foi um construído por Qiu?’ O mestre: ‘Sim, mas quem além de príncipes frequenta os templos ancestrais e tem audiências senão o soberano? Se Chi fosse um assistente menor nesses serviços, como ele poderia ser ainda maior?’” (WU, 2012, p.395-396, tradução nossa).

<sup>103</sup> “Jikang perguntou para Confúcio sobre o governo, dizendo: ‘Por que se diz que no assassinato há a perda do caminho, mas que há poder neste caminho?’ Confúcio respondeu: ‘Ao conduzir o governo para que realizar assassinatos? Se for cultivada bondade, o povo seguirá a bondade. A retidão do indivíduo superior é como o vento, a retidão do indivíduo inferior é como a grama. Quando o vento sopra sobre a grama, ela tem que se dobrar.’” (WU, 2012, p. 347-348, tradução nossa).



estiver falando de grupos de pessoas, ele está sendo contraditório, pois o período das Cem Escolas era justamente o período de maior formação de grupos sob a mesma ideologia. Além disso, Confúcio tinha uma escola que ensinava obras de outras escolas, não defendia a exclusividade de seus escritos, como já explicado anteriormente, e por isso mesmo o segundo ponto de “propagar pontos de vista heréticos” não se sustenta, menos ainda o terceiro de “confundir o verdadeiro com o falso”, uma vez que eram pontos de debates e de produção de textos e, não, de uma homogeneização teórica.

Yang disse que o centro do pensamento conservador é o conceito de “benevolência”, descoberto em ossos de oráculos antigos, motivo para fundamentar o domínio da classe escravagista pelo respeito aos seus antepassados e à benevolência também nas relações familiares.

Yang comete o equívoco de interpretar Confúcio em ter entendido o modelo de rede confucionista. O fundamento existencial é o Tao como *meio comum*, que corresponde à ausência de um indivíduo metafísico, como visto nos referenciais da subjetividade da lógica hegeliana e que é preciso adotar como sendo o mesmo indivíduo marxista, uma vez que Marx e Engels não definiram o indivíduo e a pessoa, deixando esse conceito vago, e que outros assumiram na tentativa de definir o que seria o indivíduo marxista. Portanto, o indivíduo permanece sendo o *eu* da subjetividade hegeliana, e este seria o “*eu* dominante”.

Ao contrário, Confúcio pensava o indivíduo como um *eu* em rede, e a benevolência junto com a retidão e a lealdade como partes do princípio da benevolência e da humanidade, um princípio relacional. A “piedade filial” e o “amor” não são formas de se estruturar uma sociedade de classes, pois uma hierarquia fundamentada em laços de subserviência sem um propósito que beneficiaria a todos não pode se sustentar diante do princípio da educação universal; o plano da exploração são distorções dos fluxos inter-relacionais provocados por indivíduos que se pretendem metafísicos – anomalias e distorções na rede, que Confúcio coloca sob os quatro modos de separação.

A propriedade privada liga-se ao indivíduo chamado “*eu* dominante”, um dos quatro modos de desligamento da rede, e liga-se ainda a outro modo, o da “ansiedade”. Yang também defende a “obstinação”, o terceiro modo de se separar da rede, quando diz que a lealdade servia aos interesses da classe dos proprietários de escravos, pois condicionava as relações a algo absoluto. Mas a lealdade é o oposto disso, ela se baseia na necessidade de se manter a rede para o bem comum, e para isso é preciso ter sempre presente o *princípio dos opostos complementares*. Embora este esteja no referencial taoísta, Confúcio se diz um taoísta, mas apenas no recorte do Tao dos homens, que necessariamente contém esse princípio, pois se

segue da lógica que o maior contém o menor. Como Laozi estava falando de todos os Taos que existem e Confúcio diz que o dele é o Tao dos homens, então, o maior contém o menor.

A reciprocidade confucionista, que segue e caracteriza o princípio da benevolência e humanidade, é visto por Yang como uma forma de indulgência para proteger a classe dos proprietários de escravos em declínio, mas a reciprocidade vem do “eu” em rede, do entendimento de que os outros estão em relação interdependente e conectados no mesmo fluxo existencial em constante mudança e mútua determinação.

Por maior que seja a cultura de Yang, ele não entendeu também o *princípio da retificação dos nomes*, submetendo-o a um meio de manutenção de poder, quando de fato ele é uma tentativa de correção do “eu dominante” para o “eu em rede”. Yang está tão imbuído de uma análise que se fundamenta nos conceitos da Modernidade europeia e do Maoísmo interpretado por um viés ultraradical, que mesmo o conceito de ultra subjetividade surge em seus escritos. Para o “eu em rede” não é possível que exista uma subjetividade tal como aquela prevista pela Modernidade, de um conceito de *eu* que tem certeza da sua existência inigualável e insuperável e, por isso advoga para si os direitos de propriedade e de liberdade, mesmo em face do sofrimento dos outros.

No tempo de Confúcio, não existia o Estado como proposto pela Modernidade, e não existia o *eu* da subjetividade hegeliana, e fazer uma comparação solta demais entre Confúcio e o pensamento Maoísta<sup>104</sup> levou Yang para o anacronismo histórico sob suspeita de estar realizando uma análise do “ponto de vista materialista histórico do marxismo”. Quanto às chamadas “sublevações dos escravos”, elas não estavam reivindicando uma transformação marxista-leninista pelo controle revolucionário dos meios de produção, com fins de desconstruir as relações que determinam a subida e a descida da taxa de lucro.

Como a história chinesa mostra, no período dos Três Reinos ou Reinos Combatentes, não houve um domínio do proletariado camponês, nem do proletariado das cidades, e acreditamos que nem sequer se pode analisar a história das relações sociais chinesas da maneira como Yang fez em seu texto, considerando os conceitos de Marx e de Lenin, ou mesmo de Mao, como sendo universais absolutos. Os demais argumentos de Yang seguem o caminho de considerar as redes de Confúcio como formas de manutenção do poder da classe dominante (foi preciso construir outro modelo hermenêutico para se analisar a China, que é aquele proporcionado pela teoria da rede inter-relacional brasileira).

---

<sup>104</sup> Na verdade, é o Estalinismo que está presente na fala de Yang, porém, em virtude do recorte da tese, isso será deixado para um momento posterior.

Seguem-se alguns problemas na interpretação de Yang. O primeiro problema surge quando Mao diz que na sociedade de classes não é possível o “amor à humanidade” (YANG, 1976, p. 22), que seria a prova de que Confúcio defendia a sociedade de classes e a exploração do trabalho. No entanto, Mao está defendendo o modelo confucionista, que diz que esse amor só é possível mediante uma sociedade em rede. As classes fundamentam-se em privilégios ganhos a partir do controle do poder e dos meios de produção em escala ascendente até o poder absoluto. Funções sociais dizem respeito a meios relacionais que são sustentados por ações meritórias, reconhecidas pela educação (neo)confucionista e premiadas como incentivo pela compreensão da rede.

Assim, o amor à humanidade só pode se manifestar quando a sociedade for uma sociedade em rede por funções sociais e governamentais e não, construída pelo controle e pelo poder sobre os meios de produção e sobre o conceito de um “*eu* dominante” ou um indivíduo metafísico em uma realidade social e governamental objetiva. É o rompimento dessa dualidade que garante a construção do amor à humanidade.

O segundo problema vem pelo não entendimento da “continuidade sucessória do conhecimento”, pois Yang parte para uma interpretação a partir das contradições da luta de classes e de uma estrutura analítica de sentido de desenvolvimento histórico, algo como um tempo substancializado que tem um rumo sucessório no tempo, a história como movimento gerada a partir de uma necessidade finalística, algo presente no pensamento da Modernidade sobre o tempo, onde o indivíduo faz avançar até mesmo o tempo por meio de sua ação no mundo, deixando sua marca, no caso de Yang, pela luta de classes e pelas revoluções. Mas Mao não diz isso em seu texto, faz apenas uma menção à cultura chinesa como continuidade sucessória e da necessidade de entender a China pelo fio cultural, chamado por Mao de “precioso tesouro” (YANG, 1976, p. 23), que também é sucessório, de modo que o marxismo-leninismo não se tornasse uma maneira absoluta de se interpretar a realidade chinesa, com a intenção de direcionar o fluxo das coisas em rede.

Mas, diante de uma investida contra Confúcio, da qual não apenas Yang, mas muitos outros pensadores do comunismo chinês participaram, de uma ofensiva poderosa por parte da Madame Mao e da Gangue dos Quatro, com a intenção de obliterar da rede o legado de Confúcio e todos os seus seguidores, colocando-os do lado da classe exploradora e que precisava ser eliminada, como os (neo)confucionistas reagiram, se protegeram e garantiram a sua própria segurança, além de se estabelecer como força dominante dentro do Partido Comunista Chinês? Como foi a reestruturação da herança cultural (neo)confucionista depois de

uma investida tão pesada com falas oficialmente dirigidas contra Confúcio nos Congressos do Partido Comunista Chinês?

A partir do século XIII até 1905, o Neoconfucionismo se manteve como força dominante na história da China imperial. A primeira geração dos líderes do Partido Comunista Chinês tivera sua formação nos textos clássicos chineses, pois participaram do sistema de educação imperial da Dinastia Qing. A segunda geração viveu no tempo do estabelecimento da República da China, mas o sistema educacional neste período ainda não havia sido estabelecido e os clássicos adotados na Dinastia Qing eram mantidos como fonte de educação, cujo centro era a leitura de Confúcio e de livros (neo)confucionistas, que posteriormente foi combatido pelo “Movimento de 4 de Maio de 1919” ou “Movimento da Nova Cultura” (GU, 2016, p. 555). Esse movimento pretendia banir a educação (neo)confucionista, considerada por eles como um modelo que dava excessiva ênfase na hierarquia e na obediência, e estabelecer uma nova ordem com o centro nos conceitos de “igualdade” e “democracia”. O movimento perdeu sua força de convencimento sobre os intelectuais chineses quando apoiou o Tratado de Versalhes embora Mao Zedong, posteriormente, tenha considerado o movimento como parte da primeira fase da revolução.

O próximo movimento que se levantou contra a herança cultural confucionista deu-se em 1966, no período da Revolução Cultural, por parte de alguns estudantes da Universidade Normal de Beijing, chamados de “Grupo da Expedição Contra Confúcio”, com o objetivo de destruir o Memorial de Confúcio (contém o Cemitério de Confúcio, o Templo e a Mansão da Família) na sua cidade natal, Qufu. O grupo teve suas atividades cessadas pelo primeiro-ministro Zhou Enlai (周恩来), conhecido como o “grande confucionista”, que junto com Deng Xiaoping e Ye Jiangying, formaram uma tríade que se opôs ao movimento da Gangue dos Quatro. Impulsionados por uma visão de reformar a cultura chinesa, a Gangue concentrou esforços na luta contra Lin Biao e Confúcio, neste mesmo período (GU, 2016, p. 556). A mesma Gangue dos Quatro foi acusada, em 22 de outubro de 1976, de planejar um golpe de Estado contra o governo chinês, sendo o acusador o próprio Partido. O julgamento condenatório deu-se em 1981 (GANG OF FOUR, 2009).

Sobre a destruição do *site* histórico de Confúcio pelo movimento dos estudantes, Gu Mu, que foi nomeado como responsável pela abertura da China, de 1978 até 1988, pelo

Comitê Central do Partido e pelo Conselho do Estado (GU, 2016, p. 376), e como o presidente honorário da Fundação Confúcio da China<sup>105</sup>, nomeado em 1984, disse:

Que desgraça para a iluminação, quando nosso sábio Confúcio conhecido como ‘o professor de todos os tempos’, admirado e respeitado por todos do povo chinês antigo por mais de 2.000 anos, foi insultado pelos rebeldes da universidade normal mais famosa da China! (GU, 2016, p. 556, tradução nossa).

A Fundação Confúcio da China teve um papel fundamental na cultura chinesa, a partir de 1984, tornando-se o marco histórico da aceitação da cultura tradicional pelo Partido Comunista Chinês. O seu propósito foi promover e organizar a pesquisa sobre Confúcio, o Confucionismo, a Cultura e o Pensamento Chinês, realizado por meio de uma revista acadêmica<sup>106</sup> bimestral chamada de “Periódico de Estudos Confucionistas” (孔子研究; kǒngzǐ yánjiū)<sup>107</sup>. Sua orientação fundamental é o Marxismo, com o princípio chinês do “reunir o conteúdo do pensamento das cem escolas”, o que significa que há a abertura para outras ideologias e metodologias diferentes da orientação fundamental.

Como o nome da Fundação implica, há uma rede chinesa e internacional entre diversos institutos de pesquisa com o tema central em Confúcio. Não ficou restrita ao público chinês, mas reuniu estudiosos estrangeiros desde o seu início, começando por Taiwan, Japão, Coreia do Sul, Singapura e Estados Unidos, para a promoção de intercâmbio de pesquisas acadêmicas sobre Confúcio e o Confucionismo, reunindo sinólogos do mundo todo. Em 1987, houve o “First International Symposium on Confucianism”, na cidade de Qufu, na Província de Shandong, contando com a presença de especialistas de diversos países e até mesmo daqueles que nem sequer mantinham relações diplomáticas com a China.

Em 1989, a Fundação conseguiu apoio total da UNESCO para a o simpósio internacional do 2.540º aniversário de Confúcio, com mais de 300 especialistas vindos de mais de 25 países dos cinco continentes: logo no início da iniciativa da Fundação, o Ministro da Finança e o Governo Provincial de Shandong doaram 500.000 yuanes, o Fundo Nacional doou 1,2 milhões de yuanes para a realização do primeiro e do segundo simpósio internacional, e mais 500.000 yuanes pelo Ministro das Finanças só para a pesquisa acadêmica, restauração de *sites* históricos e construção do Museu de Confúcio, em Qufu. Mais tarde, o SEZ doou mais 1

<sup>105</sup> O *site* da Fundação Confúcio da China pode ser visitado em “中国孔子网” (Zhōngguó kǒngzǐ wǎng): Disponível em: <http://www.chinakongzi.org>. Acesso em: mai. 2018.

<sup>106</sup> De acordo com Gu Mu (2016, p. 558), em 1994, a Fundação já havia publicado 33 volumes com mais de 500 artigos científicos.

<sup>107</sup> Sobre o “Confucius Studies Journal” e outras publicações da Fundação Confúcio da China, veja: “孔子研究”: Disponível em: <http://www.chinakongzi.org/kzyj/>. Acesso em: mai. 2018.

milhão de yuanes e houve muitas outras doações por parte de instituições privadas da China e fora dela, que chegavam por unidade doadora com valores entre 700.000 yuanes e 500.000 yuanes (GU, 2016, p. 561-562). Foi nesse simpósio que Jiang Zemin, então Secretário Geral do Comitê Central do Partido Comunista Chinês, se encontrou com os especialistas e contribuiu com seus pensamentos para os estudos confucionistas, mencionando as quatro formas de exclusão da rede confucionista: “sem conclusões precipitadas, sem pré-determinismos arbitrários, sem obstinação e sem egoísmo”, reafirmando a necessidade do abandono de toda a rigidez ideológica e do subjetivismo.

Segundo Gu (2016, p. 558-560), foi a primeira vez na história da China, durante a implementação da Reforma e Abertura, que um líder do topo da autoridade central fez um discurso público sobre a valorização de Confúcio. Um grande investimento por parte do governo chinês e de instituições estrangeiras foi feito para o desenvolvimento da Fundação, que depois seria o centro administrativo de todos os Institutos Confúcio estabelecidos ao redor do mundo.

A reflexão sobre o estatuto histórico de Confúcio, seu modelo de rede e continuidade sucessória de conhecimento foi realizada a partir de teóricos que estavam envolvidos no Partido Comunista Chinês. Descobrir os tópicos centrais dessa reflexão é importante para a caracterização da análise dos elementos das teorias governamentais que vieram na sucessão dos seis modos relacionais e do modelo social e político da rede de Confúcio. Para a constatação desses pontos, penso que o pensamento de Gu Mu sobre Confúcio e o Confucionismo deve ser brevemente investigado, primeiro por ele estar no centro da Reforma e Abertura da China, e segundo por sua participação central na formação e estruturação da Fundação Confúcio da China.

O pensamento de Gu Mu sobre Confúcio e o Confucionismo dá-se com uma base interpretativa fundamentalmente da “ala esquerda” do Partido. Isso significa que essa base está no Marxismo-Leninismo e na teoria revolucionária a partir da luta de classes pela propriedade privada da terra e dos meios de produção, com a finalidade da revolução no fluxo de domínio e poder dos meios de produção e das instituições do Estado, pela força das massas, pelo proletariado urbano e campesino. Sua análise necessariamente tem que passar também pela teoria das três fases revolucionárias (revolução democrática popular, socialismo e comunismo) e pela crítica ao feudalismo e capitalismo financeiro e o expurgo do imperialismo capitalista. As influências dos conceitos de variação da taxa de lucro e da exportação de capitais também são basilares em sua análise.

A análise de Gu baseia-se em três pontos: contribuições básicas de Confúcio ao longo da história chinesa, a necessidade de um estudo científico extensivo e intensivo sobre Confúcio, e como “fazer o passado servir ao presente”, em outras palavras, como adotar e usar as ideias de Confúcio na política e na economia, na Reforma e na Abertura.

Sobre o primeiro ponto, Gu enumera três contribuições significativas: a primeira é a criação de uma escola humanista centrada no modo relacional da benevolência; a segunda é a compilação da cultura antiga da Dinastia Zia, Shang e Zhou, por meio dos seis textos; e a terceira é a fundação de uma escola privada rompendo com a tradição de que o aprendizado só poderia ser feito em residências oficiais ou nos palácios governamentais, chamando ainda a atenção para o fato de Confúcio ter formado 3.000 discípulos com um destaque especial para 72 deles (GU, 2016, p. 563).

O centro da análise de Gu Mu é a continuidade sucessória de conhecimento, a cultura, que ele chamou de “conexão entre passado e presente que se estendeu por 2.500 anos”. A análise da estrutura social de Gu fala sobre o feudalismo nas relações entre Confúcio e os governadores, quando ele diz que muitos dos estados vassalos se acostumaram a procurar os conselhos de Confúcio, também afirma que os imperadores e ministros feudais desde Han e Tang até Ming e Qing, todos fizeram uso da filosofia confucionista.

Depois, Gu passa para a análise de classes e diz que mesmo os burgueses modernos reformistas também fizeram uso dela para encontrarem o seu “ pilar espiritual” e “ nutrição ideológica”. Aponta para um dualismo entre o certo e o errado, positivo e negativo, nos moldes presentes no Pensamento de Mao Zedong sobre a unidade de opostos na contradição, no campo da influência sobre as gerações futuras, o positivo como o uso para um desenvolvimento progressivo de transformação revolucionária na luta de classes da sociedade, e o negativo como um movimento conservador que funcionou como uma obstrução contra a revolução pela manutenção dos privilégios das classes superiores. Gu também enfatiza o profundo impacto de Confúcio sobre o pensamento e a cultura chinesa e, plenamente inserido na Teoria de Deng Xiaoping, ele também afirmou:

Na nova era de reforma e abertura na China, uma vez que aderimos a linha ideológica de emancipar a mente, buscar a verdade nos fatos, e começar pela realidade, e abrir uma nova vista para a pesquisa teórica, acadêmica e histórica, sem dúvida, precisamos encarar Confúcio e o Confucionismo de maneira positiva, e estudá-los seriamente. Do contrário, será difícil ou mesmo impossível explicar o desenvolvimento histórico, ideológico e cultural chineses, o estatuto e a participação da cultura chinesa na cultura mundial (GU, 2016, p. 565, tradução nossa).

O “emancipar a mente”, o “buscar a verdade nos fatos”, o “começar pela realidade” são todas linhas ideológicas da Teoria de Deng Xiaoping, que será vista logo mais com muitos detalhes, pela análise dos discursos de Deng em divisões temáticas. Gu traz Confúcio para o plano mundial, pensando-o diante de uma interpretação que coloca a cultura chinesa como participante da cultura mundial. Mas qual seria o seu estatuto? Para Gu é um estatuto central, como pode ser visto a seguir:

Confúcio deve ser observado no contexto do desenvolvimento ideológico e cultural mundial. Os três filósofos gregos antigos – Sócrates, Platão e Aristóteles – receberam, por sua vez, o seu conhecimento a partir de seus mestres, e são considerados os originadores da civilização europeia. Confúcio não é inferior a eles, mas mostra um brilho único. Confúcio nasceu 80 anos antes de Sócrates, 120 anos antes de Platão e 160 anos antes de Aristóteles. Depois da Dinastia Han do Leste, o confucionismo passou para a Coreia, no leste, para o Japão, Vietnã e outros países do sul, se tornou a base da educação desses países. Depois do 17º século, missionários como Matteo Ricci introduziram Confúcio e o Confucionismo para o Ocidente, e ele prosseguiu para ser aclamado pelos especialistas Paul-Henri Thiry d’Holbach, Denis Diderot e o filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz e teve uma participação como facilitador no movimento do Iluminismo na Europa. Confúcio está conectado com a civilização antiga chinesa e com o sistema cultural e ideológico do Oriente, e é um gigante reconhecido no pensamento e na cultura do mundo antigo. Confúcio e o Confucionismo são um elemento importante das ideias e da cultura mundial (GU, 2016, p. 564-565, tradução nossa).

O fato de o discurso posicionar Confúcio como um pensador anterior aos três filósofos gregos, bem como a menção de que eles receberam seus conhecimentos dos mestres gregos anteriores a eles, são maneiras confucionistas de analisar que remetem à autoridade da tradição pela continuidade sucessória do conhecimento. Como Confúcio é mais antigo do que os demais filósofos, isso o coloca numa posição de irmão mais velho dentro do feixe relacional da “piedade filial” e da necessidade da ordem pela “hierarquia”, o que mostra também que quando Gu menciona a cultura mundial, ele o faz sob a perspectiva do modelo confucionista dos Analectos. Assim, a cultura mundial, a análise dos filósofos, não se afasta do fundo cultural interpretativo chinês, que surge, novamente, dos referenciais e modelo de rede de Confúcio dos Analectos.

O segundo ponto da análise de Gu é sobre a necessidade de um estudo científico sobre Confúcio, que se fundamenta no materialismo dialético de Marx, com origem em Hegel, algo não ignorado, mas comentado por Gu, que afirma ser esse o erro da análise chinesa tradicional: ver a história do confucionismo na China, com os eventos que lhe são favoráveis e desfavoráveis, mediante uma “teoria de um único aspecto”. Para Gu, é preciso “procurar a verdade pelos fatos” na história, e isso é equivalente a analisar a presença de Confúcio e do



confucionismo na história da China pelo materialismo dialético e pelo materialismo histórico (GU, 2016, p. 565).

Confúcio é visto por Gu no recorte dos fundamentos da teoria revolucionária leninista que tem como centro a luta de classes, por isso ele é colocado como um conservador do poder das classes dominantes, dizendo que a doutrina confucionista reflete os interesses e a vontade da classe dominante, uma vez que Confúcio era seu porta-voz e representante acadêmico. O que ele quer dizer com “representante acadêmico” não fica claro no seu texto, mas se pode ver um elemento interessante que é a continuidade sucessória institucional, uma derivada consequente da continuidade sucessória do conhecimento no pensamento chinês.

Para Gu, a academia existe desde o tempo de Confúcio e por isso pode-se falar que o próprio Confúcio poderia representar os interesses dominantes dentro dela. Isso também leva para a consideração de como a cultura chinesa olha o Ocidente na pessoa de Gu, pois para ele há uma continuidade ininterrupta da academia de Sócrates, Platão e Aristóteles, assim como há uma academia chinesa, desde o tempo de Confúcio. Mesmo usando os referenciais da luta de classe, Gu reconhece que seria muito simplista e absolutista se Confúcio fosse negado completamente, como no caso do “Exame do Legalismo Contra o Confucionismo” que foi dirigido pela Gangue dos Quatro, que nos dizeres de Gu: “[...] foi uma conspiração política completa. Essa história jamais deve ser repetida!” (GU, 2016, p. 566).

Essa afirmação de Gu é um retorno para o Confúcio do Neoconfucionismo, onde a realidade e tudo que a compõe estão numa rede relacional. Embora ele faça esse retorno ao fundamento, mesmo assim ele se mantém também dentro da rede do Marxismo-Leninismo como proposto pelas orientações do Partido Comunista Chinês:

A China contemporânea é um país socialista sob a liderança do Partido Comunista da China, com o Marxismo-Leninismo como bases teóricas para guiar nosso pensamento. Quando estudamos Confúcio, devemos manter e promover o Marxismo-Leninismo, com o Pensamento de Mao Zedong como a linha-guia. Ao mesmo tempo, precisamos respeitar os resultados de valor científico obtidos pelas outras pessoas com outras visões e metodologias, e implementar a política de “deixe as cem flores amadurecerem junto com o conteúdo das cem escolas” por meio da acolhida das discussões de perspectivas acadêmicas diferentes e promover o espectro da pesquisa acadêmica relacionada a Confúcio. Quer em casa ou além, isso é muito importante. Essa é a atitude científica de encarar a realidade (GU, 2016, p. 567, tradução nossa).

A partir dessas afirmações de Gu, vê-se o conceito de realidade como uma rede, diante das diversas perspectivas acadêmicas sobre um mesmo assunto, não de maneira

completamente abrangente, mas dentro da perspectiva Marxista-Leninista e do Pensamento de Mao Zedong, ambos interpretados de acordo com os elementos básicos do Partido Comunista Chinês. Isso significa que essa perspectiva é adotada como filtro, ou seja, o que estiver de acordo com o Partido, que pode ser considerado como uma rede, e puder ser usado para fortalecê-la será bem-vindo, o que não estiver de acordo será respeitado, porém não é possível a sua adoção, porque não pode ser usado na mesma direção da condução do fluxo dentro da rede.

O terceiro ponto na análise de Gu é “fazer com que o passado sirva ao presente no estudo de Confúcio”, e isso está ligado diretamente à construção do *Socialismo com características chinesas*. Assim, chegou o momento da análise do texto fundamental de Deng, o *Construir o Socialismo com Características Chinesas*, e a partir dele fazer as necessárias ligações com os demais discursos feitos por ele mesmo e que esclarecem a abertura para a Modernização da China.

O fim da Revolução Cultural marcou o término de um período de crítica ao capitalismo, uma crítica extremista, bem como o fim de um conceito de revolução perpétua. Isso marcou o início da reforma socialista, com início em 1978, e que se mantém na China até a atualidade. Deng chamou esse processo de verificação dos fundamentos conceituais do Socialismo (WANG, 2018, p. 288)<sup>108</sup> aplicados à realidade da China de “emancipação da mente”, o que significa se libertar do caráter metafísico dos conceitos, e aplicá-los em seu caráter relacional ao que é possível e viável na realidade chinesa.

No processo de “emancipação da mente”, foram colocados sob o viés relacional o sistema idealizado de propriedade pública, o igualitarismo (o que levou a uma ineficiência na produção de riqueza) e os métodos despóticos do Partido (o que levou a perseguições políticas em toda a China). A reforma conceitual deu-se pela busca de eficiência produtiva de riquezas, e com a entrada de um pensamento relacional, as comunas agrícolas foram dissolvidas e em seu lugar entrou um sistema de contratos de concessão do uso da terra. Reformas foram feitas no setor industrial, depois disso, houve a introdução gradual no mercado capitalista global e, com isso, surgiu uma nova ideologia fundada em um marxismo modernista e funcionalista (WANG, 2018, p. 289).

---

<sup>108</sup> Há diversos sinólogos pensando a China na atualidade, mas escolhemos Wang Hu, pois há uma continuidade sucessória nos conceitos que ele utiliza, e que vieram de Yan Fu, que segue a lógica de Zhūxī de investigar as coisas e ampliar o conhecimento (WANG, 2014, p. 64), i. é, o princípio da busca constante que determinamos nesta tese. Além disso, Wang considera a unidade do Princípio Celestial (o Tao do Céu) e o surgimento da cosmologia científica como uma dualidade em oposição transformativa no sentido complementar e de mutual determinação, que Yan Fu traduz como “evolução”, nos mesmos moldes da teoria de Zhūxī (WANG, 2014, p. 64). De fato, toda a análise de Wang Hui está imbuída da lógica da teoria de Zhūxī.

No processo de reforma e abertura, Deng usa dois termos diferentes para curso ou caminho: o curso reto (*lùxiàn*, 路线) e o curso do Tao (*dàolù*, 道路). O primeiro diz respeito a um curso da ação prática que está ligado a uma determinação conjunta de diretrizes para serem seguidas, como o programa de governo, enquanto que o segundo diz respeito ao modo como as coisas operam, em função do *princípio da racionalidade* de Zhūxī, a harmonia entre o Céu e a Terra, o que parece ser usado, de maneira indireta, como uma relação entre o modo de produção industrial socialista e o modo de mercado capitalista. O *princípio da racionalidade* estaria na unicidade que Deng foi capaz de produzir.

A conexão estreita com o *princípio da busca sincera e contínua* pode ser visto na afirmação “formular corretamente o curso do pensamento”, que busca a coincidência entre o conhecimento do indivíduo e o conhecimento da realidade. Essa compatibilidade é aquela do modelo de governo de Zhūxī, a continuidade sucessória de conhecimento da busca pelo Tao que traz paz e prosperidade para todo o povo.

Com respeito à hierarquia apresentada: pensamento, conhecimento (ideologia) do Partido, política do Partido, organização do Partido, orientações gerais para o governo e política geral para o governo do povo mostram uma inter fusão do princípio marxista-leninista de centralização do governo pelo Partido – ele deve ter o máximo de eficiência, com o *princípio da retificação dos nomes*, de maneira que a condução do fluxo seja orientada para os fins desejados pelo Partido. Quanto aos últimos dois elementos, séries de orientações para o governo do povo e uma política geral para o governo do povo, isso diz respeito a uma constante orientação para o modelo de governo de Zhūxī.

A característica neoconfucionista da confiança no conhecimento fica mais evidenciada pela determinação conceitual realizada de antemão, um planejamento que antecede a prática. Seria o ponto de partida para a prática, no entanto, o planejamento conceitual não é imposto sobre a prática, ao contrário, porque houve a adoção do princípio da mútua determinação, a prática modifica o planejamento, faz ajustes necessários ou modifica por completo os conceitos usados como ponto de partida. O próximo trecho do discurso, mostra a preocupação com a estruturação do campo conceitual, como ponto de partida, que reflete em toda a rede o *princípio da busca sincera e contínua*:

[7] O que é o curso do pensamento (*sīxiǎng*, 思想)? [8] É persistir (*jiānchí*, 坚持) no Marxismo (*Mǎkèsī zhǔyì*, 马克思主义), [9] persistir no Marxismo combinado (*xiāng jiéhé*, 相结合) com a realidade (*shíjì*, 实际) da China, [10] e é persistir naquilo que o camarada Mao Zedong disse: *procurar a*

*verdade a partir dos fatos* (*shíshìqiúshì*, 实事求是), [11] persistir no pensamento básico (*jīběn sīxiǎng*, 基本思想) do camarada Mao Zedong, [12] é persistir no Marxismo como o mais importante (*shífēn zhòngyào*, 十分重要), [13] é persistir no Socialismo (*shèhuì zhǔyì*, 社会主义) como o desejo mais importante para a China (DENG, 1985, p. 35, tradução nossa).

O excerto todo fala sobre a persistência (*jiānchí*, 坚持), que é uma característica central do *princípio da busca sincera e contínua*, o conhecimento do Tao, que é a harmonização entre o conhecimento teórico e prático. Interessante notar como Deng coloca primeiro o Marxismo como campo teórico, caracterizado em suas próprias palavras como a *verdade universal* (DENG, 1987, p. 3), depois ele passa para o Marxismo como campo prático da aplicação ao caso que se mostra na realidade diária (combinar é fazer harmonizar com a realidade diária continuamente).

Há também aqui a aplicação do princípio do fluxo relacional e do princípio da mútua determinação: a teoria de Deng de *procurar a verdade a partir dos fatos* é mutuamente determinada pelo conhecimento de Mao, que primeiro trouxe esse princípio a partir de sua hermenêutica sobre o Marxismo-Leninismo. Esses dois princípios estão contidos no *princípio da verificação* de Zhūxī, que será enfatizado repetidamente por Deng, mas disfarçado sob o nome de *pensamento de Mao de procurar a verdade a partir dos fatos*.

O próprio Lenin teria dado um parecer bem positivo sobre a China, no que diz respeito ao processo revolucionário, dentro do contexto da revolução mundial, ainda que fosse uma região atrasada em virtude de um império agrário, que no modelo da autodeterminação nacional, no contexto das teorias da forma política do Estado, era uma terra de atividades políticas intensas, de um forte movimento social, que poderia levar para um surto democrático, em comparação com a Europa que, embora tivesse uma tecnologia mecânica industrial elevada, era mantida por uma sociedade burguesa medieval e atrasada (WANG, 2014, p. 53-54).

O *pensamento básico de Mao Zedong* diz respeito à organização interna do país. Isso pode ser visto no *Discurso de Abertura do Décimo Segundo Congresso Nacional do Partido Comunista da China* (1 de setembro de 1982), no qual faz um paralelo entre a unicidade do entendimento baseado no Marxismo Leninismo e no Pensamento de Mao Zedong (a unicidade de pensamento é o *princípio da racionalidade*) (DENG, 1987, p. 2) para, logo em seguida, fazer uma substituição de significados correlatos, fazendo coincidir, em seu discurso, o *Marxismo-Leninismo* com a *revolução* e o *Pensamento de Mao Zedong* com a *construção*, ambas características da orientação da condução do fluxo da realidade. Além disso, caracteriza

o programa da modernização por meio dessas mesmas características (revolução e construção) (DENG, 1987, p. 3).

O Pensamento de Mao produziu três características na rede: (1) a coparticipação governamental a partir das “raízes de grama”; (2) transformação em relação mutuamente determinante da economia e da técnica; e (3) integração revolucionária de classes não proletárias; essas três não determinam uma expansão revolucionária pelo mundo, mas um cuidado com a construção interna do país em função da manutenção do domínio do Partido. Essa centralização ao redor do Partido foi possível, não apenas pelo histórico da estrutura de conhecimento da China, firmado através de aproximadamente dois mil anos de dinastias sucessórias, mas também por um fundamento central que vem do budismo Huáyán: Vairocana.

Vairocana é um conceito de centralização, de onde provém os fluxos das luzes de toda a rede de Indra. Não é a origem da rede, pois ela não tem início, mas o fluxo da luz, da compreensão da iluminação, que percorre todos os feixes de cordões da rede, que são feitos de luz e se conectam por meio das joias, que refletem tudo na rede toda, e mesmo os reflexos dos reflexos das joias em cada joia, reflete tudo na rede toda, e assim infinitamente. Vairocana não é uma personificação, não é um ente divino, ele só existe na mútua determinação da rede, são os cordões que transmitem a luz e as joias que conectam os cordões (COOK, 1977, p. 92). Dessa maneira, o Partido ocupa o lugar de Vairocana da rede, as joias são os indivíduos e as conexões são os conceitos, ações, práticas que executam e modificam os conceitos.<sup>109</sup>

A rede atual, embora diferente da imperial, guarda algumas semelhanças, mas são os princípios dados por Lenin e Mao, inicialmente, depois modificados por Deng, e pela linha sucessória dos demais governantes (que representam as respectivas redes dentro da rede, como no caso das joias que refletem a totalidade dentro de si mesmas, e os reflexos delas refletem a totalidade novamente) que constituem o Partido que transformaram a China e a colocaram em condições de negociar com as demais nações que dominam o cenário mundial, política e economicamente.

A condução do fluxo da realidade é uma marca característica do pensamento neoconfucionista e implica numa liberdade condicional, uma vez que há uma estrutura hierárquica de governo centralizado no campo da política, o Partido, que é mantido como estrutura central em função do fluxo contínuo com a herança imperial chinesa. Mas isso não quer dizer que não exista uma democracia na China, ela existe, mas pela adoção dos princípios

---

<sup>109</sup> Cook (1977, p. 104) vai mais além e coincide a totalidade da rede de Indra com Vairocana. Não é esta a interpretação que é empregada aqui, somente aquela da centralização governamental a partir de um ponto da rede, que acaba se tornando o centro da existência dela, enquanto existir a joia como elemento de centralização.

do Leninismo o governo é centralizado pelo Partido, que precisa ser a força dominante sempre (por meio de Organizações Populares, definidas como “a ligação entre o Partido e as massas”). Atualmente, são doze (YIN, 2010, p. 154) para habilitar uma constante revolução, com finalidade de transformar o mundo todo. Assim, existem outros partidos, mas sua força é menor em função do massivo poder do Partido. Há oito partidos reconhecidos na democracia chinesa (YIN, 2010, p. 148).

No próximo trecho do discurso, há uma breve menção ao motivo da escolha do Socialismo como escolha do Partido. A insistência na adoção do Socialismo, como será visto um pouco mais adiante, tem muito mais a ver com um plano de economia planificada e de um governo centralizado com o domínio de aderentes do Partido, do que quaisquer outras características do Socialismo, o que acaba por sofrer uma transformação posterior, e a sociedade chinesa por meio dela se conforma completamente com os ditames do capital e as atividades de mercado (WANG, 2018, p. 281).

O que parece estar implicado no discurso de Deng é que mesmo sem o Socialismo e o Marxismo, haveria uma centralização governamental, que poderia escolher entre o Socialismo e o Capitalismo. Na verdade, essa abordagem prepara para a abertura do mercado com a dinâmica do Capitalismo:

[14] A China, desde a Guerra do Ópio (*Yāpiàn zhàn*, 鴉片戰), vem lutando (*zhēng yǐlái*, 争以来), por mais de um século, internamente, [15] sob agressões (invasões) (*qīnlüè*, 侵略), [16] em um estado humilhante (*shòu qūrǔ de zhuàngtài*, 受屈辱的状态), [17] essa é a razão do povo da China ter adotado (*jiēshòule*, 接受了) o Marxismo, [18] além disso, foi por persistir em caminhar pela Nova Democracia e pelo Marxismo como curso do Tao (*dàolù*, 道路) [20] que (*cái shǐ*, 才使) a Revolução Chinesa (*Zhōngguó de Gémìng*, 中国的革命) conseguiu a vitória (*qǔdéle shènglì*, 取得了胜利) (DENG, 1985, p.35, tradução nossa)

A partir desse excerto, há a divisão entre interno e externo, caracterizado como uma luta da China com ela mesma, em um sistema semelhante ao do feudalismo (se o feudalismo na China pode ser comparado ao feudalismo na Europa é uma outra questão, mas pode-se dizer que tanto Mao quanto Deng estão usando os termos de acordo com a hermenêutica marxista de maneira geral), e a China com as potências estrangeiras pelo viés do colonialismo. É nesse contexto que se dá a Guerra do Ópio, que simboliza a perda da liberdade chinesa de se autodeterminar de acordo com o seu desejo enquanto nação imperial, sendo os chineses forçados a aceitar a livre circulação de ópio. O governo imperial da dinastia Qing chegou a

debater sobre a permissão da circulação de ópio e sua legalização imperial, mas ao final banuiu e tomou medidas para sua erradicação (KISSINGER, 2011, p. 61).

O resultado do debate era esperado, uma vez que todos os referenciais teóricos que formam o indivíduo chinês, todos os princípios fundamentais, sem exceção, não admitem o uso de entorpecentes; na parte confucionista, Mêncio e Zhūxī proíbem o uso, na parte budista, não há tolerância igualmente. E com a derrota, foram obrigados a fazer concessões de direitos e privilégios, sobretudo nas regiões portuárias (CHENG, 2008, p.700-701), com o surgimento da Convenção de Chuan-pi, do Tratado de Nanquim, do Tratado de Bogue, que assinalavam as concessões com a Inglaterra (KISSINGER, 2011, p. 67-68). Ainda outros tratados foram feitos com diversas concessões aos Estados Unidos e França, e com isso a soberania imperial chinesa deixou de ser plena, havendo a perda quase total do controle sobre a política comercial e externa, e passando a China a ser explorada economicamente, de maneira extremamente gananciosa e opressora (KISSINGER, 2011, p. 69).

A situação de domínio estrangeiro perdurou até a Revolução Comunista da China, com a derrubada armada do governo anterior, que havia adotado o sistema capitalista (a análise do Sistema capitalista adotado antes da Revolução Comunista foge ao escopo desta tese, mas é interessante saber os motivos que levaram o povo chinês a aceitar a ordem imposta pela Revolução). Deng continuou o projeto de Mao de construir o país (esse é o principal motivo da contínua menção ao Pensamento de Mao) por meio do desenvolvimento da indústria e do comércio. Esses, por sua vez, estão fundamentados em pesados investimentos para o desenvolvimento da Ciência e Tecnologia – indústria de alimentos e de construção, e do comércio interno e externo.

Deng apontou constantemente para esse ponto de sustentação de toda a rede chinesa: Ciência e Tecnologia, o desenvolvimento científico por meio de pesquisas consistentes com investimentos pesados a partir do governo, como pode ser visto no discurso de 14 de outubro de 1982, que traz a ideia do fundamento de toda a construção interna e expansão externa estarem atrelados ao desenvolvimento apropriado da área de Ciência e Tecnologia. Há menção aos critérios de exclusão da rede neste texto, no caso dos pesquisadores que não tiverem atingido o patamar desejado de desempenho teórico e prático, porém, com uma mitigação proporcionada pela presença do princípio da equanimidade de Zhūxī (DENG, 1987, p. 8-9).

A confiança na ciência e na técnica está aliada ao *princípio da verificação pela prática e teoria mutuamente determinantes*, onde a técnica é vista como o meio prático de se relacionar com o mundo, não para dominá-lo, como é o caso da técnica desenvolvida na

Modernidade. As diferenças de abordagem sobre a técnica e seus resultados podem ser vistas desde o tempo da primeira abertura da China:

Leibniz destacou o caráter predominantemente prático do Confucionismo, assim como o reflexo deste em todos os âmbitos da cultura chinesa, especialmente na matemática. Segundo ele, a ciência teórica superior da Europa não levou *a nenhum resultado adequado no campo da ética e da política*. Os chineses, com seu conhecimento prático e orientado, estariam no campo da vida normativa, em melhor posição do que os cristãos europeus, o que levaria a uma superioridade no comportamento moral (FLORENTINO NETO, 2009, p. 43-44).

Essa unicidade (verificada por Leibniz, tomado nessa parte da análise unicamente como um observador do período), de acordo com o excerto, é o efeito na rede chinesa da adoção do *princípio da racionalidade* combinado com o *princípio da busca sincera e contínua*, que conduzem o fluxo das inter-relações sociais e políticas para a mútua determinação entre epistemologia e axiologia. Isso, por sua vez, foi determinado pelos princípios/ valores do (neo)confucionismo.

Como o Princípio da Racionalidade é sustentado a partir da vacuidade da Força Material, e a vacuidade é o caráter ontológico da mútua determinação de toda a realidade, então, a técnica só pode ser entendida mediante seu uso participativo, não como um descolamento da realidade a partir da qual se determina a imortalidade do humano (ou pelo menos se busca essa imortalidade), mas sim pelo domínio inconsequente sobre o meio ambiente, que não leva em consideração a interdependência bio-ecológica para a existência deste mundo.

A Nova Democracia foi um conceito ligado à estruturação interna (por Mao Zedong) e pode ser visto na bandeira da China, com o Partido como a estrela maior, que domina o governo central, e as quatro classes como suporte de uma revolução constante tendo em vista a produção industrial (de grãos e de construção civil) e o comércio (mercado nacional e internacional): (1) trabalhadores proletariados, (2) camponeses, (produção industrial); (3) comerciantes de pequenos negócios, e (4) capitalistas nacionalistas (comércio interno e externo) (tudo isso está de acordo com a característica da integração revolucionária de classes não proletárias). Mao toma como fundamento o conceito de revolução constante de Lenin, porém incluiu os camponeses junto aos trabalhadores, e procede com as ações revolucionárias por meio de uma base diferente daquela do Marxismo clássico: não houve a espera do Liberalismo como fonte primeira de domínio, para depois seguir-se a revolução do proletariado industrial; ao contrário, partiu-se do campo (WANG, 2018, p. 288), por uma mudança radical da situação



de colonialismo e de feudalismo, para a Revolução Comunista e a implementação de uma nova estrutura, com o Partido no centro absoluto do comando governamental.

O curso do Tao seguido foi a implementação de uma combinação entre o (neo)confucionismo e a Nova Democracia de Mao, uma combinação da estrutura do conhecimento chinês que interpretou o Marxismo-Leninismo pelo *princípio da equanimidade de Zhūxī*, e por isso, superou o fechamento teórico do Marxismo clássico e a exclusão de outras classes do Leninismo, passando à inclusão dos camponeses, comerciantes de pequenos negócios e até dos capitalistas nacionalistas, uma inclusão na rede em função da sua aderência ao fluxo conduzido durante o período da Revolução Comunista Chinesa.

A vitória é algo muito importante no curso do Tao, algo que foi buscado desde o começo da história da China, com a história da origem do povo chinês contada a partir da luta dos Xia para vencer as intempéries da natureza (como já mencionado), e chega ao seu apogeu com o desenvolvimento teórico do princípio da racionalidade como coincidência entre o Tao e o indivíduo em sua natureza mais fundamental. O resultado do acerto da harmonização entre o Tao (Princípio da Racionalidade) e o indivíduo é a vitória, a prosperidade, a segurança de ter uma longa vida garantida, inicialmente, contra o abandono perante a natureza e suas forças (com os Xia), que se torna, em Mao, a segurança de se ter uma longa vida por meio da libertação do domínio estrangeiro e de um governo que se mantém em constante estado revolucionário. Mas com Deng isso muda: a longa vida é conseguida perante a prosperidade manifestada na riqueza material em todas as classes (como veremos um pouco mais a frente).

No próximo momento do texto, Deng levantou a questão do que teria acontecido se o Partido tivesse deixado as bases do Socialismo e passado à adoção plena do Capitalismo:

[20] O povo poderia levantar a seguinte questão, [21] se a China não tivesse adotado o Socialismo (*shèhuì zhǔyì*, 社会主义), [22] e seguido o curso do Tao do Capitalismo (*zīběn zhǔyì*, 资本主义) [23] será que o povo da China também não teria sido capaz de se levantar (*zhàn qǐlái*, 站起来)? [24] A China não teria sido capaz de se transformar (*fānshēn*, 翻身)? [25] Para responder, vamos dar uma olhada na história (*lìshǐ*, 历史) (DENG, 1985, p.35, tradução nossa).

Nesse excerto do texto principal, há a pergunta sobre a identidade do povo, que pode ser transferida para a identidade do indivíduo, em outras palavras, o que caracteriza o indivíduo em meio às transformações, e o que teria acontecido com essa identidade se o sistema político adotado fosse outro. O sistema político, o povo e o indivíduo estão postos em multideterminação. A questão é como seria a rede, se as joias tivessem uma constituição

epistemológica diferente daquela vinda da combinação atual (Neoconfucionismo e Socialismo), se o Vairocana atual fosse outro. Assim, a questão toda pode ser interpretada como a diferença entre o indivíduo em seu aspecto constituinte de socialista com características chinesas e o indivíduo em seu aspecto capitalista.

O indivíduo capitalista pode ser entendido por meio da lógica de Hegel, que afirma ser o indivíduo ocidental, e apenas ele, um indivíduo livre. Como a base da economia de mercado, o fundamento do Capitalismo só pode existir mediante indivíduos livres (BUCHWALTER, 2015, p. 2-3), e como Hegel é o fundamento lógico do pensamento de Marx contraposto em diálogo de superação, então, é de central importância a contraposição de alguns aspectos do pensamento de Hegel, como o presente conceito de indivíduo livre:

Que a filosofia ocidental teria seu início no mundo grego, isso já era conhecido; porém, a interpretação de Hegel sobre seu começo se dá de modo a excluir outros pensamentos da esfera do que seja a filosofia. A filosofia só pode surgir na Grécia, onde, alega Hegel, o indivíduo da antiguidade experimentara, pela primeira vez, a liberdade, onde, alega Hegel: “a filosofia em seu sentido próprio, começa no Ocidente. Somente no mundo ocidental emerge a liberdade da autoconsciência” (FLORENTINO NETO, 2009, p. 47).

De acordo com o excerto acima, o indivíduo grego era livre porque podia desenvolver sua consciência por meio da investigação racional sobre o sentido de ser dele mesmo e do mundo. Ele tinha o direito subjetivo da satisfação, ele era um emancipado do trabalho e de qualquer outra atividade que não fosse o pensamento livre sobre o sentido da vida, da verdade, da realidade, da política, e assim por diante. Se transposto para a realidade atual, dentro do Capitalismo, a liberdade seria um emancipado nas atividades livres do mercado, livres da interferência estatal e de qualquer outra forma de interferência que se oponha a sua autorrealização neste domínio. No centro do pensamento de Hegel se encontram a liberdade, que define o indivíduo, a sua concretização por meio do contrato e a sua finalidade que é a posse/ propriedade.

O diálogo que ocorre com a Modernidade europeia está centrado em uma descrição binária de império/ nação-estado do século XIX; não é apenas um critério político, mas uma generalização das diferenças entre as estruturas sociais e políticas da Ásia e da Europa, onde império difere de nação, e é nesta base binária, que considera a Europa superior, que ocorre a eurocentralização de toda a história mundial, na qual se insere o contexto do excerto anterior (WANG, 2014, p. 39).

A atividade livre do indivíduo, sujeito da ação, no caso, no domínio da economia de mercado, é definida em três partes em sua natureza ontológica, e em três partes em sua constituição ativa. A vontade livre é o que caracteriza o indivíduo livre, e podemos dizer que ela surge a partir de um processo de negação na formação do conceito do indivíduo em função de sua singularidade, i. é, um processo que leva para sua autodeterminação como singular. De maneira geral, o indivíduo se compreende como singular à medida que nega sua participação universal uniforme na totalidade de seres humanos do mundo. Com isso ele chega à particularidade, à existência dele em uma sociedade. Ao negar sua existência indiferenciada nessa sociedade, ele chega à sua individuação, sua singularidade (MÜLLER, 2005, p. 10-11), e isso leva para uma reafirmação do indivíduo metafísico, que tem na sua liberdade o momento de manifestação máxima de sua natureza metafísica singular.

Hegel, pela explicação dada no excerto por Müller, estava pensando em um movimento teleológico existencial ligado ao espírito absoluto, que se nega e passa para o espírito particular, e numa nova negação da negação chega até o espírito singular (MÜLLER, 2005, p. 11-12). Isso significa que o movimento contrário, o movimento de autodeterminação do espírito absoluto, acaba desemborcando no Estado, sociedade e indivíduo, começando pelo indivíduo que se organiza, por meio do contrato, que depende da vontade livre, em sociedade, e depois em Estado. Assim, o Estado é a determinação mais elevada do espírito absoluto. Mas para se chegar a este ponto, é preciso passar pela determinação do Direito, que se fundamenta inicialmente na singularidade, determinada pela vontade livre, como maneira de garantir a existência do Estado e da economia de mercado. Mas antes de chegar neste ponto, é preciso ver o que acontece com a manifestação da vontade livre do indivíduo singular, quando se conflita com os interesses manifestos por outros indivíduos singulares com outras vontades livres.

As vontades livres de indivíduos singulares, mediante o processo de relação social, entram em conflito de interesses e se tornam violentas, até o ponto da supressão radical da vontade do outro pela ação que enseja sua morte (MÜLLER, 2005, p. 13-14). A economia de mercado no Liberalismo, que defende a ideia de indivíduos singulares livres, tem uma forma de organização social para limitar o conflito de vontades, que é o *direito* e a sua ciência é chamada por Hegel de *filosofia do direito*. O direito é a forma organizada para purificar os impulsos da vontade livre dos indivíduos singulares, que não estão de acordo com o espírito absoluto da racionalidade universal (MÜLLER, 2005, p. 14), o substrato comum de onde provêm todos os indivíduos e para onde se dirigem novamente como movimento finalístico do desenvolvimento da sua racionalidade. Para que essa ação teleológica se realize e culmine na autorrealização da vontade livre, é preciso que a sociedade se organize de acordo com um

sistema racional que leve os indivíduos a se elevarem até a compreensão do espírito absoluto racional universal e se conformem com ele (MÜLLER, 2005, p. 14).

A liberdade do indivíduo singular, o seu arbítrio manifestado pela vontade livre, precisa, mediante os impulsos negativos do desejo (vontade natural), ser contido em função da universalidade da liberdade, que deve trazer a racionalização do conceito da universalidade da liberdade, pela superação do arbítrio manifesto na liberdade negativa, por meio de um conceito positivo de liberdade (MÜLLER, 2005, p. 14). Isso desemboca numa forma infinita, manifestada numa forma finita, que é o contrato social, um acordo das vontades livres de superação dos impulsos negativos pela constituição de normas, direitos e deveres, respeitados por todos em nome da universalização da racionalidade do espírito absoluto, que pode ser entendido na ideia de *bem comum*.

O sistema racional que fundamenta os direitos e deveres de Hegel, no último excerto, está ligado ao conceito de espírito absoluto como o domínio que perfaz toda a realidade, um espírito lógico, racional (MÜLLER, 2005, p. 16). É a partir dessa ideia de uma realidade comum racional que é estabelecida a lógica da liberdade do indivíduo, com os três tipos de vontade: 1) a vontade livre imediata ou natural (em si); 2) a vontade livre reflexiva ou vontade do arbítrio (para si); 3) a vontade livre em si e para si (MÜLLER, 2005, p. 11). O objetivo de toda a sistematização de direitos e deveres dá-se no plano da vontade do arbítrio, a vontade que se manifesta na autodeterminação do sujeito como livre, e que manifesta os seus impulsos de desejo, que se identifica com o agir objetivo para afirmar a liberdade de autodeterminação subjetiva.

Sobre o processo de formação do conceito de vontade de arbítrio, o indivíduo e o Estado estão subordinados a um processo histórico maior. Esse fato opõe o pensamento de Hegel aos demais teóricos com quem ele dialoga (estes são marcados por uma posição antitética entre indivíduo e Estado), pois seu núcleo está em uma filosofia política que relaciona por meio de conceitos metafísicos o papel do Estado, o campo político e a identidade nacional (WANG, 2014, p. 48).

A filosofia de Hegel tem um contexto histórico e político de tentativa de corrigir a realidade alemã do século XIX, que necessitava de uma unificação em sua estrutura política e social. É a partir dessa necessidade que surge a teoria de Hegel, que coloca o sistema do Estado e suas leis no mais alto nível do processo histórico, com o conceito de democracia baseado em um Estado unitário. Surge ainda a unicidade em uma sociedade antes dividida em clãs, regiões e religiões, e que foi realizada também pela superação das divisões entre os indivíduos provocadas pelo mercado e pelas divisões do trabalho. Na visão de Hegel, quando os indivíduos

são separados do Estado e de suas instituições legais, tornam-se isolados em uma sociedade burguesa e, com isso, não conseguiriam se unir em uma sociedade civil (WANG, 2014, p. 48). Assim, o indivíduo metafísico se depara com duas de suas características em relação a política: une-se sob o Estado, mas este lhe diz o que deve fazer, como um ditame superior metafísico, ou permanece em uma sociedade não unida e sem identidade metafísica coletiva. Em ambos os casos, o indivíduo metafísico permanece.

Porém, a autorrealização finalística da existência do indivíduo metafísico hegeliano não se encontra na efetuação da vontade do arbítrio, já um segundo momento da sua autodeterminação. Somente no retorno para a vontade livre imediata, apenas possível por meio da vontade livre em si e para si, que o ser-aí, o indivíduo singular realiza sua autodeterminação, inicialmente pelo espírito particular subjetivo. O ser, no momento da ação no mundo, por meio da racionalidade conceitual elevada à máxima categoria de determinação de si mesma, i. é, pelo desenvolvimento da racionalidade do indivíduo singular, na sua subjetividade, consegue superar a vontade do arbítrio pela racionalidade que se volta do espírito objetivo para o espírito absoluto e alcança pela compreensão da sua unicidade o espírito absoluto originário.

Nesse processo de autodeterminação de si e do outro, a intersubjetividade é desenvolvida mediante as normas que instauram limites para as vontades conflitantes, no sentido hegeliano, de purificação da vontade de arbítrio, o espírito subjetivo em relação ao espírito objetivo do indivíduo singular, e é nesse processo que ocorrem as liberdades subjetivas que, aliás, podem ocorrer mediante o limite das normas para que não ocorra o conflito de interesses (de vontades) que leva à morte. No sistema de Hegel, os direitos e deveres têm uma função de elevação do espírito à sua fonte originária, o absoluto racional.

A progressiva suspensão da sua exterioridade é o que leva Hegel a afirmar que os chineses não conheciam a filosofia, porque não eram indivíduos livres, como já explicado anteriormente, pois essa progressão só é conseguida por meio de um abandono cada vez maior, por parte do indivíduo, da vida prática em função de uma vida progressivamente contemplativa. A liberdade é a determinação fundamental do indivíduo singular, sua racionalidade (que define sua autodeterminação) mostra essa liberdade, que precisa manter sua forma particular e se exterioriza por meio da necessidade (MÜLLER, 2005, p. 19). Essa necessidade não é apenas de subsistência no imanente, mas é também necessidade de se autodeterminar a partir do outro, da sua relação com os outros, e de exercer a vontade livre de maneira livre. É nessas relações que ocorre uma incessante transformação por meio da necessidade da relação objetiva com os outros e que necessita de uma ação sustentada na negatividade da liberdade, por meio dos

limites colocados pelos direitos e deveres. O centro organizacional de toda essa ação necessária, de máxima racionalidade objetiva, é o Estado.

O Estado torna-se uma substância, não somente isso, de acordo com o excerto anterior, ele se torna uma *base substancial* a moldar toda a realidade, a partir da necessidade da objetivação de direitos e deveres; o Estado adquire personalidade jurídica própria. Ele não é mais um acordo de vontades, mas um ente em si para Hegel, como já dito, a manifestação máxima do espírito objetivo, em vista do espírito absoluto (MÜLLER, 2005, p. 20). O Estado é pensado como uma base substancial onde todas as demais substâncias individuais, caracterizadas pela manifestação da vontade livre, estão erguidas.

No processo da repetição de produção e troca há um movimento cíclico que produz as divisões de classe e o imperialismo, pois há um processo interminável de produção e consumo que leva, inevitavelmente, ao crescimento populacional e que limitam a divisão de trabalho e de classes e forçam a sociedade civil em sua expansão por novos mercados, o que culmina na política colonial. Para Hegel, os vínculos entre sociedade civil, atividade econômica, consumismo e expansão do imperialismo se tornam o *significado do processo histórico mundial do comércio* (WANG, 2014, p. 49). Isso é importante porque é esse processo histórico mundial do comércio que pode reunir a sociedade civil, a economia de mercado, a filosofia jurídica e a ciência do Estado em uma estrutura de desenvolvimento, que, por sua vez, é o Espírito Absoluto (WANG, 2014, p. 49). A partir disso, surge a sociedade civil constituída de indivíduos livres, em sua acepção máxima metafísica, pois só pode existir liberdade, se houver a possibilidade total de autodeterminação pela vontade, e esta precisa necessariamente encontrar uma realidade que permita a expressão máxima da sua singularidade metafísica.

A substância supraindividual máxima, o Estado, é racional e manifesta sua necessidade de organizar a sociedade, inclusive, por meio da defesa de seus interesses, por meio de ideias substanciais de forma objetiva, por meio de determinações, as leis (no sentido amplo, que incluem os decretos etc), que são conhecidas pelos indivíduos singulares como deveres, afetando e limitando diretamente as liberdades singulares. É, segundo Hegel, a objetivação máxima da liberdade de todos (MÜLLER, 2005 p. 20).

As substâncias individuais não são só os indivíduos singulares, no sentido de pessoas humanas, compreendem em seu domínio conceitual também as representações civis (sociedades, associações e fundações), que Hegel chama de instituições econômicas, sociais e políticas, atribuindo-lhes suas finalidades específicas e que também adquirem personalidade jurídica (por isso, são supraindividuais, no sentido de realizarem a vontade daqueles que estão ligados a elas pela necessidade da manifestação dos três tipos de vontade, mas mais

intensamente, pela vontade de arbítrio): são sujeitos de direitos e deveres, como o próprio Estado. Para Hegel, não se trata de um contrato social, que é elevado a uma personalidade jurídica como ficção do sistema. Ao contrário, trata-se da positivação da razão de ser existencial finalístico de todo indivíduo singular, de todas as pessoas, que se manifestou por meio da necessidade regulatória.

O Estado é o ente substancial máximo de regulação, essencial porque é manifestação direta do espírito absoluto necessário para autorrealização do espírito particular, por meio do espírito objetivo (intersubjetividade). Dele provêm os conceitos indispensáveis para a purificação dos espíritos particulares, em seu movimento de retorno para o espírito absoluto. Portanto, é uma racionalização positiva da liberdade, não o seu negativo (como norma imposta de proibição de fazer), mas um *dever de fazer* porque é racionalmente desejado, que está no fundamento da concepção hegeliana de Estado. Com isso, não é preciso recorrer ao conceito de *contrato social* (MÜLLER, 2005, p. 20) para determinar os limites da vontade, uma vez que *vontade de todos* é suficientemente embasada no espírito absoluto, de maneira que a *vontade geral* (MÜLLER, 2005, p. 21) pode ser suprimida, não é preciso ter um contrato social (algo que Marx, sem dúvida usa em sua estruturação conceitual para o Comunismo e a ideia de uma racionalização que leva para uma comunidade completamente unida pela vontade livre direcionada pela universalização da racionalidade ou racionalidade universal (MÜLLER, 2005, p. 21)).

O indivíduo singular é um indivíduo caracterizado por sua atomicidade substancial racional, que determina sua singularidade a partir, não apenas, de suas características imanentes, mas na própria maneira de se autodeterminar como sujeito e de manifestar suas necessidades singulares, pelas vontades *em si* (livre), *para si* (arbítrio), e *em si e para si* (liberdade final). Essa é sua subjetividade caracterizada pela racionalidade e pela vontade livre, que inicialmente é indeterminada, depois se torna determinada e impulsiva pelos desejos que se manifestam por meio das necessidades e, finalmente, a vontade que se quer livre pelo retorno ao espírito absoluto. Essa última característica específica da atomicidade substancial do indivíduo pensado por Hegel, e que se encontra em contexto específico, que é aquele do conceito de *história do mundo*, um construto eurocêntrico de início e fim da história, a regra universal, como exclusão de qualquer estrutura política imperial agrária, e a recepção máxima do conceito de capitalismo como estrutura política fundamental do Estado-nação (WANG, 2014, p. 52). Esse indivíduo metafísico é que constitui o conceito de mundo Ocidental e de indivíduo com fundamento no pensamento grego:

Só e unicamente no mundo grego, ou seja, no Ocidente, teria havido as condições imprescindíveis para o surgimento do pensamento filosófico. Os gregos, e somente eles, segundo Hegel, conheciam os fundamentos do Ser ocidental e a liberdade individual (Hegel, 1995 a, p. 121). O indivíduo que deu início à filosofia tinha que ser necessariamente livre. O significado de homem livre para a filosofia de Hegel não é simples de definir, e não é decisivo para meus propósitos neste trabalho. Ao contrário, o significado de homem não-livre é claro: “O indivíduo é, em si, livre; o africano, o asiático, todavia, não o são, porque eles não têm a consciência do que forma o conceito de homem” (Hegel, 1995 c, p. 252). O indivíduo na filosofia hegeliana experimenta a liberdade em sua totalidade; ele tem que ser livre em todos os níveis e somente lá, onde há a liberdade política, pode surgir também a filosofia (FLORENTINO NETO, 2009, p. 47).

A liberdade política, do excerto acima, é caracterizada por uma sustentação de meios de subsistência do indivíduo em sua constituição imanente feita por outros, i. é, o indivíduo não trabalha diretamente para o seu sustento, ele é sustentado por outros, como no caso da *pólis* grega, por escravos, e no sentido atual, do Liberalismo e do Neoliberalismo, por meio de um mercado livre, onde ele, indivíduo livre, está posicionado no meio do grupo financeiro que investe e retira seu capital, sem a necessidade de empregar diretamente sua força de trabalho, sem a necessidade de vender igualmente essa força de trabalho, isso é feito pelos outros indivíduos, contratados por ele para cuidarem do seu capital.

O indivíduo que trabalha não tem tempo de desenvolver o terceiro tipo de vontade, a *vontade em si e para si*, desenvolve apenas a vontade de arbítrio e cuida de sustentar sua vida imanente através disso. Ele não conhece a liberdade máxima. Assim, qualquer indivíduo que não tenha os meios para realizar o terceiro tipo de vontade não é livre:

Africanos e asiáticos nunca teriam experimentado a condição de indivíduo como consciência política, e a liberdade, como fundamento da autoconsciência. Somente os gregos teriam conhecido a condição principal para a manifestação do pensamento, em sua mais completa forma, como filosofia. Nenhum outro povo, nem sequer os chineses, teria conhecido as condições imprescindíveis à filosofia. Quando Hegel procura mostrar-nos que na China não existiam as condições fundamentais para a filosofia, ele o faz nos apontando exemplos preconceituosos, impregnando-nos a imagem, em todas as esferas, de uma cultura chinesa inferior, imprópria para a filosofia e para a ciência (FLORENTINO NETO, 2009, p. 47).

Como o Estado, para Hegel, é a manifestação máxima do espírito objetivo em vias de se autodeterminar novamente como o espírito absoluto, e como a política na Grécia era voltada para manutenção da *pólis*, na busca da realização do ideal do cidadão da *pólis*, o



indivíduo livre em seu modelo máximo, somente nessas condições é que o pensar sobre a vida, a sua finalidade, a organização social como manifestação da vontade livre regulada pelas emanções do Estado, como a política e a ética, vindas muitas vezes das emanções conceituais racionais, que surgem como deveres aos indivíduos singulares, a partir do Estado, mas que são, na verdade, puros ditames da mais elevada racionalidade possível ao espírito particular, é que a filosofia pensada como sistema racional passou a existir. Os argumentos de Hegel voltam-se também contra Confúcio, para solapar a base da moral e da eticidade chinesas:

No mundo oriental, somente o déspota era livre, para Hegel, o que teria sido um obstáculo para o surgimento da filosofia. Mesmo Confúcio, até então reconhecido por filósofos tais como Leibniz e Wolff como um grande filósofo da moral e da política, será considerado por Hegel como um “sábio prático”. Hegel alega que seu ensinamento moral não poderia trazer nada de novo para o mundo ocidental, visto que Cícero já apresentava uma moral melhor. “De suas obras, pode-se dizer somente que teria sido melhor para a fama de Confúcio, se elas não tivessem sido traduzidas” (Hegel, 1995 b, pp. 142-143) (FLORENTINO NETO, 2009, p. 48).

Como o indivíduo na China não tinha liberdade, como dito no excerto, com exceção do imperador (o déspota), pois é um indivíduo em rede, um sistema que não permite o terceiro tipo de vontade livre, o indivíduo é mutuamente determinado em sua singularidade pelo trabalho exercido por todos os demais indivíduos, então, não há uma substância autônoma que o determine como ser racionalmente autodeterminado (o que abre o espaço para a escravização e para as ações de exploração pela colonização). Todos trabalham. Somente o imperador é livre para pensar sobre todos os aspectos racionais da vida familiar, social e política, portanto, não é possível a existência da vontade livre que levou à Filosofia.<sup>110</sup> Hegel disse o seguinte sobre a sociedade em rede (neo)confucionista imperial:

---

<sup>110</sup> Já foi explicado anteriormente, no segundo capítulo da tese, sobre a lógica predicativa aristotélica, como o equívoco de Hegel em relação à linguagem chinesa pode ser resolvido por meio de uma análise antimetafísica. Mas, como pode ser visto do seguinte excerto, o preconceito da linguagem levou também para outras considerações igualmente preconceituosas: “Além da afirmação de que o pensamento oriental não seria filosofia, outro ponto não menos polêmico defendido por Hegel é que na China também não se teria desenvolvido uma ciência. Numa sociedade em que ainda não fosse constituído o indivíduo livre, também não seria possível a concretização do conhecimento técnico em ciência. A ausência de uma ‘subjetividade particular’ e o papel do imperador como o maior cientista impediram, para Hegel, que o espírito livre buscasse a ocupação teórica, ou seja, buscasse a ciência em sua amplitude (Hegel, 1995 c, p. 169). A existência de uma estrutura despótica no império chinês não teria sido, contudo, o único empecilho para o surgimento do conhecimento científico na China. Tão decisiva quanto a ausência de subjetividade para o surgimento do pensamento científico na China, segundo Hegel, teria sido a estrutura da língua chinesa, a qual seria, também, inapropriada para um pensamento sistemático. Até mesmo a língua escrita é um grande obstáculo para a formação da ciência, ou mesmo o contrário, visto que o verdadeiro interesse científico nunca esteve presente, por isso os chineses não teriam um instrumento melhor para a exposição e a propagação do pensamento (Hegel, 1995 c, pp. 169-170)” (FLORENTINO NETO, 2009, p. 50). A língua dos chineses não seria apropriada para a ciência e, reciprocamente, a língua chinesa não teria avançado em seu desenvolvimento por não haver na China interesse científico. As reflexões de Hegel sobre as propriedades

Na China não há grande diferença entre escravidão e liberdade, visto que diante do imperador todos são iguais, ou seja, todos são igualmente degradados. Não existindo honra nenhuma, e ninguém tendo direito especial algum diante do outro, a consciência da degradação torna-se predominante, transformando-se facilmente em consciência da depravação. E a esta depravação está vinculada a grande imoralidade dos chineses. Eles são conhecidos por trapacear onde puderem. O amigo engana o amigo, e ninguém leva a mal quando alguma trapaça não dá certo ou é descoberta (Hegel, 1995 b, p. 165) (FLORENTINO NETO, 2009, p. 48).

A sociedade em rede inter-relacional parece ser um absurdo diante da perda do indivíduo metafísico pela substancialidade subjetiva. Como o conceito de ética de Hegel depende do Espírito Absoluto (o Estado), e de sua comunicação por meio da racionalidade perfeita, que somente o terceiro tipo de vontade livre possui, então, a moral do indivíduo e a ética da sociedade, na China, pela ausência da liberdade que caracterizam o sentido da história, devem, necessariamente, ser corrompidas e depravadas. Mas esses argumentos de Hegel mostram um desconhecimento da lógica relacional e da teoria de rede inter-relacional presentes na teoria (neo)confucionista, com toda a sua formação principiológica, que traz consigo um conhecimento científico caracterizado por uma certeza e segurança que vão além da axiomatização de uma substância primeira por necessidade dedutiva no domínio da lógica predicativa.

Ao contrário, a certeza e a segurança do conhecimento dão-se pelo princípio da mútua determinação, com sua expressão máxima no Tao, como fundamento lógico, e a partir dele surge toda a estrutura conceitual que determina a China. Assim, por consequência da lógica relacional, a moral e a eticidade chinesas necessariamente se mantêm de maneira mais racionalmente defensável e sustentável do que aquela defendida por Hegel como superior.

Sobre a trapaça e a não punição, é justamente o contrário disso, como a trapaça diz respeito ao egoísmo e como este é combatido desde o início do pensamento chinês, por meio do confucionismo e do taoísmo, depois com o ingresso do budismo, todos no mesmo viés de evitar o desligamento do indivíduo pelo seu fluxo relacional inadequado, que o definem não apenas no seu campo ontológico, como também nos campos epistemológico e axiológico, então, a situação é muito mais profunda do que a situação da eticidade ocidental.

---

da língua chinesa se diferenciam muito das considerações sobre o pensamento chinês, apresentadas acima, ao relacionarem estrutura da língua e pensamento. Porém, não se percebe em Hegel uma dedicação intensiva e sistemática com a língua chinesa. Mesmo assim, suas considerações sobre a língua chinesa, apresentada na citação acima como inapropriada para a ciência, permanecem como uma das afirmações mais difundidas sobre o pensamento chinês, no meio acadêmico ocidental, que marcou decisivamente a nossa concepção sobre o que seja o Oriente, pois ainda é comum a repetição desses argumentos de Hegel.

Em Hegel, trata-se de impulsos que precisam ser purificados, que não são parte da substância, manteve-se a estrutura aristotélica de substância e acidente da lógica predicativa. No Oriente da China, ao contrário, substância e acidente são mutuamente determinantes do indivíduo, portanto, o que está em jogo em sua moral e ética não são apenas as ações acidentais, mas o que define o seu próprio ser como pessoa e que define também o fluxo das inter-relações em toda a rede. O princípio da retificação dos nomes é aplicado para corrigir a totalidade do ser relacional como garantia da continuidade existencial de toda a rede.

Mesmo na Grécia do período clássico, porque ainda havia indivíduos não livres – os escravos –, não poderia ser considerada como o ápice da racionalização autodeterminante da sua superioridade pelo retorno ao espírito absoluto, que caracteriza a subjetividade moderna:

Para ele, na Grécia alguns homens eram livres, o que já era a condição básica para as primeiras manifestações do filosofar. Porém, será somente mais tarde, no mundo germânico, que as condições satisfatórias para a filosofia em sua forma completa serão preenchidas. A filosofia ocidental alcança com Hegel o ponto mais alto de sua determinação como o único pensamento verdadeiramente filosófico e, com isso, apresenta a cultura europeia como garantia única das condições necessárias para a sua realização (FLORENTINO NETO, 2009, p. 49).

É o surgimento do Estado da Modernidade, da organização dos indivíduos singulares em seu caráter de espírito objetivo, por meio da sociedade civil que a filosofia ocidental pode existir, mediante o emprego de uma economia de mercado, onde é possível exercer o indivíduo por meio da contratação de indivíduos que desenvolvam a força de trabalho, de maneira livre, porque escolhem como querem exercer seu trabalho, podendo também escolher não trabalhar e viver unicamente para o pensamento reflexivo especulativo, se assim desejarem, porque há a liberdade suficiente para isso, mediante a tecnologia e a produção que se fundamentam nos modos capitalistas da política econômica. Assim, coincidem o conceito de liberdade máxima, filosofia ocidental em seu apogeu, com o sistema capitalista, que leva para o Liberalismo e, atualmente, para o Neoliberalismo. A substancialização do Estado e da economia de mercado, conceitualmente sustentada por indivíduos completamente livres em sua determinação substancial e autodeterminados pela sua racionalidade subjetiva, pelas instituições representativas que fazem parte deste mercado e da estrutura estatal, sustentam o edifício máximo hegeliano do apogeu da subjetividade. Ainda assim:

As considerações de Hegel sobre a liberdade humana são, de certo modo, suas principais contribuições para a filosofia alemã, e o pensamento ocidental sem elas teria permanecido incompleto; entretanto, algumas de suas afirmações

sobre a liberdade do indivíduo, especialmente no que diz respeito aos chineses, não podem ser totalmente aceitas. Do fato de que o indivíduo livre, como condição para o surgimento da filosofia europeia, representar um aspecto importante de seu pensamento não se segue, necessariamente, que em outro lugar não tenha havido indivíduo livre, ou que a filosofia não tenha tido lá outras referências iniciais (FLORENTINO NETO, 2009, p. 49).

A racionalidade, como característica fundamental emanada do espírito absoluto e que faz parte da constituição ontológica do indivíduo singular, não pode ser sustentada a não ser por um axioma fundamentalmente religioso, de que a existência do indivíduo se dá pela sua criação ou emanção a partir de um substrato subjacente e que, por vontade livre, se emana, quer por necessidade, quer por desejo próprio, cuja finalidade só ele pode saber. No entanto, para Hegel, é a necessidade de se completar que leva à existência dos singulares, ao seu retorno posterior, pela autoconsciência e com a autodeterminação, pelo conhecimento total de sua unicidade com o espírito absoluto.

Isso tem similaridades lógicas como o bramismo védico, com o surgimento por geração a partir do princípio substancial emanador de todas as coisas, que mantém a sua unicidade (*brahman*), mas manifesta a natureza (*prakṛti*) e os indivíduos (*ātman*) em todo o universo existencial, em toda a realidade. Há nele também uma racionalidade que deseja se conhecer. O ponto todo de trazer isso para a análise é que o Neoconfucionismo foi construído como absorção dos princípios que trazem essa ideia de racionalidade pela vacuidade que afirma a interdependência total de todas as coisas.

Embora não necessariamente o *brahmanismo* védico esteja no viés substancialista, o sistema hegeliano está e representa o ápice das considerações metafísicas, particularmente sobre o indivíduo singular atômico isolado, e esse sistema, o hegeliano, é a que o sistema neoconfucionista se opõe de maneira desconstrutiva em virtude dos princípios antimetafísicos do budismo e do taoísmo. A liberdade do indivíduo relacional é mutuamente determinada por sua capacidade de ação, dada pela vacuidade que determina sua natureza senciente, combinada com seus fatores mentais, também mutuamente determinados com seu ser. A racionalidade sem dúvida alguma é uma parte central de sua composição, que determina, assim como a sua memória, atenção, consciência, sentimentos etc., a sua liberdade de agir e de conhecer.

Uma vez que foram vistos alguns fundamentos que sustentam a lógica do indivíduo por uma das teorias basilares da constituição da subjetividade e da liberdade que fazem parte do Capitalismo na Modernidade, é possível passar para o próximo trecho do texto de Deng:

[26] O Guómíndǎng (*Kuomintang*, 国民党) adotou, por mais de 20 anos, [27] a China continuou com uma sociedade semi-colonial (*bàn zhí mín*, 半殖民) e semi-feudal (*de bànfēngjiàn shèhuì*, 地半封建社会), [28] e isso provou que o curso do Tao do Capitalismo não tem poder para dar prosperidade (bem-estar, sucesso, vitória) (*chénggōng*, 成功) (DENG, 1985, p.35, tradução nossa).

Por meio da análise desse excerto, o colonialismo e o feudalismo são antecidos do termo *semi*, em virtude das relações comerciais que aconteceram durante o período do Guómíndǎng, que corresponde ao período em que a China se viu dividida pela ação das potências estrangeiras, fundamentalmente pelos tratados comerciais nas regiões portuárias. O ponto principal da análise, no entanto, não está na relação histórica entre nações industriais e nações exploradas, mas sobre os motivos da adoção do Capitalismo não ter funcionado na China como foi o Socialismo.

O motivo principal é a disparidade entre os fundamentos teóricos que sustentam o conceito de realidade e sua finalidade no Capitalismo, que deve ser entendido mediante os fundamentos conceituais que constituem o indivíduo pela lógica do sistema hegeliano, pois este parece ser o único sistema que permite ver claramente a substancialização singular do conceito de subjetividade e intersubjetividade em suas singularidades atômicas autônomas, e a constituição substancialista do Estado como ente emanador conceitual de direitos e deveres, como órgão regulador da sociedade civil, constituídos de uma vontade livre do tipo arbitrário, mas que se dirige para o tipo de *em si e para si* dado pela autodeterminação da racionalidade, unicamente alcançada pela Modernidade.

É precisamente a subjetividade substancializada do indivíduo singular, como origem e destino da racionalidade especulativa, como explicado no sistema hegeliano, que impediu o sucesso da implementação do Capitalismo na China. A sociedade chinesa é em rede, o indivíduo se entende não como uma substância singular e autônoma, mas como um indivíduo relacional. O conflito teórico entre os conceitos de um registro e do outro não pode ser vencido pelo mero fato de se querer riquezas materiais, ou ainda da necessidade de se aderir a um sistema político e econômico unicamente por fins de sobrevivência, quer do indivíduo, quer da sociedade.

A inversão feita por Marx na teoria hegeliana, colocando não mais o indivíduo livre, na sua autodeterminação pela *vontade livre em si e para si*, mas pela inserção do trabalho como causa de determinação da razão existencial do indivíduo, levou o sistema marxista para fora da substancialização subjetiva, aproximando-o da relacionalidade. Com isso, toda a estrutura de conhecimento antimetafísica neoconfucionista, desenvolvida por mais de dois mil anos, se

abriu para a adoção dos princípios e conceitos marxistas, fazendo dele uma parte de seu sistema, como uma extensão quase natural. Assim, houve uma coincidência de determinação do indivíduo relacional, com um tipo específico de indivíduo que surge no marxismo, o indivíduo da lógica da práxis. Isso pode ser confirmado no próximo trecho do texto de Deng:

[29] Os indivíduos do Gòngchǎndǎng (共产党) da China persistiram no Marxismo, [30] persistiram no Marxismo aplicado na realidade da China pela sustentação harmônica com o Pensamento de Mao Zedong, [31] encontram por si mesmos o curso do Tao, [32] sendo esse as vilas rurais (*nóngcūn*, 农村) localizadas ao redor (*bāowéi*, 包围) das cidades (*chéngshì*, 城市), [33] e levaram a Revolução (*Gémìng gǎo*, 革命搞) da China para a prosperidade (sucesso, bem-estar, vitória) (*chénggōng*, 成功). [34] Se não fossemos marxistas, [35] não haveria a autoconfiança (*chōngfēn xìnyǎng*, 充分信仰) dada pelo Marxismo, [36] nem haveria a possibilidade da integração sustentada harmonicamente (*shíjì xiāng jiéhé*, 实际相结合) entre o Marxismo e a realidade da China, [37] nem o encontrar por si mesmo o curso do Tao, e [38] nem haveria uma Revolução vitoriosa. [42] Assim, a confiança do Marxismo, [43] é de onde vem a vitória da revolução por meio de *uma integração total entre todas as coisas em transformação* (*yī zhǒng jīngshén dònglì*, 一种精神动力) (DENG, 1985, p. 36, tradução nossa).

Persistir ou insistir, no Marxismo aplicado à realidade da China significa, em última análise, manter os elementos conceituais que formam o indivíduo relacional do registro de conhecimento do (neo)confucionismo. A combinação dos três elementos principais (o idealismo alemão, a filosofia política francesa e a análise especulativa e crítica da economia inglesa), que deu origem ao pensamento marxista, está fundamentada em um pressuposto comum: a confiança na verdade que pode ser encontrada por meio dos elementos que formam os nexos causais dos acontecimentos, os fatos.

Considera-se, em ambos os casos, que o conhecimento, a partir da determinação dos nexos causais dos fatos, traga a certeza e a segurança para as ações dos indivíduos, a partir da possibilidade de prever e de gerenciar, talvez até mesmo de controlar, os novos fatos que lhes interessam, da maneira como desejam.

A verdade é que há mudança dos fatos, pelo ingresso de novos elementos no processo causal, que se não forem conhecidos e controlados, podem provocar a imprevisão, a impossibilidade de gerenciamento e, até mesmo, um completo descontrole, de maneira a frustrar toda a concretização daquilo que se desejou. Assim, o controle dos processos de mudança ocupa o centro de toda a ação dos indivíduos no mundo.

Para Hegel, a mudança vem do conflito entre fatores opostos, dentro de um sistema de conhecimento (a racionalidade é sempre um pressuposto de toda a realidade). Tais fatores contrapunham-se de maneira tão absoluta (tese e antítese), que a negação, o conflito entre eles, geraria um processo conceitual cujo desfecho é um novo conhecimento (síntese) capaz de dar conta da separação entre os dois fatores opostos. Esse novo conhecimento (a síntese do caso anterior) torna-se um novo sistema e dentro dele surgem, novamente, fatores conflitantes (tese e antítese), que demandam mais uma vez o novo processo de superação do conflito, com o surgimento de um novo conhecimento (síntese), que se torna um novo sistema. Isso é o que fundamenta a lógica dialética. É esse processo dialético o fundamento usado por Hegel para dizer que o conhecimento humano estaria sempre atrelado a mudança, mas todas as vezes que o conflito fosse resolvido, o indivíduo experimentaria a emancipação pela resolução vinda do novo conhecimento, que harmonizaria os fatores opostos de maneira definitiva, até que os fatores internos ao novo conhecimento gerassem um novo conflito e desencadeassem um novo processo dialético com a finalidade de superação e emancipação.

O processo de emancipação de Hegel determina um movimento com uma finalidade: o desenvolvimento da racionalidade até o alcance da vontade livre (que, na verdade, já é o fundamento existencial da própria racionalidade), que no processo de autodeterminação gera um outro tipo de vontade, a vontade de arbítrio, que tem o poder de gerar a autodeterminação do sujeito em sua singularidade e de determinar também a intersubjetividade (HEGEL, 2000, p. 17.) É no domínio da vontade de arbítrio que se instauram os conflitos de interesses, definidos por Hegel como impulsos que precisam ser purificados, quando ligados à perda do sentido do universal (a vontade livre inicial) e que determinam a necessidade de superação dos conflitos, na dialética social.

Nesse processo dialético em que o indivíduo conhece a finalidade do movimento da sua vontade por meio do conhecimento da racionalidade universal, ele passa ao desenvolvimento de um terceiro e mais profundo nível da vontade, a vontade em si e para si, que determina a fase final da sua liberdade. Essa liberdade final identifica-se com a ausência de necessidade de conflito entre direitos e deveres, pois o indivíduo entende as leis como processos necessários vindos da vontade livre manifestada pelo Estado, ou seja, as leis são positivities, que são cumpridas por vontade do indivíduo, ao contrário da concepção que o indivíduo definido pela vontade de arbítrio tem das leis, como uma proibição, como uma negatividade (a obrigação de não fazer, a proibição). É somente aqui que surge a sociedade civil, com fase posterior à instauração do Estado, no pensamento de Hegel.

A sociedade civil, do excerto, é compreendida como um momento de organização posterior à formação do Estado, pois Hegel tem em mente a problemática da originação e finalidade da racionalidade universal exposta como espírito absoluto (HEGEL, 2000, p. 15-16). O Estado, como organização social mais elevada em sua estrutura racional é de onde provêm os ditames mais elevados da racionalidade, que são capazes de purificar os indivíduos constituídos de vontade de arbítrio, da qual provém as violências de uns para com os outros, pelo conflito de interesses (HEGEL, 2000, p. 15-16). Esses, por sua vez, só podem surgir porque há uma subjetividade substancial que precisa ser vencida pela unidade substancial das pessoas em um ser-em-comum, que é a finalidade da organização dos indivíduos em sociedade civil (HEGEL, 2000, p. 15-16).

No entanto, essa sociedade civil não perde sua particularidade de ser formada por indivíduos com sua subjetividade singular, caracterizados por sua atonicidade, que Hegel (2000, p. 15-16) exprime como “cada um é um fim para si, e todo o mais nada é para ele”, ao mesmo tempo que define sua autocentralização em todo o processo de relações sociais. O indivíduo relaciona-se com os outros, na medida em que os outros lhe proporcionam o que lhe interessa; há uma centralização subjetiva egoísta que determina sua relação com os outros, “o terreno da mediação é o todo” (2000, p. 15-16), uma mediação que precisa ser arbitrada pelo Estado para que não leve a completa desagregação e perda da finalidade existencial do indivíduo, que só pode ser realizada na dependência do uso dos outros, exclusivamente aliada aos seus próprios fins.

Hegel concebe a realidade social como uma dialética, um espelhamento da estrutura dialética fundamental da racionalidade humana, onde a própria racionalidade é colocada como o mais elevado grau de desenvolvimento. Por isso o Estado ocupa o lugar de universal, enquanto os indivíduos ocupam o lugar de particulares, e da dialética entre universal e particular surge a sociedade civil, “a particularidade restringida pela universalidade é a medida exclusiva pela qual cada particularidade fomenta o seu bem-próprio” (2000, p. 15-16), i. é, o Estado como universalidade concede os ditames conceituais mais elevados, o que delimita a ação da vontade de arbítrio dos indivíduos. E em função desses limites é que se desenvolve o fim para si, em que todo o mais nada é para ele, a autodeterminação a partir da vontade para si e em si, o ponto mais elevado da subjetividade singular e autônoma.

A necessidade de se autorrealizar do indivíduo é que leva à formação do Estado e, numa fase imediatamente posterior, à sociedade civil. A origem da necessidade está na particularidade do indivíduo, que ao alcançar a vontade da emancipação, o terceiro tipo de vontade, gera uma reflexão infinita em sua autoconsciência, que tem como objeto sua



identidade e liberdade e que só pode ser controlada pelo Estado. Mas não é qualquer Estado, como apontado por Hegel, pois os Estados antigos, originados a partir de um princípio patriarcal ou religioso, ou do princípio de uma eticidade mais espiritual, porém mais simples, chamada por ele de *intuição natural originária*, não puderam suportar o advento do indivíduo que se singulariza por meio do terceiro tipo de vontade (HEGEL, 2000, p. 18). É preciso ser o Estado Moderno. Mas antes de explicar como o Estado Moderno consegue dar conta dos conflitos de interesses, dos processos dialéticos do indivíduo, é preciso caracterizar o próprio indivíduo.

O indivíduo como fonte geradora de mudanças a partir da vontade de emancipação, que se manifesta primeiro na disposição do espírito, para logo depois passar para ação na realidade efetiva, foi chamado por Hegel, tomando como aspecto a sua força de autodeterminação transformativa, de *princípio da particularidade existente por si*, – o mesmo que *princípio da personalidade dentro de si* e *princípio da liberdade subjetiva* (HEGEL, 2000, p. 19). É nesse princípio que surgem a *propriedade privada* e a *família* como meios de particularização da subjetividade singular do indivíduo, que manifesta sua liberdade. Assim, a medida da liberdade particular, da liberdade subjetiva, é a propriedade privada e a família. É preciso um Estado diferente para conseguir conter a força transformativa que emana da vontade emancipatória do indivíduo.

Assim, no excerto, o Estado é a manifestação máxima da racionalidade conseguida não a partir do indivíduo grego, mas do indivíduo cristão, que se fundamenta na racionalidade como seu modelo mais elevado (divino), não como um adorador estático, contemplativo, formado pela substância imutável, com a possibilidade de contemplação como máximo existencial, mas como um coparticipante da divindade proporcionada pela racionalidade (HEGEL, 2000, p. 19).

O indivíduo diviniza-se pelo processo da racionalidade, origem e fim em si mesmo, de maneira que a morte é superada nesse processo de desenvolvimento da vontade emancipatória, característica fundamental do indivíduo da liberdade, que se move para a vontade livre, a racionalidade absoluta que supera a mortalidade do indivíduo de maneira definitiva. Na verdade, o indivíduo se identifica com o princípio metafísico divino da racionalidade proposta pelo cristianismo da modernidade, ele se torna a manifestação máxima da sua natureza metafísica, agora polida pela racionalidade máxima.

Como o Estado participa da universalidade absoluta da racionalidade, de acordo com o excerto, pelo espírito absoluto, então, ele é capaz de conter o particular, o singular, dos indivíduos que estão dentro dele, com todas as três capacidades: nele, o indivíduo encontra a liberdade para se expandir, por meio da propriedade particular e da família, como a primeira e,

como o Estado garante a segurança e a certeza da inviolabilidade de ambas as manifestações na realidade efetiva da sua liberdade (propriedade privada e família), por meio de mecanismos institucionais de proteção, então, o Estado mantém o indivíduo ligado a si, por necessidade (HEGEL, 2000, p. 19).

E, na terceira, o Estado produz ditames que levam o indivíduo a se considerar parte extensiva do Estado, sem se sentir ligado a ele por cadeias, correntes que o levariam a se sentir preso, sem liberdade, o que acabaria por gerar uma revolução interna e a derrocada do Estado, como acontece nos Estados não ligados à base cristã da racionalidade, pois não são capazes de absorver a força do *princípio da liberdade subjetiva* dentro de si. Esse princípio faz com que o indivíduo trabalhe e que a sociedade civil igualmente trabalhe para a sua libertação por meio da eticidade.

A eticidade é fim último do trabalho superior, que é o que Hegel realmente considera como trabalho; é essa liberdade que autodetermina o indivíduo singular em função da sua eticidade, o mesmo trabalho que determina a sociedade civil, o mais importante como fim último de razão do ser, o indivíduo enquanto particular que precisa da organização social para se definir e concluir o seu movimento existencial, que Hegel chama de *triste necessidade*, em função da subjetividade atômica que caracteriza o indivíduo na Modernidade (HEGEL, 2000, p. 22).

Como se pode notar nas explicações anteriores, a centralização governamental do Estado chinês pelo Partido não é algo que está completamente fora da estrutura moderna de Estado. Na verdade, é algo que coincide com a estrutura estatal, inclusive da proposta imperial sustentada a partir do (neo)confucionismo. O ponto central do argumento de Hegel contra a China, mencionado aqui a fim de conexão argumentativa, tem a ver apenas com a constituição da liberdade do indivíduo, que teria que ser construída sobre uma racionalidade universal que fosse capaz de dar unicidade a uma estrutura tripla de determinação existencial: indivíduo metafísico, Estado e sociedade civil.

Entretanto, a estrutura neoconfucionista com o *princípio da racionalidade* de Zhūxī tende para os mesmos moldes da Modernidade, no que diz respeito a razão última da racionalidade ser o Estado que organiza as coisas, e isso desde o confucionismo anterior a Mencio, com a harmonia entre os ditames do Estado e das necessidades dos indivíduos, chamada de harmonia entre Céu e Terra, conseguidos pelo elemento conectivo do Tao do governante, a sua racionalidade, mas não apenas dele, como de todos os indivíduos que compõem a rede governamental. Isso é transposto para o Partido da China, e o Estado chinês continua na mesma orientação, com o *princípio do trabalho superior* de Hegel, que determina

que o indivíduo deva buscar pela eticidade como autorrealização da sua subjetividade no grau máximo, se alinha de maneira muito próxima, senão coincidente, com o *princípio da busca* de Zhūxī.

O buscar a verdade a partir dos fatos, que é o *princípio da verificação* do Neoconfucionismo, que Deng diz pertencer ao Pensamento de Mao, parece estar no *princípio do trabalho superior* de Hegel, embora não exista ênfase efetiva de produção, uma vez que se trata de um conceito de trabalho voltado para a superação pela racionalidade e não pela materialidade, como é a proposta por Marx.

A diferença volta-se para o conceito de indivíduo, novamente. Não há uma questão estatal processual que se torna diferente, senão pelo conceito de indivíduo que muda todas as coisas. A realidade efetiva da subjetividade do indivíduo dá-se por dois momentos, antes do surgimento do Estado e da sociedade, no pensamento de Hegel: a propriedade privada e a família.

A família é uma fonte determinadora da subjetividade, pois o *ser-aí* só se reconhece a si mesmo a partir do outro, e é nessa formação social (a família) que isso ocorre em primeiro lugar (LIMA, 2014, p. 377), por isso, é preciso entender as suas características na estrutura de conhecimento chinesa. Na estrutura familiar moderna, fundamentada na forma cristã, há os pais e os filhos (LIMA, 2014, p. 380), e cada família deve possuir uma propriedade privada para desenvolver a intersubjetividade definidora da vida privada (LIMA, 2014, p. 393). Não se admite a poligamia, somente um pai e uma mãe com seus filhos. Aliás, o limite da quantidade de filhos é o naturalmente disposto pela capacidade reprodutiva, que pode ou não ser limitada com base no sistema ético do Estado, a partir dos recursos da alimentação. Cada propriedade privada, a posse da terra, constitui-se na definição subjetiva primeira (LIMA, 2014, p. 396), antes da organização do Estado e da sociedade civil.

A família chinesa não segue os mesmos moldes da família cristã, por isso a determinação do indivíduo que é caracterizada pela sua liberdade de autodeterminação no meio comunitário não segue o modelo hegeliano da Modernidade:

O grupo social básico na vila é a Chia, uma família expandida. Os membros desse grupo possuem uma propriedade em comum, manter um orçamento comum e cooperam juntos no cultivo de uma vida em comum através da divisão do trabalho. É também neste grupo que as crianças nascem, são criadas e onde são herdadas os objetos materiais, conhecimento e posições sociais. Vários grupos sociais nas vilas são formados pela combinação de um número de Chia para vários propósitos e por parentesco ou princípios territoriais. Associações baseadas em participação de indivíduos são poucas e secundárias (FEI, 1992, p. 27, tradução nossa).

O termo Chia, usado por Fei no excerto, é o atual termo *Jiā* (家), que pode significar família, como grupo de pessoas unidas por um ideal político, filosófico, econômico ou social. O critério não é a subjetividade, por isso as associações, constituídas por membros a partir de uma formalização contratual, são poucas e secundárias, uma vez que não há necessidade de identidade subjetiva ligada à autodeterminação de uso a ser desenvolvida, como no caso da sociedade civil do conceito hegeliano.

A diferença é o conceito de indivíduo, que na família chinesa é relacional, por isso há a mútua determinação a partir da liberdade em rede, quer essa rede seja uma macro rede, com milhares de fluxos entre milhares de indivíduos, ou uma micro rede, com os fluxos inter-relacionais mutuamente determinantes de um grupo social, que pode ser constituído por parentescos ou por princípios territoriais, como disse Fei, ou ainda por princípios conceituais em comum, que levam para laços de amizade para a vida toda, e que determinam uma finalidade comum. A interdependência é a característica fundamental da família chinesa:

Chia enfatiza a interdependência dos pais e filhos. Ela dá segurança para idoso que não é mais capaz de trabalhar. Ele tende a garantir a continuidade social e a cooperação entre os membros. [...] Chia se dividirá em qualquer situação que a divisão seja aconselhável. O tamanho do grupo é, portanto, mantido pelo equilíbrio das forças opostas que trabalham para a integração por um lado, e para a desintegração pelo outro. [...] nas vilas, uma família com muitos membros é rara. É menos do que 10% do número total de Chia que podemos encontrar mais de uma dupla casada.

O tipo mais comum é aquele que consiste de um núcleo de uma dupla casada e muitos parentes na linha parental como dependentes [...].

O modelo normal de Chia nas vilas consiste de quatro pessoas. Isso não é maneira nenhuma uma exceção, e indica a menor unidade do grupo. [...] As variantes são de seis a quatro pessoas por família. A grande família é encontrada majoritariamente nas cidades e evidentemente tem uma base econômica diferente [...].

O propósito principal do casamento, na vila, é de assegurar a continuidade por meio de um descendente (FEI, 1992, p. 27-29, tradução nossa).

Sendo assim, a interdependência determina, de acordo com o excerto, da não autonomia completa à não atomicidade do indivíduo. A autonomia radical do indivíduo da Modernidade determina, como explicado por Hegel, sua individuação fundamentada em um isolamento ontológico e, por isso, há uma centralização de todo o processo de relação com o outro, como uma relação fundamentada no si e para si. Não é o caso da sociedade chinesa, que se fundamenta na interdependência desde o indivíduo.

A racionalidade encontra-se no gerenciamento das relações internas da família que, como constatado por Fei, são de poucos integrantes, entre quatro a seis, normalmente sustentados por um ou dois indivíduos mais jovens, que trabalham, enquanto os filhos são educados pelos avós, o que garante a continuidade social. Isso se opõe ao conceito de indivíduo no Neoliberalismo, que tende a ser completamente metafísico e que tem de garantir-se de maneira individualizada, pois nem o Estado, nem a família devem interferir na sua autodeterminação existencial manifestada na ação da sua vontade livre, da sua liberdade, na economia de mercado.

A racionalidade da interdependência familiar é direcionada para a sua finalidade de manutenção da descendência, de maneira a assegurar a continuidade familiar e a manutenção estrutural de criação dos filhos pelos avós, enquanto os pais trabalham. O fato de os indivíduos estarem numa relação interdependente não significa que essas relações não sejam egoístas. Exemplo disso é a devolução da nora, e até mesmo um pagamento compensatório, no caso de ela não ser capaz de gerar filhos (FEI, 1992, p. 30). Essa racionalidade é baseada, portanto, na garantia:

Assim, o motivo de se ter filhos é baseado em uma razão dupla: primeiro, a continuidade da linha do descendente; segundo, é uma expressão concreta da piedade filial pelo futuro pai para com seus ancestrais.

Essas crenças, enquanto indubitavelmente conectadas com ideias religiosas e éticas, tem também um valor prático. [...] A criança estabiliza as relações no círculo doméstico. O valor econômico da criança é muito importante. [...] Além disso, quando o garoto cresce e se casa, seus pais são liberados pelo novo casal da carga do trabalho pleno sobre a terra e casa. Quando os pais se tornam idosos e incapazes de trabalhar, eles são sustentados por seus filhos. [...] Crianças, nesse sentido, são uma garantia na velhice. [...] Portanto, na vila, o princípio da descendência é patrilinear (FEI, 1992, p. 31, tradução nossa).

De acordo com esse excerto, a determinação tríplice do indivíduo, em seu campo ontológico, epistemológico e axiológico, está presente em sua interdependência que caracteriza sua identidade e função familiar, que se expande para a uma função social. O valor prático, o campo axiológico, necessariamente condiciona e modifica os campos ontológico e epistemológico que constituem o indivíduo, assim como o ontológico e o epistemológico modificam as demais combinações. A piedade filial é um dos elementos básicos que constituem o princípio da humanidade de Confúcio e está presente como elemento caracterizador do indivíduo chinês em rede.

Ainda assim, o uso do princípio da mútua determinação, não garante a aplicação do *princípio da humanidade*, tal como entendido por Confúcio, e nem garante a aplicação da moral

budista da compaixão, amor universal, altruísmo pela equanimidade, como todas as formas de budismo, e especialmente a mais popular da China, o Terra Pura, extensivamente buscam implementar. Ao contrário, a constatação de Fei foi de um caráter prático ligado à manutenção hierárquica dos indivíduos a partir do critério da idade e da capacidade física laboral inerente a ela. As crianças têm seu lugar nessa estrutura prática, os filhos precisam se casar para cumprir essa função social de proteção dos indivíduos idosos. Por sua vez, esses são centrais na criação e educação dos filhos. Isso se torna um ciclo contínuo por uma questão prática.

A propriedade da terra é passada para o filho, a filha é destinada ao casamento em outra família e a receber o sobrenome de outra família, por isso ela não tem as mesmas obrigações que o filho no sustento dos pais idosos, mas tem grande responsabilidade no sustento dos pais da família de seu marido. Assim, o princípio é patrilinear, porém, como se trata de uma sociedade guiada pelo princípio da mútua determinação em rede, isso pode ser acordado de forma diferente e, então, as obrigações se adaptam as novas condições (FEI, 1997, p. 32).

A propriedade da terra garante a estrutura familiar como unidade fundamental do Estado e da sociedade civil, tanto na China quanto no Ocidente da Modernidade. No entanto, o que aconteceria se a propriedade da terra fosse emaçada pela lógica da necessidade existencial? Em outras palavras, o que acontece quando há herdeiros demais para uma propriedade de terra insuficiente para suportar uma divisão?

A propriedade privada é protegida pelo Estado por meio do contrato social, é protegida contra o outro, contra a posse do outro. A liberdade de ter a propriedade da terra é determinada pela manifestação da posse do direito real que é reconhecida pelo outro mediante um contrato de direito real, que é garantido pelo reconhecimento do Estado, para a ciência do outro (HEGEL, 2000, p. 57-58). Assim, a liberdade na realidade efetiva significa ter uma propriedade de terra que é reconhecida como pertencente ao indivíduo pelos outros indivíduos, o direito real sobre a propriedade de terra, na sua forma máxima de racionalidade, que é o Estado. O indivíduo está ligado ontologicamente à manifestação da sua liberdade, como proprietário de terra.

O que acontece quando a propriedade é reconhecida pelo Estado, mas há indivíduos que, movidos pela vontade de arbítrio, decidem tomar à força a propriedade já estabelecida, com o uso da liberdade que se sobrepõe de maneira violenta sobre o outro, intensificando a violência do conflito de interesses, é a investida do Estado como instaurador da eticidade por meio da autoridade da racionalidade máxima.

A medida da pena deve estar de acordo com a estrutura da sociedade, em razão da racionalidade do terceiro tipo de vontade, a vontade subjetiva livre, que determina o indivíduo

dentro dos limites dados pelo Estado como racionalidade máxima. A partir disso, o crime é visto como um problema menor, onde a distorção da vontade geral é realizada a partir da vontade arbitrária, e o crime é julgado por uma estrutura estatal fundamentada, de certa maneira, na vontade livre subjetiva (HEGEL, 2000, p. 58-59). É essa segurança da liberdade individual inserida em uma estrutura estatal que confere a possibilidade de correção da vontade por meio da pena. Onde a sociedade é mais estável, mantida a partir da racionalidade universal, a pena é menor, onde ela é instável, menos próxima, a pena como exemplo de conduta negativa é maior.

Na China, a sociedade parece ser estável, a partir de sua formação fundamentada no princípio da racionalidade neoconfucionista, a ponto dessa racionalidade determinada pelas ações práticas estarem ligadas à determinação do indivíduo em seu planejamento familiar em função da propriedade privada, portanto, a sua liberdade indicada de maneira manifesta na posse da terra. Como visto anteriormente, o princípio da descendência é patrilinear, ou seja, passa para o filho. Mas, retomando a pergunta original, o que acontece quando o filho tem que dividir sua terra com outros filhos e não há terra suficiente na linha sucessória para a divisão? Os crimes são originados desse conflito de interesse, que determina os limites da liberdade do indivíduo e, ao mesmo, determina sua existência na rede como incluso ou excluído nela. Assim, seria preciso recorrer ao Estado para resolver o problema da propriedade da terra. No entanto, na rede interdependente ocorrem crimes, também em função da interdependência:

A pressão da população sobre a terra é, assim um fator limitante no número de crianças. Por exemplo, uma família, com uma pequena quantidade de terra (*a small holding of nine mow*), enfrentará um sério problema se um segundo filho nascer. De acordo com o costume local, a criança quando crescer irá dividir a posse da terra. Isso acabará por levar para a pobreza ambos os filhos. A solução comum é o infanticídio ou o abortamento. As pessoas não tentam justificar essas práticas e admitem que elas são más. Mas não há uma alternativa, ou é a pobreza ou o “crime”. [...] A prática de infanticídio é mais comum entre as crianças mulheres. A descendência patrilinear e o casamento patrilocal afetaram o estatuto social das mulheres. [...] Uma vez que o controle populacional é considerado como uma precaução contra a pobreza, as famílias com direitos reais sobre as terras comparativamente maiores são mais livres para terem mais filhos. [...] O desejo por posteridade, o desgosto pelo infanticídio e o abortamento e a pressão econômica – esses fatores trabalham juntos para equalizar a posse da terra (FEI, 1997, p-33-34, tradução nossa).

A sociedade chinesa das vilas (anterior à nova estruturação dada pela vitória da Revolução e o governo da Nova Democracia, instaurando o Partido como centro governamental e com ele as políticas públicas compulsórias, que, de certa maneira, afetaram as questões familiares) atribui o aumento da criminalidade à divisão da terra pela herança, no entanto, esse

não é um processo definitivo que termina por meio da declaração do espólio e da divisão da herança, como é na maior parte das vezes. Na China deste período, era um longo e demorado processo, que se estendia até muito tempo depois da morte do progenitor, sob o medo de desagradar os antepassados, pelo princípio da piedade filial aliado ao princípio da transmissão da propriedade de acordo com a relação familiar, que funciona como um costume, mas de fato é regulamentado pelo Estado (FEI, 1997, p. 63-64).

A solução prática encontrada dá-se pela eliminação radical da rede dos possíveis herdeiros – crianças ou nascituros, que possam vir a dividir a terra no futuro. Obviamente, isso acontece principalmente em locais onde a educação (neo)confucionista não era difundida de maneira apropriada, o que, infelizmente, antes da adoção plena do Socialismo, era a realidade da maioria das vilas chinesas. Mesmo assim, há uma espécie de consciência moral aliada aos valores da educação tradicional que determinam que esse comportamento é moralmente incorreto, e deve ser evitado. Porém, o que chama mais a atenção é que há um pensamento social coletivo, que não está no domínio da vida privada como instituído nas sociedades modernas. Um crime é cometido para preservar o bem-estar de todos, porque o surgimento de um criminoso pela insatisfação de ver-se na pobreza poderia desencadear uma ação de efeitos inter-relacionais que afetaria muitos.

Sobre a questão da educação no sistema confucionista, nas vilas, devido à situação definida por Deng como semicolonial e semifeudal, as populações de baixa renda que viviam nas zonas rurais dificilmente tinham acesso, inclusive por não valorizarem esse tipo de formação, dando preferência para uma atividade formativa mais técnica e prática conseguida na lide com o campo, no caso dos meninos, e do aprendizado doméstico, no caso das meninas:

Além disso, treinamento literário não se provou como um meio útil na vida comunitária. Pais não educados não consideram a educação escolar como algo sério. Sem a ajuda dos pais, a educação da escola primária não é muito bem-sucedida. [...] As férias são longas. [...] O conhecimento literário dos estudantes, até onde eu pude ver, é surpreendentemente pobre (FEI, 1997, p. 39, tradução nossa).

O caráter de uma sociedade que tem os indivíduos em rede, os quais não valorizam o conhecimento e, por isso não são capazes de transmiti-lo a seus filhos, demonstrado nesse trecho, é fundamental para o entendimento de que não há uma sociedade individual subjetiva, como pensada por Hegel. Ela pode existir na realidade conceitual, mas na realidade efetiva não há como sustentar a ideia de um indivíduo atômico, uma vez que as coisas acontecem de



maneira interdependente: o indivíduo em si mesmo não é capaz de aprender sozinho, ele precisa da sua relação com o outro, uma relação de condução, mais do que identificação subjetiva.

O outro, na sociedade em rede, tem a obrigação ética e existencial de ajudar aos demais na educação, uma vez que os outros determinam a sua identidade ontológica, epistemológica e axiológica, e não estão dispostos na existência para o uso prático, de maneira a sustentar a racionalidade subjetiva de um indivíduo na sua autorrealização, ao contrário, é a interdependência que determina a existência do indivíduo em mútua determinação com os demais.

Assim como o conhecimento, a propriedade da terra só encontra uma razão finalística quando disposta corretamente para o uso e para a vida dos demais. Isso pode ser visto na vantagem econômica mais imediata, mas é na preparação da educação que se torna possível um modelo de rede relacional que funcione com distorções de fluxos cada vez menores:

Admitidamente, a longo prazo, há uma reciprocidade de vantagem econômica, e essa é a foça de estabilização fundamental nas instituições familiares; mas a condição inferiorizada da nora não é uma condição favorável para o funcionamento sereno do grupo. Casamento entre primos é uma das soluções (FEI, 1997, p. 50, tradução nossa).

A vantagem econômica acaba superando a necessidade de estabelecer uma relação mais equilibrada, mas isso só ocorre pela ausência de uma educação genuinamente fundamentada na lógica da relacional. A mulher havia alçado uma posição de equanimidade no Neoconfucionismo, que é retomada em 1929, pela publicação da lei civil, durante o governo capitalista, que garante às mulheres o direito à herança da propriedade da terra (FEI, 1997, p. 79), uma herança direta do budismo indiano, que foi ainda mais elaborada pelos budismos Huáyán e Terra Pura (a China é o único país que manteve o código Vinaya Dharmagupta, que iguala a ordenação masculina e feminina monástica, que deu origem ao Código Terra Pura, que se manteve nessa igualdade). Foi a ausência de um programa governamental centrado na educação que levou a uma das tragédias sociais chinesas:

[...] O peso econômico da criança menina levou para uma elevada taxa de infanticídio feminino. [...] A *ratio* da sexualidade que resultou disso torna difícil para os garotos pobres conseguirem se casar. [...] a *ratio* desequilibrada da sexualidade também afeta a diferença de idade entre esposo e esposa. [...] Temos que lembrar que esposas muito jovens não são bem quistas porque são incapazes de realizar a sua cota de trabalho no lar. Há muitos casos em que a esposa é mais velha que o esposo. [...] a maioria dos casamentos é entre as vilas. [...] Mas as pessoas das vilas, ao invés de praticar infanticídio frequentemente mandam suas filhas para as cidades como empregadas

domésticas nas grandes famílias, bem como para instituições filantrópicas especiais. Nas cidades o infanticídio é menos praticado (FEI, 1997, p. 52-53, tradução nossa).

A ausência de uma educação que trouxesse a firme aderência aos princípios da humanidade de Confúcio e ao princípio da equanimidade de Zhūxī, e de um programa social que levasse em conta as condições de alimentação e de sustentação das condições de riqueza material pela produção levou a uma desarmonia social de infanticídio feminino (embora essa realidade fosse contornada por meio do envio das meninas para trabalharem como empregadas domésticas nas cidades, ou ainda pelo envio para instituições filantrópicas que se dedicavam a protegê-las) e de impossibilidade de casamentos pela ausência das mulheres. Isso é algo que, ainda hoje, mesmo depois das diversas correções feitas pelo Governo do Partido, tem seus efeitos na sociedade.

Há uma característica peculiar de todo o processo de morte na estrutura de conhecimento da vila, que se sabe não era derivada do Neokonfucionismo racional, mas de algum tipo de conhecimento popular que continha os elementos confucionistas, taoístas, budistas e toda a sorte de crenças não estruturadas racionalmente. Quando ocorresse a morte de uma pessoa, seu espírito voltaria para a casa e se instauraria no altar familiar, depois de dezessete ou dezoito dias. O espírito tomaria a força material da placa com o seu nome como nova corporificação, no imaginário popular, e então permaneceria ali para ser agradado.

O espírito poderia proteger a casa e as colheitas, bem como poderia ficar desagradado e enviar punições. O luto era reservado por quarenta e nove dias (uma herança do budismo Sarvāstivāda, de permanência no *antarabhava*, o estado intermediário, antes de sua reencarnação, mas interpretado de maneira bem geral, de acordo com os gostos do cliente), com a recitação dos textos budistas. Nenhuma menção era feita sobre sua reencarnação, pois o espírito dos mortos agora fazia parte do grupo dos espíritos dos ancestrais, que permanece no local. Depois de dois anos e dois meses, a placa é queimada e uma nova placa é colocada no altar familiar definitivo (FEI, 1997, p. 76-77).

Somente depois disso é que o processo de distribuição da herança, da propriedade da terra é definitivamente realizado. Isso mostra como o conhecimento das zonas rurais se justificava a partir de uma ordem espiritual ligada ao culto dos antepassados, que foi visto na sessão sobre a primeira abertura da China com a Querela dos Ritos e levou a tradição católica oficial a declarar os chineses como heréticos; a partir daí, uma sequência multicausal levou para diversos efeitos danosos na China. Hegel e o conceito de liberdade estavam no centro de todos os eventos conflitantes iniciais do fechamento.

Sobre a propriedade da terra, ela acaba sendo vista como extensão necessária da liberdade do indivíduo na família. Há três tipos de propriedades que caracterizam a propriedade no campo, e sua importância se dá pela transformação do indivíduo no processo de aplicação do Pensamento de Mao unido ao Marxismo-Leninismo, uma vez que o processo revolucionário, diferente do caso da Rússia, se deu pelo campo na China. Então, os estudos de Fei tornam-se de vital importância para o entendimento do indivíduo relacional que se formou a partir da abertura para a Modernização.

O primeiro tipo de propriedade (posse) é a de uso comum, de uso de todos, como o ar, as estradas, os veios de água etc., e é baseada na empatia, em que todos têm igual direito de uso, desde que não fira o bem-estar dos outros, nem o direito de usarem também os benefícios da propriedade comum; funciona de maneira similar ao direito de servidão (FEI, 1997, p. 181). O segundo tipo de propriedade é aquele de posse comum, onde todos os habitantes de uma vila podem ter acesso de uso, e é geralmente administrada por um líder local, porém, objetos não são de posse do comum, com exceção de objetos religiosos para o culto público da vila. O terceiro tipo de propriedade é aquele de posse de grupos que tem uma relação de parentesco, que diz respeito ao uso da habitação, não de todos os quartos, mas da sala principal. Outra propriedade de posse do grupo familiar são as tumbas dos ancestrais. O quarto tipo de propriedade é a familiar. É nesta categoria que se encontra a propriedade individual. Porém, tudo o que pertence a um indivíduo, pertence também à família. Os membros da família protegem os bens dos seus familiares como se fossem seus (FEI, 1997, p. 56).

O que realmente interessa para os fins da análise é a categoria da propriedade da terra (que pode ser da superfície, do real proprietário da terra ou do subsolo, normalmente destinado para os líderes das vilas ou dos camponeses (FEI, 1997, p. 177-178)). O direito real sobre o subsolo é usado para pagar dívidas contraídas por empréstimos, embora seja uma forma mais representativa de pagamento da dívida, do que algo efetivamente econômico (FEI, 1997, p. 184).

A terra é cultivada por todos ou por alguns membros da família, adultos, homens, mas as mulheres podem ajudar na irrigação. A produção é destinada para estoque e para venda para pagamento de tributos, aluguel, alimentos, remédios etc., de acordo com as necessidades. O direito de uso e o direito de comercialização dos produtos, em alguns casos, podem ser realizados mediante contrato entre empregador e empregados. Os tributos e os aluguéis estão ligados aos benefícios da terra e à quantidade de produção (FEI, 1997, p. 178-180). O direito de uso e de dispor está reservado, nas vilas, ao cultivador da terra. O cultivador está protegido por lei, ele não pode ser removido da terra por venda abrupta da mesma, e não pode ter seu

trabalho interferido pelo locatário. O locador destina uma porção da sua produção para o locatário (FEI, 1997, p. 59).

Na lide diária, nem sempre todas as decisões são tomadas, no que diz respeito a técnica e melhores soluções tecnológicas, pelos que cultivam a terra diretamente. Porém, no que diz respeito ao comércio dos bens produzidos, ou no aluguel parcial da terra, somente o proprietário ou o líder da família é que tem a decisão final. No que tange ao uso da moradia, ela não tem especial função de abrigar as pessoas apenas, como é no caso do Ocidente, mas é um espaço de produção, onde se lida de maneira próxima, “dentro de casa”, com os produtos do trabalho. Trabalho, lazer e descanso dividem o espaço da casa familiar. A cozinha é o único lugar que não é tomado por outros meios de produção. Os utensílios de produção, e mesmo as roupas, são usados de maneira compartilhada por todos os membros da família (FEI, 1997, p. 60-61).

A administração do capital concentra-se nas mãos do líder da casa, a quem os demais membros devem entregar o capital auferido por meio de suas atividades, em prol do bem comum. Ainda que haja pessoas casadas, é o líder da casa que recebe o capital de todos, inclusive dos esposos. No caso de empréstimos não autorizados, é aceitável que o líder da casa se recuse a pagar (FEI, 1997, p. 62-63).

Da análise feita por Fei, o que é possível perceber sobre a administração familiar, é que ela é centralizada, primeiro no líder do grupo da família, depois nos pais da criança. O líder da família centraliza a administração, em muitos casos, de todo um grupo de idosos que, por algum motivo, não tenha seus familiares ligados diretamente ao trabalho produtivo campesino para cuidar deles. Por sua vez, há um líder que centraliza a organização de todas as famílias em função do funcionamento harmônico da vila. De acordo com Fei, há dois sistemas, um *de jure* e um *de facto*, o segundo realizado por meio dos costumes, e o primeiro veio a ser adotado a partir de 1929 (FEI, 1997, p. 109). Posteriormente, uma nova forma de governo com a inclusão de ambas veio a ser implementada por meio do governo do Partido (FEI, 1997, p. 114).

Essa centralização hierárquica da administração das vilas possibilitou o surgimento de um conhecimento preciso sobre a agricultura, particularmente, do cultivo de arroz, por meio de um conhecimento transmitido por gerações, um conhecimento aprendido por meio da demonstração prática. Há um constante aprendizado e uma retificação por meio da verificação prática da eficiência das técnicas e implementos, o que levou Fei a afirmar a existência de um princípio *de eficiência e economia* (FEI, 1997, p. 165). O critério científico é o seguinte: “A ciência, no entanto, somente governa enquanto os fatores naturais podem ser controlados com sucesso por meio do esforço humano” (FEI, 1997, p. 166). Isso será repetidamente usado por

Deng em seus discursos, como meio de se comunicar com os camponeses, para trazê-los a unidade do Princípio da Racionalidade do Tao do Partido. De fato, é da Ciência e Tecnologia que provém a eficiência da indústria e do comércio no modelo de Deng.

Com respeito à propriedade privada e à família, esta é o lugar de negócios, enquanto aquela é a base produtiva de onde vêm os produtos para os negócios. As relações familiares, diferente daquela da sociedade moderna, não são as mesmas que a da sociedade chinesa tradicional campesina. O que acontece entre as famílias e vilas é um grande fluxo comercial que determina a identidade funcional de cada indivíduo, ainda que existam diferenças entre o tipo de negócios feito entre as famílias na vila e no mercado, diferenças enraizadas no lucro – negócios familiares e entre vizinhos não visam o lucro, por isso, muitas vezes, os vizinhos preferem não vender para o mercado interno, mas sim para o externo (FEI, 1997, p. 240-241), em função da insuficiência advinda das trocas comerciais baseadas nas obrigações, acomodações mútuas e presentes (FEI, 1997, p. 242).

A estrutura hierárquica com centralização administrativa no líder da família, no líder da vila como líder das famílias que compõem a vila e na comunicação entre os líderes das vilas foi a estrutura que permitiu o sucesso da Revolução e a instauração bem-sucedida das políticas do novo governo do Partido. Por meio da destituição da propriedade privada da terra, colocada como concessão do Estado, houve o rompimento definitivo com esta enquanto definidora do indivíduo, passando sua liberdade a ser caracterizada por sua participação no Estado. A propriedade privada da terra foi substituída por sua capacidade produtiva em prol de todo o Estado, com a finalidade de produzir riqueza para a melhoria dos indivíduos da sociedade civil. O indivíduo só tem sua autodeterminação diante da sua mútua determinação em rede relacional com o Estado e com a sociedade civil, sem mais ser determinado pela propriedade da terra. A família foi mantida, mas ela “não era um local das emoções, como na sociedade ocidental, mas o lugar da unidade funcional”<sup>111</sup>.

A partir dessas explicações, o entendimento da seguinte passagem do texto de Deng pode ser analisado:

[44] Depois da fundação do país, [45] tivemos que lidar com uma China que era como uma criança maltratada e confusa (*làntānzi*, 烂摊子), [46] a indústria era praticamente nada, [47] as reservas de alimentos não eram suficientes, [48] valor da moeda (*tōnghuò*, 通货) e inflação (*péngzhàng*, 膨胀) realmente ruins (*èxìng*, 恶性), [49] a economia (*jīngjì*, 经济) estava na

<sup>111</sup> Essa frase é uma apropriação identificada de uma frase dita repetidamente pelo Prof. Tom Dwyer, nas aulas do curso introdutório sobre a China, no início do programa de doutorado.

mais perfeita (10 pontos, *shífēn*, 十分) bagunça (*hūnlùn*, 混乱). [50] Nós resolvemos o problema da fome (*chīfàn*, 吃饭), [51] o problema da indústria (*yè*, 业), [52] o problema específico da estabilidade dos preços, junto com as finanças e economia, [53] a economia popular (*guómín jīngjì*, 国民经济) vem rapidamente se dirigindo até a recuperação plena (*huīfù*, 恢复), [54] e nesta base há o desenvolvimento de uma economia de grande escala (*dà guīmó jīngjì jiànshè*, 大规模经济建设). [55] Mas isso dependeu do quê? [56] Isso dependeu do Marxismo, e do Socialismo. [58] As pessoas dizem: “[59] Vocês adotaram que tipo de Marxismo ?!” [60] Nós respondemos: “[61] Para a China não há como adotar o Capitalismo, [62] é preciso (*bìxū*, 必须) seguir com a adoção (*gǎo*, 搞) do Socialismo. (DENG, 1985, p. 36, tradução nossa)

Todas as medidas econômicas e políticas de Deng, enunciadas nesse excerto, são muito interessantes, mas fugiria aos limites da presente tese uma análise detalhada delas. Para esta análise, o ingresso na rede de elementos do Marxismo e do Socialismo e elementos do Capitalismo é o que mais interessa para a determinação do Socialismo (ou Modernização com características chinesas).

De maneira geral, o elemento básico revolucionário se transforma no pensamento de Deng, em desenvolvimento de abertura de mercado para o mundo; afinal, não há como existir uma revolução comunista sem que o mundo todo seja afetado por ela, como era a proposta do Marxismo-Leninismo. Por outro lado, o elemento básico das três características do Pensamento de Mao torna-se uma construção em fluxo progressivo, cuja finalidade fundamental é a produção de riqueza material.

Desse modo, fundamentado em Fei Xiaotong, ficou demonstrada a estrutura das vilas campesinas, local onde a Revolução conseguiu encontrar seu maior corredor para ser implementada, e onde se encontra o maior foco de atividades de Deng. Na atividade do comércio entre as vilas, na agricultura como fonte inicial de comércio e de subsistência, estavam presentes princípios do Neoconfucionismo, como o princípio da busca e o princípio da verificação, que pavimentaram o caminho para a implementação das políticas econômicas e sociais do Partido, particularmente, com a aceitação do ingresso das teorias advindas da Ciência e Tecnologia. Não poderia haver uma resistência por parte da população rural, uma vez que o processo todo de novas descobertas e substituição tecnológica mais eficiente faz parte da estrutura de conhecimento local, que passa de uma geração para outra. O Estado retirou a

propriedade privada da terra, mas implementou um eficiente sistema de produção rural, possibilitando o enriquecimento dos produtores.<sup>112</sup>

O texto principal continua a enfatizar a adoção do Socialismo como o curso do Tao que retirou a China da pobreza:

[63] Se não adotássemos o Socialismo, [64] e se seguissemos o curso do Tao do Capitalismo, [65] o estado bagunçado da China não poderia chegar ao fim (*jiéshù*, 结束), [66] a queda no estado de pobreza não poderia ser revertida (*gǎibiàn*, 改变). [67] Portanto, [68] temos reiterado repetidamente, [69] é preciso querer insistir no Marxismo, [70] insistir em seguir o curso do Tao do Socialismo. [71] No entanto, [72] o Marxismo precisa ser aquele mesmo que (*shì tóng*, 是同) se combina com as características da realidade da China de maneira prática e harmoniosa (*shíjì xiāng jiéhé*, 实际相结合) [73] o Socialismo precisa ser aquele que se encaixa harmoniosamente (*shì qièhé*, 是切合) com a realidade chinesa e está de acordo com as características (*tèsè*, 特色) do Socialismo chinês (DENG, 1985, p. 36, tradução nossa).

A pobreza foi uma realidade que os indivíduos chineses, de forma geral, mas mais intensamente nas zonas rurais, tiveram que enfrentar como consequência do fechamento do comércio, mais especificamente para o fechamento da inter-relação com o Ocidente. Com a entrada de uma subjetividade singular no pensamento chinês, a capacidade de acompanhar as mudanças que ocorreram no plano político, econômico, científico e social no mundo Moderno ficou comprometida. Quando a China é invadida pelas nações industrializadas, ela tem que lidar com uma Modernidade fundamentada em dois modelos – o americano e o francês.

No modelo americano, há o mercado capitalista, o indivíduo, a moral permissiva e a recusa do nacionalismo e do Estado absoluto, como uma forma de governo ligada à representatividade, à separação dos poderes, à clara distinção entre Estado e sociedade civil e à rejeição do controle político completo sobre a economia. No modelo francês há a liberdade pela separação da Igreja e do Estado, há uma sustentação da liberdade de ensino, imprensa, associação, sufrágio, administração local.

---

<sup>112</sup> Interessante notar que Fei havia feito uma análise dos produtores de peixe nas vilas (FEI, 1997, p. 142) e da produção de grãos (FEI, 1997, p. 154), e que, no discurso de 4 de outubro de 1982, Deng diz o seguinte, falando dos investimentos pesados feito pelo Estado em Ciência e Tecnologia para os produtores rurais: “[...] E há bons prospectos para o cultivo de peixe de água doce. Os produtores rurais podem se tornar ricos rapidamente por cultivarem peixes frescos de água doce, para suprir as necessidades urbanas. A indústria alimentícia também precisa ser desenvolvida. E em adição a aplicação e desenvolvimento de uma ciência e tecnologia relevantes, uma organização de trabalhadores no geral é necessária para melhorar as sementes e promover a indústria alimentícia” (DENG, 1987, p. 7).

Como estava o modelo da China em relação a esses modelos? Não havia o mercado capitalista fundamentado no mercado exterior, o indivíduo estava elevado à posição divina pelo isolamento, a partir da visão de que os chineses são os seres mais evoluídos de todo o mundo; a moral estava atrelada ao Estado, mas nesse ponto a moral chinesa não pode ser mencionada, porque o estado de separação das áreas rurais da educação formal mantinha distância demais. Assim, a moral era prática e ligada a costumes e a alguma noção transmitida familiarmente do (neo)confucionismo.

Não havia separação entre os três poderes, não havia oposição entre indivíduos e Estado em forma de contrato social da Modernidade (a Constituição), e a economia seguia o fechamento dos portos, sendo o governo forçado a reabrir a partir dos *tratados dos portos* (como já explicado). Com respeito ao ensino, à imprensa, à associação e à administração local livres de supervisão, nenhum desses pontos estava livre da administração imperial totalitária dos mandarins. Resta o sufrágio, que determina uma participação democrática no sistema por meio do voto.

Assim, a China não havia mudado. Ao se fechar, ao assumir uma subjetividade autônoma radical, o indivíduo chinês se separou da rede mundial, por meio do fechamento do Estado imperial chinês e perdeu o seu poder de se autodeterminar. Sua liberdade não foi respeitada pelos demais Estados, como deveria ser, segundo a teoria de Hegel, usada no Liberalismo e Neoliberalismo (como emanações máximas da racionalidade positiva, como modelo último da realização do espírito absoluto), mas se transformou em espoliador e dominador, representantes poderosos da vontade do arbítrio.

Uma possibilidade de interpretação é que a democracia e as estruturas do Estado e da sociedade civil não seguiram a autodeterminação do espírito absoluto da maneira como Hegel pretendia. Uma outra é que seguiram exatamente pelo caminho de Hegel, que via nos chineses e africanos indivíduos desprovidos de liberdade, seres que deveriam ser dominados pelo seu estágio de não desenvolvimento da característica fundamental da liberdade, desenvolvida unicamente no registro cristão do conhecimento, que determina a subjetividade moderna – o indivíduo. Esse era o modelo do Capitalismo, ao qual a China teve que se submeter. Segundo Deng (1985, p.35), o indivíduo da lógica dialética da vontade livre teve vinte anos para provar sua eficiência e não foi capaz de amenizar a pobreza, não foi capaz de gerar riqueza para mais de 10% da população. Portanto, o Tao do Capitalismo não serve para a China.

O ingresso dos elementos básicos do Marxismo-Leninismo (revolução constante) e do Socialismo (governo centralizado no Partido) deram-se pela lógica da práxis. Nela, Marx inverte o sentido da vontade livre de Hegel e posiciona a atividade livre, a ação livre como o



fator de constituição do indivíduo; sua razão de ser dirige-se, assim, para a uma ação de autocriatividade, não mais de autodeterminação pela racionalidade, mas pela ação produtiva e criativa. A ação transformadora torna-se a nova dinâmica da lógica dialética; o indivíduo não é a subjetividade racional que determina a si mesma pela vontade arbitrária, que nega a vontade livre, e lhe atribui a vontade subjetiva emancipadora, tendo como fim a vontade livre universal. Ao contrário, o indivíduo é determinado pela prática, pela ação imanente, dentro da realidade efetiva; é nessa realidade que a história se torna o lugar do desenvolvimento da ação de autodeterminação do indivíduo pelo desenvolvimento do materialismo.

O movimento finalístico da vontade livre, para Marx, realiza-se na transformação revolucionária do mundo; o meio é a vontade que se concretiza na materialidade do mundo e o transforma em função de uma abertura de transformação constante. Marx não nega a mudança que vem pela oposição da lógica dialética, mas assume essa mudança dentro dos fatores sociais e de produção, que se realizam na história dos indivíduos e culminam em um sistema de universalização da consciência da ação material do indivíduo no mundo pelo trabalho, que acaba por respeitar o direito do outro, sem nem mesmo a necessidade de leis, na sociedade ideal fundamentada nas relações comunistas; essa é a prática positiva do indivíduo no mundo.

O indivíduo tem uma vontade livre que se volta para o trabalho, para a ação no mundo; a atividade racional hegeliana não é negada, o que é invertido é o conceito de que o trabalho separa o indivíduo da sua razão de ser, que o prende na vontade de arbítrio e o subjuga como um ser ligado aos desejos ou impulsos impuros. Marx pensou o indivíduo de outra maneira, como um indivíduo que se aliena do mundo quando não trabalha, quando não está ligado diretamente à prática que determina sua razão de ser no mundo material, na história de sua existência por meio da sua ação socialmente mensurável, como o trabalho e a propriedade sobre sua produção.

A prática pode ser negativa, não quando há desejos impuros no indivíduo pela vontade de arbítrio, mas quando há uma separação forçada do conhecimento do produto da sua ação pelo trabalho. Forçada por outro, na interferência da ocorrência que deveria ser normal através da venda do seu produto, pelo estabelecimento do capital como valor de troca (dar/tomar) de acordo com as necessidades.

A separação forçada vem pelo domínio do outro sobre a liberdade do indivíduo, um domínio que se estende até a separação do indivíduo da propriedade privada da terra e, depois da sua liberdade de prática (práxis), pela venda da sua força de trabalho em nome de sua sobrevivência imposta pelo domínio de outro sobre os meios de produção. O indivíduo, nesse caso, é reduzido à condição de um animal escravo de sua necessidade de reunir as condições e

elementos mínimos de sobrevivência. É aqui que se revela a diferença entre trabalho e práxis. O primeiro é efeito da perda da liberdade do indivíduo, seu rebaixamento à condição de animal pela alienação do domínio sobre os meios de produção, sobre a finalidade do que é produzido, e sobre o produto não imediato de seu trabalho. Enquanto a práxis é a prática livre, oposta ao trabalho, é a autoatividade que determina o movimento do indivíduo para a sua autorrealização no mundo.

Marx não nega a oposição conceitual, mas lhe atribui um caráter de realidade social, invertendo a lógica de Hegel de que a sociedade civil viria depois do Estado; ao contrário, a sociedade civil é determinada pelas forças produtivas, a dialética não é superada pela atividade racional em primeiro lugar; só há superação quando há atividade prática antes. Assim, as contradições nascem no campo conceitual, mas na lógica dialética marxista, só podem ser revolvidas pela atividade prática.

Assim, a práxis como ação transformadora e o trabalho como forma negativa da liberdade do indivíduo levam a uma aproximação dos conceitos (neo)confucionistas, como o princípio da racionalidade, que busca a coincidência entre teoria e prática, mas com ênfase no equilíbrio entre os dois campos. No entanto, há o princípio da busca e o princípio da verificação, que são a complementaridade entre teoria e prática. Isso aproxima a lógica da práxis da lógica da relacionalidade. Isso pode ser visto no Pensamento de Mao Zedong, que considera a práxis como uma complementaridade entre teoria e prática, e das considerações de Mao e do princípio da complementaridade dos opostos do taoísmo, combinados com os princípios do (neo)confucionismo surge o que Deng fala constantemente: a busca da verdade pelos fatos. Como dito por Mao:

A verdade absoluta é constituída pela soma de incontáveis verdades relativas. O desenvolvimento de um processo objetivo é um desenvolvimento pleno de contradições e lutas. O desenvolvimento do processo do conhecimento humano é igualmente um desenvolvimento pleno de contradições e lutas. Todo o movimento dialético do mundo objetivo pode, tarde ou cedo, encontrar seu reflexo no conhecimento humano. Na prática social, o processo do nascimento, desenvolvimento e morte, é infinito; igualmente infinito é o processo do nascimento, desenvolvimento e morte do conhecimento humano. Justamente porque a prática que modifica a realidade objetiva na base de ideias, teorias, planos e projetos determinados, este em progressão constante que o conhecimento humano da realidade objetiva se aprofunda sem cessar. O movimento eterno e ilimitado é o conhecimento que os homens obtêm da verdade no processo da prática. O marxismo-leninismo não põe, de maneira alguma, fim à descoberta da verdade; pelo contrário, abre incessantemente as portas do conhecimento da verdade no processo da prática. Nossa conclusão é que somos pela unidade histórica, concreta, do subjetivo e do objetivo, da teoria e da prática, do conhecimento e da ação (MEDINA, 2017, p. 8).

A soma das verdades relativas para se tornar uma verdade absoluta só é possível pelo princípio da racionalidade de Zhūxī, que admite a transformação dos opostos em constante mudança que, por sua vez, é constituída do princípio de opostos complementares e do princípio do fluxo relacional.

Um processo objetivo só pode ser determinado a partir de um processo subjetivo pelo princípio da mútua determinação, por isso Mao pode afirmar que o projeto objetivo pleno de contradições e lutas seria bem-sucedido. E passar do processo objetivo para o subjetivo do conhecimento humano em contraposição mutuamente determinante do processo objetivo histórico do marxismo. E é com base na teoria (neo)confucionista que ele é capaz de determinar a contraposição do infinito e do finito, como movimento de transformação, o que traz o *tàijí* e o *wújí* como os dois extremos da transformação força material (qì) e é nesse processo que a soma das verdades relativas, ao alcançar o seu máximo, entra em repouso, se torna estável, tornando-se absoluta.

Essa dinâmica transformativa entre opostos – movimento e repouso, objetivo e relativo – só pode se desenvolver na vacuidade, no Tao, que traz para dentro de si o princípio das duas verdades e o princípio da mútua determinação da Madhyamaka. É essa vacuidade presente na base do texto “Sobre a contradição” de Mao que permite a contradição ser entendida como opostos complementares ou mutuamente determinantes. E é nesse momento que a Teoria de Deng se encontra com toda a tradição do pensamento chinês e que a determinação da riqueza como parâmetro de harmonia do Tao torna-se harmônica entre teoria e prática pela entrada do elemento da lógica da práxis.

A harmonia entre teoria e prática nos princípios de Zhūxī são materialmente mensuráveis, afinal há um princípio da racionalidade sobre a Força Material que sustenta todas as coisas. Nesse momento, ocorre a transformação do critério de Deng, não apenas na emancipação do encontro com o Princípio da Racionalidade, mas na certeza dessa harmonia pela presença produtiva da riqueza material; não apenas para a classe dos detentores do conhecimento, mas pela aplicação do princípio da equanimidade, aliado ao máximo do desenvolvimento da práxis, a riqueza comum para todos. Esse é o objetivo final de Deng para o povo chinês, que já não tolera mais ser vassalo de outras nações, depois de ter compreendido, na experiência prática, o poder da opressão e do domínio do capitalismo industrial e o imperialismo:

Enquanto nós chineses valorizamos a nossa amizade e cooperação com outros países e outros povos, nós valorizamos ainda mais nossa independência ganha com tanta dificuldade, bem como nosso direito de soberania. Nenhum país estrangeiro deve esperar que a China seja um vassalo, ou que aceite nada de prejudicial para os próprios interesses da China (DENG, 1987, p. 3, tradução nossa).

Nesse excerto, Deng estava colocando em prática o que dizia o princípio da equanimidade de Zhūxī, mas elevado para as relações internacionais dos Estados Modernos, assinalando seu objetivo e de toda a rede do Partido de igualar as forças com eles, o que foi conseguido depois de Deng, na realidade atual. O princípio da inter fusão de Fazang aplicado ao conhecimento tradicional e ao conhecimento da Modernidade elevou a China ao patamar de potência mundial, que atualmente determina a condução do fluxo da economia mundial.

Deng, no próximo trecho do discurso central, define o que é Socialismo e o que é Marxismo, na interpretação chinesa do Partido:

[74] O que é o Socialismo? [75] E o que é o Marxismo? [76] Acabamos por frequentemente encontrar esse problema do conhecimento não estar suficientemente esclarecido (*qīngxǐng*, 清醒).

[77] O Marxismo foca pesadamente toda a sua atenção no *desenvolvimento da produtividade* (*shēngchǎnlì*, 生产力). [78] Falamos do Socialismo como estágio preliminar (*chūjí jiēduàn*, 初级阶段) ao Comunismo (*Gòngchǎn zhǔyì*, 共产主义), [79] o Comunismo é o estágio mais elevado e precisamos dar o nosso melhor para poder realizá-lo, [80] devemos agir de acordo com a necessidade (*àn xū fēnpèi*, 按需分配) [81] pois isso requer uma sociedade dedicada ao desenvolvimento da produtividade (*shèhuì shēngchǎnlì*, 社会生产力) no seu mais elevado grau (*gāodù fāzhǎn*, 高度发展), [82] e uma sociedade com uma riqueza material extrema (*wùzhì cáifù jí dà fēngfù*, 物质财富极大丰富) (DENG, 1985, p. 36, tradução nossa)

O modelo do comunismo foi explicado de maneira extensa nas obras de Marx, mas particularmente no *Ideologia Alemã* é que ele fica mais esclarecido como modelo social. Porém, esse elemento, o modelo social marxista não poderia ter seu ingresso na China se não houvesse sido antecedido pelo modelo da sociedade da Rede de Indra, de Fazang, com o Buda Vairocana em seu centro. No próximo trecho do texto principal de Deng, há os motivos neoconfucionistas do ingresso dos elementos do Socialismo na rede relacional chinesa:

[83] Assim, no estágio do Socialismo, a tarefa mais fundamental é desenvolver a produtividade (*fāzhǎn shēngchǎnlì*, 发展生产力), [84] a superioridade do Socialismo sobre o Capitalismo consiste na sua produtividade ser mais rápida (*gèng kuài yīxiē*, 更快一些), [85] mais elevada

(*gèng gāo yīxiē*, 更高一些), [86] e por, basicamente, desenvolver a produtividade para manter um contínuo desenvolvimento para a melhoria (*shàng bùduàn gǎishàn*, 上不斷改善) da vida material e cultural do povo. [87] Se disserem que nós tivemos depois da fundação da República algumas falhas, [88] isso foi porque durante o processo de desenvolvimento produtivo tivemos algum tipo de ignorância (*hūlüè*, 忽略). [89] O Socialismo precisa extinguir definitivamente (*xiāomiè*, 消灭) a pobreza (*pínqióng*, 贫穷). [90] Pobreza não é Socialismo, [91] nem mesmo Comunismo. [92] Agora na China, depois de termos caído num estado tão para trás, [93] qual seria o curso do Tao que deveria ser percorrido que poderia levar para o desenvolvimento da produtividade (força de produção), [94] que poderia levar para melhorar a vida do povo? [95] Isso nos leva de volta a insistência sobre o curso do Tao e a adoção ou do Capitalismo ou do Socialismo. [96] Se seguir o curso do Tao do Capitalismo, [97] isso leva para o enriquecimento (*fùyù*, 富裕) de uma baixa percentagem do povo chinês, [98] no entanto, é absolutamente incapaz de resolver o problema de mais de noventa por cento das pessoas que desejam viver uma vida rica (*shēnghuó fùyù*, 生活富裕). [99] Por isso é preciso insistir no Socialismo, [100] tornar a realidade o princípio (*yuánzé*, 原则) de *distribuição de acordo com o trabalho do indivíduo* (*xíng ān lǎo fēnpèi*, 行按劳分配), [101] assim não se produz uma diferença muito grande (*guo dà de chājù*, 过大的差距) entre ricos e pobres (*pín fù*, 贫富). [102] Depois de 20 anos, [103] 30 anos, [104] nosso país (indivíduo/ povo) o desenvolvimento produtivo terá se erguido, [105] sem que tenha ocorrido uma transformação bipolarizada (*liǎngjí fēnhuà*, 两极分化) (DENG, 1985, pp. 36-37, tradução nossa).

O critério neoconfucionista da verificação pela produção da riqueza, que tem seu fundamento no princípio de econômico de prosperidade e satisfação de Mêncio, torna-se referência para um governo de sucesso diante da Modernidade e de seus critérios. A Modernização com características chinesas adotou a práxis marxista como fundamento ontológico do indivíduo relacional. Esse fundamento coincide com o princípio da racionalidade, como já explicado. A melhoria da vida material e cultural do povo diz respeito à realização do modelo de governo pela filosofia política de Zhūxī, mas que tem o seu fluxo de realização, não mais pela rede imperial chinesa.

O modelo da filosofia política de Zhūxī dá-se pela rede de um Estado Moderno, com a democracia controlada pelo Partido, com as decisões estatais de benefício para os governados mantendo a propriedade privada como uma prática de concessão estatal, para evitar o surgimento do indivíduo metafísico e do conflito de interesses que advém da manifestação da liberdade individualizada na realidade efetiva como terra própria substancializada. A vontade de arbítrio foi substituída pela vontade de atividade prática com a finalidade da manutenção da harmonia coletiva.

Interessante notar que Deng afirma o repúdio à ignorância e à confiança no conhecimento do indivíduo, organizado coletivamente, para a superação dos erros.

Embora Deng e muitos outros usem um critério de análise que está de acordo com o seu período, que diz respeito ao critério binário império/ nação-estado e Modernidade industrial definida por ele como *atrasada*, isso é explicado por meio do conceito de supremacia máxima do conceito de sistema de mercado nacional e capitalista da Europa como o ideal máximo da história mundial, sendo a Ásia e, particularmente, a China, vistas como inferiores nesse processo, ambas são consideradas uma forma civilizacional, não apenas uma localização geográfica, que opõe a forma ao conceito de Estado-nação europeu, e com isso também ao modelo do capitalismo europeu, o que determina sua não presença no contínuo da história (WANG, 2014, p. 43).

Pelos elementos teóricos de Shàoyōng, presentes na teoria de rede de Zhūxī, a composição binária de análise eurocêntrica proposta por Hegel, que se caracteriza por Império/ Estado-nação, Ásia/ Europa, traz em seu centro a questão de estruturas políticas e modelos de identidade (WANG, 2014, p. 43) que, por sua vez, trazem consigo o conceito de indivíduo metafísico, que se caracteriza por um binário conceitual, exposto como tradicional/ moderno, com a supremacia dominante do indivíduo metafísico moderno, que justifica o modelo do capitalismo. Assim, nesse período, os três temas principais que caracterizam o desenvolvimento dessa teoria são o Império, a nação-Estado e o capitalismo que caracteriza as economias de mercado e que, até o presente momento, continuam a dominar o cenário das análises sobre a China (WANG, 2014, p. 44). Assim, o indivíduo inter-relacional na China também recebe em si a influência condicionadora de seu fluxo relacional em função da abertura para o entendido de si mesmo pelo reflexo da rede conceitual europeia. Assim, o indivíduo inter-relacional chinês está submetido a essas categorias do pensar a sua própria identidade.

O *evitar os erros*, um conceito da teoria de Deng, presente no último excerto, não vem apenas e unicamente da necessidade de se ter uma sociedade produtiva como fim em si mesma, mas da necessidade de uma harmonia entre teoria e prática. O curso do Tao da Modernização tem como parâmetro de eficiência e eficácia de processo o aparecimento da riqueza, ainda que nesse processo alguns fiquem ricos antes que outros (DENG, 1987, p. 12-13), se fundamenta no modelo de Zhūxī, mas com uma interpretação marxista. Isso quer dizer que há uma condução do fluxo da realidade pelo princípio de distribuição de acordo com a quantidade e qualidade do trabalho individual (DENG, 1987, v. II, 1994, p. 112).

A situação bipolarizada a que Deng se refere ao final *do curso* é a distância entre ricos e pobres, uma distribuição de renda inadequada que acabaria minando a harmonia da

sociedade chinesa em face dos conflitos de interesses. Embora a propriedade privada da terra como fonte de conflitos tenha sido controlada pelo governo do Partido por meio de concessões de uso prolongadas por cerca de 50 anos, há outras formas de conflito de interesses que podem se agravar mediante o mercado e o trabalho. O que Deng planejou é o uso do princípio da busca, adotada por meio de uma condução ligada indiretamente àquele da práxis, no sentido de autodeterminação do indivíduo na sua relacionalidade em rede, por isso a riqueza como critério e como meio de exercer sua liberdade na prática é central como o curso do Tao da harmonia social. Essa é uma característica da Modernização: a redução das diferenças sociais (GALLINO, 2005, p. 414). A China estava executando um programa parcial de Modernização acelerada.

Deng continua seu discurso assim:

[106] No nosso curso retilíneo (*lùxiàn*, 路线) político (*zhèngzhì*, 政治), [107] precisamos desenvolver as Quatro Modernizações (*Sì gè Xiàndàihuà*, 四个现代化), esse é o ponto central (*zuòwéi zhòngdiǎn*, 作为重点), [108] insistir no desenvolvimento das forças produtivas, [109] sempre torcendo esse feixe fundamental de maneira a não deixar que fique solto, [110] com exceção da participação em uma grande guerra mundial (*dǎ qǐ shìjiè zhànzhēng*, 打起世界战争), [111] mas logo depois dela, [112] com o término da participação, devemos voltar para a produção <sup>113</sup> (DENG, 1985, p.37, tradução nossa).

As Quatro Modernizações formam um conjunto de escolhas de elementos básicos que formam a Modernidade, ligadas ao desenvolvimento da (1) indústria, da (2) agricultura, da (3) Ciência e Tecnologia, e das (4) Forças Armadas.

A partir da Modernidade, há quatorze elementos que caracterizam a Modernização: (1) democracia liberal, (2) relações sociais contratualistas (que são determinadas por três categorias: contratual, legal-racional ou universalista), (3) industrialização, (4) desenvolvimento econômico, (5) tecnologia, (6) urbanização, (7) expansão da classe média e contração das inferiores, (8) desenvolvimento e potencialização do Estado, (9) sistemas de comunicação e de transporte em desenvolvimento, (10) multiplicação das organizações representativas especializadas (associações, sindicatos etc), (11) redução de diferenças (de renda, estilo de vida, cultura, cidade e campo, estratos médios e inferiores etc), (12) desenvolvimento do sistema educacional (controlado direta ou indiretamente pelo Estado), (13)

---

<sup>113</sup> Nenhuma das traduções para o inglês contém essa parte do discurso. Parece que há um interesse em evitar o comentário sobre uma possível participação nos conflitos mundiais. Não conseguimos descobrir a que situação mundial Deng se referiu.

desenvolvimento da mobilização política (participação na política de diferentes organizações sociais), e (14) efetividade das políticas de proteção ao meio-ambiente (a mais recente delas) (GALLINO, 2005, p. 413).

Desses quatorze elementos, no período de Deng (1978-1992), é possível destacar apenas alguns: (1) a industrialização, (2) o desenvolvimento econômico, (3) a tecnologia, a urbanização, (4) a expansão da classe média, (5) o desenvolvimento do Estado (particularmente nas Forças Armadas), (6) o sistema de comunicação e transporte, (7) a redução de diferenças, e (8) o desenvolvimento do sistema educacional.

Das duas categorias iniciais que determinam a Modernização no Liberalismo, a democracia liberal e as relações sociais (contratual, legal e universal), a primeira já foi vista. Há uma democracia, mas não é como no Liberalismo, ela é uma democracia que depende da permissão estatal para estabelecer as instituições ou partidos que podem participar do sistema democrático nos limites aceitáveis do Partido (não se pode esquecer da aderência do Marxismo-Leninismo); a segunda, as relações sociais reguladas por contrato e os três poderes de Estado (com as características da descrição na ênfase ao Legislativo e Judiciário), parece fazer parte do processo de modernização, mas nem tanto pela força do contrato, da obrigatoriedade do acordo escrito (*pacta sunt servanda*), senão pelos costumes sociais e pela harmonia de interesses das partes contratantes (o que aproxima um pouco da teoria da revisão dos contratos).

Quanto à legalidade e à universalidade, há o sistema legislativo e jurídico chineses. Seu funcionamento não é o mesmo daquele da estrutura do Estado Moderno, nem no modelo americano, nem no modelo alemão, tampouco no modelo francês e não está próximo do modelo italiano. Quanto ao modelo inglês, também não parece próximo. O único modelo que parece estar mais próximo é o da antiga URSS, mas, mesmo assim, há muitas modificações a serem consideradas (GUOPING; LIMIN, 2010, p. 9-16). Não há espaço neste trabalho para uma análise, mas pode-se dizer que a estrutura adquirida, particularmente no que diz respeito ao judiciário, veio das estruturas da tradição imperial, com adaptações de elementos da Modernidade.

Das quatorze características da Modernização, oito foram plenamente absorvidas pela rede chinesa. As duas, democracia liberal e relações sociais liberais, foram adotadas parcialmente e o que marca a diferença entre a democracia liberal e a democracia com características chinesas é a centralização do governo pelo Partido, o que reflete a centralização do sistema (neo)confucionista imperial. A realidade chinesa é uma realidade tradicional, no sentido de uma continuidade de princípios a partir do Tao, da vacuidade que se transforma em uma força material, e que retorna para a vacuidade numa dinâmica transformativa constante.



O entendimento do indivíduo não veio pela lógica predicativa, não houve a construção do indivíduo a partir de uma realidade metafísica separada da mudança e das transformações, não houve a adoção dominante do conceito de substância e acidente, embora a abstração matemática conhecida pelos chineses a permitisse. E isso mudou toda a estrutura de conhecimento, o que, por sua vez, teve o poder de mudar toda a realidade da organização social e estatal chinesa.

O controle do Partido vai continuar sendo o centro e o domínio de toda a construção da realidade chinesa, o modo de conduzir o fluxo das mudanças e de manter a rede nos limites do que é aceitável ao modelo de rede guiada pelos princípios de conhecimento tradicional, que atualmente estão sendo combinados com os princípios da Modernidade e os processos da Modernização. A classe média *com características chinesas* não possui a privacidade garantida pela propriedade privada da terra, está atrelada ao sistema capitalista de mercado, um sistema que existe dentro da estrutura de conhecimento chinesa na constituição da família, portanto, a centralização do governo e o mercado comercial se constituem na realidade da rede chinesa, que foi formada antes, durante e depois das dinastias.

Assim como os indivíduos da família tinham no líder familiar um governo centralizado, e as famílias tinham um governo centralizado no líder da vila, e como as vilas tinham uma liderança centralizada em um grupo de líderes, da mesma maneira, o governo centralizado pelo Partido não é algo que a estrutura de conhecimento não aceite, ou veja como algo que precisa ser mudado, afinal, a Revolução se iniciou pelo campesinato e o Socialismo se firmou principalmente pela força dessa classe. Funciona e, se funciona bem, então não há motivo para mudança. Há harmonia entre o Céu e a Terra, o curso do Tao está correto. O novo Tao, o Tao de Deng, é a harmonização com o mundo moderno e, para isso, o Partido construiu um plano de ação com Quatro Modernizações:

[113] Nós propomos quatro objetivos mínimos para o desenvolvimento das Quatro Modernizações, [114] para que possamos atingir um bom nível de bem-estar ao final do século. [115] Em dezembro de 1979, mencionei isso para o ex-ministro do Japão Masayoshi Ohira, durante a sua visita na China. [116] O chamado bom nível de bem-estar, [117] no que diz respeito ao Produto Interno Bruto (*Guómín Shēngchǎn Zǒng zhí*, 国民生产总值), [118] ser de US\$ 800 per capita ao ano. [119] Para vocês (japoneses) isso comparativamente é de nível baixo, [120] mas para nós, pode-se dizer, é um dever ambicioso e heróico (*xióngxīn zhuàngzhì*, 雄心壮志).

[121] A China hoje tem uma população de 1 bilhão, [122] e chegará logo mais em 2 bilhões, [123] o PIB precisa chegar até US\$ 1 bilhão.

[124] Se isso acontecesse e aplicássemos o princípio de distribuição (*fēnpèi fāngfǎ*, 分配方法) do Capitalismo, [125] ainda assim a grande maioria das

pessoas não conseguiria sair da pobreza, [126] mas se aplicássemos o princípio de distribuição (*fēnpèi yuánzé*, 分配原则) do Socialismo, [127] a universalidade (*pǔbiànguò*, 普遍过) das pessoas do país subiria para uma vida rica (*xiǎokāng shēnghuó*, 小康生活). [128] Essa é a razão para querermos insistir no curso do Tao do Socialismo. [129] Se não insistirmos no Socialismo, [130] a formação de uma sociedade rica na China (中国的小康社会), não será possível (*xíngchéng bù le*, 形成不了). [131] O mundo de hoje é um mundo de abertura (*kāifàng*, 开放). [132] A China, em comparação com a Revolução Industrial do Ocidente (*Xīfāng Guójiā Chǎnyè Gémìng*, 西方国家产业革命), acabou ficando muito para trás, [133] uma das razões de peso para isso foi o *fechamento autodefensivo* (*bìguānzìshǒu*, 闭关自守). [134] Depois da fundação da República, [135] os outros países nos obstruíram (*fēngsuǒ*, 封锁), [136] de uma certa maneira, nós permanecemos ainda no fechamento autodefensivo, [137] o que acaba por trazer, para nós mesmos, uma amarra (*dài lái le*, 带来了) nas dificuldades (*yīxiē kùnnán*, 一些困难) (DENG, 1985, p.37, tradução nossa).

A política de abertura da China para a Modernidade contou com um aliado, o Japão. Outrora, o mesmo Japão havia sido uma das potências a dividir o território chinês, e por meio dele, as potências estrangeiras modernas vieram a dominar cada vez mais a China e a impor suas políticas liberais em benefício próprio. Isso talvez não tenha tanto a ver com o Liberalismo, mas definitivamente tem a ver com a transformação deste registro de política econômica para o próximo, o Neoliberalismo, e a centralização da monetarização. Possivelmente, o Japão tenha aprendido, assim como a Inglaterra, EUA e França, que a China, com sua extensão territorial enorme não pode ser administrada sem pesados investimentos, o que drenaria os recursos da nação moderna que tentasse realizar efetivamente um domínio duradouro.

A monetarização que foi acontecendo de maneira gradativa, por meio de uma economia política de mercado e suas planificações, teve um impacto direto sobre a comercialização, gerando uma cultura consumista, que tem seus fundamentos também na mútua determinação com os investimentos em Ciência e Tecnologia, com a adaptação à mercantilização, o progresso do sistema econômico e a reforma de aspectos legais, que foram se desenvolvendo a partir de 1980, impulsionaram a produção, o comércio e o sistema financeiro, e com isso a cultura consumista se infiltrou em todos os aspectos da vida social (WANG, 2018, p. 282). Isso demonstra que a inter-relacionalidade da rede se afirmou por meio do Estado e das empresas que não se relacionaram com o mercado de maneira a considerá-lo um evento econômico isolado, característico do pensamento metafísico, mas na interdependência com as leis de mercado em função do planejamento social. E quem realiza

esse planejamento são os intelectuais, o que afetou o seu padrão ocupacional, fazendo-os inserir cada vez mais na rede as funções sociais e econômicas do governo, com a condução crescente ligado a um capital econômico controlado (WANG, 2018, p. 282).

Portanto, vai a favor dos princípios do Liberalismo deixar que a nação se desenvolva por si mesma, e se ela conseguir, poderá participar do mercado internacional. Possivelmente o Japão tenha visto na China um mercado e um fornecedor de bens e por isso tenha dado suporte para o desenvolvimento do modelo econômico (com o planejamento para a sustentação de fundos na manutenção do setor de energia de construção (GU, 2016, p. 406) da Ciência e Tecnologia (com o ingresso de especialistas japoneses no planejamento do modelo econômico e de mercado da China; o foco, no caso do planejamento do Partido sobre a economia, não foi a tecnologia, nem as técnicas de gestão econômica, mas a consulta direta e a permissão de participação ativa dos intelectuais e especialistas deste campo (GU, 2016, p. 410)), a joia central da Rede de Indra das Quatro Modernizações. Não foram só os especialistas japoneses que contribuíram com os avanços da Ciência e Tecnologia e no planejamento econômico da economia de mercado, mas também toda uma geração de especialistas da década de 70 que estava retornando para a China e foi absorvida pela reforma (WANG, 2018, p. 282).

Em todo o excerto, pode-se notar a presença dos princípios do (neo)confucionismo. O princípio da benevolência, que é composto de elementos fundamentais, dentre eles o senso do *dever* como característica de permanência do indivíduo na rede, pode ser visto na frase: “[...] é um dever ambicioso e heroico (*xióngxīn zhuàngzhì*, 雄心壮志)”. Mas a ambição não é uma forma de exclusão da rede, pois, neste ponto, Deng está falando de distribuição de riquezas para todos.

A questão, nesse caso, não é a ambição do indivíduo singular, mas uma ambição de retirar todas as pessoas da pobreza, da felicidade para todos, o princípio da equanimidade de Zhūxī aliado ao princípio da economia de Mêncio. O termo *heroico* faz menção ao *mestre governador*, não ao indivíduo *superior*. Ambos os significados podem ser extraídos do termo *jūnzǐ*, mas quando interpretado diante da lógica relacional, o *indivíduo superior* não tem lugar na rede, é o *mestre governador* que aparece, porque este está fundamentado na rede, ele é um *mestre* por ter entendido a rede e suas joias, e é um *governador* porque procura o que Deng procura, a riqueza para o povo, o bem-estar social, por meio da condução do fluxo do poder da estrutura estatal para este fim.

O método de distribuição capitalista fundamenta-se no princípio da troca de igual valor, e para sustentar isso surgem as teorias do valor da produção e da distribuição relativa. Outras teorias são usadas, como a teoria do valor do trabalho, teoria do valor de custo-produção,

a teoria da utilidade e as diversas teorias do valor, ligadas à fase da economia burguesa (antes da economia industrial), o objetivo era desenvolver e melhorar a teoria do valor (LIU, 2018, p. 31). A teoria do valor foi substituída pela teoria do equilíbrio do preço (Marshall). É nessa fase que se encontra o discurso de Deng ao contrapor *o princípio de distribuição* (fēnpèi fāngfǎ, 分配方法) *do Capitalismo* ao *princípio de distribuição* (fēnpèi yuánzé, 分配原则) *do Socialismo*.

A teoria de valor, que era focada na relação de produção e na distribuição tendo como ponto de partida o valor, e que fundamentava a *economia política*, tornou-se, depois da teoria do equilíbrio de preço na *Economia*, que tem seu ponto de partida na razão de como maximizar o lucro com o mesmo capital, por meio do sistema capitalista e da aderência ao desejo pela lucratividade (que caracteriza o Capitalismo): a teoria do equilíbrio do preço diz que o equilíbrio do preço é a otimização máxima do lucro do capital, o que se tornou o seu critério de utilidade, e isso passou a ocupar o centro de todo o desenvolvimento da teoria econômica.

No entanto, pelo modelo político e pelos princípios de Zhūxī, esse foco inicial sobre a análise do papel do capital, nas formas política, econômica e cultural, seria o ponto de partida para uma análise mais completa, que já se iniciara com o pensamento de Deng, sobre o caráter complementar entre mercado, sociedade e Estado, substituindo o caráter dialético conflituoso das teorias da Modernidade que foram aplicadas da Revolução em diante e passaram para o campo da determinação do indivíduo inter-relacional e sua determinação ética e moral, e estão passando, atualmente, para uma autocrítica da Modernidade (WANG, 2018, p. 285), o que é algo já esperado pela análise, novamente, pelo modelo do Neoconfucionismo Racionalista.

Então, o período analisado nesta tese diz respeito ainda a uma dialética entre o sistema capitalista e o desenvolvimento produtivo, a classe burguesa *com características chinesas*, que não tinha a intenção de analisar essa relação de opostos, mas de usar o sistema capitalista emergente para maximizar o lucro do capital. Assim, uma análise sobre os problemas do modelo de produção, os limites necessários ao desenvolvimento da produção e as mudanças históricas necessárias não eram objetos do pensamento dessa classe no período de transição para a Revolução Industrial (LIU, 2018, p. 32). Somente pela teoria de Marx foi possível analisar as relações de produção, o valor da produção e a natureza da distribuição, definidas dentro dos modos de produção pelos estágios sociais de produtividade e das forças de produção (o que o levou a analisar o modo de produção das sociedades primitiva, escravagista, feudal, capitalista e comunista).

Na teoria de Marx, ocupam o lugar central a produção social e a distribuição, que são analisadas sob as teorias do valor do trabalho (dialética entre trabalho e capital que gera o valor do trabalho) e da teoria da mais-valia (como o trabalho livre é substituído pelo capital). Pelo método do materialismo histórico, Marx demonstra a necessidade do capitalismo como desenvolvimento histórico necessário. Para isso ele usa o modelo de justificação social de Hegel – indivíduo, Estado e sociedade civil –, mas inverte a lógica hegeliana, retirando a racionalidade e substituindo-a pela atividade produtiva. A partir disso, ele demonstra como o capitalismo se transformará em comunismo. No entanto, as teorias marxistas chegaram à China, somente por volta de 1920, com o estabelecimento dos departamentos de Economia nas universidades chinesas. Mas o estudo da Economia estava ligado ao sistema econômico estudado no Ocidente (com a tradução de *Das Kapital* feita por Chen Qixiu, Guo Dali e Wang Ya’nan), que somente em 1952 foram substituídas pelo Marxismo econômico da União Soviética (LIU, 2018, p. 34).

A partir da abertura da China por meio do ingresso na economia de mercado e da atração de investimos estrangeiros, combinada com o desenvolvimento das Quatro Modernizações, as relações entre produtividade e meios de produção passam a ser controladas pelo Partido, com a finalidade de manter um crescimento constante da produtividade. O objetivo é mostrar a superioridade do sistema de economia socialista: “Destarte, a modernização no discurso chinês e a modernização na teoria da modernização são diferentes. Isso se dá porque inerentes ao conceito chinês de modernização se encontram orientações de valor de conteúdo ideológico socialista” (WANG, 2018, p. 286).

O princípio da distribuição socialista comparada com o princípio de distribuição capitalista é, na verdade, uma menção à produtividade como critério comparativo entre um sistema e outro. A produtividade deve ser liberada (emancipada) de seus conceitos dogmáticos, metafísicos, e desenvolvida de maneira relacional para que o sistema socialista se prove superior em eficiência na realidade chinesa, de acordo com Deng (1985).

Na verdade, as Quatro Modernizações têm a função de executar uma transformação no Estado (por meio de uma estrutura administrativa moderna), na Economia, no Exército, na Ciência e ainda na sua concepção histórica, e iniciar uma visão de mundo teleológica (WANG, 2018, p. 286), e que pode ser erigida em forma de princípio, dada a quantidade de teorias necessárias para sustentá-lo: o *princípio da liberação e desenvolvimento da superior produtividade* (LIU, 2018, p. 35). Embora não seja possível desenvolver com detalhes a amplitude desse princípio, pode-se dizer que suas características gerais já foram explicadas. O princípio da produtividade é combinado com o desenvolvimento social. Essa combinação direcionada ao desenvolvimento social é o critério que diferencia o Socialismo com

características chinesas do Capitalismo geral. É sobre essa combinação que todo o programa de Reforma (do qual as Quatro Modernizações fazem parte) está fundamentado (LIU, 2018, p. 36).

Com o objetivo de maximizar a produtividade, de maneira controlada pelo Partido, é possível compreender a Reforma. As relações de produção e as instituições são remodeladas a partir desse objetivo. A emancipação se relaciona ao indivíduo relacional caracterizado pela lógica da práxis. A emancipação dos obstáculos da maximização da produtividade, com a finalidade de ter uma sociedade onde todos são ricos materialmente, diz respeito à retirada de visões políticas e de visões econômicas das instituições sociais que sejam obstáculos a transformação do trabalho em práxis, de maneira que o indivíduo tenha sua liberdade garantida e autodeterminada pela atividade produtiva.

A propriedade privada dos meios de produção, das empresas, mas não da terra, deve ser combinada com a propriedade pública, com o domínio maior do Partido. Depois disso, vem a alocação de recursos orientados para o mercado. Em qualquer caso, a produtividade tem que, no mínimo, ser mantida em uma constante, com o seu ideal em crescimento. O ponto principal, para a presente tese, é que nenhuma reforma pode ser feita à custa da produtividade, uma vez que o princípio da liberação conduz o fluxo relacional para a sua justificação final pelos indicadores da produtividade (LIU, 2018, p. 36). O indivíduo inter-relacional chinês, pelo ingresso da Modernidade, tornou-se alguém que busca pela produtividade como forma de autodeterminação inter-relacional:

A realização da reforma não pode ser baseada no subjetivismo, nos valores ocidentais ortodoxos, nas doutrinas conservadoras. Deve ser baseada no padrão da produtividade liberada e desenvolvida. Todas as reformas e melhorias nas relações produtivas devem tomar a produtividade liberada e desenvolvida como uma característica fundamental (LIU, 2018, p. 36, tradução nossa).

O subjetivismo (característica fundamental do sistema hegeliano) não pode ser o fundamento da Reforma na China. Mas é possível entender o que Deng está contrapondo em seu discurso: o princípio de distribuição (produtividade) do Capitalismo, em sua forma conservadora, diz que somente a propriedade privada no sistema capitalista pode alavancar os mecanismos da economia de mercado. O princípio da distribuição (produtividade) do Socialismo diz que os meios de produção que alavancam os mecanismos de mercado só podem ser de propriedade privada capitalista, não há como existir uma integração entre os mecanismos e a propriedade dos meios de produção privada que seja não capitalista, sob nenhuma forma, nem que seja pública. Na sociedade comunitária ideal de Marx há a completa eliminação dos

valores históricos, mercados, *commodities*, preços e transações, sendo substituídos pela posse/propriedade comum (LIU, 2018, p. 37).

Embora Marx tenha se afastado da lógica dialética hegeliana pela inversão da prática (*práxis*), ele retornou nesse ponto para as estruturas da lógica predicativa, defendendo a incompatibilidade absoluta entre propriedades, e afirmando que somente a propriedade privada capitalista poderia dar impulso aos mecanismos da economia de mercado.

O Socialismo chinês, pelo princípio dos opostos complementares, insere na estrutura predicativa da lógica capitalista, um elemento que não poderia estar ali, uma vez que ele não pertence à autodeterminação da liberdade individual que se manifesta pela família e pela propriedade privada. Pela sua singularidade que é determinada pela propriedade privada como forma de identidade singular, o Socialismo chinês coloca o indivíduo relacional com a propriedade pública como o sujeito do processo da reforma, e faz funcionar pelo princípio da inter fusão e da rede relacional o sistema na economia de mercado, de maneira a fazer conviver em harmonia, a propriedade pública por concessão (no caso da propriedade da terra) e as propriedades privadas de negócios e empresas (pode-se ter a propriedade privada da personalidade jurídica constituída como uma sociedade/ empresa) de capital privado e de empresas com capital vindos de fora do país.

Não há mercado sem o indivíduo, não há indivíduo sem o mercado, mas se o indivíduo manifesta sua singularidade pela propriedade privada ou se mantém sua singularidade pela determinação da posse pública da propriedade, pouco importa. A relação fundamental de fluxo relacional não sofre modificações, o princípio do fluxo está presente, mas as relações mudam, por isso a rede relacional muda conforme os elementos introduzidos nela. Essa mudança, agora, diz respeito à busca do equilíbrio entre opostos, na correta aplicação do princípio taoísta de opostos complementares, entre propriedade pública e mecanismos de economia de mercado.

Se reduzirmos um pouco mais o espectro da análise, teremos indivíduos inter-relacionais e o desenvolvimento dos meios de produção. Se subirmos um pouco a lente da análise, teremos governo e mercado e a relação mutuamente determinante entre eles. O fluxo de recursos é o que conecta essas duas joias (governo e mercado) na rede. Do lado da joia do mercado, temos as relações de transformação entre bens e mercadorias, economia real e finanças, sistema de atendimento do mercado (tomar/ dar) e sistema de pedido do mercado (dar/ tomar). Do lado da joia do governo, temos funções de intervenção de mercado e funções de desenvolvimento de mercado.

Diante das relações entre as joias, o Partido decidiu que elas seriam guiadas por uma economia planificada e uma regulação do mercado. A aparente incompatibilidade da natureza dos participantes da relação foi resolvida pelo princípio da mútua determinação e do fluxo relacional, ambos contidos no princípio da racionalidade (neo)confucionista. Uma economia planificada limita o poder de arbítrio do governo sobre o mercado e o fluxo de recursos, e uma regulação de mercado limita a ação do mesmo sobre o fluxo de recursos para fora dos limites estabelecidos pelos parâmetros de produtividade do Partido.<sup>114</sup>

A reforma no sistema de locação de terra nas áreas rurais por meio do *sistema de contrato de responsabilidade familiar (household contract responsibility system)* (GAO, 1997, p. 48) promoveu a reforma do sistema empresarial nas áreas urbanas e criou um ambiente sereno para o desenvolvimento dos setores de propriedade não estatal, particularmente daqueles setores que não são de propriedade pública. A reforma do sistema de propriedade foi o que constituiu o fundamento da economia de mercado socialista na China e serviu como pré-requisito para a transição da estrutura econômica da China. A referência da economia planificada foi dada pelo 15º Congresso Nacional do Partido e superou a teoria marxista com respeito à teoria da propriedade. Essa reforma da teoria marxista e da estrutura de mercado chinesa iniciou-se por volta da metade dos anos 80 do século XX (WANG, 2000, p. 65).

As empresas de propriedade estatal continuaram numa situação difícil e necessitavam de uma reforma. Antes da reforma era o sistema socialista de propriedade, no sentido de eliminação da propriedade privada e do domínio absoluto da propriedade pública, constituída de setores de propriedade estatal e do setor coletivo. O setor de propriedade estatal representa o nível mais elevado da propriedade pública socialista, enquanto o setor coletivo é o seu nível mais baixo (WANG, 2000, p. 66). A reforma mais radical do sistema socialista deu-se entre 1958 e 1959, quando foi introduzido o Sistema Comum do Povo, com o direito da propriedade todo do Estado; as pequenas porções de terra que eram privadas tornaram-se de propriedade pública e o sistema de racionalização foi implementado. De 1963 a 1978, houve a reestruturação das Comunas Populares, com a introdução dos três níveis de propriedade da terra: comunas, brigadas de produção e times de produção, e a permissão de propriedade privada de pequeno porte. Depois de 1978, houve a introdução dos sistemas de responsabilidade e eliminação gradual do sistema popular de comunas (WANG, 2000, p. 67).

---

<sup>114</sup> O plano todo foi decidido, à medida que a inter-relacionalidade era compreendida, o que aconteceu durante os 12º, 13º e 14º Congressos Nacionais do PCC (LIU, 2018, p. 38). Mas o esclarecimento mesmo de todas as relações só veio no 18º Congresso Nacional, realizado em 8 de novembro de 2012 (LIU, 2018, p. 39).



Em 1978, o número de indivíduos fabricantes e proprietários de negócios não era maior que 150.000 nas áreas urbanas, e as linhas de negócios eram estritamente limitadas aos produtos manufaturados, inclusive a reparação e outros serviços (WANG, 2000, p. 68). No início da reforma de 1978, havia uma baixa produtividade, um engajamento com respeito à propriedade pública por parte do Partido, uma dominação universal do setor da propriedade estatal. O Partido considerou que o problema estava na negação absoluta do direito de posse do povo, e igualmente do uso e da troca, e da tomada de benefícios a partir dos fatores e meios de produção, o que minava o entusiasmo do povo pela produção (WANG, 2000, p. 69).

No mesmo período, chegou-se à conclusão de que a liderança familiar (1,7% de crescimento ao ano) era mais eficiente que a liderança estatal (0,63 % ao ano) na produção da agricultura. A produção coletiva acabou por gerar uma baixa produção com alto custo no exercício da supervisão e gerenciamento. A produção industrial, de 1957 a 1978, teve uma queda sob a dependência de não conseguir manter o entusiasmo da produção por desconsiderar o interesse individual e encorajar ideologicamente apenas o coletivo. O mercado sofreu uma “*shortage economy*”, em virtude da economia planejada que determinou que as *commodities* ficariam sob o controle do Estado, e a população só teria acesso a elas por meio de cupons (centenas de tipos diferentes), o que incomodou a população. O salário do povo, neste período, permaneceu baixo e os padrões de vida não tiveram melhoria, de maneira que o povo permanecia sem entusiasmo (WANG, 2000, p. 69).

Os especialistas chegaram à conclusão de que a insistência na unilateralidade da propriedade pública, particularmente da propriedade estatal, não era, necessariamente, algo que conduziria para a melhora dos negócios na economia e dos padrões de vida do povo, e de que isso estava servindo para o empobrecimento dos agricultores, até o ponto do desespero de saírem tendo que pedir por ajuda de terceiros (WANG, 2000, p. 70). Esse era o cenário no qual Deng assumiu e que o levou para o “buscar a verdade pelos fatos” com uma “mente emancipada” do encorajamento de uma ideologia voltada apenas para o coletivo.

O modelo que foi usado para a reforma na agricultura foi o seguinte:

Em dezembro de 1978, 20 agricultores rurais na Vila de Xiaogang, no Condado de Fengyang, na Província de Anhui, decidiram compartilhar a terra da vila. Como resultado, eles obtiveram um grande aumento da colheita no outro ano, aumentando o total de grãos produzidos de 15.000 kg para 60.000 kg em um único ano (WANG, 2000, p. 70, tradução nossa).

Isso marcou o início da reforma da propriedade na China nas zonas rurais.

Quanto à reforma urbana, ela se deu no mesmo período por meio da absorção do contingente dos jovens que tinham sido deslocados para os campos e, agora, poderiam voltar para as zonas urbanas, com isso o governo afrouxou o controle sobre os setores da economia que eram fundamentados na propriedade não estatal, permitindo que eles assumissem negócios individuais. Em agosto de 1980, o Comitê Central do Partido implementou a política de empregos via introdução dos departamentos de trabalho, trabalho em organizações formadas por uma base voluntária e emprego por busca própria. Isso abriu espaço para uma diversificação na economia, com uma ruptura do sistema monolítico da propriedade estatal (WANG, 2000, p. 71).

A reforma no sistema de propriedade tinha como fundamento o afrouxamento do controle estatal sobre os setores da economia de propriedade não estatal, o que permitia aos setores de propriedade privada adquirirem um estatuto legal e um rápido crescimento. E de 1978 até 1999 (Deng se aposentou em 1992), ela teve quatro estágios:

O primeiro estágio (1978-1984) foi caracterizado pelo desenvolvimento do setor privado remanescente como estatuto legal, o que se deu por meio de uma mudança de orientação política – o Partido deixou de se preocupar com as lutas de classes e passou a se preocupar com a construção da economia (estabelecimento da reforma e da abertura comercial para o mundo). Em 1980, o Partido passou por uma autocrítica e chegou à conclusão que haviam cometido um erro em enfatizar demais a economia de propriedade estatal pela eliminação da economia individual, passando a enfatizar e encorajar o desenvolvimento da economia individual em cidades e municípios (WANG, 2000, p. 72).

Em 1981, com a aprovação do documento “Resolução sobre Certas Questões na História do nosso Partido desde a Fundação da República Popular da China”, houve uma orientação política, no sentido de que a economia estatal e a economia coletiva seriam as formas fundamentais da economia chinesa. No entanto, a economia individual seria admitida dentro de certos limites como um complemento necessário para a economia pública. Em 1982, a economia individual ganhou estatuto de proteção legal constitucional, o que determinou um crescimento de 150.000 para 3,39 milhões de trabalhadores individuais na zona urbana e zona rural, de 1978 a 1984.

Com respeito à abertura, em 1984, eram 370.000 empregos nos setores fundados por empresas estrangeiras. Na área rural, a propriedade de três níveis foi abandonada gradualmente e, no seu lugar, instaurou-se o sistema de gerenciamento baseado na propriedade familiar, com a fixação de cotas para as famílias individuais ou para a produção em grupo. Em 1982, o sistema se tornou nacional, com fundamento para a economia socialista, por meio de

uma declaração oficial do Partido. Em 1983, 98% do país já tinha adotado esse sistema de cotas fixas. Foram estabelecidos 61.766 cidades e municípios, e 847.894 comitês das vilas. Com isso, toda a estrutura das comunas fora transformada em empresas municipais, com a economia rural individual e a economia geral operando na base de associações familiares individuais, como parte da economia dessas mesmas empresas municipais. Em 1984, foram registradas 6,065 milhões de empresas municipais, com um total de *income* de 153,7 bilhões de *yuan*. Dessas, o número de empresas individuais e empresas organizadas por associações alcançou os 5,415 milhões, com o crescimento de empregados em 13,6 milhões e um total de *income* de 26,8 bilhões de *yuan* (WANG, 2000, p. 72-73).

O segundo estágio (1984-1987) foi caracterizado pela política de permissão do desenvolvimento da economia privada com trabalhadores contratados. A Terceira Sessão Plenária do Décimo Segundo Comitê Central do Partido decidiu-se pela estrutura socialista da economia com características chinesas, o que significava, em termos práticos, a presença combinada do (1) setor coletivo, (2) setor individual e (3) setor com investimentos estrangeiros. O que acabou sendo um incentivo a mais para os setores individual, privado, cooperativo e de investimento estrangeiro, tanto nas áreas rurais quanto nas urbanas, mas o predomínio, a que o Partido chamou de “primeira fase do socialismo”, foi a propriedade pública (WANG, 2000, p. 74).

O terceiro estágio (1988-1997) constituiu-se pela manutenção das políticas de reforma e abertura, mas com a economia privada competindo em igualdade com os demais setores da economia. Um dos marcos é a Emenda Constitucional de 1988, cujo artigo 11 afirma:

O Estado permite a existência do setor privado da economia e o seu desenvolvimento nos limites determinados pela lei. O setor privado da economia é um complemento para a economia pública socialista. O Estado protege os direitos e os interesses privados da economia de maneira legal, e exercita a orientação, supervisão e controle da legalidade da existência e desenvolvimento do setor privado da economia (LAOSC, 2010, p. 1-33).

Com o Conselho do Estado expedindo regulamentos específicos junto com decretos no que diz respeito ao setor privado da economia (WANG, 2000, p. 75).

Em 1989, o Partido decretou que nenhum proprietário de empresa privada poderia ser um membro do PCC. Nesse período, ocorreu o evento em que o Partido mostrou a sua centralização por meio do uso de força letal contra qualquer tentativa de instauração de uma democracia não planejada de acordo como seu modelo (VOGEL, 2011, p. 616-619). A partir do fracasso do movimento estudantil, houve a formação de uma nova leva de intelectuais que

passaram a usar referenciais diferentes daqueles da geração do *Tiān'ānmén dà tūshā* (天安門大屠殺), abandonaram os conceitos de democracia liberal impulsionados pelo movimento do Iluminismo da década de 80, e passaram a se dedicar aos padrões de pesquisas mais especializadas sobre a história chinesa, caracterizados pela identificação dos valores tradicionais. E tendo-se voltado para uma vitalidade cultural e responsabilidade social, moldando a cultura de negócios pervarsiva (WANG, 2018, p. 283), o que determinou também a recepção do *princípio da liberação pela superioridade produtiva*, que marcou definitivamente a nova rede inter-relacional chinesa, dominou os demais princípios de Zhūxī, ocupando o lugar central na rede.

Em 1991, um novo decreto diz que nenhum empresário privado seria obrigado a passar pela transformação socialista. Em 1992, o objetivo da reforma da China seria ajustar um sistema econômico de mercado socialista, quebrando a ideia de que tudo tinha que ser de acordo com a teoria fundamental do Socialismo ou do Capitalismo. Essa foi considerada a segunda rodada da “emancipação” da mente, promovida por Deng. Estabeleceu a necessidade de uma estrutura de propriedade, na qual os diversos elementos econômicos pudessem conviver lado a lado (WANG, 2018, p. 76), o que é o mesmo que dizer que é possível estarem em rede e se determinarem mutuamente. O impacto foi sentido também pelas ciências sociais e sua profissionalização acadêmica, onde os intelectuais foram sendo absorvidos pela rede como especialistas, pesquisadores e profissionais (WANG, 2018, p. 283).

Em 1993, houve uma reconfirmação da estrutura de economia de mercado socialista, reafirmando que o princípio da economia deveria se basear no setor de propriedade pública como o mais fundamental para ser desenvolvido pela economia, mas sem deixar de desenvolver os demais setores, ambos em igualdade (essa igualdade determinou que o Estado passasse a se preocupar e a investir com o setor privado da mesma maneira que com o setor público). Determinou-se também que as pequenas empresas privadas poderiam ser vendidas para as coletivas ou para as individuais/ indivíduos.

O quarto estágio (1997-2005) veio com Hu Jintao, mas como esse período se distancia muito dos limites da análise da presente tese, não será aqui analisado. No entanto, é nesse período que o princípio da mútua determinação e o princípio da complementaridade dos opostos podem ser vistos na sua condução sobre o *princípio da liberação pela superioridade produtiva*, uma vez que a imparcialidade e a igualdade, que se mostraram necessárias para a manutenção da produtividade, só são conseguidas pelas relações interdependentes entre cidade e campo, pelo *sistema de responsabilidade contratual familiar*. De acordo com dados de

pesquisas realizadas entre 1978 e 1985, houve uma redução da disparidade de renda entre campo e cidade; a partir de 1985, ela voltou a crescer; e, de 1989 a 1991, a disparidade se tornou tão grande que houve um retorno à condição desigual de 1978, mas o que fez, em 1993, a retomada da diminuição da diferença foi a inter-relacionalidade manifesta entre os negócios das vilas, impulsionado pelo aumento do preço dos grãos, com o consequente aumento na renda no campo, bem como o envolvimento crescente inter-relacional entre esses negócios e os negócios internacionais (WANG, 2018, p. 289).

Com relação à “formação de uma sociedade rica na China (*Zhōngguó de xiǎokāng shèhuì*, 中国的小康社会)”, trata-se de uma menção às decisões do 12º Congresso Nacional e à admissão da economia privada como complemento à economia pública, no sentido de um complemento necessário. Nos próximos Congressos, ocorre a admissão também de diversas formas de economia privada. Porém, a economia pública foi mantida como o fundamento principal (e continua sendo), no entanto, as formas de economia privada foram admitidas e passaram a ter uma importância relevante na economia planejada (LIU, 2018, p. 39).

Quanto ao “mundo de hoje é um mundo de abertura (*kāifàng*, 开放)”, isso diz respeito à abertura para o contato com o mundo ocidental, para a Modernidade e as necessidades da Modernização da China para acompanhar o ritmo do mercado internacional por meio do comércio internacional. Deng (1985) diz que uma das razões para o atraso da China em relação à Modernidade foi o *fechamento autodefensivo* (*bìguānzìshǒu*, 闭关自守). No momento em que a China da primeira abertura (com os jesuítas e a Querela dos Ritos) se fechou em função dos avanços promovidos por meio de uma economia rural, ela deixou de acompanhar as modernizações que vieram da Revolução Industrial. É no período de abertura que o pensamento crítico dos intelectuais chineses se volta para a relação da produtividade impulsionada pelos conceitos de capitalismo da Modernidade, e que há uma avaliação de conceitos que impactam diretamente aquele do indivíduo metafísico em contraposição ao indivíduo inter-relacional, expressos nas relações binárias “China/ Ocidente” e “tradição/ modernidade”, que neste período estão cada vez mais presentes pela reavaliação do socialismo chinês (WANG, 2018, p. 283).

Por isso, a abertura para o mundo é uma abertura para a Modernidade Ocidental, de maneira que a China não fique atrás na indústria, no comércio, na ciência e tecnologia, e na força militar. Com o fim da Guerra do Ópio e sob a humilhação constante de ter sua liberdade como nação suprimida em função dos interesses invasores para pilhar as riquezas, a China aprendeu que a força militar é uma necessidade em um mundo dominado pelo Capitalismo Liberal. E mesmo depois da fundação da República, a China passou por outros momentos de

preconceito: o primeiro foi com Hegel, o segundo foi com a persistência no Socialismo – um preconceito ligado as teorias econômicas tanto da ortodoxia econômica capitalista quanto da socialista, como já explicado. O resultado disso é atestado na afirmação de Deng (1985, p. 37): “depois da fundação da República, os outros países nos obstruíram (*fēngsuǒ*, 封锁)”. De acordo com Gu Mu (2016, p. 377), Mao teria desejado a abertura da China para o Ocidente e confidenciado para Deng, mas estava sob bloqueio da Rússia.

Quando Deng (1985, p.37) afirma, “de uma certa maneira, nós permanecemos ainda no fechamento autodefensivo, [137] o que acaba por trazer, para nós mesmos, uma amarra (*dàilái*, 带来了) nas dificuldades (*yīxiē kùnnán*, 一些困难)”, ele estava fazendo referência aos conflitos que estavam sendo enfrentados com respeito à aderência dogmática aos preceitos do Marxismo-Leninismo que levavam para uma constante iniciativa, por parte de membros do Partido, de querer invadir Taiwan, Hong Kong e qualquer outra região que estivesse sob domínio estrangeiro, ou de alguma maneira ligada ao Capitalismo Ocidental. Sobre isso ele afirma:

Se o problema não pode ser resolvido por meio pacífico, então ele precisa ser resolvido pela força. Nenhum dos dois lados se beneficiaria. A reunificação da pátria-mãe é uma aspiração de toda a nação. Se não puder ser realizada em 100 anos, ela será realizada em 1.000 anos. Da maneira como eu vejo isso, a única solução permanece na implementação de dois sistemas em um único país (DENG, 1985, p. 32, tradução nossa).

A posição de Deng é de uma ação não violenta, de negociações, de atrair pelo conhecimento de um sistema melhor (não é pela ação violenta da invasão), o que está de acordo com o princípio da equanimidade e o princípio da racionalidade de Zhūxī. Deng não está agindo nos referenciais do Marxismo-Leninismo e nem do Socialismo, mas nos princípios da estrutura do conhecimento relacional. A respeito do que aconteceu no evento da Paz Celestial, em 1989, pode-se dizer que as decisões foram tomadas e não há nada que se possa fazer para eliminar o medo resultante dessa situação. Mas isso foi rapidamente contornado pelo aumento da produtividade e pelo surgimento de uma riqueza cada vez maior na sociedade chinesa, pós 1989, que acabaram por acalmar as relações tensas entre Estado e sociedade (WANG, 2018, p. 284).

Deng foi um revolucionário que dedicou toda a sua vida ao povo chinês, tendo passado por inúmeras dificuldades para isso. O Partido que o apoiava estava repleto de revolucionários que pensavam e se dedicavam ao povo. Matar o próprio povo, em função do

qual eles viveram todos os horrores de uma guerra revolucionária, sendo eles ainda mais chineses, em Beijing, a capital de todo o centro revolucionário e da abertura para o mundo, só pode ser justificado por um medo distorcido de retorno às condições humilhantes do domínio estrangeiro.

Sobre a distorção, segue trecho do discurso de Deng:

[138] 30 anos de aprendizado com a experiência (*jīngyàn jiàoxùn*, 经验教训) nos diz, [139] construir com as portas fechadas não é possível, [140] o desenvolvimento não surge. [141] Há dois tipos de fechamento de porta (*guān qǐ mén*, 关起门), [142] a primeira é para com os países estrangeiros, [143] e a segunda é aquela interna ao próprio país, [144] como de uma região em relação à outra, [145] de uma unidade em relação a uma outra unidade externa. [146] Ambos os tipos de fechamento de porta não são possíveis. [147] Queremos um desenvolvimento um pouco mais célere. [148] Célere demais não estaria em harmonia com a realidade (*hé shíjì*, 合实际), [149] mas é preciso que seja um pouco mais célere, [150] isso é possível, internamente (*duì nèi*, 对内), por meio de um fortalecimento (*gǎohuó*, 搞活) da economia (*nèi jīngjì*, 内经济), [151] e externamente (*duì wài*, 对外), por meio da implementação (*shíxíng*, 实行) de uma política de abertura (*kāifàng zhèngcè*, 开放政策) (DENG, 1985, p.38, tradução nossa).

Nesse trecho, não há a distorção do medo, há a relacionalidade entre interno e externo, definidos pelos dois tipos de abertura, uma ligada à economia e outra ligada à política interna do país. Em ambos os casos, há a abertura para o diálogo e para o encontro, por meio da negociação, de uma situação de vantagem para ambos os lados, que só pode ser conseguido pela aplicação direta do princípio da mútua determinação combinada ao princípio da equanimidade. Esse é o fundamento de toda a abertura da China, o princípio da mútua determinação, do fluxo, da rede relacional, que determinam o princípio da inter fusão como o mundo todo, mas isso não significa absorver todos os elementos da Modernidade Ocidental, e nem mesmo do Socialismo ou do Marxismo-Leninismo ou de todos os elementos do Pensamento de Mao Zedong. O que diferencia a rede relacional do governo chinês é o conceito de indivíduo relacional, que toma como ponto de partida a realidade da sua rede, aquela que imediatamente determina a sua existência e a existência dos demais indivíduos. Isso se comprova no próximo trecho do discurso de Deng:

[152] Como ponto de partida a realidade atual da China, [153] nós primeiro resolvemos o problema das zonas rurais (*nóngcūn*, 农村). [154] 80% da população da China está nas zonas rurais, [155] assim, a estabilidade ou

instabilidade (*wěndìng bù wěndìng*, 稳定不稳定) da China depende, em primeiro lugar, da estabilidade ou instabilidade desses 80%. [156] Por maior que seja o empenho em fazer as cidades ficarem belas novamente, [157] isso não será possível sem a estabilidade das zonas rurais. [158] Assim, [159] nós primeiro estimulamos (*gǎohuó*, 搞活) a economia nas zonas rurais e a política de abertura (*kāifàng zhèngcè*, 开放政策), [160] e incentivar uma energética (*jījíxìng*, 积极性) e completa mobilização (*diàodòngle quán*, 调动了全) de 80% da população. [161] Começamos essa correção (*fāngzhēn*, 方针) nos fundamentos do sistema (*dǐzhì*, 底制) em 1978, [162] e pela continuidade do trabalho hábil (*jǐnián gōngfū*, 几年功夫) os resultados continuarão surgindo. [163] A recente Segunda Sessão do Sexto Congresso Popular Nacional, [164] decidiu mudar o foco da reforma da zona rural para a zona urbana. [165] As reformas nas zonas urbanas incluem não apenas a Indústria, mas [166] os Negócios (*shāngyè*, 商业), [167] a Ciência e Tecnologia (*kējì*, 科技), [168] a Educação (*jiàoyù*, 教育), etc., [169] com todas as profissões (*gè háng gè yè*, 各行各业) incluídas. [170] Em síntese, [171] nós, internamente, vamos continuar a reforma (*jìxù gǎigé*, 继续改革), [172] e, externamente, avançaremos de maneira progressiva com a abertura. [173] Nós abrimos as quatorze zonas urbanas costeiras, [174] daquelas cidades que são médias e grandes. [175] Nós incentivamos e acolhemos os investimentos estrangeiros (*wàizī*, 外资), [176] da mesma maneira para com a tecnologia avançada estrangeira (*guówài xiānjìn jìshù*, 国外先进技术), [177] Administração e Gestão também são tipos de tecnologias (DENG, 1985, pp. 38-39).

A realidade da rede chinesa como análise inicial para a inclusão dos elementos está fundamentada no trecho “como ponto de partida a realidade atual da China”. Não há um objeto inerentemente existente, uma China que existe em si mesma como uma realidade imutável que se esconde abaixo da mudança, como o subsolo e superfície do solo, há apenas a mudança determinada pela realidade atual do ser-aí não hegeliano. A China é a realidade da China, a realidade da China é a China; a mudança constante dos fluxos que compõem a rede em suas ligações entre as joias (indivíduos humanos ou instituições representativas, inclusive o próprio Estado) é a sua realidade.

A realidade da China daquele período era determinada por 80% da população nas zonas rurais e essa foi a base da Revolução chinesa – os camponeses, as vilas rurais. E, como analisado por meio dos escritos de Fei Xiaotong, era uma estrutura milenar que facilitou as características de centralização absoluta do Partido como governo. A partir dessa realidade, houve as planificações para a economia nas zonas rurais, combinada com uma política de abertura, tendo em vista o ingresso de capitais estrangeiros por meio da transformação das zonas



onde outrora houvera o domínio estrangeiro, um aproveitamento estratégico das estruturas já formadas, em quatorze zonas urbanas costeiras.

A versatilidade da compreensão da realidade como uma rede relacional permitiu a estrutura de uma economia de mercado com seus mecanismos ligados à propriedade pública com o aumento da produtividade constante. Mesmo assim, o investimento estrangeiro foi incentivado na ideia de emancipação de qualquer estrutura dogmática política que viesse a impedir a produtividade. Com isso, a mútua determinação entre o sistema econômico chinês e o sistema econômico mundial foi estabelecida, e foi permitido o ingresso do capital estrangeiro, de maneira que a aderência ideológica não fosse mais um obstáculo.

O indivíduo chinês é relacional porque é determinado pela realidade em rede, não é determinado por nenhum tipo de característica definitiva que o pré-defina como uma realidade metafísica imutável. Como consequência, o Socialismo pode ser modificado e o Capitalismo pode ser usado para melhorar as condições da economia de mercado. O Socialismo só é mantido como fluxo condutor da rede em função da realidade da China, uma realidade fundamentada em um governo centralizado, desenvolvido na zona rural, onde é possível o desenvolvimento do princípio da verificação por meio da prática.

A prática das zonas campesinas rurais, a realidade das vilas e das famílias, foi identificada pelo povo como algo ligado ao Socialismo, e ao mesmo tempo, a ideia de produtividade, que para os camponeses é o mesmo que a ideia de riqueza constante, sem dúvida, diante da pobreza constante, era algo interessante e atraente. A partir dessa realidade, dirigir-se para os investimentos governamentais sobre a tecnologia não é difícil, pois o trabalho no campo determinou uma facilidade de compreensão da necessidade de uma renovação constante para se conseguir uma melhor produção. O que o Partido fez foi aumentar os investimentos, mas ao mesmo tempo absorver especialistas, cientistas, em todas as áreas, inclusive nas áreas de administração e gestão, e o Japão, nesse período de Deng, teve uma grande contribuição. Essa foi, de maneira geral, a correção (*fāngzhēn*, 方针) nos fundamentos do sistema (*dǐzhì*, 底制).

Essa aderência à relacionalidade como característica fundamental da realidade da China e sua aplicação como forma de harmonização entre Socialismo e Capitalismo pode ser visto a seguir:

[178] Será que isso entrará em conflito com o nosso Socialismo? [179] Eu não vejo como. [180] A razão disso é que o nosso país tem a sua economia com seu corpo principal formado pelo Socialismo. [181] Os fundamentos da economia socialista já são muito grandes. [182] absorveram centenas de milhares [183] de bilhões de capital estrangeiro, [184] e não houve conflito

com aqueles fundamentos. [185] Absorver o capital estrangeiro (*wàiguó zījīn*, 外国资金) certamente pode ser usado (*kěyǐ zuò wéi*, 可以作为) para o Socialismo do nosso país como um importante suplemento (*zhòngyào bǔchōng*, 重要补充), [186] hoje podemos ver e dizer que isso é um suplemento indispensável (*bùkě quēshǎo de bǔchōng*, 不可缺少的补充). [187] Claro, [188] isso nos amarra em alguns problemas, [189] mas as amarras nos fatores negativos (*xiāojí yīnsù*, 消极因素) se comparadas com as consequências e efeitos positivos (*jījī xiàoguǒ*, 积极效果) do desenvolvimento pela aceleração proporcionada pelo uso capital estrangeiro (*wàizī jiāsù*, 外资加速), [190] são de poder muito menor. [191] Há um pouco de risco (*wéixiǎn*, 危险), [192] mas não é grande (DENG, 1985, p.39, tradução nossa).

Os problemas aos quais Deng se refere são sobre as áreas de concessão, em que as empresas estrangeiras se instalam na China, e todos os problemas referentes ao sistema de bancos internacionais ligados ao sistema bancário chinês que é amplamente controlado pelo Partido, de maneira a evitar a evasão excessiva do fluxo de recursos advindos da economia de mercado. No entanto, isso não muda a característica principal do indivíduo chinês, a sua relacionalidade com o caráter fundamental da sua existência em rede:

[193] Se isso pode ser chamado de conceito (*gòuxiǎng*, 构想), [194] então, esse é o nosso conceito. [195] Nós ainda precisamos acumular novas experiências, [196] ainda teremos que nos deparar com muitos novos problemas, [197] e, então, desenvolver novas soluções. [198] Falando de maneira geral, [199] esse é o curso do Tao chamado de Curso do Tao do Desenvolvimento da Estrutura do Socialismo com Características Específicas Chinesas (*Zhōngguó tèsè de shèhuì zhǔyì*, 中国特色的社会主义) [200] Estamos confiantes, [201] seguindo esse curso do Tao podemos nos desenvolver, [202] e é um processo correto. [203] Por esse processo, em 5 anos e meio, [204] o nosso desenvolvimento não será falso, [205] a sua velocidade superará as nossas expectativas. [206] Mantendo esse desenvolvimento, [207] até o final desse século teremos quadruplicado (*mò fān liǎng fān*, 末翻两番) (o PIB) e o nosso objetivo será realizado. [208] Hoje posso dizer aos amigos, [209] a nossa confiança está elevada (*xìnxīn zēngjiāle*, 信心增加了) (DENG, 1985, pp.39-40, tradução nossa).

O conceito só pode existir mediante uma formulação de mútua determinação com todo a rede conceitual, que, neste caso, determina o conceito fundamental, o indivíduo relacional, que analise a sua realidade por meio de elementos básicos da rede. O acúmulo de experiência está ligado ao princípio da busca de Zhūxī; o enfrentamento de tantos problemas para se chegar à harmonia é o princípio da verificação dele; e, por fim, há o princípio da racionalidade que é caracterizado pelas novas soluções.

O uso dos princípios da estrutura de conhecimento, que se iniciou com o pensamento de Confúcio/ Mòzǐ/ Mêncio e de Laozi, seguido do ingresso do pensamento de Kumārajīva/ Xuánzàng/ Fazang, culminando no sistema da Escola do Conhecimento do Tao de Zhūxī, o Neoconfucionismo, que absorveu todos esses princípios e os sistematizou de maneira racional, combinados com alguns elementos do Socialismo (produtividade e economia política), do Marxismo-Leninismo (manutenção do governo pelo domínio do Partido e manutenção dos fundamentos da revolução), e do Pensamento de Mao (construção constante dos fundamentos produtivos do país, com ênfase nas zonas rurais), garantiu o princípio da abertura para a Modernização, que se iniciou com o pensamento de Deng e a sua formulação do Socialismo com características chinesas, o que transformou o indivíduo relacional e o trouxe para um curso do Tao em mútua determinação com a busca da práxis pelas características chinesas. A finalidade era a produção da riqueza material para todos os chineses, inicialmente, e depois para todo o mundo. O modelo ainda está em construção e em revolução (no sentido de transformação).

Findos os comentários sobre a tradução do texto principal de Deng, *Desenvolvimento da Estrutura do Socialismo com Características Específicas Chinesas* (*Zhōngguó tèsè de shèhuì zhǔyì*, 中国特色的社会主义), passemos às considerações finais.

### **Considerações Finais**

A análise foi realizada mediante a determinação, por meio de uma hermenêutica, da teoria da rede inter-relacional brasileira, com a explicação detalhada da diferença entre lógica predicativa e lógica relacional, dois conceitos centrais para a determinação dos seus limites conceituais. Junto a essa determinação, foi ampliado o domínio conceitual explicativo com a determinação dos seus princípios, e a determinação da teoria de rede inter-relacional, com seus princípios.

O conceito chamado de *lógica relacional* tem seis princípios importantes para a caracterização do indivíduo inter-relacional, a recordar, aqueles vindos da teoria de Nagarjuna são três: (1) Princípio da mútua determinação; (2) Princípio da correlação das duas verdades; (3) Princípio da superimposição; e aqueles vindos da teoria de Laozi, que também são três: (1) Princípio do fluxo relacional; (2) Princípio dos opostos complementares; e (3) Princípio da unicidade do Tao.

A partir da determinação dos princípios que estão contidos no conceito de lógica relacional, e sistematizadas as ideias fornecidas em aulas, conferências e palestras dadas pelo autor da teoria da rede inter-relacional brasileira, foi possível chegar aos princípios da rede inter-relacional seguintes: (1) Princípio da inter fusão da realidade; (2) Princípio das duas naturezas complementares; (3) Princípio dos fluxos causais multidirecionais; e (4) Princípio do indivíduo relacional.

Determinados os princípios gerais da teoria da rede inter-relacional brasileira, partimos para a análise do indivíduo inter-relacional da abertura para a Modernidade do pensamento chinês, a que chamamos Tao da Modernidade da China. Essa Modernidade, ao ser confrontada por meio da hermenêutica que se fundamenta na teoria da rede inter-relacional, se mostrou contextualizada com outra rede, a do Neoconfucionismo. Por isso, iniciamos o processo pela análise desse registro de conhecimento tradicional, e o interpretamos através da teoria da rede. Com isso, conseguimos compor os princípios que determinam o indivíduo neoconfucionista, que são: (1) Princípio da Racionalidade; (2) Princípio de busca sincera e contínua do conhecimento; (3) Princípio da verificação pela prática e teoria mutuamente determinantes; e (4) Princípio da equanimidade a partir da natureza fundamental da bondade.

Definidos os princípios que determinavam o indivíduo inter-relacional neoconfucionista, passamos para a análise do indivíduo da abertura para a Modernidade, nos limites do texto central de Deng Xiaoping, por meio da aplicação de uma hermenêutica que toma a teoria da rede inter-relacional brasileira como método, para mostrar quais foram os princípios e conceitos que a China recepcionou da sua abertura definitiva para a Modernidade, e que determinam o indivíduo inter-relacional do período de Deng.

O resultado foi a constatação de um princípio que conduziu todo o fluxo relacional da rede chinesa, advindo do Socialismo Marxista – o princípio da liberação e desenvolvimento da produtividade – que imprimiu um movimento teleológico a partir da ideia de riqueza manifesta para todos. Um princípio que contém elementos fundamentais conceituais: (1) o controle centralizado do Partido, (2) a economia de mercado (inicialmente foi composto pela economia política de mercado planificada, sendo posteriormente esse conceito substituído no final da gestão de Deng), (3) a ausência de propriedade privada da terra, (4) a presença de propriedade privada de personalidade jurídica (empresa para negócios), (5) a abertura para o investimento de capital estrangeiro pela constituição de propriedade privada de personalidade jurídica (empresas de capital estrangeiro), (6) a manutenção da propriedade pública para negócios (empresas estatais concorrem no mercado), (7) a absorção pela profissionalização dos intelectuais em função da produtividade de mercado.

Todos esses conceitos foram-se formando a partir das Quatro Modernizações, que constituem a Teoria de Deng, juntamente com a reavaliação do Socialismo e a construção das características chinesas, que são os elementos que compõem o princípio chinês da *liberação e desenvolvimento da produtividade*, somente possível mediante a combinação da rede neoconfucionista com os elementos da Modernidade do Socialismo-Marxismo.

Foi por meio do caráter relacional que constitui o indivíduo neoconfucionista tradicional, que não admitiu o conceito metafísico de indivíduo da Modernidade, junto a uma rede inter-relacional, que aceitou a entrada de conceitos socialistas-marxistas, transformando-os em princípios não metafísicos pela interpretação relacional, que o Tao da Modernização da China pode se constituir e avançar até os elevados patamares de poder e riqueza. Estes se formaram como finalidade, a partir da combinação das redes da Modernidade e da Tradição que se tornaram mutuamente determinantes, desprovidos completamente de seu caráter metafísico originário. Assim, o indivíduo inter-relacional, na China deste período, foi constituído pela entrada do conceito relacional da produtividade, modificando todo o fluxo da rede da realidade chinesa. A tradição e a modernidade no indivíduo tornaram-se mutuamente determinantes e essa é a sua individualidade na inter-relacionalidade total com todas as coisas na rede da realidade chinesa. Este é o Tao da Modernidade da China para o indivíduo chinês na presente tese.

## Referências

ANACKER, S. *Seven Works of Vasubandhu: the buddhist psychological doctor*. Delhi: Motilal Barnasidass, 2008.

ANGIONI, L. *Lógica e Ciência em Aristóteles*. Campinas: Editora PHI, 2014.

ANGIONI, L. *Física I-II: Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ANGIONI, L. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência: o livro VII da Metafísica de Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

ANGIONI, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. 5ª ed. Tradução Marcelo Perine. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume III. 5ª ed. Tradução Marcelo Perine. Sumário e comentário de Giovanni Reale. . São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BEHUNIAK Jr., J. John Dewey and the Virtue of Cook Ding's *Dao*. *Dao: A journal of comparative philosophy*, Netherlands, v. 9, n. 2, p. 161-174, jun. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11712-010-9159-0>.

BERTI, E. *Contradição e Dialética nos Antigos e nos Modernos*. São Paulo: Paulus, 2013.

BETTI, E. *Interpretação da Lei e dos Atos Jurídicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BRANQUINHO, J. *et al. Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRYCE, Derek, tr. *Wisdom of the Daoist Masters: The Works of Lao Zi, Lie Zi and Zhuang Zi*. Rendered into English from the French of Léon Wieger's *Les Peres du systeme taoíste*. Llanerch, Felinfach, Lampeter, Dyfed, Wales: Llanerch, 1984.

BUCHWALTER, A. *Hegel and Capitalism*. New York: State University of New York Press, 2015.

CHEMLA, K. Qu'est-ce qu'un problème dans la tradition mathématique de la Chine ancienne? Quelques indices glanés dans les commentaires rédigés entre le IIIe et le VIIe siècles au classique Han Les neuf chapitres sur les procédures mathématiques. Extrême-Orient, Extrême Occident, Paris, n. 19, Numéro thématique: La valeur de l'exemple. Perspectives chinoises sous la direction de Karine Chemla, p. 91-126, 1997. DOI:

<https://doi.org/10.3406/oroc.1997.1034>. Disponível em: [www.persee.fr/doc/oroc\\_0754-5010\\_1997\\_num\\_19\\_19\\_1034](http://www.persee.fr/doc/oroc_0754-5010_1997_num_19_19_1034). Acesso em: 28 set. 2020.

CHENG, A. *História do pensamento chinês*. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHENG, Chung-ying. Method, knowledge and truth in Chu Hsi. *Journal of Chinese Philosophy*, Honolulu, v. 14, n. 2, p. 129-160, jun. 1987. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1987.tb00335.x>. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1540-6253.1987.tb00335.x>. Acesso em: 28 set. 2020.

CLEARLY, T. *The Flower Ornament Scripture: A translation of the Avamtasaka Sutra*. Boston: Shambala, 1993.

CONZE, E. *The Large Sutra on Perfection of Wisdom: with the divisions of the [Abhisamayālaṅkāra](#)*. Berkeley: University of California Press, 1984.

COOK, F. H. *Hua-yen Buddhism: The jewel net of Indra*. Pennsylvania: Penn State Press, 1977.

DENG, M. *Deng Xiaoping: My father*. Beijing: Basic Books, 1996.

DENG, R. *Deng Xiaoping and the Cultural Revolution*, Beijing: Foreign Languages Press, 2003.

DENG, X. *Textos Escogidos de Deng Xiapoing (1938-1965)*, v. I, Beijing: Foreign Languages Press, 1995.

DENG, X. *Selected works of Deng Xiaoping (1938 – 1965)*, v. I, Beijing: Foreign Languages Press, 1994.

DENG, X. *Selected works of Deng Xiaoping (1975 – 1982)*, v. II, Beijing: Foreign Languages Press, 1994.

DENG, X. *Selected works of Deng Xiaoping (1982-1992)*, v. III, Beijing: Foreign Languages Press, 1994.

DENG, X. *Fundamental Issues in Present-Day China*. Translated by the Bureau for the Compilation of Works of Marx, Engels, Lenin and Stalin under the Central Committee of the Communist Party of China. First Edition. Beijing: Foreign Languages Press, 1987.

DENG, X. *Build Socialism with Chinese Characteristics*. Translated by the Bureau for the Compilation of Works of Marx, Engels, Lenin and Stalin under the Central Committee of the Communist Party of China. First Edition. Beijing: Foreign Languages Press, 1985.

DÖSCH, M. Directions of Time. *KronoScope*, v. 15, n. 1, p. 58-70, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685241-12341321>. Disponível em: [https://brill.com/view/journals/kron/15/1/article-p58\\_8.xml](https://brill.com/view/journals/kron/15/1/article-p58_8.xml). Acesso em: 28 set. 2020.

DURRANT, S. (and others). *Zuo Tradition/ Zuozhuan: Commentary on the "Spring and Autumn Annals"*. Vol. 2 (Classics of Chinese Thought). Washington D.C.. University of Washington Press, 201.

FEI, X. *Peasant Life In China. A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD., 1997.

FEI, X. *From the soil: the foundations of chinese society*. California: University of California Press, 1992.

FLORENTINO NETO, A. Algumas questões sobre as interpretações ocidentais do pensamento oriental. In: LOPARIC, Z. (org.). *A Escola de Kyoto e o Perigo da Técnica*. São Paulo: DWW Editorial, 2009.

FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (org.). *Ciência e arte na filosofia da Escola de Kyoto*. Campinas: Editora PHI, 2019.

FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (org.). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas: Editora PHI, 2017.

FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. *Escritos de Leibniz sobre a China*. Campinas: Editora PHI, 2016.

FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (org.). *Budismo e Filosofia em diálogo*. Campinas: Editora PHI, 2014.

FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (org.). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia: EDUFU, 2012.

FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (org.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo: fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*. Campinas: Editora PHI, 2013.

FUNG, Y. *A History of Chinese Philosophy, Volume 1: The Period of the Philosophers (from the Beginnings to circa 100 B.C.)*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

FUNG, Y. *A History of Chinese Philosophy, Volume 2: The Period of Classical Learning (from the Second Century B.C. to the Twentieth Century A.D.)*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

GALLINO, L. *Dicionário de Sociologia*. São Paulo: Paulus, 2005.

GANG OF FOUR. In: NEW WORLD ENCYCLOPEDIA. [São Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2009]. Disponível em:

[https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Gang\\_of\\_Four](https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Gang_of_Four). Acesso em: 19 set. 2020.

GRAHAM, A. C. *The Book of Lieh Tzu: A Classic of the Tao*. New York: Columbia University Press, 1990.



GU, J. *Times Encyclopedia of Written Chinese*. Sanghai: Oriental Publishing Center, 2014.

GU, M. *Gu Mu: Pioneer of China's Reform and Opening Up, An Autobiography*. Beijing: Foreign Languages Press, 2016.

GUO, S. *A Chinese-English Dictionary of Chinese Philosophy*. Revised Edition. Shanghai: Foreign Language Education Press, 2010.

GUOPING, P.; LIMIN, M. *China's Laws*. Tradução Chang Guojie. China: China Intercontinental Press, 2010.

HEGEL, G.W.F. *The phenomenology of spirit*. Washington D.C.: Cambridge University Press, 2018.

HEGEL, G.W.F. A sociedade civil: com uma seleção dos apontamentos das "Lições" de 1822/1823 e 1824/1825. Tradução Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/ Unicamp, 2000. (Textos Didáticos, n. 21, 2a ed.). 115 p. ISSN Impresso: 16767055.

HUANG, Y. Neo-confucian political philosophy: The Cheng Brothers on Li (property) as political, psychological, and Metaphysical. *Journal of Chinese Philosophy*, v. 34, n. 2, p. 217-238, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2007.00410.x>.

JONES, N. Huáyán Numismatics as Metaphysics: Explicating Fazang's Coin-Counting Metaphor. *Philosophy East and West*, v. 68, n. 4, p. 1155-1177, Nov. 2019.

KEENAN, J. P. (Trans.) *The Scripture on the explication of underlying meaning*. Translated from Chinese of Hsüan-tsang (Taisho Volume 16, Number 676). Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000.

KISSINGER, H. *Sobre a China*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

LEGISLATIVE AFFAIRS OFFICE OF THE STATE COUNCIL (LAOSC), *Laws and regulations of the People's Republic of China in common use*, Volume 1. Beijing: China Legal Publishing House, 2010.

LEGISLATIVE AFFAIRS OFFICE OF THE STATE COUNCIL (LAOSC), *Laws and regulations of the People's Republic of China in common use*, Volume 2. Beijing: China Legal Publishing House, 2010.

LIMA, E. C. *Direito e Intersubjetividade em Fichte e Hegel*. Campinas: Editora PHI, 2014.

LOEWE, M.; SHAUGHNESSY, E. *The Cambridge history of ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

LOUNDO, D. A noção de *svabhāva* nas escolas védicas e materialistas da filosofia clássica da Índia. In: GOUVEIA, A *et al.* *Nagarjuna: exame do ser e do não ser*: tradução, notas e comentários aos textos sânscrito, mandarim e tibetano do capítulo XV dos versos fundamentais do caminho do meio de Nagarjuna. Campinas: Editora Phi, 2018.

LOUNDO, D. A Noção de Superimposição (*samāropa*) em Nāgārjuna e Candrakīrti. In: FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (org.). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas: Editora PHI, 2017.

LIU, J. *Zhuangzi and modern chinese literature*. New York: Oxford University Press, 2016.

LIU, J. L. *An Introduction to Chinese Philosophy: from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*. 3rd Edition. Malden: Blackwell Pub, 2008.

LIU, W. Combining Marxism and China's practices for the development of a socialist political economy with Chinese characteristics. *China Political Economy*, Emerald Publishing, v.1, n. 1, p. 30-44, 04 jun. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1108/CPE-09-2018-001>. Disponível em: <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/CPE-09-2018-001/full/html>. Acesso em: 29 set. 2020.

MONTEIRO, J. *O budismo yogacāra: uma introdução*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

MÜLLER, M. L. *Introdução à Filosofia do Direito*: G.W.F. Hegel. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/ Unicamp, 2005. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 10) 117 p. ISSN: 1676-7047.

MÜLLER, M. L. *O Direito Abstrato*: G.W.F. Hegel. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/ Unicamp, 2003. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 5). 104 p. ISSN: 1676-7047.

MÜLLER, M. L. *A Sociedade Civil*: G.W.F. Hegel. Tradução Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/ Unicamp, 2000. (Textos Didáticos, nº 21).

NAGARJUNA. *Versos Fundamentais do Caminho do Meio*: Mulamadhyamakakarika. Tradução e comentários Giuseppe Ferraro. Campinas: Editora PHI, 2016.

PATT-SHAMIR, G. Filial Piety, vital power, and a moral sense of immortality in Zhang Zai's Philosophy. *Dao: A journal of comparative philosophy*, Netherlands, v. 11, n. 2, p. 223-239, Apr. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11712-012-9270-5>. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11712-012-9270-5#citeas>. Acesso em: 30 set. 2020.

RAHULA, W. *Abhidharmasamuccaya*: The compendium of the Higher Teachings (Philosophy) by Asanga. California: Asian Humanities Press, 2001.

RODRIGUES, R. G. *A teoria dos princípios*: de Platão. Brasília: Centro Editorial/ Thesaurus, 2016.

RYAN, J. A. The Compatibilist philosophy of freedom of Shao Yong. *Journal of Chinese Philosophy*, Honolulu, v. 20, n. 3, p. 279-291, Set. 1993. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1993.tb00176.x>. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1540-6253.1993.tb00176.x>. Acesso em: 30 set. 2020.

SANGPO, G. L. *et al. Abhidharmakosabasya of Vasubandhu, Treasury of Abhidharma and its (auto) commentary*. Translated into French by Louis de La Vallee Poussin, annotated English translation by Gelong Lodrö Sangpo, with a new introduction by Bhikkhu KL Dhammajoti. Vols. I-IV. New Delhi: Motilal Barnadidass, 2012.

SINEDINO, G. *Dao De Jing, Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os Comentários do Senhor às Margens do Rio*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

SINEDINO, G. (org.). *Os Analectos/ Confúcio*. Tradução, comentários e notas. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

STOLE, M. Natural Autonomy, Dual Virtue, and Yin-Yang. *Dao: A journal of comparative philosophy*, Netherlands, v. 19, n. 1, p. 1-10, Mar. 2020. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11712-019-09700-4>. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11712-019-09700-4#citeas>. Acesso em: 30 set. 2020.

SPROVIERO, M. *Dao De Jing Lao Zi*. São Paulo: Hedra, 2014.

TSAI, P. M. *Sermão do Grande Fundamento*. Tradução bilíngue e comentário. Valinhos, SP: Editora ATG, 2019.

TSAI, P. M. *Teoria da Realidade dos Novos Absolutistas budistas no Comentário ao tratado Tesouro da Realidade Inefável de Vasubandhu: uma análise sobre a exposição das partículas fundamentais da realidade*. Valinhos: Editora ATG, 2018.

TSAI, P. M. *Zhuangzi e a desconstrução da substancialidade nos paradoxos lógicos de Huizi*. Orientador: Eder Soares Santos. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, 2017.

VOGEL, E. F. *Deng Xiaoping and the transformation of China*. Cambridge: Belknap Press, 2011.

WANG, H. O pensamento chinês e a questão da modernidade. *Modernos e Contemporaneos – Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, Campinas, v. 2, n. 4, p. 281-315, jul./ dez.2018. ([Spinoza Contemporâneo. Contemporary Spinoza](#)). Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3496>. Acesso em: 01 out. 2020.

WANG, H. *China's Twentieth Century: Revolution, retreat and road to equality*. London: Verso, 2016.

WANG, H. *China from Empire to Nation-State*. London: Harvard University Press, 2014.

WANG, H. *The end of the Revolution: China and the limits of Modernity*. London: Verso, 2009.

WANG, K. *The Classic of the Dao, a New Investigation*. Beijing: Foreign Languages Press, 1998.

WANG, M. *China's Economic Transformation over 20 years*. Beijing: Foreign Languages Press, 2000.

WANG, R. R. Zhou Dunyi's Diagram of the Supreme Ultimate explained ("Taijitu Shuo"): A construction of the confucian metaphysics. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 66, n. 3, p. 307-323, Jul. 2005. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3654184?origin=JSTOR-pdf&seq=1>. Acesso em: 01 out. 2020.

WU, G. *Analects of Confucius: A New Annotated English Version*. Fujian: Fujian Education Press, 2012.

YANG, J. *A Crítica Contra Linpiao e Confúcio*. Tradução Rui Cardoso. Lisboa: Moraes Editores, 1976.

YIN, Z. *China's Political System*. Translated by Wang Pingxing. Beijing: China Intercontinental Press, 2010.

ZHENG, Z. Two kinds of oneness: Cheng Hao's letter on calming nature in contrast with Zhang Zai's monism. *Philosophy East and West*, Honolulu, v. 65, n. 4, p. 1253-1272, Oct. 2019. DOI: [10.1353/pew.2015.0090](https://doi.org/10.1353/pew.2015.0090).

### **Referências Complementares**

(Consultadas. Não usadas como referência na tese)

ABBAGNANO, N.; FORNERO, G. *Dizionario di Filosofia*. 3ª ed. aggiornata e ampliata. Torino: UTET, 2013.

ACQUAVIVA, M. C. *Dicionário Jurídico Brasileiro*. 8ª ed. de luxo, rev., atual., ampl. São Paulo: Editora Jurídica Brasileira, 1995.

AGAMBEN, G. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

ALEXY, R. *Teoria da Argumentação Jurídica*. São Paulo: Landy, 2008.

AMES, R. T. Against Individualism, For Individuality: The Emersonian Henry Rosemont, Jr. *Philosophy East and West*, Honolulu, v. 69, n. 1, p.7-20, jan. 2019.

ASAṄGA. *A Compendium of the Mahāyāna: Asaṅga's Mahāyānasamgraha and Its Indian and Tibetan Commentaries – volume 1*. Tradução Karl Brunnhölzl. Boulder: Snow Lion, 2018.

ASSUNÇÃO, R. A. *Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da modernidade”*: Uma análise da visão do Papa Teólogo sobre o “mundo de hoje”. Campinas: Paulus, 2018.

AIYANGAR, A. N. K. *et al. Edicts of Aśoka: Priyadarśin*. 2ª ed. Adhyas: The Adyar Library and Research Center, 1951.

BAO, Z. *et al. Zhuangzi*, Penn State University Press, 2014.

BIDET, J. *Explicação e reconstrução do Capital*. Tradução Lara Christina de Malimpensa. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução Desidério Murcho *et al.* Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BLEICHER, J. *Contemporary Hermeneutics: hermeneutics as method, philosophy and critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

BOEHNER, P. Ockham’s Political Ideas. *The Review of Politics*, v. 5, n. 4, p. 462-487, Oct. 1943. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670500002618>. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/1404000?origin=JSTOR-pdf&seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/1404000?origin=JSTOR-pdf&seq=1#page_scan_tab_contents). Acesso em: set. 2019.

BOTELHO, A. *Essencial Sociologia*. São Paulo: Editora Schwarz, 2013.

BOTTOMORE, T. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2012.

BUCKHARDT, J. *A Cultura do Renascimento na Itália*. Tradução Vera Lúcia de Oliveira; Fernando de Azevedo Corrêa. Brasília-DF: Editora UnB, 1991.

BUJARIN, N. I. *et al. Teoría del materialismo histórico: ensayo popular de sociología marxista*. México: Pasado y presente, 1977.

CANTO-SPERBER, M. *Diccionario de ética y de filosofía moral K-W*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

CANTO-SPERBER, M. *Diccionario de ética y de filosofía moral A-J*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

CAPALBO, C. *Fenomenologia e Hermenêutica Volume I*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural Edições, 1983.

CARVER, T. *et al.* (ed.). *The Cambridge Companion to Marx*. EUA: Cambridge University Press, 1991.

CASSIN, B. (ed.) *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2014.

CAVALIERI, N. L. *Argumentação Jurídica*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos Editora, 2006.

CHÂU, B. T. T. *The Literature of the Personalist of Early Buddhism*. New Delhi: Motilal Barnasidass, 2009.

CHEN, Y. *A History of China's Political Party System*. Beijing: China Intercontinental Press, 2013.

CIOTA, T. *O conceito de sociedade civil em Hegel e o princípio da liberdade subjetiva*. Porto Alegre: Editora Fi, 2014.

COHEN, G. *A teoria da história de Karl Marx: Uma defesa*. Tradução Angela Lazagna. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

COLOMER, E. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Tomo II: El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel. 2ª ed. Barcelona: Editora Herder, 1986.

COOMARASWAMY, A. K.; NIVEDITA, I. *Mitos Hindus e Budistas*. São Paulo: Landy Editora, 2002.

COPI, I. M.; GOULD, J. A. (ed.). *Contemporary Philosophical Logic*. New York: St. Martin's Press, 1978.

COPI, I. M. *Introdução à lógica*. Tradução Álvaro Cabral. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CORRÊA, L. *Direito e Argumentação*. Barueri: Manole, 2008.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DHARGYEY, G. N. *An Anthology of Well-spoken Advice: on the Graded Path of the Mind*. Nova Delhi: LTWA – Library of Tibetan Works & Archives, 2001.

DIAS, R. *Ciência Política*. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2013.

DILLON, M. *Deng Xiaoping: a political biography*, I.B. Tauris, 2014.

DUTRA, L. H. A.; MORTARI, C. A. (org.). *Princípios: seu papel na filosofia e nas ciências*. Florianópolis: NEL/UFSC, 2000.

DWYER, T. et al. *Social, political and cultural challenges of the BRICS*, São Paulo: ANPOCS, 2014.

ENGELS, F. *Sobre a questão da moradia*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, F. *Anti-Dühring*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Editora Boitempo, 2015.

ENGELS, F. *A dialética da natureza*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ENGELS, F.; KAUTSKY, K. *O socialismo jurídico*. Tradução Livia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2012.

EVANS, R. *Deng Xiaoping and the making of modern China*. 1st American Edition. New York: Viking Books, 1994.

FERREIRA JR., W. J. *A era da técnica e o fim da metafísica*. Campinas: Editora PHI, 2012.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOULKES, B. Duplicitous Thieves: Ouyi Zhixu's Criticism of Jesuit Missionaries in Late Imperial China. *Chung-Hwa Buddhist Journal*, Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, v. 21, p. 55-75, Jul. 2008. ISSN: 1017-7132. Disponível em: [file:///C:/Users/Carolina/AppData/Local/Temp/chbj2104-New\\_Foulks\\_CHBJ\\_V21-1.pdf](file:///C:/Users/Carolina/AppData/Local/Temp/chbj2104-New_Foulks_CHBJ_V21-1.pdf). Acesso em: 28 set. 2020.

FRANCO, J. E. Religião e protoglobalização. A globalização contemporânea como decalque laico da universalização religiosa moderna. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, v. 4, n. 2, p. 195-, 2017. DOI: 10.21814/rlec.249.

FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. Tradução Paulo Alcoforado. São Paulo: Editora Cultrix da Universidade de São Paulo, 1978.

FUKUYAMA, F. *As origens da ordem política: dos tempos pré-humano até a Revolução Francesa*. Tradução Nivaldo Montingelli Jr. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

GAO, S.; CHI, F. *The Reform and Development of China's Rural Economy*. Beijing: Foreign Languages Press, 1997.

GIBSON, R. Marx and Logic as Social Function. *International Journal of Social Economics*, v. 11, n. 6, p. 3-41, 1984. DOI: <https://doi.org/10.1108/eb013973>. Disponível em: <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/eb013973/full/html>. Acesso em: 29 set. 2020.

GILSON, É. *O ser e a essência*. Tradução Carlos Eduardo de Oliveira *et al.* São Paulo: Paulus, 2016.

GOLDMAN, M. *Sowing the seeds of democracy in China: political reform in the Deng Xiaoping era*. Cambridge/ London: Harvard University Press, 1995.

GOUVEIA, A *et al.* *Nagarjuna: exame do ser e do não ser*. Tradução, notas e comentários aos textos sânscrito, mandarim e tibetano do capítulo XV dos versos fundamentais do caminho do meio de Nagarjuna. Campinas: Editora Phi, 2018.

GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRANET, M. *O pensamento chinês*. São Paulo: Contraponto, 1997.

GRAU, E. R. *Ensaio e discurso sobre a Interpretação/ Aplicação do Direito*. 4ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2006.

GROYS, B. *Introdução à antifilosofia*. Tradução Constantino Luz de Medeiros. São Paulo: EDIPRO, 2013.

GUANG, X. *Geografia da China*. Beijing: Edições em Línguas Estrangeiras, 1986.

GUPTA, A. *et al.* Silk Road and Buddhism in Central Asia. In: IASTEM International Conference, 2017, Dubai. *Proceedings of IASTEM International Conference 2017*. Dubai: Mar. 2017 (ISBN: 978-93-86083-34-0).

GYALTSEN, P. L. C. *The Essence of the Ocean of Attainments: The Creation Stage of the Guhyasamāja Tantra*. Translated by Yael Bentor e Penpa Dorjee. EUA: Wisdom Publications, 2019.

GYALTSEN, P. L. C. *The Panchen Lama's Debate Between Wisdom and the Reifying Habit*. Translated by Kenneth Liberman. Delhi: Motilal Banarsidass Publications, 2014.

GYALTSEN, K. Y. *Manjushri's Innermost Secret: A Profound Commentary of Oral Instructions on the Practice of Lama Chöpa*. Translated by David Gonzalez. EUA: Wisdom Publications, 2013.

GYATSO, B. T. *Essence of the Heart Sutra: the Dalai Lama's heart of wisdom teachings*. Translated by Geshe Thupten Jinpa. EUA: Wisdom Publication, 2002.

GYATSO, B.T.; CHODRON, B. T. *Samsāra, Nirvāna e Buddha Nature*. Volume 3. EUA: Wisdom Publications, 2018. (Library of Wisdom and Compassion).

HAACK, S. *Filosofia das Lógicas*. Tradução Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HARDY-VALLÉE, B. *Que é um conceito?* Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2013.

HARVEY, D. *Condição Pós-moderna: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HARVEY, D. *Os limites do capital*. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Boitempo, 2013.

HEIDEGGER, M. *Logica: Il problema della verità*. Traduzione Ugo Maria Ugazio. Milano: Ugo Mursia Editore, 1986.

HOOVELT, A. *Globalization and the Postcolonial World: [the new political economy of development](#)*. 2nd ed. Basingstoke: Palgrave, 2001.

HOYT, E. P. *The rise of the chinese republic: from the last emperor to Deng Xiaoping*. New York: Mcgraw-Hill, 1989.



HSIAO, G. T. *The foreign trade of China: Policy, law and practice*. Canberra: Australian National University Press, 1977.

HUSSERL, E. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura: volume 1*. Tradução Diogo Ferrer). 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do indivíduo Grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAMPA, G. K. L. *The Easy Path: Illuminating the First Panchen Lama's Secret Instructions*. Boston: Wisdom Publications, 2013.

JASPERS, K. *Socrate, Buddha, Confucio, Gesù: La personalità decisiva*. Traduzione Filippo Costa. Roma: Fazi Editore, 2013.

JOHNSON, A.G. *Dicionário de Sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1997.

JUNRU, L. *What Do You Know About the Communist Party of China?* Beijing: Foreign Languages Press, 2011.

KALDIS, B. *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*. California: SAGE Publications Inc., 2013.

KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução Fausto Castilho. 3ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

KANT, I. *Doutrina do Direito*. Tradução Edson Bini. 4ª ed. São Paulo: Ícone, 2013.

KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução Fausto Castilho. Uberlândia: EDUFU; Campinas: IFCH-UNICAMP, 1998.

KAU, M.Y.M. *et al. China in the era of Deng Xiaoping: a decade of reform*, London: Routledge, 1993.

KOLAKOWSKI, L. *Main Currents of Marxism: the Founders, the Golden Age, the Breakdown*. Translated from the Polish by P. S. Falla. New York: W. W. Norton & Company, 2005.

KÖRNER, S. (org.). *Explanation*. Grã-Bretanha: Basil Blackwell, 1975.

LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola Paulinas, 2014.

LAI, K. L. *Introdução à Filosofia Chinesa: Confucionismo, Moísmo, Daoísmo e Legalismo*, São Paulo: Madras, 2012.

LAU, D. C. *Lao Tzu; Tao Te Ching*. Revised edition. London: Penguin, 2007. (Penguin Classics)

LESSING, F. D; WAYMAN, A. *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. Delhi: Motilal Banarsidass Publications, 2008. (Buddhist Tradition Series, volume 20).

LOBSANG JAMPA, G. K. *Guhyasamaja practice in the Arya Nagarjuna system*. Boulder: Snow Lion, 2019. (Tsadra Foundation Series).

LOPARIC, Z. *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: Editora DWW, 2009.

LOPEZ, D. S. Jr. *et al. The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

LUIJPEN, W. A. M. *Introdução à fenomenologia existencial*. Tradução Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MACCORMICK, N. *Argumentação Jurídica e Teoria do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MAGEE, G. A. *Hegel Dictionary*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

MAIR, V. H. *Wandering on the way: early taoist talks and parables of Chuang Tzu*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

MARALDO, J. Quatro coisas e duas práticas: algumas reflexões sobre Heidegger vindas do Oriente. In: FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (org.). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia: Editora EDUFU, 2012.

MARITAIN, J. *Elementos de filosofia II – A ordem dos conceitos: Lógica Menor (Lógica Formal)*. Tradução Ilza das Neves. 4ª ed. Rio de Janeiro: AGIR Editora, 1962.

MARTI, M. E. *China and the legacy of Deng Xiaoping: from communist revolution to capitalist evolution*. Washington D.C.: Potomac Books, Inc, 2002.

MARX, K. *O capital: Crítica da economia política – Livro II: O processo de circulação do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, K. *O capital: Crítica da economia política – Livro I: O processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderlee Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. *Crítica do programa de Gotha*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

- MARX, K. *Os 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. *A guerra civil na França*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. *Ideologia Alemã*. Tradução Luciano Cavini Martorano *et al.* São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Lutas de classes na Rússia*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Lutas de classes na Alemanha*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Tradução Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução Rubens Enderle *et al.* São Paulo: Boitempo, 2007.
- MAXIMILIANO, C. *Hermenêutica e aplicação do Direito*. 20ª ed. São Paulo: Editora Forense, 2011.
- MEDINA, L. *Cinco Teses Filosóficas: Mao Tsé-tung*. 2ª ed. São Paulo: Edições Nova Cultura, 2017.
- MEISNER, M. *The Deng Xiaoping era: an inquiry into the fate of chinese socialism, 1978-1994*. New York: Hill and Wang, 1996.
- MELLONE, S. H. *An introductory text-book of logic*. 17ª ed. Grã-Bretanha: William Blackwood & Sons Ltd., 1914.
- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.
- MEZETTI, F. *De Mao a Deng: a transformação da China*. Brasília, DF: Editora UnB, 2000.
- MICHELAZZO, J. C. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 2010.

MOGGACH, D. Monadic Marxism. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 21, n. 1, p. 38-63, 1991.

MONDOLFO, R. *O infinito no pensamento da antiguidade clássica*. Tradução Luiz Darós. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Etymologically and Philologically Arranged. With Special reference to Cognate Indo-European Languages. 16<sup>a</sup> ed. Delhi: Motilal Barnasidass, 2011.

MOU, Z. *et al. Taoism*. Volume 2. Koninklijke: Leiden/ Boston, 2008. (Religious Studies in Contemporary China Collection).

NARAIN, H. *The mādhyamika mind*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

NEEDHAM, J.; TEMPLE, R. K. G. *The genius of China: 3,000 years of science, discovery, & invention*. Rochester: Inner Traditions International, 2007.

NEEDHAM, J. *De la ciencia y la tecnología chinas*. México: Siglo XXI, 1978.

NEEDHAM, J. *Within the four seas: the dialogue of East and West (China: History, Philosophy, Economics)*. London: Routledge, 1969.

NISHITANI, K. *Religion and Nothingness*. Berkeley: University of California Press, 1982.

NOLT, J.; ROHATYN, D. *Lógica*. Tradução Mineko Yamashita. São Paulo: Editora McGraw-Hill, 1991.

OLIVEIRA, N. *Hermenêutica e Filosofia Primeira*. Ijuí: Unijuí Editora, 2006.

PALMER, D. *et al. Confucianism and Spiritual Traditions in Modern China and Beyond*. Volume 3. Koninklijke: Leiden/ Boston, 2012. (Religious Studies in Contemporary China Collection).

PALMER, M. *The Book of Chuang Tzu*. London: Penguin, 2006. (Penguin Classics).

PATON, H. J. *The categorical imperative: A study in Kant's moral philosophy*. New York: Harper Torchbooks, 1967.

PATRUL, R. *The Words of My Perfect Teacher*. Tradução Padmakara Translation Group. Boston: Shambhala, 1998.

PERELMAN, C. *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PINHEIRO, A. C.; SADDI, J. *Direito, Economia e Mercados*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

POO, M. Culture and history of Chinese science. *National Science Review*, Oxford, UK: Oxford University Press, v. 6, n. 4, Jul. 2019. DOI: <https://doi.org/10.1093/nsr/nwz074>. Disponível em: <https://academic.oup.com/nsr/issue/6/4>. Acesso em: 30 set. 2020.

- QUINTILIANO, M. F. *Instituição Oratória*. Tomos I, II e III. Tradução Bruno Fregni Basso. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- RAMANAN, K. V. *Nāgārjuna' Philosophy: as presented in The Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2016.
- REALE, G., *História da Filosofia: do Humanismo a Descartes*, v. 3. Tradução Ivo Stomiolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- REALE, G. *História da Filosofia: Filosofia Pagã e Antiga*, v. 1. Tradução Ivo Stomiolo. São Paulo, SP: Paulus, 2004.
- REICH, R. *Saving Capitalism: For the many, not the few*. London: Icon Books, 2016.
- REICHEL, H. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Tradução Nélio Schneider. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- RICOEUR, P. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*. Tradução Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- RONG, D. *Deng Xiaoping and the cultural revolution: a daughter recalls the critical years*. New York: Doubleday, 1995.
- ROSTOVTZEFF, M. *História da Grécia*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1986.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *Filosofia da práxis*. Tradução María Encarnación Moya. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- SANGUINETI, J. J.; LARREY, P. (ed.). *Manuale di logica filosofica*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2009.
- SANTOS, M. F. *Lógica e dialética: lógica, dialética e decialética*. São Paulo: Paulus, 2007.
- SCHMIDT, L. K. *Hermenêutica*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SHAMBAUGH, D. *Deng Xiaoping: portrait of a chinese statesman*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 1995. (Studies on Contemporary China).
- SHERAB, K. P.; DONGYAL, K. T. *Tara's enlightened activity: An Oral Commentary on "The Twenty-one Praises to Tara"*. Boulder: Snow Lion, 2007.
- SILVA, D. P. *Vocabulário Jurídico*. 27ª ed. Revista e atualizada por Nagib Slaibi Filho e Gláucia Carvalho). Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- SILVA, P. O. *Liberdade humana e presciência divina. A novidade de Lorenzo Valla*. Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal: LUSOSOFIA:press, 2011. (Coleção: Artigos LUSOSOFIA)

SILVEIRA, A. *Hermenêutica Jurídica: Seus princípios fundamentais no Direito Brasileiro*. Vol. 4. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SIRIDHAMMA. *The Life of the Buddha: Part One & Part Two*. Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundations, 2003.

SOPA, G. L.; HOPKINS, J. *Cutting Through Appearances: The Practice and Theory of Tibetan Buddhism*. New York: Snow Lion, 1989.

SOUZA, A. M. A Concepção de Pobreza Franciscana Segundo Álvaro Pais (1270-1349). *OP SIS*, Catalão, v. 10, n. 2, p. 120-140, jul.-dez. 2010. DOI:

<https://doi.org/10.5216/o.v10i2.11275> . Disponível em:

<https://www.revistas.ufg.br/index.php/Opsis/article/view/11275>. Acesso em: 30 set. 2020.

STEVENSON, C. L.; BOWIE, N. E. (ed.). *Ethical theory: in the last quarter of the twentieth century*. Indianapolis: Hackett, 1983.

STEWART, J. *Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

STEWART, W. *Deng Xiaoping: leader in a changing China (Lerner Biographies)*. Minneapolis: Lerner Pub Group, 2001.

STRAWSON, P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres: Methuen & CO Ltd., 1965.

STRAWSON, P. F. *Introducción a una teoría de la lógica*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1963.

STRECK, L. L. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: Uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

STRONG, J. S. *The Legend of King Asoka: A Study and Translation of the Asokavadana*. 3<sup>a</sup> ed. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2008.

TAVARES, A. R. *Direito Constitucional Econômico*. São Paulo: Editora Método, 2006.

THORSEN, D. E. The neoliberal challenge: what is neoliberalism? *Contemporary Readings in Law and Social Justice*, v. 2, n. 2, p. 188-214, 2011.

TOULMIN, S. *The Uses of Argument*. New York: Cambridge University Press, 1976.

TSAI, P. M. *Tratado das Dez Questões da Terra Pura: Öuyìzhìxù*. Valinhos: Editora ATG, 2019.

TSONGKHAPA, J. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield EUA: Oxford University Press, 2006.

- TSONGKHAPA, J. *Tantric Ethics: An explanation of the precepts for buddhist Vajrayāna practice*. Translated by Gareth Sparham. Boston: Wisdom Publications, 2005.
- TSONGKHAPA, J. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Volume 1. Translated by The Lamrim Chenmo Translation Committee. New York: Snow Lion, 2000.
- VAN, H. *et al. The seeker's glossary of Buddhism*. New York: Sutra Translation Committee of the United States & Canada, 2003.
- VORENKAMP, D. Reconsidering the Whiteheadian critique of Huayan temporal symmetry in light of Fazang's views. *Journal of Chinese Philosophy*, Honolulu, v. 32, n. 2, p. 197-210, Mar.-Dec. 2005. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2005.00329.x>. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1540-6253.2005.00329.x>. Acesso em: 01 out. 2020.
- WALTON, D. N. *Lógica informal: manual de argumentação crítica*. 2ª ed. Tradução Ana Lúcia R. Franco e Carlos A. L. Salum. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- WATSON, B. *The Complete Works of Zhuangzi (translations from the Asian Classics)*, New York: Columbia University Press, 1968.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.
- YANWU, C. *A history of China's political party system*. China: China Intercontinental Press, 2013.

### Referências em mandarim

- 中共中央文獻研究室編, **鄧小平文集 (一九四九 - 一九七四年)**, 上卷, 人民出版社, 1993.
- 中共中央文獻研究室編, **鄧小平文集 (一九四九 - 一九七四年)**, 中卷, 人民出版社, 1993.
- 中共中央文獻研究室編, **鄧小平文集 (一九四九 - 一九七四年)** 下卷, 人民出版社, 1993.
- 国务院法制办公室編, **中华人民共和国常用法律法规全书**, 上卷, 中国法制出版社, 2010.
- 国务院法制办公室編, **中华人民共和国常用法律法规全书**, 下卷, 中国法制出版社, 2010.
- 王柯平, **老子思想新释**, 人民出版社, 1998.
- 修订版. **汉英中国哲学辞典-精装**. 上海外语教育出版社, 2010.

鄧小平, 中國工運歷史人物傳略, 中國工人出版社, 2012.

孫勇, 在鄧小平身邊二十年：貼身警衛局長回憶鄧小平, 香港中和出版, 1985.

鐘延麟, 文革前的鄧小平——毛澤東的「副帥」(1956-1966) - (不刪節版), 中共黨史出版社, 2013.

陳澍, 鄧小平“三落三起”, 中共黨史出版社, 2008.

薛慶超, 鄧小平第一次主持中央工作, 四川人民出版社, 2004.

高皋, 鄧小平胡耀邦趙紫陽：。三頭馬車時代, 明鏡出版社, 2003.

張鎮邦, 毛澤東與鄧小平, 宋氏照遠, 2004.

李元璋, 莊子新讀法：內篇, 聯經出版公司, 2001.

張樹驊/主編、林忠軍/編著, 老子 莊子 智慧名言故事, 文經閣出版社, 1998.

莊週, 莊子(雜篇), 台灣書房, 2009

莊週, 莊子(外篇), 台灣書房, 2009

莊週, 莊子(內篇), 台灣書房, 2009

傅高义, 邓小平与中国的变革, Beijing: Info Rainbow LTD, 2012.