

O CONFUCIONISMO POLÍTICO E OS CAMINHOS PARA UM CONSTITUCIONALISMO CHINÊS

POLITICAL CONFUCIANISM AND THE WAY TO A CHINESE CONSTITUTIONALISM

MARCELO MACIEL RAMOS*
RAFAEL MACHADO ROCHA**

RESUMO

Pela primeira vez, após a Revolução de 1949, intelectuais chineses congregam-se em torno de um objetivo comum: colocar-se no campo do debate com o Ocidente, propondo uma teoria política com vistas à desconstrução da aceitação de universalidade dos direitos humanos e da democracia liberal. Trata-se de um movimento político-filosófico que vem definindo seus contornos por meio da tentativa de responder às expectativas ocidentais sobre o futuro do Estado chinês, em sua caminhada rumo à consolidação de um Estado de Direito. Encabeçados por Jiang Qing, autores como Sheng Hong, Kang Xiaoguang e Chen Ming, vêm apresentando reflexões substanciais para resgatar uma herança afastada dos debates políticos na China continental. Funda-se, assim, uma nova vertente do Neoconfucionismo. Trata-se de *um* Confucionismo que denunciará o caráter contingente das teorias políticas que embasam a legitimidade dos governos calcados no pressuposto da democracia

ABSTRACT

For the first time, after the 1949 Revolution, Chinese intellectuals congregate around a common goal: to argue with the West, proposing a political theory seeking to deconstruct the universal acceptance of human rights and liberal democracy. This is a political-philosophical movement that has defined its boundaries by trying to respond to the Western expectations on the future of the Chinese state in its march towards the rule of law. Headed by Jiang Qing, authors such as Sheng Hong, Kang Xiaoguang and Chen Ming, have shown substantial reflections in order to recover a remote heritage of political debates in mainland China. Thus, a new branch of Neo-Confucianism is in development. A Confucianism that denounces the contingent aspect of the political theories that ground governments' legitimacy based on the assumption of liberal democracy. The central dogma of this new paradigm is the proposal of a three-dimensional theory of political

* Professor Adjunto da Faculdade Direito da UFMG. Mestre em Filosofia do Direito e Doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.
Email: mmramos@ufmg.br

** Aluno do Curso de Mestrado de Filosofia do Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Desenvolve pesquisa sobre experiências normativas não-ocidentais.
Email: rafaelm043@gmail.com

liberal. Figura dentre os dogmas centrais deste novo paradigma, a proposição de uma teoria tridimensional da legitimidade política. Segundo esta tese, para se estabelecer com legitimidade, um poder político deve simultaneamente observar três condições: 1) estar de acordo com o Caminho (道 *Dào*); 2) não desviar-se de sua herança histórico-cultural ou romper a continuidade histórica da nação; 3) conformar-se à vontade das pessoas comuns. Estaríamos diante de um constitucionalismo propriamente chinês? Em seu esforço de compatibilizar tradição e democracia, seria esse projeto de constitucionalismo neoconfucionista realmente capaz de instaurar na China uma ordem política comprometida com a liberdade? São essas questões que este artigo procurará esclarecer.

PALAVRAS-CHAVE: China. Confucionismo Político. Jiang Qing. Constitucionalismo. Democracia Liberal.

*legitimacy. According to that standpoint, a political power must simultaneously observe three conditions to be legit: 1) harmonize with the Way (道 *Dào*); 2) must not diverge from its historical-cultural heritage or break the historical continuity of the nation; 3) conform to the will of common people. Would we be facing a Chinese constitutionalism? In its effort to reconcile tradition and democracy, would that Neo-Confucian project really be able to establish a political order committed to freedom in China? Those are questions that this paper seeks to elucidate.*

KEYWORDS: China. Political Confucianism. Jiang Qing. Constitutionalism. Liberal Democracy.

SUMÁRIO: Introdução; 1. A China e o Confucionismo; 2. O ressurgimento do Confucionismo enquanto princípio político da China contemporânea; 2.1. A proposta de Jiang Qing; 2.2. Confucionismo Político e Confucionismo Espiritual; 3. A teoria tridimensional da legitimidade política: um constitucionalismo chinês?; 4. Confucionismo, liberdade e igualdade: uma conciliação possível?; 5. Conclusões.

INTRODUÇÃO

Décadas após a revolução que em 1949 levou o Partido Comunista Chinês ao poder, intelectuais chineses congregam-se em torno de um novo objetivo comum: colocar-se no campo do debate com o Ocidente, propondo uma teoria política com vistas à desconstrução da aceitação tácita do pressuposto de universalidade em que se fundam os direitos humanos e a democracia liberal. Trata-se, com efeito, de um verdadeiro movimento político-filosófico que,

remontando à tradição confucionista, vem definindo os contornos de suas construções teóricas a partir da tentativa de responder às expectativas das nações ocidentais, no que toca ao futuro do Estado chinês em sua caminhada rumo à consolidação de um Estado de Direito.

Encabeçados por Jiang Qing (fundador da Academia Yangming), autores como Sheng Hong (diretor do Instituto de Economia Tianze de Beijing), Kang Xiaoguang (professor da Universidade Renmin) e Chen Ming (professor da Universidade Normal da Capital), vêm apresentando reflexões substanciais no sentido de resgatar uma herança que, no último século, quedou-se silenciada ou, ao menos, afastada dos debates políticos na China continental. Funda-se, assim, uma nova vertente do neoconfucionismo, cujos esforços concentram-se em recuperar o rico legado de instituições políticas e morais de que dispõe a tradição cultural chinesa. Instituições estas que, doravante, poderão resultar na constituição e legitimação de um Estado e de um governo com preceitos muito diversos, se não incompatíveis, daqueles em que se fundam um Estado Democrático de Direito.

Segundo esta teoria, para se estabelecer com legitimidade, um poder político deve observar simultaneamente três condições: 1) estar de acordo com o Caminho (道 *Dào*), tal qual preconizam os textos canônicos da Escola Confucionista, 2) não desviar-se de sua herança histórico-cultural ou romper a continuidade histórica de uma nação e 3) conformar-se à vontade das pessoas comuns.

O presente artigo busca trazer para os círculos acadêmicos brasileiros esse debate que tem ganhado visibilidade nos últimos anos entre cientistas políticos, juristas e sinólogos, tanto na China, quanto em vários países ocidentais. Trata-se de um debate que ganha especial relevo diante do papel econômico e político que a China passa a assumir enquanto potência global. Além disso, são reflexões que colocam em tensão algumas premissas teóricas das diversas vertentes constitucionalistas ocidentais e que merecem o nosso exame.

Nesse sentido, tentaremos responder nas próximas páginas algumas questões que se colocam a partir desse debate e que reclamam o enfrentamento e o diálogo com certas perspectivas culturais que

se mantiveram até então distantes e pouco conhecidas entre nós. Estaríamos diante de um constitucionalismo propriamente chinês? Seriam os valores confucionistas desse novo constitucionalismo uma alternativa original para a construção de um novo regime político na China? Em seu esforço de compatibilizar tradição e democracia, seria esse projeto de constitucionalismo neoconfucionista realmente capaz de instaurar na China uma ordem política comprometida com a liberdade?

O artigo divide-se em quatro partes. A primeira, *A China e o Confucionismo*, apresenta uma breve exposição de algumas noções fundamentais dos ensinamentos de Confúcio e seus seguidores, especialmente as suas reflexões sobre o político, as quais constituem um ponto de partida incontornável para se compreender a tradição e o pensamento político e jurídico da China. Na segunda parte, *O ressurgimento do Confucionismo enquanto princípio político da China contemporânea*, apresentamos em linhas gerais a experiência política chinesa no século XX e o ressurgimento nas últimas décadas do Confucionismo político nos seus debates acadêmicos, em especial o contexto de aparecimento das reflexões de Jiang Qing. Na terceira parte, *A teoria tridimensional da legitimidade política: um constitucionalismo chinês?*, apresentamos uma síntese da proposta de constituição política de Jiang Qing, examinando a natureza dessa teoria que procura compatibilizar elementos confucionistas e democráticos. Por fim, em *Confucionismo, liberdade e igualdade: uma conciliação possível?*, procura-se refletir sobre as incompatibilidades entre os princípios políticos dos ensinamentos de Confúcio com os pressupostos de liberdade e igualdade sob os quais se procura edificar os Estados de Direito no Ocidente.

O presente artigo é produto de uma meticulosa pesquisa bibliográfica, reunindo textos chineses originais e reflexões de eminentes sinólogos, dos mais diversos campos do saber e dos mais diversos países. Tivemos o cuidado de apresentar, nas notas de rodapé, a versão original em mandarim dos trechos utilizados, bem como algumas renomadas traduções para o inglês e o francês, a fim de fornecer uma referência inicial para o pesquisador interessado em se aprofundar nas dinâmicas linguísticas e nas dificuldades em se verter para línguas ocidentais os textos dos pensadores chineses.

Além disso, procuramos trazer nas notas algumas informações adicionais ou esclarecimentos sobre questões terminológicas. Desse modo, a não leitura das notas não interfere na compreensão do texto. Elas são apresentadas como ferramenta adicional, diante de um tema ainda pouco conhecido entre juristas brasileiros. No que toca ao debate contemporâneo sobre teoria política e confucionismo na China, em virtude da atualidade do tema e da consequente dificuldade de acesso aos textos originais, lançamos mão de traduções e das pesquisas de importantes sinólogos ingleses e americanos.

1. A CHINA E O CONFUCIONISMO

O Confucionismo é uma doutrina que tem como base os textos atribuídos a Confúcio, sábio chinês que teria nascido em 551 a.C. no condado central de Lu (atual província de *Shān dōng*) e vivido até o ano de 479 a.C. Pouco se sabe sobre sua vida e a maior parte dos textos biográficos disponíveis foram produzidos séculos depois de sua morte. O nome Confúcio corresponde à latinização da designação chinesa 孔夫子 *Kǒng Fūzǐ*, literalmente mestre Kong¹. É interessante anotar que o termo Confucionismo é uma denominação ocidental para o que na China é conhecido pelo ideograma 儒 *rú*, que se refere aos letrados chineses. Isso porque os ensinamentos de Confúcio e dos seus seguidores foram adotados desde os tempos da Dinastia Han (漢朝 *Hàn Cháo*) no século II a.C. como doutrina oficial do Estado e, durante milênios, constituíram a base dos exames de ingresso às funções do aparelho burocrático imperial. Desse modo, as doutrinas observadas por esses homens letrados (儒 *rú*), que compunham as estruturas do Estado chinês, foram traduzidas no século XVI pelos jesuítas – os primeiros a promoverem um esforço de compreensão e sistematização do pensamento chinês – através do termo Confucionismo².

1 Seu verdadeiro nome é 仲尼丘 *Zhòng Ní Qiū*.

2 GRANET, Marcel. **O Pensamento Chinês**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 288; CHENG, Anne. **Histoire de la Pensée Chinoise**. Paris:

As principais fontes da doutrina confucionista estão organizadas em quatro livros: os *Diálogos de Confúcio* (论语 *Lún yǔ*), o *Grande Aprendizado* (大學 *Dà xué*), a *Doutrina do Meio* (中庸 *Zhōng yōng*) e o *Livro de Mêncio* (孟子 *Mèng zǐ*)³. As obras atribuídas a Confúcio e a seus discípulos são compostas por compilações de aforismos, anedotas e conversas curtas entre o mestre e seus discípulos.

O Confucionismo é, segundo Anne Cheng, um “fenômeno cultural que se confunde com o destino de toda a civilização chinesa⁴”. Ele foi durante quase toda a história da China, desde o século II a.C. até o fim do Império em 1912, o elemento constituidor e justificador da cultura política chinesa. Mesmo que outras construções culturais como as antigas doutrinas legalistas e taoístas, bem como o budismo importado da Índia, tenham concorrido para a formação da cultura e do político na China, o Confucionismo ocupou em todas as épocas um lugar central. É apenas no século XX, com o fim do Império em 1912 e com a instalação do Partido Comunista no poder em 1949, que o Confucionismo teve seu papel como doutrina de Estado ameaçado e mesmo repudiado pela China.

Dentro de um esforço preliminar de sintetizar em uma frase o confucionismo, diríamos que ele é uma *doutrina da obediência, da conformação e da não imposição de qualquer vontade pessoal nos processos naturalmente harmônicos e espontâneos do mundo, tanto dos processos naturais quanto dos políticos. Trata-se de uma doutrina do não agir, do não intervir*. É claro que o que propomos aqui é uma simplificação organizada em contraste com perspectivas

Seuil, 1997, p. 63.

- 3 No fim do século XVI, o jesuíta Matteo Ricci escreve um dicionário português-chinês, o primeiro em língua europeia, e traduz para o latim os quatro livros fundamentais do confucionismo. Mas é somente em 1687 que é publicada na Europa a primeira compilação em latim, preparada pelos jesuítas, do pensamento confucionista, o *Confucius Sinarum Philosophus* (Confúcio filósofo da China) e, no ano seguinte, uma versão abreviada francesa, *La Morale de Confucius: philosophe de la Chine* (A moral de Confúcio: filósofo da China). BÉSINEAU, Jacques. **Matteo Ricci: Serviteur du Maître du Ciel**. Paris: Desclée de Brouwer, 2003, p. 25, 43-44 et 47.
- 4 CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 64 .

e categorias ocidentais, as quais distorcem inevitavelmente sua complexidade concreta. Todavia, feitas essas ressalvas e considerando que a simplificação está inserida em um esforço pedagógico (ao modo ocidental), é importante registrar que as características aqui apresentadas são retiradas de falas recorrentes, encontradas nos textos fundamentais do confucionismo.

Xún Zǐ (312–230 a.C.), um dos mais importantes mestres confucionistas, ensina que não se deve “fazer” para prosperar e não se deve procurar para obter. Em tradução literal do texto chinês: “Não ‘fazer’ e prosperar, não procurar e obter⁵”. Não se deve agir porque o processo de transformação do mundo é espontâneo e harmônico. Esse processo do mundo é no imaginário chinês o 道 *Dào* (ou *Tao*, conforme a forma antiga de transliteração), o qual não tem início nem fim. Ninguém o teria criado, ninguém poderia destruí-lo. Desse modo, seria inútil querer moldá-lo, controlá-lo ou conduzi-lo.

O 道德經 *Dào dé jīng*, obra seminal do taoísmo, explica que:

O grande *Dào* espalha-se ‘em todas as direções’. Todas as coisas dependem dele, todavia, existem sem [que ele] ‘as crie’. As realizações e as obras não [são por ele] reivindicadas. [Ele] protege e suporta todas as coisas, mas não age como [seu] senhor, não tem querer, [assim] [ele] pode designar o insignificante. Todas as coisas retornam para [ele], mas [ele] não age como [seu] senhor, [assim] [ele] pode designar o grande⁶.

5 Tradução livre do texto original: “不為而成，不求而得” (*Bù wéi ér chéng, bù qiú ér dé*). 荀子 XÚN Zǐ, Livro 17, II. In: *Chinese Text Project*. Disponível em: <<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=12260&if=en>>. Acesso em: abril de 2010. É interessante notar que 而 é, ao mesmo tempo, uma conjunção aditiva e adversativa. Poderíamos, pois, traduzir o mesmo trecho assim: “Não agir, mas prosperar. Não procurar, mas obter”. Na tradução de Burton Watson temos: “Concluir sem agir, obter sem procurar” [*To bring completion without acting, to obtain without seeking*]. XUNZI. *Basic Writings*. Trad. Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2003, p. 84.

6 Tradução livre do texto original: “大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有。衣養萬物而不為，常無欲，可名於小；萬物歸焉，而不為主，可名為大” (*Dà Dào fàn xī, qí kě zuǒ yòu. Wàn wù shì zhī ér shēng ér bù cí, gōng chéng bù míng yǒu. Yī yǎng wàn wù ér bù wéi zhǔ, cháng wu yù, kě míng yú xiǎo; wàn wù guī yān, ér bù wéi zhǔ, kě míng wèi dà*). 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 *Dào dé jīng*, XXXIV. In: *Chinese Text Project*. Disponível em <<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>>. Acesso em: junho de 2010. Na tradução de Liou Kia-hway: “O grande Tao se espalha como uma onda,

Essa compreensão sobre o *Dào*, comum às doutrinas taoístas e confucionistas, ensina que, se o *Dào* não tem vontade, o homem não deve ter vontade e, portanto, não pode querer impor-se. Por isso, o homem virtuoso deve deixar o *Dào* se manifestar em sua harmonia espontânea através da não-ação, da não intervenção. Não agir não significa evidentemente manter-se imóvel ou inerte, mas não interferir no curso espontâneo dos processos da vida (da vida social e da vida natural, as quais são pensadas indistintamente pelos antigos pensadores chineses). Não intervir significa agir sem impor qualquer vontade pessoal, qualquer razão deliberada ou qualquer impulso irrefletido.

Para isso, os confucionistas entendem que a ação deve se pautar pela observância rigorosa dos ritos (禮 *lǐ*). Confúcio ensina que é apenas a prática do rito que promove a harmonia. Nas palavras do mestre chinês: “rito observado, harmonia realizada”⁷. O rito é entendido como a regularidade da ação que imita e evoca a regularidade espontânea e harmônica do *Dào*. Deve-se conformar aos ritos para não obstruir a harmonia da natureza, para não se desviar dela (a vida social é natureza, as relações familiares são

ele é capaz de ir para a direita e para a esquerda. Todos os seres são nascidos dele sem que ele seja seu autor. Ele realiza suas obras mas ele não se apropria delas. Ele protege e alimenta todos os seres sem que ele seja seu mestre, assim ele pode se chamar grandeza. É porque ele não conhece sua grandeza que sua grandeza se realiza” [« *Le grand Tao s'épand comme un flot, Il est capable d'aller à droite et à gauche. Tous les êtres sont nés de lui sans qu'il en soit l'auteur. Il accomplit ses œuvres mais il ne se les approprie pas. Il protège et nourrit tous les êtres sans qu'il en soit le maître, ainsi il peut s'appeler grandeur* »]. LAO-TSEU. *Tao-tô King*. Trad. Liou Kia-hway. Paris: Gallimard, 1967, p. 53 (XXXIV).

- 7 “Rito observado, harmonia valorizada [realizada]”. [“禮之用, 和為貴” (*Lǐ zhī yòng, hé wéi guì*)]. 孔夫子 Kǒng fū zǐ. 論語 *Lún yǔ*. Livro I, 12. In: *Chinese Text Project*. Disponível em: <<http://ctext.org/analects/xue-er>>. Acesso em novembro de 2010. Na tradução de Anne Cheng: “Na prática dos ritos, destaca-se a harmonia”. CONFÚCIO. *Diálogos de Confúcio*. Trad. Anne Cheng; Alcione Soares Ferreira. São Paulo: IBRASA, 1983, p. 35 (I, 12). Na tradução de Pierre Ryckmans: “Na prática dos ritos, o que conta é a harmonia” [« *Dans la pratique des rites, ce qui compte, c'est l'harmonie* »]. CONFUCIUS. *Les Entretiens de Confucius*. Trad. Pierre Ryckmans. Paris: Gallimard, 1987, p. 11 (I, 12). Na tradução de Roger T. Ames: “Alcançar a harmonia é a mais valiosa função da observação da propriedade ritual” [“*Achieving harmony is the most valuable function of observing ritual property*”]. CONFUCIUS. *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation*. (Bilingual edition). Trad. Roger T. Ames. New York: Ballantine; Random House, 1998, p. 74.

natureza, o poder político é natureza). Para Confúcio, “o homem de bem que amplia o estudo das obras e submete-se aos ritos, não poderia desviar-se [do caminho]”⁸. As obras às quais se refere o mestre são justamente as obras dos antigos, dos sábios, os quais teriam conformado como poucos suas ações à regularidade do *Dào*. É pelo exemplo de suas condutas e suas lições sobre os ritos que o homem virtuoso deve se guiar.

No que diz respeito ao político, o mesmo raciocínio se aplica: deve-se governar através do rito e do exemplo. Nas palavras do próprio Confúcio, “governa-se um Estado pelo rito”⁹. Se nenhum homem deve obstruir o curso espontâneo e harmônico do *Dào*, o mesmo vale para o imperador. Ele não pode querer impor a virtude, ele deve através do seu próprio exemplo virtuoso evocar nos outros a virtude. Nesse sentido, pondera Confúcio: “[se] ele pessoalmente [é] correto, não [precisa] ordenar os comportamentos; [se] ele pessoalmente não [é] correto, apesar de ordenar, não será obede-

8 Tradução livre do texto original: “君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫” (*jūn zǐ bó xué yú wén, yuē zhī yǐ lǐ, yì kě yǐ fú pàn yǐ fu*). Na tradução de James Legge temos: “O homem superior, estudando todo conhecimento extensivamente, e mantendo-se sob os limites das regras de propriedade, pode, desse modo, não passar por cima do que é correto” [“*The superior man, extensively studying all learning, and keeping himself under the restraint of the rules of propriety, may thus likewise not overstep what is right.*” CONFUCIUS, *Confucian Analects*. (Bilingual Edition). Trad. James Legge. New York: Dover Publications, 1971, p. 193 (VI, XXV). Na tradução de Anne Cheng: “O homem de bem, que, ampliando sem cessar os seus conhecimentos, é capaz de ordená-los pelo ritual, não saberia trair o Caminho”. CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., VI, 25 (p. 63).

9 “Governa-se um Estado pelo rito” [“為國以禮” (*Wèi guó yǐ lǐ*)]. 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 *Lún yǔ*. Livro XI, 26. In: *Chinese Text Project*. Disponível em: <<http://ctext.org/analects/xian-jin>>. Acesso: novembro de 2010. Na tradução de Anne Gheng: “É pelo ritual que se governa um Estado”. CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 97, (XI, 25). Na tradução de Pierre Ryckmans: “Governa-se um país pelos ritos” [« *On gouverne un pays par les rites* »]. CONFUCIUS, *Les Entretiens*, cit., p. 68 (XI, 26). Para o taoísmo, “governa-se um grande país como se frita um pequeno peixe”. Tradução livre do texto original: “治大國若烹小鮮” (*Zhì dà guó ruò pēng xiǎo xiān*). 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 *Dào dé jīng*, LX. In: *Chinese Text Project*. <<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>>. Acesso junho de 2010. Na tradução de Liou Kia-hway: “Rege-se um grande Estado como se frita um pequeno peixe” [« *On régit un grand État comme on fait frire un petit poisson* »]. LAO-TSEU, *Tao-tô King*, cit., p. 85 (LX, 1-2).

cido¹⁰”. Mêncio, um dos mais importantes mestres confucionistas, afirma também que: “[se o] monarca [é] benevolente, todos [serão] benevolentes, [se o] monarca [é] justo, todos [serão] justos, [se o] monarca é correto, todos [serão] corretos; uma vez [que se] corrija o monarca, também o país será ordenado¹¹”. Portanto, o imperador não deve governar pelas leis ou pelas ordens, mas pela observância ele próprio dos ritos e pelo exemplo da sua virtude.

Para os confucionistas, o bom soberano não pode deixar o povo ser apanhado pela armadilha das leis (das ordens). Ele deve lhe proporcionar subsistência e instrução e suscitar, através do seu exemplo, a ordem. Gravar uma lei implica em diminuir o poder discricionário do chefe, pois sua divulgação passa a obrigar não só o povo, mas também a ele mesmo. Além disso, a imposição de leis implica em admitir que a sua virtude não basta para impedir o crime e manter a ordem¹². A glória do governante consiste, para a doutrina confuciana, não em julgar conforme regras, mas em agir de modo que nenhum conflito fosse evocado na justiça. Os castigos eram estabelecidos para provocarem o medo e não para serem aplicados. Nesse contexto, as leis (法 fǎ) eram postas a título edificante e não como imperativos. Acreditava-se que o temor do chefe e a sua virtude irretorquível moviam os queixosos a acertarem suas querelas entre si. Quanto menos castigos se aplicasse, mais se

10 No original: “其身正，不令而行；其身不正，雖令不從 (Qí shēn zhèng, bù lìng ér xíng; qí shēn bù zhèng, suī lìng bù cóng)”. CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 107 (XIII, 6). Na tradução de James Legge: “When a prince’s personal conduct is correct, his government is effective without the issuing of orders. If his personal conduct is not correct, he may issue orders, but they will not be followed”.

11 No original: “君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣 (Jūn rén mò bù rén, jūn yì mò bù yì, jūn zhèng mò bù zhèng, yī zhèng jūn ér guó dìng yì)”. MENCIUS. *The Works of Mencius*. Trad. James Legge. New York: Dover, 1970, p. 310 (B. IV. Part I, XX). Na tradução de James Legge: “Let the prince be benevolent, and all his acts will be benevolent. Let the prince be righteous, and all his acts will be righteous. Let the prince be correct, and everything will be correct. Once rectify the ruler, and the kingdom will be firmly settled”. Na tradução francesa de André Levy tem-se: « Si le prince est animé par le sens de l’humanité, il n’y aura rien que ne le sera; s’il est mu par celui de l’équité, partout se répandra l’équité; de même la rectitude, si le prince est droit. Dès qu’il le deviendra, la stabilité régnera sur son pays ». MENCIUS, *Mencius*, cit., p. 157 (4.A.20).

12 GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 281.

faria reluzir a virtude do dirigente¹³.

Não se impor, mas obedecer! Eis a nota mais característica do confucionismo. O comando ético fundamental para o homem é o de desaparecer como indivíduo, como ser de vontade. Afinal, o homem é percebido como parte (fator) do processo de transformação do mundo e não como seu agente, seu sujeito. Lembremos que o próprio processo do mundo é, para o pensamento chinês hegemônico, processo sem criador; é ação sem sujeito. Desse modo, a postura que se espera do homem é sempre de passividade. Ele deve se deixar conduzir. Conforme Confúcio, [deve-se] “narrar e não criar, confiar e amar os antigos¹⁴”. Em outro trecho, ele diz: o “mestre suprime quatro [coisas]: [ele] não [tem] opinião, [ele] não [tem] certezas, [ele] não [tem] rigor, [ele] não [tem] eu [particular]¹⁵”. É através do esvaziamento do eu, da supressão da individualidade que se pratica a virtude na China imperial. Para isso, o mestre não deve criar, nem impor nada. Ele deve apenas narrar os exemplos do passado e evocar através do próprio exemplo a virtude nos seus discípulos.

É preciso ressaltar que o próprio horizonte do conhecimento na China é a ação. A preocupação principal do confucionismo é a passagem do conhecimento (latente) à ação (sua manifestação visível). O “discurso” (a fala) só completa o seu sentido pela ação. Anne Cheng explica que a linguagem na China antiga não retira

13 GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 280.

14 Tradução livre do texto original: “述而不作，信而好古” (*hù ér bù zuò, xìn ér hào gǔ*). Na tradução de James Legge temos: “Um transmissor e não um criador, acreditando e amando os antigos” [*“A transmitter and not a maker, believing in and loving the ancients”*]. CONFUCIUS, *Confucian Analects*, cit., p. 195 (VII, I). Anne Cheng traduz o mesmo trecho da seguinte maneira: “Transmite o ensinamento dos Antigos sem nada criar de novo, pois ele me parece digno de fé e de adesão”. CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., VII, 1 (p. 65).

15 Tradução livre do texto original: “子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我” (*Zǐ jué sì: wú yì, wú bì, wú gù, wú wǒ*). Na tradução proposta por Anne Cheng: “Há quatro coisas de que o Mestre era isento: idéias sem fundamento, afirmações categóricas, obstinação e egocentrismo”. CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 79 (IX, 4). James Legge traduz o trecho assim: “Havia quatro coisas das quais o Mestre estava inteiramente livre: Ele não tinha conclusões predeterminadas, nem decisões arbitrárias, nem obstinação e nem egoísmo” [*“There were four things from which the master was entirely free. He had no foregone conclusions, no arbitrary predeterminations, no obstinacy, and no egoism”*]. CONFUCIUS, *Confucian Analects*, cit., p. 217 (IX, 4).

seu valor da sua capacidade descritiva e analítica tal qual se faz na tradição ocidental. Para os herdeiros da filosofia grega, conhecer é discorrer sobre um dado objeto, explicar as suas partes, sua origem e sua finalidade. É explicitar o seu segredo (sua lógica interna), o que implica em abstrair (retirar) a coisa da sua realidade concreta, transformando-a em um discurso sobre ela que não é mais ela mesma. “Se o pensamento chinês não experimenta nunca a necessidade de explicitar nem a questão, nem o sujeito, nem o objeto, é porque ele não está preocupado em descobrir qualquer verdade de ordem teórica¹⁶”. Com isso, não se poderia querer distinguir e submeter a ação (a prática) a um conhecimento puramente teórico, como fazemos nós ocidentais em nossas construções jurídicas e políticas.

É evidente que essas noções têm importantes consequências para a construção dos processos políticos e para as suas justificativas, bem como para a percepção geral em relação às leis e aos mecanismos oficiais de solução de conflitos.

Os funcionários letrados do império chinês, formados desde os 漢 *Hàn* à luz dos fundamentos do confucionismo, acabaram demonstrando uma clara preferência pela educação como meio de difusão de uma virtude ritualística em detrimento da lei, que passou a justificar-se apenas de modo suplementar e corretivo, a fim de reforçar e esclarecer a importância da educação¹⁷. Essa preferência foi responsável pelo desencorajamento oficial da legislação como fundamento primeiro da vida normativa chinesa, bem como pela ausência de uma classe especializada no estudo dela ou, mesmo, em qualquer outra corrente de pensamento a propor o estabelecimento da ordem política por meio de leis impessoais e de sua força coercitiva, como imaginaram os legalistas.

16 CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*, cit., p. 34-35. No original: « *Le langage dans la Chine ancienne ne vaut donc pas tant par sa capacité descriptive et analytique que par son instrumentalité. Si la pensée chinoise n'éprouve jamais le besoin d'explicitier ni la question, ni le sujet, ni l'objet, c'est qu'elle n'est pas préoccupée de découvrir une quelconque vérité d'ordre théorique* ».

17 MACCORMACK, Geoffrey. *The Spirit of Traditional Chinese Law*. Athens: University of Georgia Press, 1996, p. 11.

Ensina MacCormack, em seu livro *The Spirit of Traditional Chinese Law* (O Espírito do Direito Chinês Tradicional, em tradução livre), que na China:

Aqueles encarregados da administração da justiça, do magistrado distrital até as altas [hierarquias], com exceção de alguns altos funcionários da agência judicial central, não eram especialistas em leis. Eles eram administradores gerais que tinham recebido sua educação principalmente nos clássicos confucionistas. Embora se esperasse que eles estivessem familiarizados com as disposições do código penal, e eles estavam, de fato, submetidos à punição caso um exame revelasse sua ignorância, seu conhecimento não deve ter sido mais do que superficial e certamente inadequado para lidar com todas as sutilezas e complexidades. [...] Do mesmo modo, o desenvolvimento de uma profissão legal em que serviços pudessem ser disponibilizados para o público foi ativamente desencorajado pelo Estado. Especialistas privados em legislação, para além daqueles contratados pelo Estado ou seus funcionários, eram vistos como uma perigosa fonte de problemas, suscetíveis de envolvimento no fomento da litigância e da propositura de falsas acusações¹⁸.

As leis foram sendo percebidas na China mais como fonte de uma mensagem que devesse ser difundida entre os homens do que de prerrogativas que se pudesse exigir. Elas afirmavam de forma solene os valores centrais sobre os quais as relações se fundavam, sem, entretanto, pretender disponibilizar mecanismos para a sua efetivação. Afinal, as leis provocam o espírito litigioso, uma vez que promovem a evocação do seu teor contra os iguais e mesmo contra os superiores, desestimulando a conciliação, a conformação ao rito

18 MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 11. No original: “Those in charge of the administration of justice, from the district magistrate upwards, with the exception of a few high officials staffing the central administrators who had received their education primarily in the Confucian classics. Although they were expected to be familiar with the provisions of the penal code, and indeed were subject to punishment should an examination reveal their ignorance, their knowledge might be no more than superficial and certainly not adequate to deal with all the legislative subtleties and intricacies. [...] Equally, the development of all legal profession whose services might be available to members of the public was actively discouraged by the state. Private legal specialists, other than those employed by the state or its officials, were regarded as a dangerous source of trouble, liable to be involved in the fomenting of litigation and the bringing of false accusations”.

e à hierarquia¹⁹. Elas perturbam a harmonia imanente guardada nas estruturas tradicionais da vida social.

A hierarquia – fundada no que os chineses chamam de piedade filial (孝順 *Xiào shùn*), que era o dever de afeto e proteção por parte do polo superior das relações e de gratidão, submissão e respeito por parte do polo inferior – converteu-se em princípio máximo de toda a normatividade chinesa. Com isso, as relações hierárquicas altamente ritualizadas entre esposas e maridos, entre filhos e pais, entre súditos e soberanos tornaram-se os fundamentos centrais da experiência normativa da China²⁰.

Os ritos conferiam uma expressão visual à moralidade chinesa²¹, abarcando cada atitude, da mais insignificante até a mais importante, e em todos os âmbitos e relações da vida. Seus fundamentos simples — o dever de obediência irrestrita aos superiores hierárquicos (aos pais, ao marido, ao irmão mais velho, aos detentores de cargos mais altos e ao soberano), aliado à exigência de um respeito benevolente e solene na linha descendente das hierarquias —, inspirados no apelo do exemplo dos antigos, foram extremamente bem sucedidos na ordenação da vida social.

Mesmo o imperador, no topo dessa hierarquia cosmológica, deve se submeter também aos ritos e, conseqüentemente, ao curso espontâneo da natureza, ao *Dào*. Ele é chamado em chinês de “filho do céu” (天子 *tiān zǐ*) e como filho deve obedecer. Portanto, não se reconhece nem no súdito, nem no imperador uma vontade que possa querer se impor à ordem social. Nem o indivíduo, nem o imperador são compreendidos como fonte do poder político. Afinal, conforme *Xún Zǐ*, “o caminho do céu [da natureza] é constante. Ele não existe pelo ‘agir’ de Yao [imperador legendário da China]. Ele não se extingue pelo ‘agir’ de Jie [célebre tirano chinês]²²”.

19 TSO TCHOUAN, C, V. II, p. 549, 660, 661-662 *apud* GRANET, *O Pensamento Chinês*, *cit.*, p. 276.

20 MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, *cit.*, p. 7-10.

21 MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, *cit.*, p. 44.

22 Tradução livre do texto original: “天行有常，不為堯存，不為桀亡” (*Tiān xíng yǒu cháng, bù wéi yáo cún, bù wéi jié wáng*). 荀子 XÚN Zǐ, Livro 17, I. In: *Chinese Text*

Portanto, podemos afirmar, de início, que o Confucionismo não estabelece como valor da vida social e política nem a autonomia, nem a igualdade. Ao contrário, é na profunda desigualdade das relações rigorosamente hierárquicas e na assimetria dos papéis, aos quais cada um estaria naturalmente destinado, que o Confucionismo vai construir suas justificativas para as estruturas de poder. É a partir de um discurso de absoluta dependência e impotência dos homens e mulheres diante dos processos da vida (os naturais e os políticos) que o Confucionismo justifica a necessidade de sujeição integral do comportamento humano a uma dinâmica da natureza (o 道 *Dào*) que nos escapa completamente. É no dever de auto-sujeição e na não intervenção no político que ele se baseia.

Após ter sido fortemente repudiado durante quase todo o século XX como doutrina política na China, o Confucionismo retorna à ordem do dia e com ele reinstaura uma velha problemática. Como doutrina da impotência, seria possível derivar dele um princípio democrático, de emancipação e equalização dos indivíduos? Ou ainda: seria possível compatibilizá-lo com os princípios de um Estado democrático?

2. O RESSURGIMENTO DO CONFUCIONISMO ENQUANTO PRINCÍPIO POLÍTICO DA CHINA CONTEMPORÂNEA

Pode parecer estranho que uma doutrina perseguida e taxada como antiquada por várias décadas esteja assumindo um papel central na vanguarda das transformações da cultura política na China. Conforme sublinha Jiang Qing, em seu artigo, *From mind Confucianism to Political Confucianism*²³, no século XX o Confu-

Project. Disponível em: <<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=12509&cf=en>>. Acesso: abril de 2010. Na tradução de Burton Watson temos: “O caminho do Céu é constante. Ele não prevalece por causa de um sábio como Yao. Ele não deixa de prevalecer por causa de um tirano como Jie”. [“*Heaven’s way are constant. It does not prevail because of a sage like Yao; it does not cease to prevail because of a tyrant like Jie*”]. XUNZI, *Basic Writings*, cit., p. 83.

23 Em tradução livre: “Do Confucionismo ‘espiritual’ ao Confucionismo político”.

cionismo, enquanto princípio político, sofreu severos ataques. A meta principal da Revolução Chinesa de 1911 era de fato derrubar o sistema imperial calcado na ideologia confuciana²⁴ e instaurar uma nova república. A tentativa de romper com o passado é radicalizada com a Revolução Cultural levada a cabo por Mao Zedong, momento em que os valores e instituições de cunho confucionista são oficialmente substituídos por elementos do discurso marxista.

Louise Slavicek explica que a Revolução Cultural Chinesa foi um fenômeno que durou de 1966, quando Mao e o Partido Comunista Chinês (PCC) lançaram formalmente o movimento radical, até a morte do líder, uma década mais tarde. Segundo a autora, os objetivos centrais da Revolução eram revitalizar o fervor revolucionário do povo chinês e acelerar a evolução da República Popular da China rumo ao comunismo. Para atingir tais objetivos, todos os resquícios culturais do capitalismo e do “passado feudal” da China haviam de ser impiedosamente destruídos, juntamente com todas as “autoridades” – de professores a altos funcionários do partido – que não estavam comprometidas com os princípios radicais de Mao. A trajetória do grande líder chinês no poder, bem como a Revolução Cultural, foi marcada por uma forte oposição ao Confucionismo. Mao achava que os ensinamentos éticos e sociais altamente influentes de Confúcio eram reacionários e elitistas. Por essa razão, a tradição confucionista rapidamente se tornou um dos principais alvos da cruzada dos Guardas Vermelhos²⁵.

Ruichang Wang recorda que:

[O] Confucionismo foi [a tradição] mais ferozmente atacada e condenada na história da China moderna. Foi descartada por “intelectuais esclarecidos e progressistas” como um fardo problemático para a China em seu caminho rumo à consolidação dos objetivos [representados pela] ciência e a democracia [ocidentais]

24 WANG, Ruichang. The Rise of Political Confucianism in Contemporary China. In: FAN, Ruiping (ed.). *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*. Hong Kong: Springer, 2011, p. 22.

25 SLAVICEK, Louise Chipley. *Milestones in Modern History: The Chinese Cultural Revolution*. New York: Chelsea House Publishers, 2010, p. 7-27, 98-112.

[...] Ferido pelas pedras e flechas do Movimento de 04 de maio, de 1919, e da Revolução Cultural, de 1969, o confucionismo se tornou praticamente extinto na China continental no final do século XX²⁶.

Nesse contexto de “caça às bruxas”, fiéis defensores da tradição como *Tang Junyi* (1909–1978), *Mou Zongsan* (1909–1995) e *Xu Fuguan* (1903–1982) tiveram que deixar a China continental, partindo para regiões mais seguras, como Taiwan e Hong Kong. Graças a estes autores, cujo pensamento resistiu ao ideal de modernização (ou ocidentalização) e à consequente perseguição da tradição implementada durante o governo do Partido Nacionalista da China (KMT ou *Zhōngguó Guómíndǎng*²⁷) e, posteriormente, pelo Partido Comunista da China (*Zhōngguó Gòngchǎndǎng*), a doutrina confucionista pôde ser preservada através da escola de pensamento que ficou conhecida como Neoconfucionismo Moderno²⁸.

Nada obstante, o fato é que o discurso marxista, enquanto ideologia oficial do governo, parece apresentar sinais de enfraquecimento após a abertura da China na década de 1980, a implementa-

26 WANG, *The Rise of Political Confucianism in Contemporary China*. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, *cit.*, p 33-34. No original: [...] *Confucianism was most fiercely attacked and condemned in modern Chinese history. It was discarded by “enlightened and progressive intellectuals” as the troublesome burden of China on her way toward the goal of science and democracy [...]. Wounded by the slings and arrows of the May 4th Movement in 1919 and the Cultural Revolution in 1969, Confucianism had become virtually extinct in mainland China in the late 20th century.* Conforme os ensinamentos de John Fairbank e Merle Goldman: o movimento de 04 de maio de 1919 foi, na verdade, uma reação nacionalista da China em oposição ao Tratado de Versalhes, que garantiu os direitos originalmente germânicos, na província de Shandong, para o Japão. Os autores explicam que houve, à época, uma forte mobilização intelectual (liderada por proeminentes escritores que haviam estudado no Japão, mas que, ao retornarem à China, passaram a viver em situação de pobreza urbana e sob constante perseguição policial) incitando a oposição aos laços do sistema familiar e incentivando a autoexpressão individual - incluso, nisto, a liberdade sexual. O individualismo romântico de alguns pioneiros na literatura representou uma verdadeira afronta à ética confucionista. FAIRBANK, John King; GOLDMAN, Merle. *China: A New History*. 2 ed. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 267-268.

27 *Kuomintang, conforme o antigo sistema de transliteração.*

28 WANG, *The Rise of Political Confucianism in Contemporary China*. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, *cit.*, p. 34 -35.

ção de um capitalismo de Estado e seu espetacular desenvolvimento econômico nos últimos anos. Diante do novo contexto vivido pela China, a ideologia comunista tem se mostrado, cada vez mais, insuficiente para fornecer as bases que legitimam a manutenção do Partido Comunista no poder. Diante disso, o próprio PCC parece estar, gradativamente, buscando nas raízes do pensamento chinês um elemento que se preste ao fortalecimento da unidade nacional. Com um novo discurso oficial, que prima pela articulação de princípios da tradição e referências a preceitos confucionistas, o governo estaria sinalizando, doravante, uma mudança de perspectiva no que toca à recusa do passado histórico da China.

Conforme a análise de Daniel A. Bell, com os abismos da desigualdade social à espreita, o governo chinês teria passado a entender que o ideal de harmonia confuciano seria, de certa forma, um reconhecimento implícito de que as coisas não são tão harmoniosas; mas ao contrário dos dias maoístas, os conflitos, agora, devem ser resolvidos pacificamente, repudiando-se assim a alusão ao violento conflito de classes²⁹.

Na frente acadêmica, percebe-se, paralelamente, uma crescente abundância de conferências realizadas e trabalhos publicados tendo como objeto o legado confucionista. Nesse contexto, autores como Ruichang Wang parecem antever a formação de uma nova escola, dentro da tradição neoconfucionista:

Como alguns estudiosos acertadamente observaram, enquanto o atual renascimento do Confucionismo ainda está em seu estágio rudimentar de desenvolvimento, não há como se negar que alguns resultados teóricos notáveis foram alcançados [...] Um ponto especialmente digno de atenção é [o fato de] alguns poucos e distintos pensadores confucionistas [já] terem desenvolvido uma nova escola de pensamento – Neoconfucionismo da China Continental – a qual inequivocamente emergiu e tomou forma sobre o horizonte intelectual da China continental³⁰.

29 BELL, Daniel A. *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 24.

30 WANG, The Rise of Political Confucianism in Contemporary China. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, *cit.*, p. 34. No original: As

Pela primeira vez, décadas após a tomada do poder pelo Partido Comunista, tem se promovido na China uma verdadeira renovação do debate político. Dentro de um interessante esforço de diálogo com as doutrinas ocidentais, uma série de intelectuais chineses, encabeçados por Jiang Qing, vêm apresentando reflexões substanciais no sentido de resgatar a herança confucionista que, no último século, quedou-se silenciada na China continental.

2.1. A PROPOSTA DE JIANG QING

A rigor, não é possível debater o ressurgimento do Confucionismo enquanto princípio político na China contemporânea sem se tocar no nome Jiang Qing. Suas polêmicas propostas visam, em suma, ao estabelecimento de uma ordem constitucional fundada em valores confucianos. O pensador é responsável, ainda, pela fundação da Academia Yangming, uma importante instituição educacional moldada segundo os valores confucionistas. Nascido em 1953, Jiang Qing, atualmente, vem ganhando cada vez mais espaço entre intelectuais chineses e seus trabalhos, progressivamente, vêm suscitando discussões que se instauram a nível global.

Importante, igualmente, insistir em algumas considerações imprescindíveis antes de nos aproximarmos do pensamento do autor. A primeira delas diz respeito à dificuldade de acesso ao seu pensamento em textos originais. Por se tratar de um intelectual contemporâneo em crescente ascensão no meio acadêmico da China continental, a grande maioria de sua obra se encontra, ainda, restrita à transcrição em mandarim e outras línguas faladas no país. Tal fato, decerto, dificulta o acesso a seu acervo bibliográfico por estudiosos ocidentais. Em segundo lugar, é importante ressaltar que suas proposições não chegam – e nem pretendem chegar – a

some scholars have rightly remarked, while the present renaissance of Confucianism is still in its rudimentary stage of development, it cannot be denied that some remarkable theoretical results have been achieved [...] One point especially worthy of attention is that quite a few distinguished Confucian thinkers have developed a full-fledged new school of thought – Mainland China New Confucianism – which has unmistakably emerged and taken form over mainland China's intellectual horizon.

constituir uma espécie de teoria geral finalizada. O próprio Jiang Qing considera seu trabalho como algo em constante construção. Seus livros são, em regra, compilações de vários artigos, bem como de transcrições de conversas do autor com interlocutores diversos. Como bem observa David Elstein, em comentário à obra de Jiang Qing, *Living Faith and the Kingly Way of Politics*³¹:

Sendo claro sobre esta publicação, é preciso dizer que não se trata de livro ou trabalho acadêmico convencional de filosofia. Ele não fornece material de referência - tanto notas referenciais, quanto bibliografia - e muitas vezes [o texto] não especifica com quais pontos de vista se está debatendo. O autor [e sua obra] também rejeitam a ideia de que o confucionismo seria um campo de estudo (*xue* 學), em que a clareza conceitual e a argumentação sistemática são importantes; ao contrário, eles insistem que [o Confucionismo] seria um caminho de vida (*Dao* 道) ou como enuncia seu título, uma fé vivente. [...] O livro em si é uma compilação de vários ensaios e transcrições (presumivelmente editadas) de diálogos de Jiang com vários interlocutores. Embora isso signifique que não há um argumento único a ser sustentado ao longo do livro, a grande maioria [dos ensaios e diálogos] gira em torno de dois temas principais: o confucionismo como fé vivente, e o caminho real [*wáng* 王道] do título, a teoria política de Jiang³².

Nada obstante, suas assertivas, no que tocam à construção de uma ordem constitucional calcada em valores confucionistas, bem como suas contundentes críticas diretamente dirigidas aos valores fundantes do Estado Democrático de Direito não têm deixado de

31 Em tradução livre, algo como *Fé vivente e o caminho real da política*.

32 ELSTEIN, David. Jiang, Qing 蔣慶, *Living Faith and the Kingly Way of Politics* 生命信仰與王道政治. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 10, 395-398, 2011, p. 395. No original: “*Let me be clear first off that this is not a conventional scholarly book or work of philosophy. He provides no reference material — either notes or a bibliography — and often does not specify whose views he is disputing. He also rejects the idea that Confucianism is a field of study (xue 學), where conceptual clarity and systematic argumentation are important; rather he insists that it is a way of living (Dao 道) or as his title puts it, a living faith.[...] The book itself is a compilation of various essays and transcribed (and presumably edited) conversations Jiang had with various interlocutors. Although that means there is not a single sustained argument throughout the book, most of it coheres around two main themes: Confucianism as lived faith, and the kingly way of the title, Jiang’s political theory*”.

atrair a atenção de cientistas políticos, filósofos do Estado e juristas ocidentais³³.

Jiang Qing parte do pressuposto de que para se fundar uma nova ordem política, calcada em preceitos confucianos, faz-se necessária a proposição de uma solução inovadora, hábil a escancarar e implodir a aceitação tácita dos neoconfucionistas anteriores em relação à democracia liberal, tomada como único sistema político legítimo compatível com o Confucionismo.

Esta solução emergirá a partir da elaboração de um arranjo político-constitucional que parece misturar representação democrática e governo de letrados. Jiang Qing tenta resgatar a rica dimensão institucional dos ensinamentos originários de Confúcio e seus primeiros discípulos, a qual, segundo o autor, teria sido extirpada ao longo da História e, então, relegada ao esquecimento. A este aspecto recuperado da tradição confucionista o autor dará o nome de Confucionismo Político.

2.2. CONFUCIONISMO POLÍTICO E CONFUCIONISMO ESPIRITUAL³⁴

Segundo Jiang Qing, toda grande civilização se constrói em torno de pelo menos dois cernes. O primeiro deles seria uma

33 Isto, em parte, como decorrência de a China ter assumido, recentemente, um papel estratégico no cenário econômico e político mundial, mas também e, principalmente, em razão da própria disposição do autor em rebater de maneira contundente as críticas que lhe são dirigidas por seu interlocutores do Ocidente. BELL, Daniel A; FAN, Ruiping; QING, Jiang. *Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*. Trad. Edmund Ryden. Princeton: Princeton University Press, 2013, p. 18.

34 Optamos aqui por traduzir “*Mind Confucianism*” por Confucionismo Espiritual, uma vez que, conforme a compreensão que o próprio autor estabelece sobre a expressão, trata-se mais de um conjunto de compreensões compartilhadas culturalmente (como em “espírito de um povo”) do que de um conjunto de elaborações mentais, como o termo “*mind*” (mente em português) faz parecer. Importante, contudo, ressaltar que a noção de “espírito”, categoria abstrata racional típica do pensamento ocidental, não encontra ecos no pensamento tradicional chinês, o qual se exprime, sobretudo, pela representação de categorias eminentemente concretas. Portanto, utilizamos espiritual aqui no sentido de *conjuntos de elementos imateriais de uma cultura* em contraposição aos elementos materiais ou institucionais, como a família ou a estrutura do Estado.

concepção acerca da origem do universo e da vida humana, bem como das regras e leis que sustentam a ordem deste mesmo universo e da existência do homem. O segundo, por sua vez, consistiria em um desenvolvimento das instituições sociopolíticas, por meio das quais se faria possível a manutenção de uma sociedade humana devidamente ordenada, tendo por base sua concepção das regras e leis do universo³⁵.

Partindo dessas premissas, o autor argumenta que o Confucionismo teria, então, se fragmentado, ao longo dos séculos de História da China. A tradição original teria, assim, se separado em duas vertentes; e com a tendência das escolas neoconfucionista em privilegiar somente uma delas, a doutrina se teria perdido em indagações especulativas, descuidando-se da rica dimensão político-institucional dos ensinamentos de Confúcio.

Esta “quebra na continuidade³⁶” do legado confucionista seria, sobretudo, uma contribuição mais ou menos deliberada do Neoconfucionismo moderno, que, remontando aos textos escritos pelo discípulo de Confúcio, Zeng Zi (505-436 a.C.) e pelo neto do mestre, Zi Si (483-402 a.C.), bem como à tradição neoconfucionista que prevaleceu durante as dinastias Song (960-1127 d.C.) e Ming (1368-1644 d.C.)³⁷, teria dado forma ao que Jiang Qing chama de Confucionismo Espiritual³⁸”.

Conforme sustenta o autor, os neoconfucionistas que se filiam a esta vertente alhearam-se em preocupações que tinham por objeto questões existenciais e morais na vida dos indivíduos. Diante disso, estes intelectuais teriam erroneamente assumido que a democracia liberal representaria o arranjo político mais adequado

35 QING, From Mind Confucianism to Political Confucianism. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, cit., p. 18.

36 LIN, On “One-continuity” in Jiang Qing Confucian Thought. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, cit. p. 47-54.

37 QING, From Mind Confucianism to Political Confucianism. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, cit., p. 25.

38 Utilizamos o termo espiritual em sentido figurado, na falta de vocábulo mais apropriado.

ao Confucionismo³⁹. Em outras palavras, o neoconfucionismo moderno teria equivocadamente se perdido em um esforço de repensar o Confucionismo nos termos de institutos e instituições, afastando-se, assim dos elementos originais da tradição confuciana.

Para solucionar este problema, Jiang Qing propõe o resgate da vertente política do Confucionismo, a fim de que se possa, a tempo, recompor o que foi perdido pela tradição. A isto, ele denominará Confucionismo Político⁴⁰.

O problema do Confucionismo Espiritual estaria na redução do confucionismo original ao aspecto “moral interior” do indivíduo (*nèi shèng* 內聖). Partindo do pressuposto de que o ser humano é naturalmente bom (a exemplo dos ensinamentos de Mêncio), entende-se que o simples autocultivo da virtude (o esforço individual de aprimoramento moral) conduziria à manifestação exterior inevitável de um modelo sociopolítico ordenado harmonicamente⁴¹.

O Confucionismo Político se preocupa, por outro lado, com o aspecto da legitimidade política ou da “realeza exterior” (*wài wáng* 外王). Partindo da compreensão de que a natureza humana não é nem boa nem ruim, ele afirma, a exemplo dos ensinamentos de Xunzi, que o homem poderia se tornar bom se dispusesse de um meio dotado de instituições sociopolíticas que fomentem o desenvolvimento de sua virtude⁴².

Jiang Qing apregoa a importância destes dois caminhos do Confucionismo como realidades que se alternam e se complementam. A prevalência historicamente concedida ao Confucionismo Espiritual a partir da tradição desenvolvida durante a dinastia Song

39 QING, From Mind Confucianism to Political Confucianism. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, cit., p. 18.

40 Outras denominações são usadas pelo próprio autor e por seus comentaristas para designar esta vertente do Confucionismo. Dentre elas, citamos: *Institucional Confucianism*, *Constitucional Confucianism* ou, ainda, *Kingly Way Politics* (王道政治).

41 QING, From Mind Confucianism to Political Confucianism. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, cit., p. 20.

42 WANG, The Rise of Political Confucianism in Contemporary China. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, cit., p. 26.

e a conseqüente aceitação, pelos neoconfucionistas modernos, da democracia liberal como único sistema político compatível com os ensinamentos da tradição têm, para o autor, causas conexas. Desse modo, lamentando a negligência em relação à rica “dimensão institucional” (*wài wáng* 外王) do Confucionismo o autor afirma em tom profético:

Como resultado [desta negligência], o Grande Caminho do Mestre Confúcio foi quebrado, e o Confucionismo como um todo foi mutilado, tal qual um carro com uma roda perdida e um pássaro com uma asa só. Com compatriotas tendo ouvido apenas a respeito do Confucionismo Espiritual [...] não é de se admirar que os teóricos políticos chineses só puderam se virar para o Ocidente em busca de inspiração. Meu livro se destina a reparar a tradição confucionista e apresentar o Confucionismo com todas as suas características para o mundo!⁴³.

3. A TEORIA TRIDIMENSIONAL DA LEGITIMIDADE POLÍTICA: UM CONSTITUCIONALISMO CHINÊS?

A questão basilar atinente à implantação da ordem política calcada em preceitos confucionistas preconizada por Jiang Qing é, decerto, a da legitimidade. Mais do que isso, nos dizeres de Ruichang Wang, “[Jiang Qing] aduz que a ‘legitimidade política’ é o fundamento e o pré-requisito para todos os sistemas, processos e atividades políticas e táticas, sem a qual tudo que se relaciona com o político perde o seu significado e valor⁴⁴”.

43 QING, Jiang. 1995. Introduction to the Gongyang Commentary on the Springs and Autumns Annals. Shenyang: Liaoning Education Press. Prefácio. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, s.p. Texto original em inglês: *As a result, Master Confucius’ Great Way was broken, and the whole of Confucianism was mutilated, just like a cart with one wheel lost and a bird with only one wing left. With countrymen having ever heard only of Mind Confucianism and having no idea of Political Confucianism, it is no wonder that Chinese political theorists can only turn to the West for inspiration. My book is meant to repair the Confucian tradition and present Confucianism with its full features to the world!*

44 WANG, The Rise of Political Confucianism in Contemporary China. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, cit., p. 38. No original: “He

Neste ponto específico Jiang Qing desenvolve uma teoria verdadeiramente inovadora, a qual denominamos *teoria tridimensional da legitimidade política*. Conforme esta construção, um poder só teria legitimidade se observasse simultaneamente três condições: 1) estar de acordo ou ser sancionado pelo Caminho (*Dào* 道), tal qual preconizam os textos canônicos da Escola Confucionista; 2) não desviar-se de sua herança histórico-cultural ou não romper a continuidade histórica de uma nação; e 3) conformar-se à vontade das pessoas comuns⁴⁵. Assim, cada uma das dimensões do *Dào* (道) confucionista estaria reproduzida na legitimação de um governo: o caminho do céu, o caminho da terra e o caminho do homem⁴⁶.

Os argumentos de Jiang Qing são abundantes neste campo e, para justificar suas proposições, o autor frequentemente remonta a trechos retirados dos cânones da tradição confuciana. Todavia, não nos deteremos nestes excertos, eis que, aos fins a que se propõe o presente artigo, uma explicação simplificada será suficiente.

A primeira condição de legitimidade do poder, *estar de acordo com o Caminho* (*Dào* 道), significa aderir ao “decreto do céu” ou, antes, afinar-se com a natureza. Isto porque, no pensamento tradicional chinês, céu (*tiān* 天), que também se traduz por natureza, pode ser entendido como um emblema que evoca a totalidade das coisas do mundo, através do qual se expressa o poder para governar ou, ainda, como o “fundamento” da moralidade “sagrada” do governante (*dé* 德). O céu é, pois, o símbolo supremo da responsabilidade pelo curso regular e ordenado do universo. Por isso, o poder político foi, desde muito cedo na história chinesa, associado a ele, atribuindo-se ao soberano o título de filho do céu (*天子 tiān zǐ*). Ao soberano, aquele a quem o céu trata como filho, “delegando” seu poder, cabe, pois, fazer com que os homens se conformem ao curso espontâneo do mundo, de modo que a ordem

argues that “political legitimacy” is the foundation of, and the prerequisite to, all political systems, political processes, political activities and tactics, without which everything political loses its meaning and value”.

45 WANG, The Rise of Political Confucianism in Contemporary China. In: FAN, The Renaissance of Confucianism in Contemporary China, *cit.*, p. 38.

46 RUIPING, Jiang Qing on Equality. In: FAN, The Renaissance of Confucianism in Contemporary China, *cit.*, p. 56.

humana conforme-se à ordem global da natureza. O ideograma para soberano ou rei é 王 wáng, grafado, conforme ensina Granet, por três traços horizontais que representam o céu, o homem e a terra, unidos no meio por um traço vertical que simboliza o seu papel de unir todo o universo.

A segunda condição de legitimidade do poder, *não desviar-se da herança histórico-cultural*, representa o caminho da terra que se refere à legitimidade que se funda na particularidade da cultura que, conforme afirma Jiang Qing, desenvolvem-se na história em localizações geográficas específicas (espaços peculiares sobre a face da Terra).

A terceira condição, a dimensão do Homem, refere-se, por fim, à vontade humana, uma vez que a conformidade à vontade das pessoas comuns estaria diretamente ligada à obediência de um povo às autoridades políticas⁴⁷.

Em comentários a esta teoria, Ruichang Wang esclarece:

A dimensão da legitimidade da vontade humana se mostra mais palatável ao entendimento das pessoas modernas, especialmente aos ocidentais, pois se assemelha à ideia democrática de que o governo legítimo [é aquele fundado no] consentimento e apoio do povo. Mas Jiang adverte repetidamente sobre o fato de que esta dimensão democrática de legitimidade não deve ter superioridade sobre as outras duas dimensões. Um sistema político só será legítimo [portanto] quando todas as três dimensões de legitimidade estiverem devidamente equilibradas, sem a preponderância de uma sobre a outra. [...] Jiang argumenta que as pessoas modernas consideram a política como algo puramente humano, secular, [...] não tendo nada que ver com o divino ou o histórico. Mas esta concepção de política, aos olhos do autor, pode causar, e já causou, [...] problemas graves à sociedade [...] como a corrupção moral, poluição ambiental, e os conflitos sociais e nacionais⁴⁸.

47 BELL; FAN; QING, *Confucian Constitutional Order*, cit., p. 27-29.

48 WANG, *The Rise of Political Confucianism in Contemporary China*. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, cit., p. 39. No original: *The dimension of the legitimacy of human will and desire sounds easy to understand for modern people, especially Westerners, for it seems similar to the democratic idea that government is legitimate only to the extent that it is derived from the people's consent and support. But Jiang warns over and over again that this democratic dimension*

Para transplantar sua construção teórica à realidade concreta, Jiang Qing postula o estabelecimento de um Poder Legislativo tricameral, no qual cada uma das câmaras corresponderia a uma das três dimensões de legitimidade do governo.

É assim que, numa câmara superior, figurariam membros nomeados por organizações confucionistas não governamentais e instituições confucianas oficiais. Logo abaixo, estaria a casa responsável pela perpetuação da tradição cultural, com representantes das mais diversas religiões e descendentes das famílias tradicionais chinesas. Por último, incluir-se-ia uma corte representativa do povo, cujos membros seriam escolhidos por meio de eleições livres.

Nada obstante, a maneira como os membros de cada Casa serão efetivamente escolhidos, o modo pelo qual se garantirá o funcionamento de mecanismos de freios e contrapesos e, ainda, as atribuições e prerrogativas privativas de cada uma das três câmaras ainda devem ser devidamente esclarecidas pelo autor.

4. CONFUCIONISMO, LIBERDADE E IGUALDADE: UMA CONCILIAÇÃO POSSÍVEL?

O neoconfucionismo político que vem se estabelecendo na China nas últimas décadas apresenta-se como um contraponto às perspectivas políticas ocidentais, tanto ao liberalismo democrático quanto ao marxismo-leninismo-maoísta adotado oficialmente pelo Partido Comunista Chinês⁴⁹. Trata-se, a rigor, de um arranjo político-

of legitimacy should not have superiority over the other two dimensions. A political system is legitimate if and only if all three dimensions of legitimacy are properly balanced, with no one dimension being superior to the others [...] Jiang argues that modern people regard politics as something purely human, secular, and current, having nothing to do with the divine or historical. But this concept of politics, in Jiang's eyes, can cause, and has already caused, many grievous problems for society and the future of humankind, such as moral corruption, environmental pollution, and social and national conflicts.

49 O próprio preâmbulo da Constituição da República Popular da China de 1982 estabelece o Marxismo-leninismo e os pensamentos de Mao Zedong como princípios guias da nação. Vide versão oficial em língua inglesa: CHINA. **Constitution of the People's Republic of China** (1982). Disponível em: <<http://en.people.cn/constitution/>>

social que prima pela hierarquização e o domínio dos “sábios e santos” sobre os “homens baixos” ou, ainda, do “homem superior” (*jūn zǐ* 君子) sobre o “homem comum” (*xiǎo rén* 小人).

Diante disso, não surpreende o fato de a doutrina Confucionista de Jiang Qing constituir, em última análise, uma crítica contundente ao princípio democrático da liberdade e da igualdade. É o que nos esclarece Ruiping Fan:

É óbvio que a visão confucionista de Jiang Qing é amplamente distinta da visão liberal, a qual advoga a manutenção de uma postura neutra do Estado na educação moral do povo [...] A lógica de Jiang é clara e coerente: se admitirmos que os valores morais das pessoas são graduados em termos de altivez e baixeza, então devemos aceitar que os sábios tem o direito de educar as pessoas comuns. Se os valores morais dos sábios são os mais elevados valores morais que a humanidade pode possuir [...] por que não aceitar essa realidade de diferenças? Na concepção dos pensadores liberais, ao revés, qualquer indivíduo teria o direito de se autodeterminar em termos de moralidade e, portanto, poderiam, se quisessem, rejeitar os ensinamentos dos sábios. Jiang argumenta claramente que nenhum homem deve ter este direito, eis que os sábios são titulares do “direito divino inalienável” de educar as pessoas comuns. [tradução livre]⁵⁰.

Jiang aduz, ainda, que qualquer país que se pretenda estável, mesmo sendo um Estado composto por várias etnias, com distintas tradições culturais, deve necessariamente interferir na educação moral de seu povo a fim de uni-lo sob uma ideologia predominante – equiparada, aqui, a uma espécie de “religião nacional”.

constitution.html>. Acesso: 05/12/2014.

50 FAN, Jiang Qing on Equality. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, cit., p. 58. No original: “It is obvious that Jiang’s Confucian view is vastly different from the liberal one that advocates the neutral stand of the state in moral education. [...] Jiang’s logic is clear and coherent: if we admit that people’s moral values are different in terms of loftiness and baseness, then we should accept that sages have the right to educate common people. Since sages have the loftiest moral values that humankind can possess and their teachings and instructions can elevate the values of life, why not accept this reality of inequality? Since liberal scholars stress that everyone has the equal right to choice in terms of morality, individuals are entitled to reject the teachings of sages. Jiang argues clearly that man should not have this right, because sages have the “inalienable divine right” to educate common people”.

É importante ressaltar que o autor deixa claro que não se trata de exigir uma posição do Estado que culmine em uma ditadura teocrática, com a perseguição das tradições minoritárias; mas apenas de propor, por exemplo, um sistema educacional que privilegie o ensino do Confucionismo nas escolas chinesas ou, ainda, de identificar o Confucionismo como religião oficial do país. Mais uma vez, não se trata de impor uma verdade pela força ou pela coerção violenta. O que Jiang postula é a transformação gentil e “generosa” concretizada por meio do “*soft power*”, o não-agir (*wú wéi* 無爲) confucionista.

Do mesmo modo, no que toca à igualdade perante a Lei, a postura anti-igualitária de Jiang Qing se destaca como absolutamente avessa às premissas do Estado de Direito. Como explica Ruiping Fan, o Confucionismo Político não objeta a noção geral preconizada pelo *Rule of Law*⁵¹, segundo a qual todos devem se submeter à lei, mas preconiza que, diante do fato de que as pessoas são diferentes em questão de inteligência e idoneidade moral, não é razoável que elas possuam os mesmos direitos e obrigações. Igualmente, não seria admissível, sob esta perspectiva, aceitar a premissa de que a cada indivíduo corresponde um voto de mesmo peso em relação aos votos dos demais. O sujeito, assim, só poderia ser valorado em relação à (e dentro da) comunidade à qual pertence. Em última análise, o que se postula é um “governo da virtude” (*Rule of Virtue*) que se erija como horizonte de legitimidade para o “governo da lei” (*Rule of Law*)⁵².

51 A expressão inglesa *Rule of Law*, embora normalmente traduzida como Estado de Direito, significa literalmente governo da lei. Trata-se, portanto, de apenas um dos aspectos do conceito de Estado de Direito, o qual, para além da noção de um governo que se submete e se regula conforme a lei, tem uma polissemia muito mais complexa, incluindo expectativas principiológicas que impõem determinados conteúdos e finalidades ao Estado.

52 FAN, Jiang Qing on Equality. In: FAN, *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, cit., p.68.

5. CONCLUSÕES

É importante observar, por fim, que a retomada do Confucionismo como elemento do debate político na China atual não encontra ainda nenhuma repercussão efetiva na realidade política do Estado chinês. Todavia, não podemos ignorar o fato de que estamos diante de uma tradição milenar que se confunde com os próprios elementos culturais hegemônicos da história da China; de uma tradição profundamente arraigada nas mentalidades. Mesmo que o século XX tenha sido marcado por uma recusa ostensiva do passado e, conseqüentemente, da tradição confucionista, o século XXI parece renovar o apresso chinês pelos elementos originais de sua própria história. É nesse contexto que a China parece criar as condições para a construção de um *caminho*⁵³ ou de um modelo político propriamente chinês.

Mas afinal, estaríamos diante de um novo constitucionalismo chinês? Embora as propostas de Jiang Qing se apresentem como simples elaborações doutrinárias, certamente elas constituem um caminho possível de organização do poder, cujos fundamentos estariam profundamente afinados com os próprios valores culturais da China. Todavia, se entendermos o constitucionalismo como uma técnica da liberdade – isto é, uma técnica jurídica pela qual se assegura aos cidadãos o exercício dos seus direitos, pela qual se limita e se divide o exercício do poder, submetendo-o à lei, pela qual se transfere ao povo a soberania do Estado –, as teorias de Jiang Qing parecem realizar apenas parcial e formalmente a finalidade do próprio preceito. Embora elas estabeleçam um esquema de divisão do poder que nos faz pensar nos modelos tripartites ocidentais, essa separação de prerrogativas não tem como pressupostos nem a igualdade nem a liberdade.

Não podemos olvidar que o Confucionismo, em seus elementos centrais, não estabelece a liberdade ou igualdade enquanto valores fundamentais da vida política. Ao contrário, é na

53 Talvez o termo *caminho* (como em 道 *dào*) seja mais adequado do que *modelo* quando inserido em uma perspectiva confucionista. Enquanto modelo refere-se um padrão fixo e abstrato, caminho expressa a ideia de um processo.

profunda desigualdade das relações e dos papéis que ele constrói suas justificativas para as estruturas de poder. É a partir de um discurso de absoluta dependência e impotência que ele justifica a necessidade de sujeição integral do comportamento humano ao inexorável processo da natureza (o 道 *Dào*). É claro que toda doutrina é passível de ressignificação e atualização histórica, mas, até aqui, todas as tentativas de conciliação ou aproximação do Confucionismo com os princípios da liberdade e da igualdade ou com a construção de um Estado democrático falham em apontar como será possível compatibilizar esses valores tão radicalmente antagônicos, sem sacrificar justamente o que há de mais característico em uma ou outra perspectiva.

REFERÊNCIAS

BELL, Daniel A. **China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

BELL, Daniel A; FAN, Ruiping; QING, Jiang. **Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future**. Trad. Edmund Ryden. Princeton: Princeton University Press, 2013.

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

CHENG, Anne. **Histoire de la Pensée Chinoise**. Paris: Seuil, 1997.

CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2008.

Chinese Text Project. Disponível em: <<http://ctext.org>>. Acesso: 20/11/2014.

CHINA. **Constitution of the People's Republic of China (1982)**. Disponível em: <<http://en.people.cn/constitution/constitution.html>>. Acesso: 05/12/2014.

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

CONFUCIUS. **Confucian Analects**. (Bilingual Edition). Trad. James Legge. New York: Dover Publications, 1971.

CONFUCIUS. **Les Entretiens de Confucius**. Trad. Pierre Ryckmans. Paris: Gallimard, 1987.

CONFUCIUS. **The Analects of Confucius. A Philosophical Translation**. (Bilingual edition). Trad. Roger T. Ames. New York: Ballantine; Random House, 1998.

ELSTEIN, David. Jiang, Qing 蔣慶, Living Faith and the Kingly Way of Politics 生命信仰與王道政治. **Dao: A Journal of Comparative Philosophy**, n. 10, p. 395-398, 2011.

FAIRBANK, John King; GOLDMAN, Merle. **China: A New History**. 2 ed. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

FAN, Ruiping (ed.). **The Renaissance of Confucianism in Contemporary China**. Hong Kong: Springer, 2011.

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

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

MACCORMACK, Geoffrey. **The Spirit of Traditional Chinese Law**. Athens: University of Georgia Press, 1996.

MENCIUS. **The Works of Mencius**. Trad. James Legge. New York: Dover, 1970.

SLAVICEK, Louise Chipley. **Milestones in Modern History: The Chinese Cultural Revolution**. New York: Chelsea House Publishers, 2010.

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

Recebido em 09/04/2015.

Aprovado em 25/06/2015.