

**MARCELO MACIEL RAMOS**

**A INVENÇÃO DO DIREITO PELO OCIDENTE**  
UMA INVESTIGAÇÃO FACE À EXPERIÊNCIA NORMATIVA DA CHINA

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM DIREITO DA UFMG  
DEZEMBRO DE 2010**

**MARCELO MACIEL RAMOS**

**A INVENÇÃO DO DIREITO PELO OCIDENTE**  
UMA INVESTIGAÇÃO FACE À EXPERIÊNCIA NORMATIVA DA CHINA

Tese de doutorado apresentada,  
sob a orientação do  
**Prof. Dr. José Luiz Borges Horta,**  
do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM DIREITO DA UFMG.

Pesquisa desenvolvida junto à  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS e à  
*UNIVERSITÉ PARIS VII* com financiamento integral  
da *Coordenação de Aperfeiçoamento  
de Pessoal de Nível Superior (CAPES)*.

**BELO HORIZONTE**  
**DEZEMBRO DE 2010**

*Ao Pedro,  
testemunha e parceiro incondicional  
dessa aventura intelectual.*

## AGRADECIMENTOS

---

Agradecemos, em primeiro lugar, ao PROF. DR. JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, cuja ousadia intelectual e espírito inovador criaram condições para que essa pesquisa pudesse ser realizada. É certamente o zelo com o qual nos formou e com o qual nos garantiu o mais amplo acesso aos materiais e suportes necessários para a consecução desse trabalho que o tornou possível. A ele, a nossa mais profunda gratidão!

Ao PROF. DR. FRANÇOIS JULLIEN, que gentilmente nos acolheu no instituto de pesquisa sobre a civilização chinesa que dirige, o *Institut Marcel Granet* da *Université Paris 7*, pelo suporte inestimável nesta nossa primeira incursão no pensamento chinês e pelas preciosas lições que inspiraram fortemente o nosso trabalho.

Ao PROF. DR. JOAQUIM CARLOS SALGADO, norte intelectual de toda uma geração de pesquisadores, pelo exemplo que sua trajetória nos inspira e pelos densos ensinamentos que forneceram um sólido ponto de partida para as reflexões que aqui apresentamos. À PROFA. DRA. MARIÁ BROCHADO, cuja interlocução nos foi sempre tão cara e instigante e cujas pesquisas marcaram profundamente a nossa formação. À PROFA. KARINE SALGADO, pela gentileza e pela confiança com as quais sempre nos abriu importantes oportunidades de diálogo e trabalho conjuntos.

A GABRIEL LAGO DE SOUSA BARROSO e a JOÃO PAULO MEDEIROS ARAÚJO, pelos ricos debates de nosso grupo de pesquisas sobre a Filosofia Grega Clássica, os quais inspiraram de modo especial os momentos finais dessa pesquisa. A FELIPE MAGALHÃES BAMBIRRA, a PAULO ROBERTO CARDOSO e a JOSÉ DE MAGALHÃES CAMPOS AMBRÓSIO, nossos irmãos acadêmicos, pelo apoio integral às nossas empreitadas, pela cumplicidade sincera e pelo diálogo sempre tão enriquecedor.

A PEDRO AUGUSTO GRAVATÁ NICOLI, por ter, de tantos modos, feito desse longo processo de pesquisas e de elaboração de tese concretamente

possível. Não saberei jamais agradecer suficientemente por cada uma das inumeráveis contribuições a este trabalho, desde a revisão cuidadosa do texto e do debate de suas idéias até a generosidade inesgotável com a qual amparou todo o processo espiritual e intelectual que o produziu.

A MARINA MENNUCCI, a primeira leitora dessa tese, quando suas idéias e páginas não passavam de modestos esboços, pelo carinho e cuidados maternos que mantiveram vivo o seu autor durante o seu exílio francês. Às minhas caríssimas ANGÉLICA MÜLLER e SOLVEIG GRAM JENSEN por terem compartilhado desse momento intenso de pesquisa e criação e tornado a distância e o trabalho suportáveis.

Aos meus pais, ELIANE e MÁRIO, às minhas irmãs, CRISTIANE e ANA PAULA, aos meus irmãos extensivos, JOÃO GUSTAVO e ANDREZA, a GLAUCIA DELBONI, a LETÍCIA, RENATA e FERNANDO NICOLI, a THIAGO FIGUEIREDO, a MARIA CLARA SANTOS e a CRISTIAN PÁDUA, pelo aconchego afetivo e pelo apoio incondicional nesses quatro anos em que essa tese foi produzida.

Agradecemos, por fim, ao PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO DA UFMG por ter nos proporcionado as condições materiais e espirituais de realização desse projeto e ao governo brasileiro que, por intermédio da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), financiou integralmente as pesquisas realizadas para essa tese, tanto no país quanto no exterior.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	01
------------------	----

## PRIMEIRA PARTE

### CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

1. O DIREITO É UMA INVENÇÃO DO OCIDENTE .....	18
2. DO DIÁLOGO CULTURAL .....	26

## SEGUNDA PARTE

### DUAS TRADIÇÕES INTELECTUAIS: OCIDENTE E CHINA

3. ENTRE O CHINÊS E O "OCIDENTAL": OS CONDICIONAMENTOS LINGÜÍSTICOS .....	39
4. A RAZÃO DO OCIDENTE	
4.1. A EMANCIPAÇÃO: O LIVRE QUESTIONAMENTO E INVENÇÃO DO DISCURSO LÓGICO ...	50
4.2. A CISÃO: A NEGAÇÃO DA REALIDADE CONCRETA PELO INTELECTO .....	54
5. A RAZÃO DA CHINA	
5.1. O DISTANCIAMENTO NECESSÁRIO .....	63
5.2. A TOTALIDADE ORGÂNICA E ESPONTÂNEA DO MUNDO: A IMANÊNCIA DA RAZÃO .....	67
5.3. O ENSINO SEM PALAVRAS: A PRÁTICA COMO SUBSTITUTA DO DISCURSO .....	78
5.4. A LÓGICA DA EVOCAÇÃO PELOS NOMES, NÚMEROS E SÍMBOLOS .....	90
5.5. O 道 DÀO: A ORDEM TOTAL E REGULAR DO MUNDO .....	104
5.6. O 陰 YĪN E O 陽 YÁNG: A ALTERNÂNCIA E A COMPLEMENTARIDADE .....	109

## **TERCEIRA PARTE**

### *OS FUNDAMENTOS ÉTICOS DO OCIDENTE E DA CHINA*

#### 6. OS PRESSUPOSTOS ÉTICOS DO OCIDENTE

6.1. O ἔθος ( <i>ETHOS</i> ) DA LIBERDADE .....	115
6.2. OS CAMINHOS DA LIBERDADE .....	119
6.3. A CONCRETIZAÇÃO DA LIBERDADE NA HISTÓRIA .....	126
6.4. A CONSCIÊNCIA DA INDIVIDUALIDADE .....	136
6.5. A LIBERDADE TOTAL: A RECONCILIAÇÃO DO PARTICULAR COM O COLETIVO .....	140

#### 7. OS PRESSUPOSTOS ÉTICOS DA CHINA

7.1. O HOMEM ENQUANTO FATOR: O "INDIVÍDUO" NA CHINA .....	143
7.2. A ÉTICA DA CONFORMAÇÃO: A IMITAÇÃO E O EXEMPLO .....	158
7.3. O 德 DÉ: A VIRTUDE ENQUANTO EXPRESSÃO DA POSIÇÃO E DA HIERARQUIA .....	166
7.4. A "VONTADE" DO CÉU (天 TIĀN) E O BOM GOVERNO .....	171

## **QUARTA PARTE**

### *O DIREITO OCIDENTAL E A EXPERIÊNCIA NORMATIVA CHINESA*

#### 8. O SENTIDO HISTÓRICO-CULTURAL DO DIREITO

8.1. O UNIVERSAL OCIDENTAL E O DIREITO .....	179
8.2. O MODELO RACIONAL E A <i>PRIORI</i> DO DIREITO .....	187
8.3. A COMPREENSÃO GREGA DE LEI .....	193
8.4. A INVENÇÃO DO DIREITO EM ROMA .....	223
8.5. O APANÁGIO DO <i>ETHOS</i> OCIDENTAL: O ESTADO DE DIREITO .....	242

9. O SENTIDO HISTÓRICO-CULTURAL DA EXPERIÊNCIA NORMATIVA CHINESA	
9.1. O NATURALISMO COSMOLÓGICO E A EXPERIÊNCIA NORMATIVA DA CHINA .....	259
9.2. O RITO NA CHINA .....	265
9.3. A LEI E A POLÍTICA CHINESAS .....	277
9.4. DA INEXISTÊNCIA DE UM DIREITO CHINÊS .....	288
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>298</b>
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	307

*Às vezes tenho a impressão de que escrevo por simples curiosidade intensa. É que, ao escrever, eu me dou as mais inesperadas surpresas. É na hora de escrever que muitas vezes fico consciente de coisas, das quais, sendo inconsciente, eu antes não sabia que sabia.*

Clarice Lispector, *A Descoberta do Mundo*.

# INTRODUÇÃO

---

O Direito é uma invenção genuinamente ocidental, invenção essa que encarna um modo bastante peculiar de ordenação da vida social e que não encontra equivalentes originariamente estabelecidos por outras culturas ou civilizações. Tal afirmação fica ainda mais evidente se explorada face à singular experiência normativa da China que, até há pouquíssimo tempo, se desenvolveu completamente alheia a qualquer influência ocidental.

O que distingue o Direito é fundamentalmente o universalismo racional sobre o qual ele foi constituído, o qual lhe emancipou, em suas justificativas intelectuais, dos seus pertencimentos locais — das ligações concretas com a comunidade —, ao ponto de ele ser percebido e afirmado como ordem normativa edificada sobre a própria essência universal do homem, necessário, pois, para a sua justa realização e, portanto, atribuível a todos indistintamente.

Porém, o próprio Ocidente tem dificuldades em perceber que a pretensão universalista a partir da qual fundou seus pressupostos intelectuais e seus produtos culturais, dentre os quais se inclui o Direito, é tão peculiar ao seu contexto civilizacional quanto o é a experiência normativa da China ou de outras culturas, produzidas a partir de perspectivas próprias, igualmente singulares.

O problema está em perceber que, embora as categorias e valores ocidentais tenham se estabelecido sob uma genuína pretensão de universalidade, tal pretensão é tão estranha a outras culturas, quanto o é o Direito. Desse modo, o caráter singular e original dessa experiência normativa universalista do Ocidente é normalmente negligenciado pelo olhar ocidental, que tende a projetar nas realizações de outros povos suas próprias categorias, lendo-as à luz de suas expectativas racionais. Com isso, forjam-se correspondentes culturais onde não há e o Direito passa a ser

identificado com formulações éticas que se baseiam em princípios muitas vezes a ele incompatíveis.

Contudo, visto de fora do Ocidente, o Direito<sup>1</sup> e todos os princípios que lhe conferem sentido apresentam-se normalmente como elementos estrangeiros, que contrastam com os valores éticos e, mesmo, com as categorias racionais a partir das quais se pensa o mundo em outras tradições culturais. Enquanto dentro do âmbito da civilização ocidental clama-se orgulhosamente pela universalização dos direitos fundamentais do homem e do Estado de Direito — os primeiros vistos como a expressão máxima do *ethos* humano, o segundo como o ambiente político fora do qual a liberdade e a justiça não poderiam se realizar<sup>2</sup> —, fora do Ocidente, tais percepções, impostas ao mundo como conquistas de toda a humanidade, são vistas como uma intromissão desmedida em face dos valores e princípios culturais próprios a cada povo.

Além disso, o argumento empírico que constata a presença expressiva de um suposto Direito nos mais diferentes países do mundo atual, inclusive na China, acaba por conduzir à conclusão apressada e superficial de que o Direito é uma experiência concretamente comum a todos os povos. Todavia, essa percepção, tão recorrente nos dias de hoje, não se dá conta de que é o Direito ocidental que se vê difundido por boa parte do planeta, seja por imposição do Ocidente, seja por um processo de assimilação cultural facilitado por uma normatividade que se funda em critérios gerais e abstratos (nos termos de sua racionalidade universal). Ademais, a tal tipo de argumento escapa o aspecto substancial do próprio Direito, o qual não se efetiva pela simples imposição formal de leis (mesmo que essas leis tenham sido forjadas à imagem das legislações ocidentais), mas por uma complexa organização normativa comprometida com a

---

<sup>1</sup> É preciso, de início, não confundir o sentido de Direito com o de norma ou, mesmo, com o de lei. Conforme veremos oportunamente, enquanto essas últimas podem ser encontradas em outras culturas, o Direito, ao contrário, funda-se em categorias e valores próprios do Ocidente.

<sup>2</sup> HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 23.

realização material de direitos estabelecidos sobre um critério abstrato de justiça, a declarar a liberdade e a igualdade como pressupostos essenciais para a justa realização do homem em sua vida social.

Por isso, a reflexão sobre o Ocidente e seus feitos se enriquece exponencialmente se feita a partir do contraste com outras perspectivas culturais. E, de todas as grandes tradições civilizacionais, a China é a que nos permite o contraste mais radical e, portanto, mais produtivo.

Entre as civilizações e culturas mundiais, a civilização chinesa é a única que se constituiu e se desenvolveu, ao menos até o século XIX, com muito pouca ou quase nenhuma influência do Ocidente. Uma das mais antigas civilizações, detentora de uma cultura altamente sofisticada, ela apresenta uma visão de mundo inquestionavelmente peculiar e original, o que nos permite um contraponto significativo em relação à civilização ocidental.

Conforme François Jullien:

“A China apresenta, logo de entrada, a maior distância. Porque ela não pertence ao mesmo quadro lingüístico que o nosso (o da grande família indo-européia), porque não conheceu a Revelação religiosa nem fez da interrogação do Ser o objeto de sua especulação, porque, enfim, esta civilização desenvolveu-se na maior parte do tempo fora de qualquer relação conosco, ela representa o caso mais radical de uma alteridade possível”<sup>3</sup>.

Diante do encontro com este outro que é a China, por tanto tempo ignorado pela civilização ocidental — e no qual o seu imperialismo cultural tem profundas dificuldades de penetrar —, o Ocidente se vê

---

<sup>3</sup> JULLIEN, François. *Fundar a Moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das Luzes*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso, 2001, p. 23. Vale registrar que a afirmação da China enquanto alteridade em relação ao Ocidente não é uma tese consensual. Há quem defenda, como Jean François Billeter, professor emérito da Universidade de Genebra, que a alteridade chinesa não passa de um mito que encontra sua origem na ação dos primeiros missionários jesuítas que desembarcaram na China, levando para a Europa uma visão do país que se resumia à visão de mundo dos seus únicos interlocutores: os altos funcionários letrados. Tomar o confucionismo imperial como sendo todo o pensamento chinês produziria um falso sentido de alteridade. Cf. BILLETER, Jean François. *Contre François Jullien*. Paris: Allia, 2007, p. 13-15.

obrigado, como nunca, a situar culturalmente a pretensão de universalidade de suas realizações. O seu direito, tido como a forma irrenunciável de organização do poder e dos interesses da coletividade, bem como de proteção do indivíduo, vê-se desprezado por uma perspectiva cultural que lhe é completamente alheia. Os direitos fundamentais do homem e o Estado de Direito, vistos por ocidentais como realizações universais, como conquistas de toda a humanidade, parecem ser vistos por chineses como práticas ocidentais.

A abertura da China ao mundo nas últimas décadas revela ainda mais essa contraposição. Se o seu nível de sofisticação cultural e sua longevidade equiparam-se, como os de nenhuma outra civilização mundial, aos do Ocidente, seu longo isolamento promove um estranhamento radical entre a cultura ocidental e a chinesa.

Não nos deixemos enganar pela aparente ocidentalização da China. Vista do Ocidente, a acelerada adoção pelo gigante chinês da economia de mercado e a gradual incorporação de hábitos de consumo ocidentais nos faz crer numa aproximação extraordinária. Todavia, essa ocidentalização econômica não vem acompanhada de uma ocidentalização ética. Convencida de sua própria tradição e de seus valores milenares, a China não parece disposta a adotar a via ética ocidental, incluindo-se aí, naturalmente, o Estado de Direito e os direitos humanos.

A ocidentalização da China é superficial; ela não atinge os fundamentos basilares da cultura. Entre ela e o Ocidente ainda se interpõe um abismo cultural que se revela, por exemplo, na perplexidade causada aos ocidentais em vista do desrespeito aos direitos humanos por parte do governo chinês. Admira-se sua grandeza econômica e militar e sua rápida modernização — estas nos moldes ocidentais —, mas critica-se duramente seu regime político e sua ausência de liberdade.

Mas, o que pensa a China sobre a liberdade? E mais: o que ela pensa dos nossos princípios éticos? Estamos tão convencidos da superioridade de nossos valores que nem mesmo nos damos ao trabalho de promover um verdadeiro diálogo que coloque em perspectiva as diferenças e as potencialidades de cada um dos lados do embate, e nos permita compreender verdadeiramente o outro e, sobretudo, a nós mesmos. Afinal, conforme ensina Jullien, "é somente saindo da nossa própria cultura que nós nos damos conta do quanto nós ignoramos a cultura que nós dizemos tão peremptoriamente (possessivamente) ser a nossa"<sup>4</sup>.

A China é aqui apresentada, portanto, como uma possibilidade de distanciamento e de contraste, um exterior de onde nos colocamos a refletir. Mais do que um objeto de estudo, ela nos aparece como um método produtivo, que nos permite cotejar comparativamente as características e vocações de tradições culturais tão distintas, lançando luz sobre o caráter singular e original do Direito, bem como sobre as categorias racionais peculiares a partir das quais o seu desenvolvimento foi possível. Tal como propõe François Jullien, a China "não é uma grande gaveta a mais a ser inventariada, mas torna-se um instrumento teórico (e, de objeto, a sinologia se transforma em método)"<sup>5</sup>.

A escolha da China como essa exterioridade a partir da qual nos colocamos a repensar as categorias ocidentais, em especial as jurídicas, nada tem a ver com o "modismo" que a coloca no centro das atenções mundiais. Embora tenhamos consciência de que tal tendência beneficia o interesse pelo tema aqui tratado, o que alimentou a nossa curiosidade,

---

<sup>4</sup> JULLIEN, François. *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*. Paris: Fayard, 2008, p. 224. No texto original: « c'est seulement en sortant de sa propre culture qu'on se rend compte combien on ignore la culture qu'on dit si péremptoirement (possessivement) être la sienne ». Em sua recente edição brasileira, o texto recebeu o título de *O Diálogo entre as Culturas*: JULLIEN, François. *O Diálogo entre as Culturas: do universal ao multiculturalismo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

<sup>5</sup> JULLIEN, *Fundar a Moral*, cit., p. 8.

desde o início, foi esta possibilidade inigualável de pensarmos sobre nós mesmos a partir dessa alteridade radical que ela representa.

Nesse sentido, é esclarecedor o comentário de Simon Leys:

"Do ponto de vista ocidental, a China é tão simplesmente o *outro pólo da experiência humana*. Todas as outras grandes civilizações estão quer mortas (Egito, Mesopotâmia, América pré-colombiana), quer tão exclusivamente absorvidas pelos problemas de sobrevivência em condições extremas (culturas primitivas), quer demasiadamente próximas de nós (culturas islâmica, Índia) para poder oferecer um contraste tão total, uma alteridade tão completa, uma originalidade tão radical e esclarecedora quanto a China. É somente quando nós consideramos a China que podemos enfim ter uma medida mais exata de nossa própria identidade e que começamos a perceber que parte da nossa herança provém da humanidade universal e que parte não é senão reflexos de simples idiosincrasias indo-européias. A China é este Outro fundamental sem o encontro do qual o Ocidente não poderá tornar-se verdadeiramente consciente dos contornos e limites de seu Si cultural"<sup>6</sup>.

A ausência de um desenvolvimento original do Direito em uma civilização tão antiga e tão sofisticada como é o caso da civilização chinesa nos põe a refletir sobre o seu *status* de fenômeno universal e necessário. Não se trata, todavia, de colocar em questão a legitimidade cultural do Estado de Direito e dos direitos humanos, produzidos a pena de séculos de reflexões e lutas pelo mundo ocidental. Tais realizações são, sem sombra de dúvida, as mais caras conquistas de uma cultura que elegeu a liberdade e a igualdade como seus valores primordiais para a construção

---

<sup>6</sup> LEYS, Simon. *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur*. Essais sur la culture et la politique Chinoises. Paris: Robert Laffont, 1991, p. 60-61. No texto original: « *Du point de vue occidental, la Chine est tout simplement l'autre pôle de l'expérience humaine. Toutes les autres grandes civilisations sont soit mortes (Égypte, Mésopotamie, Amérique précolombienne), ou trop exclusivement absorbées par les problèmes de survie dans des conditions extrêmes (cultures primitives), ou trop proches de nous (cultures islamiques, Inde) pour pouvoir offrir un contraste aussi total, une altérité aussi complète, une originalité aussi radicale et éclairante que la Chine. C'est seulement quand nous considérons la Chine que nous pouvons enfin prendre une plus exacte mesure de notre propre identité et que nous commençons à percevoir quelle part de notre héritage relève de l'humanité universelle, et quelle part ne fait que refléter de simples idiosyncrasies indo-européennes. La Chine est cet Autre fondamental sans la rencontre duquel l'Occident ne saurait devenir vraiment conscient des contours et des limites de son Moi culturel* ».

de uma organização social justa<sup>7</sup>. Trata-se, na verdade, de reinstaurar o debate filosófico sobre o fenômeno jurídico, a partir de um distanciamento que permita inserir na discussão novos elementos de reflexão, além de atualizá-lo frente aos novos desafios civilizacionais que se apresentam no atual cenário mundial.

Insulados em nossas próprias perspectivas culturais, continuaremos a realimentar os mesmos debates, a questionar os mesmos pressupostos a partir das mesmas visões de mundo que, embora se alternem e se critiquem, estão presas aos mesmos pontos de partida civilizacionais. Há dois séculos, Hegel já denunciava a pobreza do debate filosófico, a renovação cíclica dos mesmos discursos, do mesmo *palavreado cozido e recozido*: "como se o que sempre tivesse faltado no mundo fossem esses zelosos propagadores de verdades, como se a velha sopa recozida trouxesse novas e inauditas verdades, como se fosse sempre 'precisamente agora' a ocasião de as ouvir"<sup>8</sup>.

O que se vê é o esvaziamento substancial dos discursos em face de um apego formalista ao método científico. Diante da nossa inabilidade de nos afastar das nossas próprias perspectivas e de experimentar uma visão estrangeira, dissemina-se a descrença na possibilidade de se reconstruir um diálogo da diferença, que possa nos levar a um entendimento comum. Prefere-se o conforto dos limites arbitrários impostos ao conhecimento, seja para justificar o relativismo exacerbado em relação à humanidade e às culturas, seja para alimentar a defesa falsamente universalista das nossas próprias realizações culturais.

Esta clausura cultural nos impede de perceber com clareza as mudanças internas da nossa própria civilização e nos torna ainda mais

---

<sup>7</sup> Vide SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant*. Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

<sup>8</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. XXV.

incapazes de gerir as mudanças exteriores de um mundo cujo embate de culturas tão diversas torna-se cada vez mais dinâmico.

A Europa mal consegue perceber que há muitos séculos ela transpôs seus próprios limites geográficos e que a civilização ocidental (ou europeia, como há quem prefira a chamar) se estende para além das suas fronteiras políticas. Ainda surpreende a muitos europeus o fato de que quase todo o continente americano, além do fato evidente de falar línguas europeias, é descendente dos seus colonizadores, que ali desembarcaram levando consigo toda a sua herança filosófica, científica e religiosa. E mesmo que eles tenham ali se misturado com indígenas e africanos, as diferenças locais que produziram não são mais importantes do que aquelas que encontramos dentro da própria Europa, para não falar da enorme diversidade com a qual nos deparamos dentro de um mesmo país europeu.

O Ocidente ampliou-se, revolucionou-se, exportou-se, alterou significativamente o seu modo de vida. Todavia, a compreensão que tem sobre si mesmo empobreceu-se em função da incapacidade de exilar-se no outro, de onde poderia ter uma visão privilegiada de si mesmo. Somos demasiadamente pretensiosos para abandonar, mesmo que provisoriamente, nossos pressupostos científicos, nossa razão infalível. Mesmo os que atacam a razão ocidental não se dão conta que é dela que partem e é nela que estão presos.

Conforme denuncia Oswald Spengler:

"O pensamento ocidental carece do conhecimento dos inevitáveis limites que restringem a validade das suas afirmações. Ignora que suas 'verdades inabaláveis' e suas 'percepções eternas' são verdadeiras só para ele e eternas unicamente do ponto de vista da sua visão do mundo. Não se recorda do dever de sair da sua esfera, para procurar outras verdades, criadas com a mesma certeza por homens de culturas diferentes; o que seria

indispensável para que uma filosofia do futuro se pudesse completar”<sup>9</sup>.

Como poderemos a partir de nós mesmos questionar verdadeiramente as noções que tanto nos formaram? — pergunta François Jullien, cuja proposta de colocar em perspectiva duas grandes civilizações, a China e o Ocidente, para, a partir do distanciamento, renovar o debate filosófico, inspirou fortemente nosso trabalho.

Afinal, conforme assevera o autor:

“É verdade que a filosofia ocidental deu a si mesma, e desde o início, a vocação de fazer do livre questionamento o princípio de sua atividade (tendo partido em busca de um pensamento sempre mais emancipado). Mas nós sabemos igualmente que, ao lado das questões que nós nos colocamos, que nós podemos nos colocar, há também todo este a partir de que nós nos questionamos e que, de lá mesmo, nós não estamos em condições de interrogar”<sup>10</sup>.

O distanciamento em relação às nossas próprias referências e à possibilidade de refletir sobre nós mesmos a partir de novas perspectivas culturais nos permitem questionar verdadeiramente as noções que nos conformam.

De todo modo, o grande desafio deste trabalho é o de refletir sobre o óbvio e, ao mesmo tempo, o de enfrentar uma série de tabus culturais e acadêmicos. Trazer à tona o óbvio inaudito, evitado seja pelas perspectivas universalistas (perigosamente etnocêntricas), seja pelas relativistas (perigosamente superficiais), nos coloca em campo aberto de ataques. Porém, se o verdadeiro espírito da ciência é o de lançar-se na

---

<sup>9</sup> SPENGLER, Oswald. *A Decadência do Ocidente*. Trad. Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar, 1964, p. 41.

<sup>10</sup> JULLIEN, François. *La Propension des Choses: Pour une histoire de l'efficacité en Chine*. Paris: Seuil, 1992, p. 16. No original: « Certes, la philosophie occidentale s'est donné elle-même, et dès le départ, pour vocation de faire son libre questionnement le principe de son activité (partie, comme elle l'est, en quête d'une pensée toujours plus émancipée). Mais nous savons également que, à côté des questions que nous nous posons, que nous pouvons nous poser, il y a aussi tout ce à partir de quoi nous nous interrogeons et que, par là même, nous ne sommes pas en mesure d'interroger ».

aventura arriscada do conhecimento e do debate, eis o nosso propósito: abrir caminho para a reflexão. Não mais para a reflexão inerte ou para a renovação do palavreado requentado, e sim para o debate que se propõe a distanciar-se de si e a voltar o olhar sobre si mesmo a partir de uma perspectiva verdadeiramente estrangeira, renovando-se a partir de novos elementos.

Conforme anota Arnold Toynbee:

“O paradoxo de nossa geração é que o mundo inteiro se beneficia com uma educação ministrada pelo Ocidente, à exceção, como já observamos, do próprio Ocidente que ainda hoje continua encarando a história, do velho ponto de vista egocêntrico que as outras sociedades vivas foram obrigadas a transcender. Ainda mais, o Ocidente será obrigado a receber, por sua vez, mais cedo ou mais tarde, a reeducação que as outras civilizações já tiveram obtido em virtude da unificação do mundo pela ação do próprio Ocidente”<sup>11</sup>.

O problema fundamental sobre o qual se assenta este trabalho consiste em compreender por que o Ocidente desenvolveu uma noção de Direito tão peculiar que não encontra correspondente em nenhuma outra cultura ou civilização.

Partimos de duas questões capitais: 1) Quais são as razões culturais pelas quais foi possível à civilização ocidental a invenção do Direito como meio irrenunciável de ordenação da vida social? Ou seja: Quais seriam as condições culturais que concorreram no Ocidente para o desenvolvimento do Direito? 2) Por que a China, por outro lado, do alto de sua expressiva riqueza e longevidade culturais e a despeito de uma exaustiva reflexão sobre o político, nunca promoveu, a partir dos seus próprios elementos intelectuais, uma ordem social fundada sobre uma perspectiva jurídica? Ou ainda: Quais seriam os elementos culturais que teriam afastado a China das preocupações próprias ao Direito?

---

<sup>11</sup> TOYNBEE, Arnold J. *Estudos de História Contemporânea: A civilização posta à prova; O Mundo e o Ocidente*. Trad. Brenno Silveira e Luiz de Sena. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1961, p. 71.

Diante do contraste entre estas duas grandes civilizações, somos reencaminhados inevitavelmente ao velho problema da universalidade: seria, pois, o Direito um caminho necessário e indispensável para a organização da vida social? Seriam os direitos fundamentais do homem, de fato, a maior conquista ética da humanidade? Invertendo a questão: não seria o Direito apenas uma opção cultural no que tange a um determinado modo de regulação da vida em comum? E, particularmente, uma escolha peculiar do Ocidente, em função de condições culturais próprias?

Tal problema, embora possa parecer demasiadamente elementar em face da sua repetição insistente em nossos dias, carece, todavia, de uma tentativa de resposta que não se contente com a legitimação lógica e, sobretudo, histórico-cultural da qual o Ocidente parece não conseguir sair. Visto que ele se encontra excessivamente preso às suas próprias categorias, seus questionamentos e suas respostas estão viciados por uma perspectiva que é só sua. É preciso ir além, para, a partir de um contexto cultural dentro do qual o Direito não se fez necessário — de preferência a partir de um contexto cultural que tenha se produzido completamente alheio ao Ocidente —, repensar, através de novos elementos, as categorias sobre as quais o Direito se funda. E, neste caso, a China se apresenta como o outro cultural mais distante da tradição ocidental, a nos fornecer, a partir do seu contraste inigualável, ricos elementos de reflexão.

Estas são, portanto, as questões centrais que guiaram este trabalho, sem que, todavia, tenhamos nos ocupado em apresentar respostas definitivas. Nosso objetivo nunca foi o de oferecer, sozinhos, as soluções para questões que, por sua obviedade, são questões por demais sensíveis para conclusões peremptórias.

Além disso, vale dizer que não postulamos aqui um distanciamento e um contraste imunes às categorias ocidentais, pois não

podemos fazê-lo sem carregar conosco esses princípios fundamentais que condicionam nossa maneira de pensar e questionar o mundo. Porém, a abertura honesta para a diferença nos leva à interessante experiência de entender, mesmo que com alguma distorção, a visão de mundo alheia. E, do contraste, evidenciam-se os elementos racionais cujos papéis no nosso modo de pensar e ordena a vida social nos são tão difíceis de inquirir e perceber com clareza, já que nos conformam tão profundamente.

Portanto, nosso objetivo primordial foi o de colocar em perspectiva as categorias culturais que constituíram as diferentes experiências normativas da China e do Ocidente e as condições que deram ensejo aos seus desenvolvimentos.

Mas como estudar, afinal, esse gigante desconhecido que é a China? Não se trata apenas de repetir aqui aquelas formulas que fizeram fama no Ocidente (o 道 *dào*, o 陰 *yīn*, o 陽 *yáng*<sup>12</sup> etc.) e a partir das quais se fazem normalmente as aproximações mais superficiais, desprovidas de todo o sentido original. Ao contrário, trata-se justamente de tentar compreender a visão de mundo chinesa e o significado dos seus produtos culturais dentro do contexto civilizacional que os produziu.

A maior dificuldade a superar, segundo François Jullien, entre duas culturas que durante tanto tempo se ignoraram, não é nem tanto a diferença, mas a indiferença<sup>13</sup>. Não há entre China e Ocidente uma medida comum de onde partir e sim uma longa ausência de diálogo que não faz mais que multiplicar as incompreensões recíprocas.

Além disso, a diferença lingüística é um fator complicador. A língua chinesa é uma verdadeira armadilha para o pesquisador ocidental acostumado às traduções mais ou menos precisas dos textos escritos em

---

<sup>12</sup> Em ideogramas simplificados tem-se: 阴 *yīn*, 阳 *yáng*. Mais à frente, cuidaremos da interessante questão da linguagem e dos ideogramas chineses.

<sup>13</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 140.

línguas europeias ou, mesmo, a uma estrutura do pensar e a uma maneira de representar lingüisticamente a realidade que se assemelham. Ela distancia-se dos nossos esquemas lingüísticos em todos os seus aspectos, desde o seu registro pictográfico, passando por sua ausência de flexão verbal ou nominal, até a sua intrigante indistinção entre sujeito, verbo e predicado.

Portanto, procuramos explicar cuidadosamente os elementos matriciais da língua, da razão e da ética chinesas. Não tivemos, todavia, a pretensão de apresentar um resumo sistemático do pensamento chinês, o que extrapolaria em muito os objetivos já audaciosos da empreitada. Para o leitor que queira se aprofundar no tema, apresentamos ao longo do texto as indicações detalhadas das obras utilizadas, as quais foram selecionadas após uma extensiva e cuidadosa pesquisa bibliográfica.

No itinerário do presente trabalho, começamos sempre pelo Ocidente, onde nos situamos racionalmente, passando em seguida para a China, a fim de, em vista das suas peculiaridades, poder repensar as categorias ocidentais, tanto as racionais, quanto as normativas que delas decorrem. Na primeira parte do trabalho — *Considerações Preliminares* —, postulamos as hipóteses das quais partimos e desenvolvemos a abordagem que permeou nossas considerações. Na segunda parte — *Dois tradições intelectuais: Ocidente e China* — apresentamos os distanciamentos lingüísticos e os elementos racionais que constituíram os fundamentos prevalescentes de suas tradições intelectuais. Na terceira parte — *Os Fundamentos Éticos do Ocidente e da China* — passamos a confrontar os pressupostos sobre os quais a experiência normativa de cada um desses pólos se fundou. Por fim, na quarta parte — *O Direito Ocidental e a Experiência Normativa Chinesa* — procuramos sintetizar os elementos e os contextos culturais que condicionaram o aparecimento da experiência jurídica ocidental e, em seguida, confrontá-los com os elementos da experiência normativa da China.

Tivemos o cuidado de consultar sempre que possível os textos originais que trabalhamos, seja nas línguas ocidentais, seja no chinês, traduzindo-as no corpo do texto e reproduzindo-as conforme o original nas notas de rodapé. Os textos chineses foram por nós traduzidos apenas na medida em que nos foram inteligíveis e que pudemos agregar-lhes uma melhor compreensão, não sem o respaldo, registrado sempre em nota, de outras traduções.

Por fim, é importante registrar que as filosofias ou os pensamentos a partir dos quais nos colocamos a refletir são aqueles que, tanto na tradição ocidental quanto na tradição chinesa, tiveram uma repercussão efetiva na percepção e na organização da vida social (ou política). De todo modo, tendo em vista que nosso objeto é o sistema normativo que se efetivou historicamente, tanto na China quanto no Ocidente, do lado chinês, é sobretudo a partir do confucionismo que pensamos, visto que foi ele que conferiu, durante mais de dois mil anos, o conteúdo central das várias dinastias que se sucederam na China; do lado ocidental, partimos das filosofias cujos desdobramentos apresentam um impacto evidente na formação original do Direito, dando especial relevo àquelas concepções pré-socráticas que contribuíram para o desenvolvimento peculiar de uma razão universalista, bem como às filosofias de Platão, de Aristóteles e do estoicismo. Porém, mais do que um inventário de pensadores, procuramos trabalhar as suas idéias e refletir sobre o impacto que promoveram sobre a compreensão das experiências normativas no Ocidente e na China.

# PRIMEIRA PARTE

---

## CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

## 1. O DIREITO É UMA INVENÇÃO DO OCIDENTE

Não há dúvidas de que toda comunidade humana estabelece para si normas de comportamento. A capacidade do homem, ou melhor, a sua necessidade de estabelecer regras que possibilitem a vida em comum pode ser verificada em qualquer época e em qualquer contexto cultural.

Portanto, quando afirmamos que o Direito é um produto cultural<sup>14</sup> próprio da civilização ocidental não estamos nos referindo a uma originalidade no que diz respeito à simples elaboração de normas de comportamento. Esta é justamente a característica mais universal do homem e da vida social, visto que presente em qualquer contexto cultural, do mais simples ao mais sofisticado.

Todavia, a noção de que as normas são produtos da vontade da própria comunidade e de que elas são garantidas através de mecanismos sociais acessíveis universalmente a todos e, ainda, de que elas servem à proteção não só do todo social (do interesse comum), mas também de uma individualidade abstrata, isto é, de uma humanidade pretensamente universal que se expressa através de cada indivíduo concreto, eis uma invenção originalmente ocidental.

De modo geral, afirma-se que toda norma de conduta estabelece deveres, ou seja, prescreve diretrizes para a ação humana<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> É interessante observar, desde já, que o Direito não só é um produto da cultura, como ele acaba assumindo um papel central na constituição da cultura. Conforme José Luiz Borges Horta: "O Direito é a expressão máxima da cultura. Aquilo que há de mais importante em uma determinada cultura é consagrado nas suas leis". HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 249.

<sup>15</sup> Vide BOBBIO, Norberto. *Teoria da Norma Jurídica*. Trad. Fernando P. Baptista e Ariani B. Sudatti. São Paulo: Edipro, 2001. Em outra ocasião, dissertamos longamente sobre as características da norma jurídica e suas distinções: RAMOS, Marcelo Maciel. *Ética Grega e Cristianismo na Cultura Jurídica do Ocidente*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG, 2007, p. 116 et seq. (Dissertação, Mestrado em Filosofia do Direito). O referido trabalho será, em breve, publicado pela editora Alameda, sob o título *Os Fundamentos Éticos da Cultura Jurídica Ocidental*: RAMOS, Marcelo Maciel. Os

Desse modo, são normas as regras de etiqueta, o costume social, a lei, a decisão do juiz etc. A lei é apenas uma forma particular de expressão normativa: é a norma estabelecida sob a autoridade de uma organização política e imposta pela força. É nesse sentido que podemos falar em leis do Egito, da Pérsia, da China, dos mayas, de determinada tribo africana ou indígena.

O Direito, por sua vez, abrange um tipo singular de norma de comportamento desenvolvido pelo Ocidente. A sua peculiaridade não reside, todavia, apenas em sua forma, visto que o Direito também se expressa através de leis, de decisões de tribunais, de contratos etc. — e no que tange a essas formas normativas, todas elas podem ser encontradas em diferentes tradições culturais. Tampouco, ela reside simplesmente em seu conteúdo, uma vez que uma norma de conduta se alimenta do teor das normas sociais, dos usos e costumes, da religião, enfim, do conjunto das normas culturais, as quais, como em toda parte, vinculam-se aos valores particulares do grupo e ao pertencimento concreto a ele.

Porém, o que atribui o *status* de jurídico a uma norma de conduta é uma compreensão cultural que se estabeleceu no decorrer da história do Ocidente de que a lei, a decisão judicial ou mesmo um pacto privado ou um costume precisam se fundar em princípios racionais, estabelecidos sobre uma pretensão peculiar de universalidade, para poderem se impor legitimamente à conduta humana. Além disso, em função de seus fundamentos racionais (universais), o Direito passou a ser compreendido como um sistema de normas que, em face da generalidade abstrata de seus preceitos, representaria a forma essencial de tutela da conduta humana e da vida social e, portanto, ele seria

comum a todos os homens, a despeito do pertencimento concreto a um grupo determinado<sup>16</sup>.

A concepção e a experiência histórica do Direito são tributárias de categorias racionais e de valores desenvolvidos de modo peculiar pela tradição ocidental. Tais categorias e valores constituem a própria condição do aparecimento dessa experiência normativa absolutamente original, além de terem sido convertidos, na Contemporaneidade, na própria finalidade do Estado de Direito.

A primeira dessas categorias, da qual derivam todas as demais, consiste em uma razão discursiva de pretensões universais, invenção da civilização grega, a qual não encontra qualquer equivalente em outras culturas. Em sua busca filosófica pela essência universal de todas as coisas, os gregos antigos acabaram por desenvolver uma noção abstrata de homem, descobrindo aí sua autonomia (sua liberdade) em face da natureza e do divino (e, mais tarde, do político), bem como o seu caráter abstratamente igual, fundado nessa descoberta de sua essência racional e ética. Enquanto todos os outros povos que conhecemos retiram exclusivamente das relações concretas com a comunidade e dos papéis sociais o valor de cada um de seus membros, distinguindo-os e atribuindo-lhes prerrogativas e dignidades conforme essas relações e esses papéis, o Ocidente, desde sua ancestralidade greco-romana, havia descoberto um valor humano abstrato e universal (retirado de sua própria essência), sobre o qual os romanos desenvolveram uma noção de direito das gentes (*ius gentium*), extraordinariamente original, o qual seria atribuível a todos os homens, a despeito de seus pertencimentos comunitários e locais.

Além disso, em função do desenvolvimento dessa racionalidade discursiva e universal, os gregos, em sua precoce experiência democrática, descobriram o aspecto político da liberdade, o qual logo passaria a ser

---

<sup>16</sup> O aparecimento histórico dessas idéias e seus desenvolvimentos serão tratados no capítulo 8.

percebido como exigência fundamental da própria realização humana, nos termos de sua ímpar capacidade racional, libertadora por essência. Em seguida, já nos tempos do helenismo que perpassa a civilização romana, descobrir-se-ia o aspecto interior da liberdade (o livre pensar e querer) e o caráter cosmológico e abstrato do homem, que o libertara de seus pertencimentos políticos e promovera a consciência do seu valor universalmente igual.

É em tensão com essas idéias que o Direito é construído definitivamente em Roma como ordem normativa destinada a tutelar todos os homens, inclusive — e esta é sem dúvida sua inovação mais formidável — os estrangeiros, as mulheres, os menores, os escravos, não apenas através da imposição de deveres — como é o caso daquelas experiências normativas que se distinguem do Direito —, mas atribuindo-lhes prerrogativas, protegendo-lhes em seus âmbitos particulares, através do estabelecimento de limites cada vez mais racionais para o exercício do poder (seja o privado, seja o público)<sup>17</sup>.

Portanto, a razão discursiva (como promotora do aspecto universal de tudo e de cada coisa), a liberdade e a igualdade (descobertas enquanto caráter essencial do humano), o consenso (como exigência racional da efetivação da liberdade política), a consideração abstrata do indivíduo (como fundamento do seu valor universalmente igual) e a proteção do indivíduo através da limitação racional do exercício do poder (como exigência da efetivação da liberdade individual) são os elementos essenciais sobre os quais o Direito se estabeleceu no Ocidente.

Entretanto, conforme já afirmamos, a paternidade ocidental de uma vida propriamente jurídica não é evidente nem mesmo para ocidentais. Estamos tão convencidos da universalidade de nossas

---

<sup>17</sup> Conforme veremos no capítulo 8, a progressiva ampliação da capacidade de direitos e a extensão da cidadania romana é um capítulo absolutamente original da história das civilizações.

realizações que tendemos a ver o Direito não como um conjunto de regras de conduta conectado necessariamente a uma comunidade em particular ou a determinada organização política, mas como um sistema de normas que, embora se adapte às particularidades da comunidade a qual se destina, tira sua validade de princípios abstratos que transcendem a localidade na qual atua e repousa suas justificativas em modelos ideais de conduta humana e organização social. Com isso, o sistema normativo desenvolvido no Ocidente se funda num ideal de universalidade que faz com que percebamos o Direito enquanto produto do próprio sentido de humanidade que seria comum a todos os homens e, portanto, aplicável a todo gênero humano.

Por outro lado, temos dificuldades em perceber, justamente em função dessa pretensão de universalidade que perpassa a tradição ocidental e que constitui o sentido de sua experiência normativa mais sofisticada — a jurídica —, que ela só pôde ser considerada enquanto um universal dentro do âmbito do modelo de razão produzido no contexto cultural do Ocidente.

Além disso, embora a estrutura do Direito ocidental tenha se exportado, constituindo o modelo adotado nos fóruns mundiais de decisão — os quais congregam organizações políticas das mais diferentes culturas e civilizações —, é preciso perceber que os seus princípios e categorias fundamentais são muitas vezes ignorados ou distorcidos, seja por sua incompatibilidade com a cultura e com o modelo de razão local, seja por serem vistos como elementos estrangeiros, impostos pelo imperialismo econômico e cultural do Ocidente.

Com isso queremos dizer que a dificuldade em se compreender o Direito como um fenômeno que, em sua origem, é especificamente ocidental advém, além do fato de ele ser percebido como um universal, da sua própria difusão por outras culturas, o que nos leva a imaginar tratar-se de um fenômeno que podemos encontrar por toda parte, embora se

trate mais da difusão da estrutura formal do Direito ocidental, a qual não acompanha necessariamente os pressupostos e os princípios que lhe conferem sentido, nos termos em que o Ocidente o estabeleceu.

Outro grande problema na identificação do sentido do Direito reside na dificuldade por parte do próprio Ocidente de pensar a sua identidade, isto é, de perceber que existe, no fundo das suas intermináveis diversidades locais, determinadas categorias a partir das quais ele pensa o mundo e princípios sobre os quais ele procura organizar, sob a forma de diferentes organizações políticas, a sua vida social.

Por essa razão, o Direito, resultado daquelas categorias e princípios que mencionamos anteriormente, sofre de uma crise de identidade, o que nos leva a confundi-lo facilmente com elaborações normativas que, embora possuam uma estrutura formal assemelhada, não estão comprometidas com os fundamentos culturais que lhe fornecem sentido e acabam não se prestando à realização dos mesmos fins.

Ademais, a dificuldade em se compreender o sentido do Direito reside, ainda, no fato de que ele, enquanto produto cultural, apresenta, assim como todos os elementos de uma cultura, um conteúdo extremamente complexo e dinâmico. Ele retira seu sentido de uma tradição historicamente construída que tende a fixá-lo a fim de estabelecer o seu significado. Porém, ao mesmo tempo, ele consiste num conteúdo em constante transformação, que se modifica na história, na medida em que a própria tradição cultural que o produz transforma-se. Visto que o Direito se expressa através de normas de comportamento que visam garantir a coesão e a estabilidade social, ele incorpora sempre um sentido de perenidade, que reforça sua tendência de acomodação e que se contrapõe à transformação da cultura como um todo, resistindo à mudança dela decorrente. Não bastasse, a experiência normativa ocidental, isto é, o Direito, esforça-se por fundar-se em princípios racionais,

que postulam a universalidade de alguns de seus pressupostos e vinculam toda transformação ao enquadramento em suas categorias fundamentais.

Afirma-se com freqüência que o Direito está sempre um passo atrás das transformações sociais, sem que se perceba que tal descompasso é uma exigência do próprio Direito, que se funda em princípios complexos, os quais precisam ser constantemente equilibrados para a realização dos seus fins primordiais: a regulação equânime das liberdades e dos interesses (da justiça) e a promoção de uma certa constância das relações reguladas (da segurança jurídica). Eis o grande complicador: ao mesmo tempo em que o Direito precisa estar aberto para a transformação, adaptando-se à conjuntura concreta das relações e incorporando novos princípios e valores, é necessário que a mudança se realize de modo ordenado e previsível, a fim de não abalar de modo abrupto as estruturas já estabelecidas da vida social e nem abandonar aquelas categorias e princípios racionalmente estabelecidos, considerados essencialmente necessários a uma ordem normativa justa.

O *ethos* social que confere validade ao Direito, isto é, o conteúdo cultural das normas de comportamento e organização social que lhe fornecem sentido, está em constante evolução e ao Direito, enquanto momento resultante desse processo normativo sócio-cultural, cabe a difícil tarefa de atualizá-lo cautelosamente. E isto é feito através de processos ordenados de decisão (legislativos, judiciais ou políticos) que precisam refletir a mudança sem comprometer aqueles princípios e valores tomados como irrenunciáveis e que formam o sentido basilar daquilo que se entende no Ocidente por Direito: a igual e livre participação do cidadão no processo de elaboração das normas que o submetem, a fim de compatibilizar interesses individuais e coletivos; a garantia dessa igualdade e liberdade através de mecanismos previamente estabelecidos (pelos processos democráticos de elaboração das normas), por meio dos quais se equalizam as diferenças e se protege a individualidade (a

dignidade humana), a exemplo do direito de postular perante um juiz o cumprimento das prerrogativas reconhecidas pela coletividade (conforme estabelecidas pelo ordenamento normativo vigente); o direito de defesa e uma série de critérios de julgamento que procuram conduzir racionalmente um processo de solução de conflitos *etc.*

É esse sentido fundamental do Direito que tentaremos colocar em foco neste trabalho, procurando trazer à luz os elementos que no Ocidente conformaram a sua compreensão e a sua experiência concreta. Mas, tendo em vista que o conceito e a experiência do Direito foram sendo construídos lentamente pela tradição ocidental, são principalmente os elementos culturais que tornaram possível o seu desenvolvimento que pretendemos revelar, demonstrando que o seu sentido resultante, isto é, o sentido elaborado ao longo de séculos de reflexão e vivência, em seu estado atual, depende de categorias que são eminentemente ocidentais, como a razão, enquanto modo discursivo de estabelecer o conhecimento e ordenar a vida social, a liberdade, enquanto emancipação do homem em face do sobrenatural e da natureza, e a igualdade universal individualmente constituída, enquanto valor a ser protegido pela coletividade.

## 2. DO DIÁLOGO CULTURAL

O problema a trabalhar é, principalmente, o da incapacidade do Ocidente de sair de si mesmo e perceber que as realizações que toma como se universais fossem só o são dentro do âmbito cultural de sua civilização. É preciso atentar para o fato de que a compreensão e a experiência do direito são o resultado de um determinado modelo de razão e, ainda, de categorias e princípios que dele derivam.

Embora a afirmação possa parecer evidente, não é demais lembrar que o que ainda não está claro para o espírito ocidental é que ele não é *todo* o Espírito do mundo<sup>18</sup>; que sua razão não é a razão de *toda* a humanidade; e, finalmente, que as categorias e princípios a partir dos quais ele pensa o mundo e justifica o seu sistema de organização social só são verdadeiros dentro do modelo racional que ele estabeleceu.

Se é verdade que a civilização ocidental se construiu desde seus primórdios, ainda na época dos antigos gregos, sob a ousada pretensão de encontrar a universalidade de suas afirmações e de seus valores, de modo que sua validade não se fundasse em uma autoridade sagrada ou na simples contingência concreta dos acontecimentos e opiniões, é também verdade que o universalismo de suas conclusões se pautou sempre neste modelo de razão que se estabeleceu dentro dos limites de sua trajetória cultural.

A pedra fundamental sobre a qual se erige o pensamento ocidental reside, conforme vimos, justamente no seu esforço descomunal de transcender qualquer limite de tempo e de espaço, qualquer contingência cultural — a fim de encontrar o princípio subjacente da vida

---

<sup>18</sup> Esta é a perspectiva de Hegel que, em sua *Fenomenologia do Espírito*, descreve a formação do Espírito ocidental, da sua razão, como o estágio definitivo da razão humana. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2003. Um excelente guia para compreender esse desdobrar do Espírito ocidental descrito por Hegel é: HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi et. al. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

(a razão primordial de todas as coisas), através do qual se pudesse estabelecer verdades universais sobre a natureza e a sociedade. Assim procedendo, tais verdades seriam válidas a despeito das contingências concretas, a despeito do contexto histórico ou cultural. Afinal, o caráter central que marca profundamente o pensamento ocidental, ao menos até o aparecimento da filosofia de Hegel, é a busca de uma razão do mundo fora do próprio mundo, isto é, a verdade eterna e imutável sobre a natureza e o homem não poderia ser encontrada na contingência concreta da realidade, cuja inconstância e transformação são, desde sempre, evidentes aos sentidos.

Nem mesmo Aristóteles e toda a filosofia que a ele se filia foram capazes de abandonar definitivamente este esquema. Em fim de contas, apesar de ter reabilitado a importância dos sentidos e da empiria, o filósofo deposita toda a sua confiança na habilidade da razão humana de classificar e de estabelecer categorias gerais que superem e expliquem a realidade concreta. Além disso, no que diz respeito ao conhecimento da conduta humana, acaba por retomar o estabelecimento de modelos de ação que tiram sua validade não da história política concreta, mas de uma *Inteligência Transcendente*, compreendida como a *Inteligência suprema* ou o *supremo Bem*<sup>19</sup>.

Tal tema será desenvolvido oportunamente nas reflexões aqui propostas, mas não se pode deixar de apresentá-lo provisoriamente a fim de se chamar atenção, de início, para esse modelo de razão tão peculiar que, embora se pretenda universal, não se vê estabelecer em nenhuma outra civilização, e a partir de cujos desdobramentos foi possível, no Ocidente, o desenvolvimento do Direito.

---

<sup>19</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles*. V. II. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 324-327. A *Inteligência Transcendente*, compreendida como o primeiro motor (Deus), é a causa eficiente de todas as coisas, é "pura forma isenta de qualquer matéria" e não é parte do universo. Cf. LUCE, J.V. *Curso de Filosofia Grega. Do Século VI a.C. ao Século III d.C.* Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 125.

A dificuldade está em perceber de dentro do próprio Ocidente a peculiaridade de tal modelo. O pensamento ocidental está tão comprometido com as categorias a partir das quais ele opera, que mesmo quando as critica, ele o faz dentro das possibilidades racionais que elas próprias produziram. É a partir dessas possibilidades, que são produtos de desdobramentos racionais que são próprios à sua tradição cultural, que ele vai pensar a si mesmo e ao outro. O problema, todavia, está na sua audaciosa pretensão de universalidade que faz com que ele passe a encarar suas categorias e possibilidades racionais como sendo o modelo que, tendo transcendido as contingências do mundo, é o único capaz de explicar todo o mundo. Todavia, tal modelo tem se mostrado inábil a explicar-se ao diferente ou, mesmo, incapaz de explicar a diferença alheia a si mesmo, sob a justificativa simplista e arrogante de que os modelos de razão produzidos por outras culturas encontrar-se-iam num estágio menos avançado de desenvolvimento. Tal atitude, além de inviabilizar a possibilidade de qualquer diálogo cultural, é contrária à própria vocação do pensamento ocidental: o questionamento de si mesmo a partir da incorporação da diferença (do outro, do estrangeiro), a busca do ponto comum para o qual todos os discursos convergem (*uni-versus*, donde o seu universal), enfim, o *dia-logoi*, isto é, a oposição de razões (de posições).

A China, no presente trabalho, aparece justamente como a tentativa de estabelecer um verdadeiro diálogo cultural, a partir do qual possamos, mediante a contraposição das suas diferenças e potencialidades peculiares, compreender melhor a singularidade das categorias a partir das quais o Direito se estabeleceu no Ocidente. Pois, partindo de um modelo de razão que se apresenta como um modelo absolutamente original e distinto, como o chinês, poderemos efetivamente re-colocar em questão a pretensa universalidade do fenômeno jurídico, não porque queiramos enfraquecê-la ou reafirmá-la, mas porque queremos compreendê-la e, sobretudo, permitir a reflexão de suas verdadeiras possibilidades num mundo cujo encurtamento das distâncias

nos obriga definitivamente a lidar com a diferença cultural e a pensar sobre o destino comum dessa nova humanidade que se forma<sup>20</sup>.

É preciso estar atento para o fato de que, se o sentido de humanidade é colocado em questão, também o será o do Direito, caso ele se pretenda verdadeiramente universal.

Fecham os olhos para a atualidade fervilhante aqueles que, do alto da arrogância racional do Ocidente, ignoram os protestos das civilizações que nos circundam, acreditando que basta se fechar dentro dos muros imaginários da civilização ocidental e aguardar que os outros povos sejam, mais cedo ou mais tarde, atraídos espontaneamente pela "verdade evidente" de nossas conquistas — ou que, em último caso, essas sejam impostas pela força.

É preciso lembrar ao Ocidente que, se antes ele pôde se impor gradativamente aos seus vizinhos pela dominação, ampliando os seus limites, agora, ele se depara ao menos com duas grandes forças civilizacionais que a ele se opõem e cuja importância não pára de aumentar e invadir os "seus espaços culturais": a China e o Islã.

É preciso recordar também que, mesmo apesar de toda violência da qual fizeram uso as forças políticas ocidentais ao longo da história, o pensamento do Ocidente sempre se beneficiou voluntariamente dos conhecimentos produzidos pelas culturas que incorporou e sempre procurou enriquecer sua razão com a razão alheia. É verdade que tal fato

---

<sup>20</sup> Numa perspectiva geopolítica, Samuel P. Huntington procura compreender o atual contexto multicivilizacional, a partir do conflito promovido pelas diferenças culturais que agora se vêem obrigadas a conviver no contexto de um mundo globalizado, sem, contudo, procurar entender de forma aprofundada as razões culturais dessas diferenças ou, mesmo, instigar um diálogo que levasse a uma futura compreensão mútua. Vide HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações; e a Recomposição da Ordem Mundial*. Trad. M. H. C. Côrtes. São Paulo: Objetiva, 1997. Alexandre Del Valle, embora também se ocupe mais em retratar o conflito que em compreender os fundamentos culturais que os suscitam, apresenta um interessante retrato dos choques civilizacionais atuais. Vide DEL VALLE, Alexandre. *Guerras contra a Europa*. Trad. José Augusto Carvalho. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2003.

se deu dentro do confortável contexto de segurança que seu papel dominante lhe garantia, de onde pôde manter um certo controle da dialética benéfica das diferentes idéias e valores oriundos das mais diversas culturas com as quais travou contato ao longo da sua trajetória. Além disso, a distância funcionou, até pouco tempo, como um filtro salutar desses encontros, permitindo que eles se produzissem gradativamente, no tempo necessário para que uma parte e outra pudessem assimilar um pouco do adversário, abrindo espaço para um diálogo futuro.

Já não podemos estar mais tão certos do domínio inquestionável do Ocidente, nem mesmo dentro de seus próprios espaços políticos. Tampouco, podemos contar com a distância apaziguadora de outrora. Porém, podemos certamente fazer uso da vocação ocidental para o diálogo de idéias e reinventar, talvez, uma razão que seja verdadeiramente universal ou, ao menos, que seja capaz de albergar a diferença e a pluralidade. Não se trata, entretanto, de reinventar uma razão abstrata, fruto da pura reflexão, mas de desenvolver, a partir da dialética das diferentes razões e pela oposição delas, a possibilidade de uma ampliação da compreensão de humanidade.

Mesmo que não possamos discordar da afirmação de que a liberdade é a condição para o desenvolvimento de uma razão consciente de si mesma e do fato incontestável de que é no Ocidente que tal condição apareceu efetivamente na história<sup>21</sup>; mesmo que o memorável esforço ocidental de compreensão do mundo o tenha levado, no fim da Modernidade, a atingir um saber altamente sofisticado e refletido do homem enquanto ser de razão, de uma razão desenvolvida concretamente na história da vida cultural; mesmo que o apogeu dessa razão seja o saber de ser livre, pois capaz de determinar-se a si mesmo; não podemos, todavia, supor que esse caminho de razão desenvolvido pelo Ocidente se esgote nele mesmo; não podemos, tampouco, pretender que

---

<sup>21</sup> HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2 ed. Brasília: UnB, 1999, p. 24.

tal razão ocidental represente o fim da formação de todo o Espírito humano.

Hegel, ao descrever em seu sistema filosófico a formação desse Espírito, ensina que o saber absoluto é o momento no qual o Espírito sabe-se e realiza-se como o resultado do processo dialético de formação de si mesmo<sup>22</sup>. Para que possamos prosseguir na reflexão, sem nos aprofundar, por ora, no pensamento hegeliano, vale registrar preliminarmente que, para o filósofo, é na Modernidade ocidental que o processo de formação do Espírito se completa. Tendo em vista que, segundo ele, a verdade do Espírito é a liberdade, entendida como o saber consciente e efetivado na história de se ser igualmente livre, só a civilização ocidental poderia de fato ter realizado tal saber através do reconhecimento e da afirmação da liberdade enquanto direito de todos.

Todavia, é preciso notar que o saber absoluto — que é esse momento resultante do espírito ocidental, no qual ele toma consciência de sua trajetória de formação e sabe ser a superação da contradição dos seus vários aspectos, reconhecendo cada um deles como sendo constitutivo de si — não alberga a formação racional de toda humanidade, mas sim da humanidade ocidental.

E, no que diz respeito à compreensão dessa humanidade que se formou no Ocidente até o fim da Modernidade, a filosofia hegeliana nos parece uma consciência profundamente esclarecedora, embora sua complexidade inicial, em face da novidade que representa como modo de pensar a razão cultural, promova um certo despeito por parte dos intelectuais de hoje em dia, que a evitam e a criticam, sem tê-la verdadeiramente enfrentado.

Mas se, como Hegel, pensarmos a razão como um processo de desdobramento de si mesma, de negação mútua de seus aspectos e de

---

<sup>22</sup> HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, cit., p. 530-545 (§788-808).

reconhecimento, ao final desse devir, de ser cada um deles, isto é, da tomada de consciência de ser a totalidade dos seus próprios contrários, esta totalidade que é o saber absoluto — enquanto razão consciente de ser toda a sua trajetória de formação — é apenas a totalidade da trajetória do Ocidente, o que exclui dela mesma a formação de razões não ocidentais.

O saber, conforme o filósofo alemão, alimenta-se da contradição e da diferença, que, após ter se contraposto, passa a se reconhecer no seu contrário, assumindo-o como parte integrante de si. Não se elimina, portanto, nenhuma diferença, nem nenhuma contradição na dialética de formação da razão. Mas sem parecer se dar conta, o que Hegel faz é justamente descartar qualquer pensamento não ocidental do processo de formação desse saber absoluto que se pretende universal.

Mesmo que o filósofo tenha dedicado parte de sua *Filosofia da História* aos pensamentos hindu e chinês, ele os toma como sendo um estágio anterior de um processo que só no Ocidente teve o êxito de progredir<sup>23</sup>. Não que discordemos do mérito do Ocidente de ter desenvolvido uma razão livre, como nenhuma outra cultura o fez, mas supor que a razão é, em sua verdade, universal, a despeito dos caminhos peculiares que ela percorre em sua trajetória cultural — a despeito da língua, das categorias e rupturas a partir das quais ela se desenvolve —, parece uma redução incompatível com a própria lógica dialética inaugurada por Hegel.

Naquele momento histórico, o filósofo não poderia ter percebido, em seu esforço de sistematizar o caminhar do pensamento ocidental — e trata-se, vale dizer, do último esforço nesse sentido —, de que a trajetória da razão que descreve, em virtude de seus condicionamentos culturais próprios, não é a trajetória de toda a razão do

---

<sup>23</sup> HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 105-148.

mundo, mas de uma razão que é tipicamente ocidental e que, portanto, não alberga possibilidades racionais que lhe são estranhas.

Afinal, essas possibilidades racionais estrangeiras ao Ocidente não haviam sido — e ainda não foram — verdadeiramente exploradas pelo pensamento ocidental ao ponto de poderem se integrar a essa razão que se pretende universal.

É interessante notar que somente depois de Hegel o Ocidente se deu conta que pensamos em língua e que a própria razão ocidental está condicionada pelas possibilidades lingüísticas que o Ocidente estabeleceu<sup>24</sup>. A própria filosofia ocidental só tomou efetivamente contornos de universalidade quando, do esforço de tradução de suas categorias gregas para o latim, ela teve que se reinventar, transcendendo as suas contingências lingüísticas iniciais<sup>25</sup>. Porém, isso não significa que ela, através das línguas pela qual fala, é capaz de comunicar todas as possibilidades da razão humana. Mesmo porque, o que vemos é uma extrema dificuldade do Ocidente de traduzir, ou mesmo de compreender, uma razão que se desenvolveu completamente fora do seu eixo de reflexão, como é o caso da racionalidade chinesa.

É impressionante, para não dizer assustador, o nível de dificuldade de se traduzir um pensamento chinês sem distorcê-lo drasticamente, diante da necessidade de aproximá-lo de uma razão (no caso a ocidental) cujas possibilidades e expectativas de sentido organizam-se diferentemente. Tal tarefa, hoje, é um pouco facilitada pela experiência de sinólogos, como o eminente professor francês, François Jullien, da Université Paris 7, cujo profundo conhecimento do grego clássico, do latim e do chinês antigo nos possibilita o acesso crítico ao pensamento da China, considerando as nuances de sentido e as estruturas

---

<sup>24</sup> Vide HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

<sup>25</sup> Notas dos seminários dirigidos pelo Professor François Jullien na *Université Paris 7* entre os meses de novembro de 2009 e março de 2010.

racionais que são próprias a uma e a outra civilização. A exploração de uma razão por outra, a tentativa de traduzir linguisticamente um universo de reflexões completamente estrangeiro, é, sem dúvida, o primeiro passo para o estabelecimento de uma dialética salutar de idéias e compreensões, sem a qual um saber pretensamente absoluto, que integre verdadeiramente todas as possibilidades da razão humana, como quis Hegel, não poderia se produzir.

É preciso lembrar que, no início do século XIX, quando Hegel produz seu sistema filosófico, o conhecimento que se tinha sobre outras culturas e civilizações, que estiveram até então fora do eixo reflexivo ocidental, era extremamente precário. Os comentários e as traduções do pensamento chinês utilizados por Hegel para proceder suas reflexões sobre a civilização chinesa eram frutos de uma primeira tentativa de aproximação que não podia ainda se dar conta das peculiaridades desse pensamento e que não estava suficientemente atenta para o fato de que as versões que produzia dos textos chineses adequavam-lhes à linguagem e às categorias ocidentais, promovendo muitas vezes uma falsa aproximação.

Quando o Ocidente descobre pela primeira vez o pensamento chinês no século XVII, ele o faz por intermédio dos missionários jesuítas que haviam se instalado na segunda metade do século XVI no Oriente e estabelecido os primeiros contatos com a língua e com a sabedoria da China. A chegada dos portugueses em Macau, no sul da China, se deu em 1557, mas apenas por volta de 1565 ali se instalam os primeiros jesuítas. No fim do século XVI, o jesuíta Matteo Ricci escreve um dicionário português-chinês, o primeiro em língua européia, e traduz para o latim os quatro livros fundamentais do confucionismo: os *Diálogos de Confúcio*<sup>26</sup>, o *Grande*

---

<sup>26</sup> Confúcio (551 – 479 a.C.) é um dos mais importantes pensadores chineses. Seu pensamento fundou as bases de uma doutrina, o confucionismo, que permeou profundamente a história da civilização chinesa. Nossa versão do seu nome é uma latinização de 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ (ou Kung Fu Tsé), literalmente "Mestre Kong". Vide GRANET,

*Aprendizado, o Livro de Mêncio e a Doutrina do Meio*<sup>27</sup>. 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).

É a partir de então que o pensamento chinês será, pela primeira vez, levado ao conhecimento da elite intelectual européia e recebido, num primeiro momento, com grande entusiasmo e admiração, produzindo-se um certo mito de uma moral chinesa fundada em princípios de razão, que se pretendiam semelhantes aos do Ocidente<sup>28</sup>.

Entretanto, é preciso chamar atenção para o fato de que o que a Europa recebia como sendo todo o pensamento chinês era apenas a doutrina confucionista apreendida pelos padres jesuítas junto aos altos funcionários eruditos do império chinês, a qual era adaptada e traduzida nos termos das categorias ocidentais. Além disso, o taoísmo e o budismo ficaram excluídos das reflexões européias nesse primeiro momento, pois eram considerados pelos mandarins chineses e, conseqüentemente, pelos seus interlocutores jesuítas, como devoções supersticiosas, marginais ao pensamento "oficial" chinês<sup>29</sup>. É o ideal de uma China laica e tolerante, que cultua apenas o céu e a terra, e que funda sua moral numa sabedoria milenar e intelectualizada, que atrai fortemente importantes pensadores

---

Marcel. *O Pensamento Chinês*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 288.  
CHENG, Anne. *Histoire de la Pensée Chinoise*. Paris: Seuil, 1997, p. 63.

<sup>27</sup> BÉSINEAU, Jacques. *Matteo Ricci: Serviteur du Maître du Ciel*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003, p. 25, 43-44 et 47.

<sup>28</sup> Notas do curso *Confucius revisité: textes anciens, nouveaux discours*, ministrado pela Professora Anne Cheng, no College de France, entre os meses de dezembro de 2009 e fevereiro de 2010.

<sup>29</sup> BÉSINEAU, *Matteo Ricci, cit.*, p. 73-74.

ocidentais, como Malebranche (1638 - 1715), Leibniz (1646 - 1716) e Voltaire (1694 – 1778)<sup>30</sup>.

Não tardou, todavia, para que, num segundo momento, esta China idealizada começasse a ser criticada pelos filósofos do iluminismo, que passaram a ver, onde se via uma moral chinesa racional, opressão da individualidade, ausência de liberdade e misticismo<sup>31</sup>.

De todo modo, é sobre bases extremamente precárias e muitas vezes distorcidas que a Europa irá formular suas primeiras reflexões sobre o pensamento chinês, seja para enaltecê-lo, seja para menosprezá-lo. Billeter chama atenção para o fato de que a única informação histórica de que a Europa dispunha sobre a China no século XIX era a *Histoire Générale de la Chine* (História Geral da China) do padre jesuíta Mailla, publicada entre os anos 1777 e 1783, uma adaptação de uma compilação chinesa do século XII e completada ao longo do tempo pelos funcionários imperiais, o 通鑑綱目 *Tōng Jiàn Gāng Mù*<sup>32</sup>.

É dessas exíguas informações históricas, bem como de traduções pouco precisas da obra de 孔子 *Kǒng Zǐ* (Confúcio) e do 道德經 *Dào dé Jīng* (ou *Tao-te Ching*), que dispunham Hegel e boa parte dos pensadores iluministas para produzir suas preleções sobre a China.

O problema está em concluir, peremptoriamente e sem explorar adequadamente uma razão que se estrutura de modo distinto, que ela se encontraria num estágio menos avançado.

---

<sup>30</sup> MALEBRANCHE, Nicolas. *Diálogos de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1990; LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*. Trad. H. Hosemont and D. J. Cook. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986; VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*. Paris: Flammarion, 1964; VOLTAIRE. *Traité sur la Tolérance*. Paris: Flammarion, 1989.

<sup>31</sup> Notas do curso *Confucius revisité: textes anciens, nouveaux discours*, ministrado pela Professora Anne Cheng, no Collège de France, entre os meses de dezembro de 2009 e fevereiro de 2010.

<sup>32</sup> BILLETTER, *Contre François Jullien, cit.*, p. 15-16.

Parece-nos mais interessante e construtivo para um diálogo entre culturas que passam definitivamente a conviver num cenário global, promover uma compreensão consciente da diferença, o que é fundamental mesmo para uma verdadeira compreensão de nós mesmos, enquanto partes desse diálogo inevitável. Afinal, diante de um modo de pensar, como o chinês, que se estabelece sobre "escolhas" e possibilidades distintas, tornam-se ainda mais evidentes as categorias a partir das quais o Ocidente pensa o mundo e organiza-se politicamente, bem como o fato de que a sua preocupação com o universal não é efetivamente universal<sup>33</sup>, se consideramos a singularidade dos condicionamentos culturais que promoveram sua invenção.

---

<sup>33</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 104-105.

## **SEGUNDA PARTE**

---

*DUAS TRADIÇÕES INTELLECTUAIS:  
OCIDENTE E CHINA*

### 3. ENTRE O CHINÊS E O “OCIDENTAL”: OS CONDICIONAMENTOS LINGÜÍSTICOS

O Ocidente é esse complexo civilizacional que, embora albergue uma pluralidade de culturas locais extremamente distintas e diferentes organizações políticas, se funda sobre um sistema lingüístico, um modelo racional e uma tradição ética que, além de uma origem comum, se desenvolveram dentro de um quadro cultural compartilhado. Do outro lado de nossas reflexões, a identificação é mais fácil, visto que a China<sup>34</sup>, além dos fundamentos lingüístico, racional e ético que lhe conferem identidade, conjuga todas as suas variantes culturais sob uma mesma unidade política.

Todavia, ao invés de nos ocuparmos de debates geoestratégicos, a fim de definir os limites arbitrários dessas duas civilizações, preferimos a via da compreensão dos elementos centrais que caracterizam os seus modos de pensar e de se organizar socialmente, os quais, embora possam variar enormemente em seus diferentes momentos históricos e sofrer a oposição de perspectivas outras que lhes contestam, representam o fundamento ou a causa cultural que confere sentido às realizações concretas de uma e de outra civilização.

O primeiro elemento comum a este amálgama de culturas a que chamamos civilização ocidental é a língua, embora tal fato seja pouco evidente, diante da diversidade de línguas faladas por ocidentais. Afinal, o que poderia haver de comum entre línguas cujos falantes, muitas vezes, não podem nem mesmo se compreender? Porém, basta abrir um livro científico ou filosófico em qualquer língua ocidental para que as semelhanças comecem a aparecer. É justamente aí que a comunicação entre as várias culturas ocidentais se manteve sempre viva, permitindo a

---

<sup>34</sup> Para um profundo estudo da história da civilização chinesa vide GRANET, Marcel. *La Civilisation Chinoise*. Paris: Albin Michel, 1994; GERNET, Jacques. *Le Monde Chinois*. De l'âge de bronze au Moyen Âge. Paris: Armand Colin, 2005; GERNET, Jacques. *Le Monde Chinois*. L'époque Moderne. Paris: Armand Colin, 2005; GERNET, Jacques. *Le Monde Chinois*. L'époque Contemporaine. Paris: Armand Colin, 2005.

elaboração de um fundo civilizacional comum. A língua grega e, posteriormente, a latina foram durante grande parte da história do Ocidente as suas únicas línguas escritas, através das quais todo o pensamento ocidental se expressou até praticamente o século XVI. E, mesmo após o estabelecimento formal das diversas línguas europeias, a partir da Modernidade, o latim e o grego continuaram fornecendo grande parte do vocabulário científico e o modelo gramatical a partir do qual as demais línguas se desenvolveram. Isto vale não só para as línguas latinas, mas também para o inglês, para o alemão etc.

Além disso, visto a partir de um outro sistema lingüístico, o elemento comum das línguas ocidentais torna-se mais patente. Todas elas compartilham um esquema gramatical que dispõe, consideradas as peculiaridades de cada uma, de uma rica possibilidade de expressão verbal (futuro, passado, subjuntivo, condicional, entre outros) e uma infinidade de elementos que possibilitam especificar ou generalizar o discurso (artigos, pronomes, preposições, declinações etc.). Tal esquema é um modelo bastante peculiar das línguas indo-europeias<sup>35</sup> ou das línguas que se desenvolveram a margem delas.

Do lado chinês, o elemento lingüístico comum, assim como no Ocidente, não se resume a uma única língua. Quando nos referimos à língua chinesa estamos, na verdade, fazendo alusão ao mandarim, língua oficial da China, falado por quase 900 milhões de pessoas e que se baseia na língua falada na região de Beijing, cuja escritura teria sido estandardizada pela primeira vez no século III a.C. pela Dinastia Qin. Trata-se da língua utilizada pelos pensadores chineses e pelos funcionários (mandarins) das sucessivas dinastias da China, razão pela qual ela ficou conhecida no Ocidente com esse nome. Em mandarim se diz: 官話 *guān*

---

<sup>35</sup> Vide FORTSON, Benjamin W. *Indo-European Language and Culture: An Introduction*. 2 ed. New York: Wiley-Blackwell, 2009; BENVENISTE, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*. Pouvoir, Droit, Religion. T. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

huà<sup>36</sup> —, que significa literalmente linguagem dos oficiais ou dos mandarins. Mas, também se diz, sobretudo, em referência ao mandarim estandarte, 漢語 hàn yǔ<sup>37</sup>, língua dos hàn, nome do grupo étnico majoritário da China, bem como da dinastia que dominou o país entre os séculos II a.C. e II d.C., ou 普通話 pǔ tōng huà<sup>38</sup>, linguagem comum<sup>39</sup>. Ao lado do mandarim, várias outras línguas são faladas na China, dentre as quais as mais difundidas são o 吳語 wú yǔ<sup>40</sup> da região de Xangai, e o cantonês, 粵語 yuè yǔ<sup>41</sup>, do sul do país, faladas, cada qual, por mais de 80 milhões de chineses.

As diferenças entre as línguas faladas na China são tão importantes quanto as que encontramos na Europa, o que faz com que um falante de determinada língua não compreenda necessariamente um falante de outra. Todavia, a escritura chinesa representa um fator de unidade espetacular. Por mais que haja determinadas variações locais e usos distintos de um mesmo ideograma, a linguagem escrita é praticamente a mesma nas diferentes regiões. Além disso, tendo em vista que o mandarim foi durante quase toda a história da China a língua oficial do país, quase todos os textos e registros estão escritos nessa língua. Portanto, a despeito das variações que apresenta, podemos afirmar que é através do mandarim que o pensamento chinês se expressou ao longo da história.

Visto que pensamos através da língua, o modo de pensar estabelecido por uma civilização estará necessariamente ligado as suas possibilidades lingüísticas. O tipo de discurso desenvolvido por uma cultura se constroi através das palavras das quais se dispõe ou da necessidade de

---

<sup>36</sup> 官话, em ideogramas simplificados.

<sup>37</sup> 汉语, em ideogramas simplificados.

<sup>38</sup> 普通話, em ideogramas simplificados.

<sup>39</sup> Um excelente panorama da História da China é a obra coletiva organizada por Bai Shouyi, escrita por chineses em língua inglesa e publicada pela primeira vez em 1982: SHOUYI, Bai (Org.). *An Outline History of China*. Beijing: Foreign Languages Press, 2002.

<sup>40</sup> 吳語, em ideogramas simplificados.

<sup>41</sup> 粵語, em ideogramas simplificados.

criá-las justamente para poder comunicar os seus raciocínios e idéias. Além disso, as suas possibilidades gramaticais revelam de modo bastante interessante o próprio caráter da sua maneira de pensar.

O primeiro distanciamento entre esses dois sistemas lingüísticos tão distintos reside no registro pictográfico (não fonético) da língua chinesa<sup>42</sup>. O seu caráter estético e concreto contrasta com o perfil gramatical e abstrato das línguas ocidentais, o que repercute de modo diverso nas formas de pensar e de representar a realidade de uma e de outra civilização. Segundo François Jullien, o ideograma apresenta-se como o símbolo vivo do processo do mundo. Seus traços, que se atraem e se repelem, reproduzem a própria lógica do dinamismo, do contraste e da correlação<sup>43</sup>, típica do pensamento chinês, além da concretude das suas representações.

Ensina Anne Cheng, professora de sinologia do prestigiado *College de France*:

“No lugar de se apoiarem em construções conceituais, os pensadores chineses partem de signos escritos eles mesmos. Longe de ser uma concatenação de elementos fonéticos em si desprovidos de significação, cada um deles constitui uma entidade portadora de sentido e se percebe como uma ‘coisa entre as coisas’. [...] Pela especificidade de sua escritura, o pensamento chinês pode se imaginar inscrito no real ao invés de sobrepôr-se a ele. Esta proximidade ou fusão com as coisas provém ela mesma, sem dúvida, da representação, mas ela não determina uma maneira de pensar que, no lugar de elaborar objetos numa distância crítica, tende ao contrário a permanecer imersa no real para melhor sentir e preservar nele a harmonia. [...] A Filosofia da Antigüidade grega e latina não se concebe sem a existência de prefixos de privação, de sufixos que permitem a abstração, etc. É sabido que a escolástica medieval procede em grande parte de uma reflexão sobre as categorias da gramática latina: distinção do substantivo e do adjetivo, do passivo e do ativo

---

<sup>42</sup> A propósito vide ABEL-REMUSAT, Jean Pierre. *Sur la Nature des Formes Grammaticales en Général et sur le Génie de la Langue Chinoise en Particulier*. Paris: Nabu, 2010; GUIGNES, Joseph de. *Lettre de Pekin: Sur le Génie de la Langue Chinoise et la Nature de leur Ecriture Symbolique* (1773). Paris: Kessinger, 2009.

<sup>43</sup> JULLIEN, *La Propension des Choses, cit.*, p. 76-77.

(sujeito/objeto), verbo de existência, etc. De modo diverso, o chinês não é uma língua que comporta flexão, na qual o papel de cada parte do discurso é determinado pelo gênero, pela marca do singular e do plural, pela declinação, pela conjugação, etc.: as relações são idênticas somente pela posição das palavras (cada signo escrito, vale lembrar, constitui uma unidade de sentido) na cadência da frase. [...] Em relação às línguas indo-européias, um dos fatos mais impressionantes é a ausência, no chinês antigo, do verbo 'ser' como predicado, ficando a identidade indicada pela simples justaposição"<sup>44</sup>.

A indistinção entre verbos, substantivos e adjetivos e a inexistência de flexão verbal é motivo de inúmeras especulações sobre a possibilidade de se filosofar em chinês.

Conforme Marcel Granet, um dos mais importantes sinólogos franceses:

"Pode-se supor, aliás, que o hábito da escrita figurativa foi um obstáculo para qualquer desenvolvimento da língua que levasse a utilizar os diversos processos possíveis de derivação. Nos idiomas que admitem esses processos, a consciência das derivações pode predispor e contribuir para a análise de idéias"<sup>45</sup>.

E, em outro trecho, completa:

---

<sup>44</sup> CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*, cit., p. 35. Texto original: « Au lieu de s'appuyer sur des constructions conceptuelles, les penseurs chinois partent des signes écrits eux-mêmes. Loin d'être une concaténation d'éléments phonétiques en soi dépourvus de signification, chacun d'eux constitue une entité porteuse de sens et se perçoit comme une 'chose parmi les choses'. [...] De par la spécificité de son écriture, la pensée chinoise peut se figurer qu'elle s'inscrit dans le réel au lieu de s'y superposer. Cette proximité ou fusion avec les choses relève sans doute elle-même de la représentation, mais elle n'en détermine pas moins une forme de pensée qui, au lieu d'élaborer des objets dans la distance critique, tend au contraire à rester immergée dans le réel pour mieux en ressentir et en préserver l'harmonie. [...] La philosophie de l'Antiquité grecque et latine ne se conçoit pas sans l'existence de préfixes privatifs, de suffixes qui permettent l'abstraction, etc. Il est bien connu que la scolastique médiévale procède en grande partie d'une réflexion sur les catégories de la grammaire latine : distinction du substantif et de l'adjectif, du passif et de l'actif (sujet/objet), verbe d'existence, etc. Par contraste, le chinois n'est pas une langue flexionnelle dans laquelle le rôle de chaque partie du discours est déterminé par le genre, la marque du singulier et du pluriel, la déclinaison, la conjugaison, etc. : les relations sont indiquées seulement par la position des mots (chaque signe écrit, rappelons-le, constituant une unité de sens) dans la chaîne de la phrase. [...] Au regard des langues indo-européennes, l'un des faits les plus frappants est l'absence, en chinois ancien, du verbe 'être' comme prédicat, l'identité étant d'ailleurs indiquée par une simple juxtaposition ».

<sup>45</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 40.

"O chinês não acentua o tempo, nem o número, nem o gênero; isso permitia formular com graça alguns paradoxos, mas dificultava qualquer análise das idéias. O chinês não distingue o verbo, o substantivo, o adjetivo, o advérbio etc.; nessas condições, é maravilhoso que se tenha tido a idéia de analisar as relações entre os termos aproximados do discurso, e não chega a surpreender que não se tenha levado essa análise muito longe"<sup>46</sup>.

Do lado ocidental, a língua e o pensamento estabeleceram-se, ao contrário, a partir de uma sintaxe gramatical que separa e identifica a função de cada um dos seus elementos e a partir de um discurso igualmente analítico, o que favoreceu uma lógica de derivações, ocupada em expressar e compreender corretamente as relações entre os dados da linguagem, do pensamento e da realidade.

Na China, essa relação sintática entre sujeito, verbo e predicado, a partir da qual o Ocidente se expressa, não se opera da mesma maneira. Na língua clássica, o sujeito da frase é normalmente dispensável, não porque ele se encontra oculto ou implicitamente expresso na conjugação verbal, como nas línguas ocidentais, mas porque a ação não necessita de um agente (de um sujeito). Do mesmo modo o é também o verbo. Não que a língua não tenha sujeito e verbo, mas ela pode se expressar perfeitamente sem eles (sem as noções de sujeito da ação e de ação praticada por um sujeito), e, mesmo quando os utiliza, ela não os distingue claramente pela forma ou pela posição na frase, mas apenas em função do contexto semântico e do ritmo em que os emprega.

Conforme Marcel Granet:

"Já que a língua chinesa recusou-se a pedir qualquer apoio a uma sintaxe variada e precisa, para compor em chinês não há outro meio senão recorrer à magia dos ritmos. Só é possível expressar-se depois de um aprendizado em que se é treinado a empregar, em

---

<sup>46</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 270.

sua plena eficácia, não apenas fórmulas proverbiais, mas também ritmos consagrados"<sup>47</sup>.

Não se ensinam as regras de composição de um poema (tampouco se ensinam as regras de composição do pensamento ou do discurso), mas treina-se, pela repetição, até se alcançar a sua essência rítmica. Essa não é passível de transmissão discursiva ou dialética<sup>48</sup>. "Na prosa chinesa, o ritmo tem as mesmas funções que a sintaxe exerce noutras línguas"<sup>49</sup>. Portanto, "não se compreende um autor chinês enquanto não se penetra nos segredos rítmicos por meio dos quais ele aponta e fornece a chave de seu pensamento"<sup>50</sup>.

Além disso, conforme veremos, o Ocidente pensa a partir do eu, que se coloca como sujeito que age e que produz conhecimento, abusando das múltiplas formas verbais de que dispõe para formular hipóteses e condições, para encadear causas e conseqüências, para pensar o ser ideal em oposição ao ser concreto.

Ao contrário, na concepção de mundo que se forma na China antiga nada é resultado de uma ação, seja de uma ação do indivíduo, seja de uma ação da natureza ou dos deuses. Tudo é um processo (道 dào): tudo é uma correlação de fatores que se encontram e participam igualmente do devir do mundo. E esses fatores se alternam num movimento de atração e de repulsão. Eles não produzem nada, não têm origem ou causa (ἀρχή – *arché*), tampouco têm fim (τέλος – *télos*). O homem é apenas um fator como tudo mais no mundo; sua "ação" é apenas o "resultado" de um encontro de fatores. O mundo é movimento, alternância e oposição desses fatores.

---

<sup>47</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 58.

<sup>48</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 59.

<sup>49</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 60.

<sup>50</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 61.

Vale anotar, desde já, que essa breve e preliminar explicação já contém, a despeito dos nossos esforços, uma distorção inevitável do pensamento chinês, produzida pela estrutura lingüística, pelas expectativas de sentido e pelas categorias a partir das quais pensamos no Ocidente. De início, a língua chinesa dispensa o verbo, sobretudo o verbo ser, para dizer esse movimento. Ela se contenta em justapor os ideogramas de modo que do contraste, da alternância e da polaridade dos seus sentidos, ela reproduza linguisticamente o próprio significado dinâmico do devir do mundo. Entre um sujeito e um predicado não se exige a conexão verbal. Não se diz em chinês "o homem é" ou "o mundo é".

A título de exemplo, quando se lê numa tradução ocidental do 道德經 *Dào dé jīng*<sup>51</sup>, "o dào é algo..."<sup>52</sup>, introduz-se na frase essa noção de ser e de predicativo que não é própria da língua chinesa. Em chinês se diz "道之為物" (*dào zhī wéi wù*)<sup>53</sup>, literalmente: o dào (o processo ou o caminho) tornar-se algo.

Na tradução de Anne Cheng dos *Diálogos de Confúcio* tem-se: "Os homens são, por natureza, semelhantes; é na prática que eles divergem"<sup>54</sup>. O mesmo trecho é traduzido por Pierre Ryckmans da seguinte maneira: "A natureza aproxima, o costume separa"<sup>55</sup>. No texto original têm-

---

<sup>51</sup> Em ideogramas simplificados: 道德经. Vale registrar que utilizamos o sistema fonético de romanização da língua chinesa estabelecido em 1958, pelo governo Chinês — o sistema 拼音 *pīn yīn* — o qual vem substituindo o antigo sistema Wade-Giles. No sistema *pīn yīn* escreve-se *dào* no lugar de *tao* e *Dào dé jīng* no lugar de *Tao te ching*.

<sup>52</sup> LAO-TSEU. *Tao-tö King*. Trad. Liou Kia-hway. Paris: Gallimard, 1967, p. 35. (XXI, 3-12). Texto original: « Le Tao est quelque chose de fuyant et d'insaisissable. Fuyant et insaisissable, il est cependant quelque chose. Profond et obscur, il contient une sorte d'essence. Cette sorte d'essence est très vraie et comporte l'effcience. Depuis l'antiquité son essence n'a pas varié. Pour le comprendre il suffit d'observer le germe de tout être ». O 道德經 *Dào dé jīng* é atribuído à 老子 *Lǎo Zǐ*, também conhecido como Lao Tsé, Lao Tseu ou Lao Tzu. Ele teria sido contemporâneo de Confúcio e vivido entre os anos 570 e 490 a.C.

<sup>53</sup> 老子 *Lǎo Zǐ*. 道德經 *Dào dé jīng*, XXI. In: *Chinese Text Project* [<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso em fevereiro de 2010].

<sup>54</sup> CONFÚCIO. *Diálogos de Confúcio*. Trad. Anne Cheng; Alcione Soares Ferreira. São Paulo: IBRASA, 1983, p. 137 (XVII, 2).

<sup>55</sup> CONFUCIUS. *Les Entretiens de Confucius*. Trad. Pierre Ryckmans. Paris: Gallimard, 1987, p. 102 (XVII, 2). Na versão francesa: « *La nature rapproche, la coutume sépare* ».

se "性相近也, 習相遠也" (xìng xiāng jìn yě, xí xiāng yuǎn yě), palavra por palavra: [natureza] [de um a outro] [próximo] [ao mesmo tempo], [hábito] [de um a outro] [afastado] [ao mesmo tempo].

Não se trata, de modo algum, de uma crítica às traduções apresentadas. Não há demérito em uma ou em outra, mas um esforço legítimo de traduzir um pensamento, adaptando-o a uma estrutura lingüística que pensa a partir de uma dinâmica gramatical distinta e que necessita de determinadas categorias que lhe são próprias. O que queremos é apenas demonstrar como no texto original o sentido se produz sem a noção precisa de verbo ou de sujeito. A função sintática do ideograma na frase não é evidenciada necessariamente, como nas línguas ocidentais, pela forma ou pela ordem em que aparece, e sim pelo contexto semântico e pelo ritmo. É a oposição entre as palavras natureza e hábito, próximo e afastado, que produz o sentido, que se expressaria verbalmente nas línguas do Ocidente, como aproximar-se e afastar-se. Além disso, nem a natureza, nem o hábito se apresentam como sujeitos da frase, pois para tanto, seria necessário um verbo, uma ação produzida por um e outro. Não é a natureza que aproxima ou o hábito que afasta, mas é o fluxo impessoal, a interação mútua entre um fator e outro, que, estando conforme a natureza ou o hábito, faz com que tais fatores estejam mais próximos ou mais afastados.

Isso demonstra as peculiaridades fundamentais a partir das quais tanto o pensamento ocidental quanto o chinês se expressam. A língua é esta estrutura primeira pela qual uma cultura vai comunicar os seus significados e as suas noções, dos mais gerais aos mais específicos. Os conceitos, categorias e princípios desenvolvidos por uma civilização são desenvolvidos dentro dos esquemas lingüísticos que lhe são próprios, os quais nos revelam, de início, as especificidades do seu próprio modo de estruturar o pensamento.

As categorias do ser e do sujeito, a partir dos quais o pensamento ocidental se desenvolveu, conforme veremos a seguir, e que se adaptam perfeitamente ao esquema verbal das línguas ocidentais, não são, todavia, evidentes dentro do esquema lingüístico e racional da China.

Conforme François Jullien:

“Quando, numa tradução francesa do chinês clássico, nós encontramos os termos ‘verdade’, ‘ser’, ‘tempo’, ‘ideal’, ‘vontade’, etc., como é normalmente o caso, não é que o termo chinês seja evidente a traduzir, mas que uma assimilação foi já realizada, para melhor passar o sentido estrangeiro para nossa língua, nos fazendo já entrar no quadro mental de suas possibilidades e nossas expectativas teóricas: gerando assim em boa conta, mas indevidamente, a ilusão de universalidade”<sup>56</sup>.

Ainda conforme o sinólogo francês, “a China é mais apta a dizer (pensar) não a essência e a determinação, mas o fluxo, o ‘entre’, o impessoal, o contínuo, a transição — interação e transformação (ao menos segundo os termos que são os nossos)”<sup>57</sup>.

Para dizer “coisa”, os chineses dizem “leste-oeste” (东西 *dōng xī*), o que demonstra bem essa relação de oposição presente na língua e na razão chinesa. Para perguntar “o que é esta coisa?”, pergunta-se “o que é este leste-oeste?”<sup>58</sup>.

Nas línguas latinas, coisa deriva do latim *causa* que, por sua vez, provém do verbo *cauo*, que significa cavar, aprofundar. De um lado, tem-

---

<sup>56</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 134. Texto original: « quand, dans une traduction française du chinois classique, nous rencontrons les termes de 'vérité', d' 'être', de 'temps', d' 'idéal', de 'volonté', etc., comme c'est si souvent le cas, ce n'est pas que le terme chinois soit d'évidence à traduire ainsi, mais qu'une assimilation déjà s'est accomplie, pour mieux couler le sens étranger dans notre langue, nous faisant déjà rentrer dans le cadre mental de ses possibilités et de nos attendus théoriques : générant ainsi à bon compte, mais indûment, l'illusion d'universalité ».

<sup>57</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 240. Texto original: « la Chine est plus apte à dire (penser) non pas l'essence et la détermination, mais le flux, l' 'entre', l'impersonnel, le continu, la transition — interaction et transformation (du moins selon les termes qui sont les nôtres) ».

<sup>58</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 230.

se uma estrutura lingüística que pensa em termos de alternância de pólos contrários, de outro, pensa-se a partir de um termo fixo, da coisa considerada em sua substância, em seu ser profundo.

Por mais diferentes que possam ser entre si, as línguas ocidentais pertencem em sua avassaladora maioria a um mesmo grupo lingüístico – o indo-europeu; e, em função do contato que mantiveram ao longo de seus desenvolvimentos, elas se influenciaram mutuamente, o que permitiu que uma quantidade significativa de palavras (e de sentidos) se comunicassem facilmente a partir de raízes comuns ou de usos aproximados. A língua chinesa, ao contrário, desenvolveu-se, há até muito pouco tempo, sem nenhum contato significativo com as línguas ocidentais. Sua originalidade em relação ao "ocidental" é radical.

Disso decorre uma dificuldade abissal na tarefa de tradução do pensamento chinês para a estrutura lingüística ocidental. Aí, o aforismo italiano *traduttore, traditore*, parece-nos se confirmar definitivamente. Como transpor um pensamento que não faz distinção de sujeito, de verbo e de objeto sem lançar mão de uma aproximação substancialmente precária? É preciso fazer uma verdadeira ginástica intelectual a fim de situar o sentido dos ensinamentos dos pensadores chineses o mais próximo possível do seu contexto original, ao mesmo tempo em que é preciso explicá-los ou, ao menos, tentar entendê-los, em "ocidental".

Portanto, é preciso estar atento, antes de prosseguirmos na reflexão, para essas possíveis distorções e, principalmente, para o fato de que os peculiares condicionamentos lingüísticos da China e do Ocidente revelam, de início, as suas diferentes perspectivas racionais que os conduziram por caminhos diversos em suas formas de conhecer o mundo e de ordenar a vida social.

## 4. A RAZÃO DO OCIDENTE

### 4.1. A EMANCIPAÇÃO: O LIVRE QUESTIONAMENTO E A INVENÇÃO DO DISCURSO LÓGICO

Se pudéssemos definir em uma só palavra a razão ocidental, tomando em conta o seu caráter mais peculiar, diríamos que ela é, em sua essência, humana. Com isso queremos dizer que a razão ocidental é consciente e voluntariamente concebida como obra humana. É a razão de um homem que procura conhecer o mundo a partir de si mesmo, pois o mundo não é para ele mais do que o que ele pensa sobre o mundo. É em si, em seus pensamentos, que se encontra a chave para a compreensão da verdade. O mundo que ele constrói e que põe em marcha é um mundo refletido, é um mundo que é obra sua.

Esta razão, que percorreu um longo caminho de desenvolvimento, tem suas origens na Antigüidade grega, no pensamento de homens que se lançaram na descoberta do mundo a partir de uma atitude inquestionável de emancipação frente ao sobrenatural e à natureza. Ao buscar a causa do mundo em si mesmo, o homem grego promoveu uma dupla ruptura, que marcará fortemente o pensamento do Ocidente<sup>59</sup>. Rompeu com os deuses, enquanto criadores da natureza (e da cultura). Rompeu, em seguida, com a própria natureza, enquanto *locus* da verdade. Não que essas rupturas tenham se apresentado como constantes no pensamento de cada autor ocidental, mas é dentro dessa cisão que toda reflexão no Ocidente se operou, mesmo nas mais austeras tentativas de repará-la.

A primeira ruptura ocorre quando o homem grego passa a buscar na própria natureza, e não mais na autoridade sagrada da tradição mitológica, a causa do mundo — a ἀρχή (*arché*) ou a origem das

---

<sup>59</sup> Nesse sentido dirá Aristóteles que "a causa não está nas coisas, mas em nós" («*la cause en est-elle non dans les choses, mais en nous*»). ARISTOTE. *Metaphysique*. Trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. Paris: Flammarion, 2008, p. 113 (993b, 5).

coisas e de si próprio. Tal evento, que marca a invenção de um discurso lógico, como alternativa à narrativa mítica, é a pedra fundamental que sustenta todo o aparato intelectual ocidental e que o distingue, sobretudo, quando colocado em perspectiva com os demais modelos de razão produzidos por outras civilizações<sup>60</sup>.

É essa passagem de um conhecimento fundado sobre a autoridade sagrada da tradição para uma ciência instituída sobre o livre questionamento das causas que distingue, de início, o modelo racional do Ocidente.

Quer seja considerada uma façanha ou uma perdição, o fato é que não há nenhum relato conhecido em nenhuma outra cultura ou civilização mundial dessa passagem para o estágio do **livre questionamento do mundo**<sup>61</sup>.

As culturas mais rudimentares, não tendo nos deixado nenhum registro de suas reflexões, estão excluídas da possibilidade de se estabelecer qualquer paralelo. E mesmo se considerarmos os relatos dos antropólogos ocidentais, não se tem notícia de nenhuma cultura sem escrita que não derive seus conhecimentos de uma certa experiência do sobrenatural, na qual a causa de todas as coisas é o sagrado indubitável.

Das grandes civilizações do passado, como a egípcia, a persa e, mesmo, a inca ou asteca, nenhuma delas soube afastar-se da autoridade sagrada dos seus deuses para produzir a livre ciência do questionamento do mundo. Seus mais elaborados conhecimentos de matemática,

---

<sup>60</sup> A propósito desse desdobramento entre narrativa mítica e discurso lógico, vide CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia; Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 504. Ainda, sobre as condições do aparecimento da filosofia na Grécia antiga, vide VERNANT, Jean-Pierre. *Les Origines de la Pensée Grecque*. 10 ed. Paris: Puf, 2009.

<sup>61</sup> Em *O Conceito de Europa em Hegel*, Daniel Innerarity Grau trabalha o indagar como centro do pensamento ocidental. INNERARITY GRAU, Daniel. *O Conceito de Europa em Hegel* (Trad. Danilo Vaz-Curado R. M. Costa), *Contradictio*, Vol. 2, n. 1, p. 56-74, 2009. In: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/contradictio/article/viewFile/15415/10345>; acesso em outubro de 2010.

engenharia e astronomia, assim como as leis e o próprio homem, sempre foram considerados obras dos deuses<sup>62</sup>.

Dentre as grandes civilizações ainda vivas, Islã, Índia, Japão e China, nenhuma delas desenvolveu este princípio do livre questionamento. No Islã toda verdade é revelada por um Deus único, origem de todas as coisas, cuja vontade tudo define. Índia e Japão apresentam uma rica mitologia que lhes explica suas origens e a causa de tudo. A China constitui-se num caso a parte, onde a pobreza mitológica e a laicidade de sua razão apresentam-se como um contraponto absolutamente rico, que será oportunamente explorado. Por ora, vale dizer que não há em nenhuma dessas civilizações, ao menos, não de modo originário, uma ruptura voluntária com a tradição, que as tivesse permitido abrir-se ao livre questionamento das causas do mundo<sup>63</sup>.

É preciso chamar atenção para a importância desse evento fundador da mentalidade ocidental. Trata-se do aparecimento da própria liberdade, em sua manifestação primeira no espírito do Ocidente.

No momento em que o homem grego supera o seu medo natural, desafiando os seus próprios deuses e questionando toda a verdade sagrada de sua tradição, ele lança-se em um longo, doloroso e contraditório processo emancipador, que, no Ocidente, levará mais de dois milênios para se completar. Nesse primeiro momento, ele liberta-se, na medida em que se permite duvidar, abrindo-se à descoberta do mundo e de si mesmo. É essa atitude emancipadora que faz aparecer o gérmen da

---

<sup>62</sup> Vide SCARPI, Paolo. *Politeísmos: As Religiões do Mundo Antigo — Egito, Roma, Grécia, Mesopotâmia, Pérsia*. Trad. Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2004; CARRASCO, David. *Religions of Mesoamerica: Cosmovision and Ceremonial Centers*. Long Grove: Waveland Press, 1998.

<sup>63</sup> Vide LEWIS, Bernard; CHURCHILL, Buntzie Ellis. *Islam: The Religion and the People*. Wharton School, 2008; ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. Trad. Nilton A. Silva, Cláudia G. bozza et al. São Paulo: Palas Athenas, 1986; CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus*. Mitologia Oriental. Trad. Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 1994; GRANET, Marcel. *La Religion des Chinois*. Paris: Imago, 1989.

liberdade, sobre o qual a tradição científica e ética do Ocidente será construída.

Mesmo que a tradição cristã, que dominou o espírito ocidental durante mais de um milênio, tenha tentado castrar-lhe esta vocação, é a ela que o homem ocidental retorna a partir da Modernidade. Além disso, o cristianismo não pôde escapar completamente da necessidade, que esta liberdade inicial fez surgir, de se justificar toda a verdade que se quisesse afirmar. O que vemos na doutrina dos pensadores do cristianismo é um esforço gigantesco de justificar não só pela fé, mas também pela própria lógica inerente às coisas, a existência de Deus<sup>64</sup>.

É interessante notar que é desse livre questionamento surgido na Grécia que advém a necessidade de se buscar os fundamentos de toda verdade pretendida, justificando-a e validando-a, não mais pela força da autoridade da tradição, mas pela exposição cautelosa e refletida dos seus princípios, pelo encadeamento lógico das causas. Desta liberdade de investigação surge, paralelamente, a necessidade da construção de um discurso de justificação da verdade, de modo que ela se fundasse não mais na palavra divina (μύθος – *mythos*), mas na palavra humana (λόγος – *lógos*), isto é, na capacidade do homem de observar, refletir e discursar sobre o mundo, criando ele mesmo o saber. Eis o nascimento, portanto, do discurso lógico (λόγος – *lógos*), traduzido para o latim como *ratio* e para as línguas ocidentais como *razão, razón, raison, reason etc.*

Vejamos, portanto, que a própria noção ocidental de razão, entendida como faculdade humana de alcançar pela reflexão a compreensão do mundo, está ligada à noção do *lógos* grego, isto é, desse discurso humano, que tem como condição essencial o livre questionamento.

---

<sup>64</sup> Tal esforço é bem retratado em BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Trad. Raimundo Vier. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

É nesse sentido que Sócrates (469 – 399 a.C.), por intermédio de Platão (427 – 347 a.C.), ensinará ao Ocidente que o caminho para o conhecimento da verdade passa pelo debate livre, que permite expor posições, explicitando e depurando as razões do discurso, permitindo alcançar uma definição refletida<sup>65</sup>. E definir não é mais que discorrer sobre um objeto, conhecendo, como completará mais tarde Aristóteles (384 – 322 a.C.), as suas causas — os seus princípios<sup>66</sup>.

#### 4.2. A CISÃO: A NEGAÇÃO DA REALIDADE CONCRETA PELO INTELECTO

Se, num primeiro momento, é para a natureza que os gregos voltam o olhar, em busca de uma alternativa para as verdades sagradas da tradição, na medida em que sua busca pelas causas primeiras lhes conduz por um caminho intelectual de reflexões cada vez mais gerais, é a si mesmos que eles passam a contemplar. Aos poucos, eles se dão conta de que tais generalizações, enquanto produtos da própria inteligência humana, não poderiam estar fora do próprio homem. Eis a segunda ruptura que marcará profundamente o pensamento ocidental, embora a consciência dela e seu pleno desenvolvimento completar-se-ão, apenas dois milênios mais tarde, na filosofia de Immanuel Kant (1724 – 1804)<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Na *República* de Platão, Sócrates indaga: "tu crês que pessoas que são incapazes de dar razão ou se mostrar razoáveis possam vir a conhecer o que dizemos que é preciso saber?" (§532). Em outro trecho arrebatada, dizendo: "o método dialético é o único que se eleva, destruindo as hipóteses, até o próprio princípio para estabelecer com solidez as suas conclusões" (§533c-d). PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 245 e 247.

<sup>66</sup> Aristóteles afirma na *Metafísica* que só podemos declarar que conhecemos uma coisa quando houvermos adquirido o conhecimento de sua causa primeira. ARISTOTELES, *Métaphysique, cit.*, p. 79 (983a, 25).

<sup>67</sup> Kant, no extremo desse caminho que volta o olhar sobre o homem, sobre a sua individualidade, busca um critério transcendental anterior a qualquer experiência que pudesse conferir ao saber e à ação o *status* de universalidade almejado pelo saber ocidental desde seus primórdios. Joaquim Carlos Salgado, em sua *Idéia de Justiça em Kant*, retrata bem esse caminho, demonstrando como Kant toma consciência da liberdade (autonomia) enquanto pressuposto da verdade e da justiça. SALGADO, *A Idéia de Justiça em Kant, cit.*, p. 242 et seq.

O pensamento, voltando-se para si mesmo, destacou-se do plano dos sentidos e passou a se movimentar num plano ideal, no qual se procede de idéias a idéias.

Além disso, a busca de uma causa primeira, da causa de todas as causas, da origem indubitável de todas as coisas, lança o antigo grego na busca de uma verdade capaz de tudo explicar. Para tanto, era preciso que tal verdade fosse capaz de superar o grau da simples generalidade, de modo que ela fosse válida para todas as coisas, a despeito das suas contingências concretas. Era o universal, o eterno e o imutável que buscavam; e esses não poderiam ser encontrados na natureza concreta do mundo em constante transformação, mas na própria capacidade intelectual humana de levar as generalizações sobre a realidade às últimas conseqüências, ao ponto de se chegar a uma instância de verdade que fosse puramente racional. Desse modo, essa verdade, enquanto produto do puro pensar do homem, enquanto pensar do universal, destaca-se da realidade, isolando-se da concretude particular do mundo.

É claro que tal ruptura não se deu repentinamente. Foram preciso alguns séculos e a acumulação de reflexões cada vez mais elaboradas para que ela se completasse de modo radical no pensamento de Platão<sup>68</sup>.

Mas é preciso chamar atenção, antes de mais nada, que tal cisão do pensamento ocidental, consiste na opção por um caminho bastante peculiar para se pensar o mundo. Pois, não se trata, do ponto de vista cultural, de um caminho necessário da razão, mas de uma decisão renovada sucessivamente na história do pensamento ocidental de explorar uma possibilidade racional que aposta na dualidade entre o ser em sua verdade imutável, que só o pensamento poderia acessar, e o ser em sua

---

<sup>68</sup> Diz Platão: "Eis que quando alguém tenta, através da dialética, sem o auxílio de nenhum sentido, mas por meio da razão, alcançar a essência de cada coisa e não se detém antes de ter apreendido apenas pela inteligência a essência do bem, atinge o limite do inteligível". PLATÃO, *A República*, cit., p. 246 (§532).

realidade concreta, cuja inconstância seria atribuída à falibilidade dos sentidos humanos.

Hegel (1770 – 1831) dirá, dois milênios mais tarde, que a razão, em todas as suas formas — ou, conforme prefere o próprio filósofo, em todos os seus momentos —, não se manifesta no mundo desnecessariamente. A sua cisão, do ponto de vista lógico, é necessária para o processo dialético que ela desperta, sem o qual não seria possível, no final dessa marcha de formação do próprio espírito humano, enquanto ser de razão, a tomada de consciência de si mesmo. Afinal, é preciso — e neste ponto a lógica hegeliana nos parece absolutamente pertinente — que o espírito se cinda, revelando a si mesmo as suas contradições internas, que passam, então, a se negarem mutuamente, para que, a partir dessa exposição dos seus contrários, ele possa tomar consciência da totalidade complexa de sua razão e de si; não mais enquanto simples intuição de si mesmo, mas enquanto consciência refletida, enquanto conhecimento profundo de si<sup>69</sup>.

Conforme ensina o próprio filósofo, essa consciência refletida de ser todo o processo de formação de si próprio só se pode alcançar uma vez que tal processo atinja o seu fim, momento no qual ele supera pela ciência de si mesmo toda contradição despertada pela cisão inicial.

Todavia, para tanto, é preciso que o processo tenha sido despertado, que a cisão tenha sido voluntariamente explorada. Afinal, a simples escolha, mesmo que inconsciente de início, de romper-se com a realidade concreta, lançando o espírito numa dualidade radical, não é, em si, necessária. O que queremos dizer é que não é uma exigência da razão cindir-se, mas sim é uma exigência da razão-consciente-de-si ter se cindido para ter alcançado tal consciência.

---

<sup>69</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. V. 1. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 146-147 (§96-97) et 155-162 (§112-122).

O espírito ocidental poderia ter optado por um outro caminho de conhecimento, poderia ter se contentado com a simples intuição de si, como fizeram outras culturas e civilizações. O que vemos na China, a propósito, é a escolha de não ter explorado tal caminho, quando tal possibilidade se apresentou no pensamento dos moístas<sup>70</sup> ou mesmo no pensamento budista.

Entre pensar o mundo como uma totalidade, como um eterno devir, no qual a verdade das coisas estaria na sua própria transformação, na alternância de seus diferentes aspectos, como propôs Heráclito (c. 540 – 470 a.C.), e pensá-lo enquanto uma dualidade radical, na qual de um lado se teria o ser uno e imutável captado pela razão e de outro, a falsa aparência de sua verdade em sua manifestação concreta, conforme percebida pelos sentidos, como propôs Parmênides (c. 530 – 460 a.C.), o pensamento ocidental optou pela segunda via<sup>71</sup>.

Mesmo que Heráclito tenha inspirado diversos pensadores do Ocidente, sobretudo Hegel, que vai operar, no fim da Modernidade, a superação da dualidade do ser em sua manifestação concreta no mundo e em sua verdade refletida, a partir da sua noção de totalidade e de devir, é o caminho da dualidade que será explorado pela razão ocidental.

O princípio estabelecido por Parmênides de que o ser é sempre igual a si mesmo, de que ele é sempre homogêneo e contínuo, é fruto de uma abstração que desdenha da sua manifestação concreta no mundo, a qual é essencialmente mutável. Ora, a mutabilidade não é mais que

---

<sup>70</sup> Os moístas são os partidários das idéias de 墨子 *Mò Zǐ*, de cuja vida pouco se sabe. Ele teria nascido em torno do momento da morte de Confúcio, no século V a.C., e foi o primeiro opositor das idéias confucionistas. Sua escola desenvolveu importantes técnicas de argumentação e demonstração e teria sido, na Antigüidade chinesa, a única manifestação de um certo pensamento lógico. PREVOSTI I MONCLÚS, Antoni (Org.). *Pensamiento y Religión em Asia Oriental*. Barcelona: UOC, 2005, p. 55.

<sup>71</sup> Veja KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. 6 ed. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008; BRUN, Jean. *Os Pré-Socráticos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

uma sucessão de contrários; portanto, a verdade de algo não poderia compreender, ao mesmo tempo, o ser e o seu contrário (o não ser).

Dirá Parmênides em um dos seus fragmentos de texto que chegou até nós:

"Como poderia o ser perecer? Como poderia gerar-se? Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser. E assim a gênese se extingue e da destruição não se fala. Nem é divisível, visto ser todo homogêneo, nem num lado é mais, que o impeça ser contínuo, nem noutro menos, mas é todo cheio de ser e por isso todo contínuo, pois o ser é como o ser"<sup>72</sup>.

Este princípio, que se intitulou mais tarde de princípio da identidade e da não contradição, marca, portanto, o início desta segunda ruptura, na qual o homem ocidental volta para si mesmo, na medida em que é em seu pensamento que ele encontrará a verdade do ser — a sua causa primeira.

Platão, ao imaginar um mundo ideal, separado deste mundo concreto dos sentidos, leva às últimas conseqüências esta cisão. O mundo físico é, então, condenado ao *status* de uma repetição imperfeita de um mundo modelo, onde habitaria a verdade eterna e imutável. Seria inútil, pois, conhecer o mundo, cuja realidade cambiante não passa de uma ilusão sensorial, visto que nossa experiência mais concreta — a dos sentidos — é considerada imprestável para acessar a verdade. Seria preciso fechar-se em si mesmo, afastando-se da natureza concreta, uma vez que apenas através da alma humana, onde reside a capacidade racional, poder-se-ia conhecer esse outro mundo de verdade — esse mundo modelo de idéias<sup>73</sup>.

Esta concepção de um mundo de idéias projetado para fora do aqui e agora da realidade promoveu no Ocidente o desenvolvimento de

---

<sup>72</sup> PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002, p. 16 (fragmento 7).

<sup>73</sup> PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 126 (§ 65c).

um modelo racional que se estabeleceu a partir de uma ruptura quase insuperável entre a vida concreta, experimentada pelos sentidos, e a sua verdade, acessada pela capacidade intelectual. O homem ocidental, ao desvalorizar os sentidos como fonte de conhecimento e ao supervalorizar as idéias puramente reflexivas e racionais, transfere todas as suas expectativas para além deste mundo.

Não estamos desconsiderando aqui, vale ressaltar, todo o esforço dos pensadores que no Ocidente se opuseram fortemente a esta negação da realidade concreta, a este idealismo. Mas é preciso perceber que é de dentro dessa ruptura com a natureza que o pensamento ocidental opera. Tal perspectiva fica ainda mais evidente quando colocada diante de uma razão onde tal cisão não se realizou, como é o caso da China. Para ocidentais, seja entre os que procuram conhecer o mundo a partir da pura intelecção, seja para os que o fazem partindo da experiência concreta, há sempre — e esta é uma constante nas reflexões do Ocidente — um momento em que é preciso passar ao plano de generalização que se opera no puro pensar.

Mesmo que Aristóteles tenha reabilitado os sentidos e os desejos como necessários ao processo de conhecimento, a ciência que estabelece — a qual fundará toda a ciência ocidental — é o saber dos porquês, isto é, é o saber das causas e, de causa em causa, o que se faz é uma regressão incansável até que se alcance a causa primeira, a unidade do conceito, o que, enfim, é obra do pensamento. A sua metafísica não é senão uma resposta àquela perspectiva inaugurada por Platão, da qual o Ocidente não consegue sair, visto que mesmo a censura e a crítica que lhe são feitas, o são em sua dependência. Afinal, só é possível estabelecer um conhecimento sobre algo que está além da natureza — em grego, *μετά* (*metá*), além, e *φύσις* (*physis*), natureza, donde metafísica —, dentro de um imaginário no qual a ruptura entre a natureza e o além já está estabelecida. E mesmo para Aristóteles, embora considere essencial o

saber do singular (do empírico), é o conhecimento do universal das causas e das definições o mais alto dos saberes<sup>74</sup>. E, uma vez que considera que a causa não está nas coisas, mas em nós<sup>75</sup>, também ele não abandona a ruptura entre a realidade concreta e o saber construído abstratamente pela racionalidade humana.

A consequência desta cisão no espírito ocidental é, enfim, o estabelecimento de um exterior "artificial" (obra humana, portanto) que é a origem ou a causa de todas as coisas deste mundo concreto. É nesse exterior, enquanto *locus* da verdade universal, enquanto fonte de tudo, que o pensamento ocidental deposita toda a sua confiança. De um lado, o mundo físico da diversidade e da transformação e, de outro, o mundo metafísico (transcendente) da verdade ideal — eterna e universal.

Convencido de que a verdade não pode consistir na pluralidade ou na transformação da experiência concreta, o pensamento ocidental não pôde encontrar qualquer outra saída para suas reflexões que não fosse no seu auto-confinamento nesta realidade transcendental do puro pensar e da idealidade ou, por via inversa, na negação da existência de qualquer verdade em face da diversidade das coisas e das opiniões. Não se cogitou no Ocidente, até o advento da filosofia hegeliana, que a verdade poderia ser um devir que se manifesta em diferentes momentos ou uma totalidade que albergasse toda a diversidade. Preferiu-se acreditar numa verdade indivisível, incapaz de conciliar-se com o seu contrário. Do mesmo modo, o mundo ideal (universal) não poderia conciliar-se com o mundo concreto (efêmero e contingente).

Conforme esclarece François Jullien, em seu livro *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe* (A invenção do ideal e o destino da Europa, em tradução livre):

---

<sup>74</sup> ARISTOTE, *Metaphysique, cit.*, p. 73-75 (981a – 982a, 25).

<sup>75</sup> ARISTOTE, *Metaphysique, cit.*, p. 113 (993b -5).

“De um lado, o fechamento e o enclausuramento forçados da sabedoria sob o horizonte da ciência revestiu o plano ideal da concepção abstrata, onde o ideal pode se construir e representar; de outro lado e ao mesmo tempo, a abertura de outra dimensão, sem medida comum e bem aberrante, aquela de uma ‘loucura’ inspirada dos deuses, produziu uma fuga, nos confrontando a um exterior do pensamento impossível de integrar: pelo que o ideal se revela portador de uma verdade radicalmente estranha ao processo da razão e que rompe violentamente com este mundo”<sup>76</sup>.

A grande dificuldade promovida por esta ruptura será justamente encontrar a ligação entre essas duas realidades. O ceticismo em relação à possibilidade de acessar a verdade, que apareceu sob diversas formas no pensamento ocidental, não é senão uma atitude desesperada diante dessa ruptura fundamental. Afinal, o estabelecimento de um modelo de razão que se funda em categorias abstratas supostamente universais — a partir das quais se estabelecerá o conhecimento sobre a realidade e, sobretudo, a partir das quais a realidade deverá ser ordenada —, uma vez que não consegue conciliar-se com a percepção concreta da vida, passa a ser vista por alguns com profunda desconfiança e acusada, portanto, de forjar-se em opiniões subjetivas ou em construções arbitrárias do pensamento humano.

Para François Jullien, o pensamento do ideal apresentará três traços fundamentais: 1) sua projeção sobre um outro plano (um outro mundo); 2) sua forma de ordem e de disposição colocada em modelos de conduta; 3) seu valor próprio, independente de toda aplicação; isto é, a natureza do ideal exige, ao mesmo tempo, uma *pertinência* e uma

---

<sup>76</sup> JULLIEN, François. *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*. Paris: Seuil, 2009, p. 76-77. Texto original: « D'une part, l'enfermement et la clôturation forcée de la sagesse sous l'horizon de la science a dressé le plan idéal de la conception abstraite, où l'idéal peut se construire et se représenter; d'autre part et en même temps, l'ouverture à l'autre dimension, sans commune mesure et proprement aberrante, celle d'une 'folie' inspirée des dieux, produit une échappée; nous confrontant à un dehors inintégré de la pensée: par quoi l'idéal se révèle porteur d'une vérité radicalement étrangère à la démarche de la raison et rompant le plus violemment avec ce monde ».

exterioridade. A não realização do ideal ou a impossibilidade de encontrá-la na experiência não desacredita sua consistência lógica<sup>77</sup>:

"O universal dá sua forma 'lógica' (de *logos*) ao conceito, e este estabiliza o universal e o torna operacional para o conhecimento [...] Se outras culturas não se colocaram o problema do universal, é precisamente que elas não erigiram — separaram, como fizeram os gregos, um plano do conceito, somente onde se poderia adquirir o saber verdadeiro"<sup>78</sup>.

É dentro desta perspectiva dualista — ou idealista — que toda a visão de mundo ocidental se constroi. É a partir desse exterior, desse além, que o Ocidente justifica sua experiência ética e de onde as categorias de uma experiência jurídica vão ser estabelecidas.

---

<sup>77</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 147.

<sup>78</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 67. No texto original: « l'universel donne sa forme 'logique' (de *logos*) au concept, et celui-ci stabilise l'universel et le rend opératoire pour la connaissance. [...] si d'autres cultures n'ont pas posé le problème de l'universel, c'est précisément qu'elles n'ont pas, comme l'ont fait les Grecs, érigé — séparé — un plan du concept, où seul s'acquerrait le savoir véritable ».

## 5. A RAZÃO DA CHINA

### 5.1. O DISTANCIAMENTO NECESSÁRIO

O exame do modelo racional prevalecente da civilização chinesa demanda um grande cuidado. Trata-se de uma racionalidade inserida num contexto cultural e lingüístico extremamente distinto daquele encontrado no Ocidente e que se desenvolveu a partir de um esquema mental bastante original.

Conforme dito anteriormente, a própria língua, através da qual a racionalidade chinesa se expressa, apresenta características muito diferentes daquelas das línguas ocidentais, o que dificulta enormemente o exercício de compreensão das suas peculiaridades intelectuais e nos leva facilmente, se não tomarmos as devidas precauções, a forjarmos aproximações exageradas que distorcem o sentido daquilo que, na China, pensa-se do mundo.

Não é demais repetir que pensamos com as palavras e com as categorias que nos são transmitidas pela tradição cultural à qual pertencemos, e que, no Ocidente, raciocinamos a partir de noções que são estranhas ao imaginário chinês clássico, como, por exemplo, a do ser tomado como uma substância fixa e imutável e a do eu que se distingue do mundo (seu objeto) e que se coloca como autor de suas ações (como sujeito). A leitura que fazemos do mundo é profundamente conformada por essas noções, de modo que tendemos a construir nossos raciocínios a partir delas, mesmo que não tenhamos nenhuma consciência ou conhecimento sobre elas. Por outro lado, a China pensa a partir de noções que nos são igualmente estranhas, como a da **processualidade espontânea do mundo**, a da **alternância e da correlação de fatores**, a da **implicação e do desdobramento interno**.

Não que um lado e outro não tenham considerado ou mesmo refletido sobre essas noções que lhes escapam. O que ocorre é que eles não as privilegiaram na construção de suas visões de mundo, de modo que elas não integraram suas reflexões e seus questionamentos mais recorrentes.

A China, quando estabeleceu as noções sobre as quais se edificou o seu imaginário cultural, o fez sem colocar o *sujeito* e o *ser* no centro de suas questões. Tampouco ela se ocupou em fazer da *verdade* o princípio de suas buscas intelectuais.

Com isso, produziu-se uma racionalidade pouco preocupada em fixar um objeto de reflexão, opondo-se a ele, conforme aquele esquema mental sobre o qual se produziu a ciência ocidental, que separa o sujeito que se põe a conhecer o mundo do próprio mundo, enquanto objeto de seu conhecimento. Além disso, não se estabelece na civilização chinesa um pensamento ocupado ostensivamente em decompor tal objeto, a fim de encontrar os elementos que o constituem, bem como suas *causas* ou *origens*.

A obsessão do Ocidente em procurar um começo (um princípio) das coisas, procedendo, de causa em causa, uma regressão incansável até o infinito, levou-o a produzir uma abstração progressiva de suas reflexões e a *distinguir entre a realidade concreta*, conforme apresentada aos sentidos, e *um ideal de verdade*, ao qual se chegaria pelo auxílio da capacidade intelectual humana.

Nesse caminho aberto pela racionalidade ocidental, a *definição* se apresentou, desde os tempos de Sócrates, como a ferramenta fundamental para se alcançar a verdade. Desse esforço em definir, isto é, em explicar o significado de algo, enunciando os seus atributos essenciais, estabeleceu-se, no Ocidente, um *conhecimento discursivo*<sup>79</sup> e *dialético*,

---

<sup>79</sup> PLATÃO, *A República*, cit., p. 247 (533c-533d).

comprometido com a exposição clara de cada argumento afirmado e aberto ao debate. Um conhecimento destemido, disposto a explorar e a desvendar o secreto, a desafiar todo saber que se funda sobre aquelas fórmulas misteriosas do sagrado e da tradição. Mesmo que o respeito ao sobrenatural nunca tenha se afastado do espírito grego antigo, estabeleceu-se uma exigência de expor satisfatoriamente o saber e em convencer o interlocutor pelo vigor do argumento — e não mais pela transmissão de um ensinamento metafórico, o qual procura produzir, através de uma narração alegórica, um sentimento de respeito e temor e uma certa conexão esotérica com o sentido do mundo.

É, portanto, a abertura à dúvida (*o livre questionamento*) o caráter fundamental da tradição reflexiva ocidental inaugurada na Grécia antiga. É a partir da dúvida, ou do espanto, conforme afirma Aristóteles, que os homens começam a filosofar<sup>80</sup>. O espanto, ao invés de favorecer a indiferença, prende a atenção, exigindo uma explicação. Ele é, segundo François Jullien, apressado e invasivo, guardando em si a ingenuidade de um dever de se questionar<sup>81</sup>.

O pensamento chinês, por outro lado, não valorizou deliberadamente a dúvida — a dúvida "ofensiva e, em consequência, produtiva" —, o que, segundo o autor, é o seu ponto de distanciamento em relação à filosofia que se produziu no Ocidente<sup>82</sup>.

Ainda segundo o filósofo francês:

"Enquanto os gregos se surpreenderam (se espantaram) suficientemente para fazer do espanto o início de uma inquietude que os conduziu a conceber o conhecimento a partir do sensível, senão contra ele, os chineses não se interessaram suficientemente no fenômeno para ver aí um problema e opor assim a 'aparência' à realidade: eles não fizeram dele o lugar de uma ruptura, ainda

---

<sup>80</sup> ARISTOTE, *Metaphysique*, cit., p. 77 (982b-11).

<sup>81</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p.35.

<sup>82</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 27. Texto original: « Le chinois n'ont pas imaginé de doute délibéré, qui soit offensif et par suite productif ».

menos o de uma suspeita e, por conseqüência, também de um progresso"<sup>83</sup>.

A originalidade dos chineses em relação ao desenvolvimento do pensamento ocidental está no fato deles terem buscado, conforme ensina Jullien, a interpretar a realidade unicamente a partir dela mesma, do ponto de vista de uma lógica interna ao processo em curso no mundo<sup>84</sup>.

No lugar de explorar a dúvida ou de se exigir uma verdade capaz de explicar, pelo confronto e pela exposição dos seus elementos constitutivos, o mais profundo sentido de cada coisa, a China permaneceu comprometida com a concretude da vida, ao ponto de estabelecer uma doutrina — que permeou profundamente o seu pensamento ao longo de sua história —, cujo ensinamento primeiro é o de conformar-se ou seguir o curso inerente do mundo: o 道 dào.

Os chineses não se colocaram a questão do "o que é?", obsessão por excelência do Ocidente que o conduziu rumo a uma incansável busca da verdade do ser, da causa, do fim, bem como o levou a pensar o ser como algo isolável das suas relações com o mundo e com o homem. Os pensadores da China, ao contrário, não fizeram da preocupação com a verdade a questão maior do seu saber. O termo chinês que melhor traduz a noção de verdade é 真 zhēn, que significa autêntico, como em o 'verdadeiro homem' — 真人 zhēn rén. Isso não significa, todavia, conforme esclarece François Jullien, que os chineses não souberam distinguir entre o verdadeiro e o falso, mas que não foi sob o ângulo da busca da verdade que eles desenvolveram suas concepções<sup>85</sup>,

---

<sup>83</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 37. Texto original: « ...tandis que les Grecs s'en sont suffisamment 'étonnés' pour en faire le départ d'une inquiétude qui les conduit à concevoir la connaissance à part du sensible, si ce n'est contre lui, les Chinois ne se sont apparemment pas suffisamment intéressés au phénomène pour y voir un problème et opposer ainsi l'«apparence» à la réalité : ils n'en ont pas fait le lieu d'une rupture, encore moins celui d'un soupçon et par conséquent aussi d'un progrès ».

<sup>84</sup> JULLIEN, *La Propension des Choses*, cit., p. 16.

<sup>85</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 132.

mas sim à luz de um fluxo incessante que se revela pela oposição, pelo contraste e pela transição.

Tendo optado, pois, por não explorar o mundo, tomando-o como objeto de sua reflexão, enquanto algo passível de uma exploração racional que pudesse fornecer respostas verdadeiras para o entendimento, os antigos chineses evitaram deliberadamente qualquer incursão intelectual que implicasse num confronto que pudesse perturbar o processo natural da vida, que comprometesse a harmonia inerente ao desenvolvimento de cada coisa.

## 5.2. A TOTALIDADE ORGÂNICA E ESPONTÂNEA DO MUNDO: A IMANÊNCIA DA RAZÃO

Se, do lado ocidental, encontramos uma razão que se funda sobre o livre questionamento e que se desdobra a partir de uma profunda cisão entre o real contingente e o ideal de um universal fabricado pelo intelecto, do lado chinês, desenvolveu-se uma **razão que se identifica com o próprio processo do mundo**, o 道 *dào*, que a ele se conforma e nele se integra, sem questioná-lo, sem qualquer pretensão de se apropriar intelectualmente dele ou de se contrapor à sua manifestação concreta.

Se, por um lado, a razão ocidental se define, sobretudo, pelo seu caráter decididamente humano, conforme afirmamos anteriormente, visto fundar-se numa ruptura entre a ordem da natureza (*φύσις* – *physis*) e a ordem social (*νόμος* – *nómos*<sup>86</sup>), que alça a inteligência do homem ao *status* de fonte (de critério) de toda a verdade sobre o mundo e sobre si mesmo, por outro lado, **a razão chinesa se estabelece a partir de uma unidade orgânica indivisível entre a natureza e a cultura.**

---

<sup>86</sup> "A etimologia de νόμος (*nómos*) aponta para *nemo*, ou seja, repartir segundo a conveniência ou o uso. Daqui a origem de *eunomia*, repartir com justiça, ou segundo a razão da justiça, que se celebra como a propriedade essencial da lei". CHATRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968, p. 742-744 *apud* VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 16 (nota).

É verdade, conforme afirmam repetidamente os estudiosos da China, que boa parte da tradição chinesa, sobretudo os confucionistas, toma como objeto próprio da reflexão o homem e confere às virtudes humanas, conforme veremos, uma posição central. Todavia, é importante esclarecer que este suposto humanismo chinês<sup>87</sup> não se funda nas mesmas premissas daquele humanismo ocidental, que não se contenta em situar o homem no centro de seus debates, mas o percebe enquanto figura central do seu destino – do destino do mundo de cultura que ele põe em marcha. Pois, na China, o devir da história não é compreendido como fruto de um agir humano, que se desliga (ao menos esta é a pretensão ocidental) das determinações da natureza, superando-as e submetendo-as aos critérios de sua inteligência.

O pensamento chinês, ao invés de enunciar suas afirmações segundo o crivo de uma *razão transcendente*, estabelecida por um homem que rompe com a natureza, projetando para além dela a sua aspiração de verdade, o fez segundo uma ***razão imanente, presente intrinsecamente na espontaneidade do curso da natureza.***

A tradição chinesa, uma vez que se estabeleceu sobre um compromisso visceral com o processo concreto e inerente da natureza, não produziu uma distinção entre o real, conforme percebido pelos sentidos, e a essência das coisas, conforme concebida pela racionalidade do homem.

Desse modo, ela não desenvolveu um conceito de idéia (ιδέα - *idéa*), enquanto caráter supostamente essencial e verdadeiro da realidade, de acordo com aquela noção desenvolvida por Platão, que

---

<sup>87</sup> Nesse sentido, diz Marcel Granet que “o taoísmo e a Ortodoxia confucionista inspiraram-se, ambos (de maneira desigual na aparência, mas igualmente profunda), numa dupla tendência, a um tempo ‘universalista’ e ‘humanista’”. GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 21. Em outro trecho afirma: “Inteiramente impregnada de um sentimento concreto da natureza, sua Sabedoria é decididamente humanista”. GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 210.

dominou os debates da tradição filosófica ocidental (mesmo que para criticá-la).

Se, de um lado, o Ocidente se lançou em direção a um ideal projetado, enquanto princípio harmônico exterior, a ser imposto ao mundo, rompendo, pois, com a natureza para submetê-la a partir de fora, de outro lado, a China voltou-se para o mundo, onde o princípio harmônico que rege todas as coisas e os homens já está presente.

É verdade que na China a evocação de uma idade de ouro passada representa uma aspiração (um ideal) de sociedade harmônica. Mas não se trata de uma idealização, no sentido platônico; não há ruptura de planos entre o tempo atual e a idade de ouro, mas sim degradação e declínio. Do lado grego, Platão insiste numa ruptura completa, numa aspiração de justiça que não se encontra neste mundo, mas numa construção de um modelo projetado num outro plano<sup>88</sup>.

A idéia (ιδέα - *idéa*), entendida como essa unidade intelectual da multiplicidade da experiência concreta<sup>89</sup>, depende do desenvolvimento de um discurso que, em sua busca por uma verdade universal e imutável, produza definições extremamente gerais e abstratas, capazes de explicar, a partir de uma noção puramente intelectual, a diversidade da vida.

A conseqüência disso (ou seu efeito colateral) é que o ideal passa a ser pensado como algo exterior à realidade e, portanto, distinto dela, como um modelo ou um princípio racional que transcende a simples

---

<sup>88</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 155-156.

<sup>89</sup> É importante não confundir esta noção de idéia estabelecida por Platão com o seu sentido mais comum, enquanto um objeto ou uma representação qualquer do pensamento humano: "ter uma idéia", "esta idéia é boa" etc. Platão entende por Idéia a unidade essencial de algo, o seu princípio de explicação. Mesmo Aristóteles, embora discorde em ver nas Idéias explicação ou causa, atribui à palavra o mesmo significado de Platão, de perfeição ou de valor essencial de algo. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi; Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 609-610.

percepção sensorial. Pois, na medida em que se passou a buscar no próprio homem (em sua capacidade intelectual) uma verdade sobre o mundo que fosse universalmente válida, precisou-se ligar, a partir de um plano exterior, a racionalidade humana, a fim de conferir unidade a essa busca.

Com isso, enquanto no Ocidente abriu-se caminho para a abstração de um pensamento que busca apreender-se a si mesmo, libertando-se das impressões sensoriais e da opinião comum (da sabedoria), na China a sabedoria aspira conformar-se ao 道 *dào*, ao devir da natureza, integrando-se completamente a ela, através de uma atitude que se inspira na alternância e na complementaridade das suas forças.

A desconfiança em relação aos sentidos — a qual levou boa parte da tradição ocidental, mesmo as correntes que partem do empírico, a buscar na universalidade de uma idéia de razão abstrata o fundamento do saber científico e filosófico — nunca foi verdadeiramente explorada pelos chineses.

A suspeita em relação aos sentidos só apareceu na China por meio do Budismo, vindo da Índia, no século VI<sup>90</sup>. E mesmo os letrados chineses (sobretudo sob a Dinastia Song) que reconheceram uma limitação da percepção sensorial, o fizeram enquanto constatação de que o infinito escapa ao seu alcance. Entretanto, em nenhum momento os sentidos foram acusados de trapacear o entendimento, produzindo uma compreensão distorcida do mundo, diferente de uma suposta verdade que só poderia ser alcançada pelo trabalho da inteligência<sup>91</sup>.

Desse modo, os chineses não desenvolveram uma reflexão sobre as possibilidades do entendimento e, em consequência, uma teoria do conhecimento, a qual, segundo François Jullien, manteve-se puramente

---

<sup>90</sup> WAI-LU, Hou. *A Short History of Chinese Philosophy*. Honolulu: University Press of the Pacific, s/a, p. 36.

<sup>91</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe, cit.*, p. 38.

normativa<sup>92</sup>. "O pensamento chinês pouco se interessou, diferentemente do grego, na análise rigorosa das faculdades e, por conseguinte, nas diversas modalidades do pensamento"<sup>93</sup>. Isso porque, se a dúvida sobre a percepção sensorial não se instaurou no espírito chinês, uma reflexão sobre as condições do conhecimento sobre o real lhes era absolutamente dispensável. Bastou-lhes pensar sobre os modos adequados de ensino e aprendizado.

Ensina Anne Cheng que:

"O pensamento chinês se enraíza numa relação de confiança fundamental do homem em face do mundo no qual ele vive, e na convicção de que ele possui a capacidade de abraçar a totalidade do real pelo seu conhecimento e ação [...] O mundo enquanto ordem orgânica não é pensado fora do homem e o homem que encontra naturalmente nele seu lugar não se pensa fora do mundo. É por isso que a harmonia que prevalece no curso natural das coisas deve ser mantida na existência e nas relações humanas"<sup>94</sup>.

Mesmo os moístas, que representam um caso excepcional e extremo na China de separação das noções de inteligência e de motivação, não chegaram a elaborar um conceito de idéia (ιδέα - *idéa*), conforme o sentido explorado por Platão e Aristóteles. Eles a entendiam como imagem mental da coisa previamente conhecida, mas não chegaram a desenvolver a noção de indução, isto é, de abstração que se eleva da multiplicidade da realidade à unidade do conceito<sup>95</sup>, ou, mesmo,

---

<sup>92</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 50.

<sup>93</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 48-49. Texto original: «... la pensée chinoise s'est peu intéressée, à la différence de la grecque, à l'analyse rigoureuse des facultés et, par suite, des diverses modalités de la pensée ».

<sup>94</sup> CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*, cit., p. 38. Texto original: « La pensée chinoise s'enracine dans un rapport de confiance foncière de l'homme à l'égard du monde dans lequel il vit, et dans la conviction qu'il possède la capacité d'embrasser la totalité du réel para sa connaissance et son action [...] Le monde en tant qu'ordre organique ne se pense pas hors de l'homme et l'homme qui y trouve naturellement sa place ne se pense pas hors du monde. C'est ainsi que l'harmonie qui prévaut dans le cours naturel des choses est à maintenir dans l'existence et les relations humaines ».

<sup>95</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 50.

de dedução, pela derivação de um modelo ideal, exterior e prévio a toda experiência, que impõe, a partir de fora, sua unidade.

A noção de idéia é algo tão alheio à tradição chinesa que sua tradução, quando o encontro entre o pensamento chinês e o ocidental se tornou eminente no fim do século XIX, colocou em apuros os tradutores, que não encontraram no vocabulário chinês nenhuma noção que expressasse a complexidade de uma categoria que lhe era estranha.

É interessante notar que o ideal, nos termos em que é pensado pelo Ocidente, não é uma noção comum, mas uma invenção ocidental, conforme bem explica François Jullien em sua obra *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*.

Conforme o autor:

"A noção de ideal se exportou, de fato, tão bem pelo mundo com a mundialização teórica que começou há mais de um século, a partir das ferramentas conceituais européias, que evocar a hipótese de sua não concepção parece de partida intolerável. A *fortiori* na China, civilização tão desenvolvida. Mas porque queremos que esta não promoção do ideal seja tida como uma privação?"<sup>96</sup>.

Idéia foi traduzida para o chinês como 理想 *lǐ xiǎng*, literalmente, razão pensamento, ou pensamento da razão. A obra *A República* de Platão foi traduzida como 理想国 *lǐ xiǎng guó*, algo como "País do pensamento da razão". Segundo Jullien, "tornando a noção do ideal em 'pensamento do li', a tradução chinesa não é necessariamente falsa, a

---

<sup>96</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 17. Texto original: « La notion d'idéal s'est si bien exportée, en effet, de par le monde avec la mondialisation théorique qui a débuté il y a plus d'un siècle, à partir de l'outillage conceptuel européen, qu'évoquer l'hypothèse de sa non-conception paraît d'emblée intolérable. A fortiori en Chine, civilisation si développée. Mais pourquoi veut-on que cette non-promotion de l'idéal soit tenue pour une privation ? ».

propriamente dizer, mas ela diz uma outra coisa, senão exatamente o inverso"<sup>97</sup>.

Pois, 理 *lǐ*, embora traduzido por razão, refere-se a uma outra compreensão sobre o termo, que não coincide exatamente com o sentido que lhe atribuem as línguas ocidentais.

Do lado ocidental, a palavra razão deriva do latim *ratio*, que, segundo André Lalande, liga-se provavelmente a *ratus*, particípio do verbo *reor*, que significa crer, pensar, e cujo sentido teria se aproximado, a partir do período clássico, da acepção do λόγος (*lógos*) grego<sup>98</sup>, que significava palavra, discurso, pensamento, princípio primeiro ou causa última. Porém, gradativamente, o sentido do termo razão foi incorporando a acepção de referência de orientação do homem, enquanto medida ou critério a partir do qual se poderiam estabelecer julgamentos válidos sobre a realidade ou sobre o homem. Além disso, ele tomou a acepção de fundamento de uma coisa, isto é, de sua substância constitutiva, de sua essência necessária. E, ainda, o sentido de faculdade própria do homem, a partir da qual ele poderia estabelecer um conhecimento válido sobre a realidade e os limites de sua conduta, pela ordenação de seus desejos<sup>99</sup>.

Do lado chinês, 理 *lǐ* significa literalmente a textura (o veio) da madeira, da pele etc., mas, também, colocar em ordem, dividir em seções iguais ou cortar de modo regular. Ele é formado pela combinação de 王 *wáng* e 里 *lǐ*. O primeiro tem como significado central a noção de rei, de soberano, e secundariamente a de grande, de superior. Vale notar sua semelhança ao ideograma 玉 *yù* que representa o jade, elemento mais precioso do imaginário cultural chinês, e que expressa a idéia de puro, de

---

<sup>97</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 276. Texto original: « En rendant la notion d'idéal par 'pensée du li', la traduction chinoise n'est par conséquent pas fautive, à proprement parler, mais elle fait dire tout autre chose, si ce n'est exactement l'inverse ».

<sup>98</sup> LALANDE, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: Puf, 1996, p. 877.

<sup>99</sup> ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, cit., p. 969-970.

gracioso. 里 *lǐ*, por sua vez, significa vizinhança ou cidade natal. Ele simboliza um campo, um terreno — que em chinês é representado pelo ideograma 田 *tián* — parcelado de maneira uniforme.

Conforme notícia Schuessler em seu Dicionário etimológico do Chinês clássico, 理 *lǐ* expressaria a noção de cortar o jade conforme seus veios<sup>100</sup>. Nesse mesmo sentido François Jullien recolhe o comentário de Duan Yucai dos *Shuowen*: "Tão duro que seja o jade, basta encontrar a razão (*li*) dos seus estratos para conseguir fazer uma peça sem dificuldade: é o que se chama raciocinar, *li*"<sup>101</sup>.

理 *lǐ* é, pois, o princípio *ramificante-determinante* de onde advém a coerência de cada coisa<sup>102</sup>. Ele é entendido como princípio configurador do mundo, como função reguladora interna.

Portanto, a razão chinesa, o 理 *lǐ*, nasce deste trabalho paciente de conformação às linhas de força ou de vida que conferem coerência a cada coisa. Ao invés de construir, projetar e impor, a razão chinesa busca perceber as linhas pelas quais as coisas se deixam penetrar; ela não oferece resistência, mas ela mesma se insere na rede densa de lineamentos, cuidando para não interferir em sua composição; não comprometendo sua harmonia. Conhecer, para a sabedoria chinesa, consiste, pois, em dar-se conta dessas linhas de força para se conformar de maneira adequada.

Nesse sentido, ensina François Jullien que:

---

<sup>100</sup> SCHUESSLER, Axel. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, p. 349-350. Vide também XIAOPING, Ren; TONG, Liu (ed.). *Oxford Chinese Desk Dictionary*. Hong Kong: Oxford University Press, 2009, p. 276, 466, 550.

<sup>101</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 255. Texto original: « Si dur que soit le jade, il suffit de trouver la raison (*li*) de ses strates pour réussir à en faire une pièce sans difficulté : c'est ce qu'on appelle raisonner, *li* ».

<sup>102</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 265. Texto original: « ... principe ramifiant-déterminant d'où vient la cohérence ».

“‘Conhecer’, na China, tem geralmente o sentido de se dar conta, tomar consciência (*to realize*), ao mesmo tempo o de experimentar e de integrar (*noção de zhi*). [...] Conhecer implica então, não em ultrapassar a experiência ou se abstrair dela, mas ao contrário, de poder, permanecendo imerso nela, conduzi-la ao limite do seu desenvolvimento”<sup>103</sup>.

Para a tradição chinesa clássica, o conhecimento que se põe a especular acerca dos segredos do mundo nos colocaria numa posição de inquietude e de transbordamento, rompendo com o equilíbrio das coisas e interferindo indevidamente na espontaneidade da natureza.

Os taoístas, numa postura radical, dirão que “abandonar os estudos é se livrar de preocupações”<sup>104</sup>. Eles partem do princípio de que o curso do mundo, o 道 *dào*, é intangível e inefável.

Os confucionistas, ao contrário, vão estimular amplamente os estudos, mas, reduzindo-os ao conhecimento dos antigos textos e dos ritos, bem como à simples conformação a eles, sem nada acrescentar. Ensina 孔子 *Kǒng Zǐ* (Confúcio) que “o homem de bem que amplia o estudo das obras e submete-se aos ritos, não poderia desviar-se [do caminho]”<sup>105</sup>. Em outro trecho diz: “Narrar e não criar, confiar e amar os antigos”<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> JULLIEN, L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe, *cit.*, p. 102. Texto original: « 'connaître', en Chine, a plus généralement le sens de se rendre compte, prendre conscience de (*to realize*), à la fois celui d'éprouver et d'intégrer (*notion de zhi*). [...] connaître implique alors, no pas d'outrepasser l'expérience ou de s'en abstraire, mais au contraire, de pouvoir, demeurant immergé en elle, la conduire à la limite de son développement ».

<sup>104</sup> LAO-TSEU, *Tao-tō King*, *cit.*, XX, 1-7 (p. 33). No texto original: « Abandonner l'étude c'est se délivrer des soucis ». Na tradução de Roger T. Ames David L. Hall tem-se: “Corte o aprendizado (pare de aprender) e não haverá nada mais para se preocupar” [“Cut off learning and there will be nothing more to worry about”]. LAO ZI. *Dao De Jing*. A Philosophical Translation. Featuring the Recently Discovered Bamboo Texts (Bilingual Edition). Trad. Roger T. Ames and David L. Hall. New York: Ballantine Books, 2004, p. 105 (Chapter 20). No texto original: 絕學無憂 (*jué xué wú yōu*). Literalmente: cortar aprendizado, ausência de sofrimento. 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 *Dào dé jīng*, XX. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso abril de 2010).

<sup>105</sup> 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

Neste mesmo sentido, 荀子 Xún Zǐ<sup>107</sup>, importante pensador confucionista, dirá que tudo provém da natureza e que não se pode apreendê-la. Apenas os ritos, trazidos à luz pelos sábios, poderiam ser estudados e praticados<sup>108</sup>.

Com isso, o sábio chinês não diz o que é ou como deve ser o mundo, a partir de uma construção intelectual que se põe a investigar os seus segredos (sua essência). Ele não interfere na harmonia a eles inerente, ao contrário, ele busca conformar-se à propensão espontânea da natureza, adequando-se, através de uma ação que se inspira no exemplo dos antigos (e não numa construção intelectual que possa ser atribuída à inventividade humana), a esta razão ramificante (理 *lǐ*) que perpassa todas as coisas.

Os textos da sabedoria chinesa clássica não propõem, como no Ocidente, uma organização da natureza e da sociedade em conformidade com os princípios racionais derivados da autonomia e da capacidade intelectual humana, mas se limitam a recolher a tradição que os precede, a narrar exemplos de conduta dos grandes soberanos. Eles incitam, ao invés de impor, recolhem, ao invés de construir.

Ensina Anne Cheng que:

---

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).

<sup>106</sup> Tradução livre do texto original: "述而不作，信而好古" (*hù ér bù zuò, xìn ér hǎo 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).

<sup>107</sup> 荀子 Xún Zǐ (312-230 a.C.), inserido dentro das perspectivas do confucionismo, é um dos mais sofisticados pensadores da tradição chinesa clássica. CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*, cit., p. 213.

<sup>108</sup> XUNZI. *Basic Writings*. Trad. Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2003, p.162 (23, 4). XUNZI. *Xunzi*. (Bilingual edition) Trad. John Knoblock and Zhang Jue. Huan; Beijing: Hunan People's Publishing House; Foreign Languages Press: 1999, p. 744-745 (23.4).

"Contrariamente ao discurso filosófico herdado do *logos* grego que experimenta a necessidade constante de se dar conta de seus fundamentos e proposições, o pensamento chinês, operando a partir de um substrato comum implicitamente aceito, não poderia se apresentar como uma sucessão de sistemas teóricos"<sup>109</sup>.

Na China, a possibilidade de um conhecimento especulativo chega a ser considerada, mas é logo recusada<sup>110</sup>. Os sábios que vão além fazem demais, dirá a tradição chinesa, pois, eles mascaram e, mesmo, obstruem a imanência do processo<sup>111</sup>.

Dirá 孟子 Mèng Zǐ (ou Mêncio)<sup>112</sup> que:

"O que há de detestável na inteligência é esta maneira de escavar. Se ela fosse semelhante ao correr das águas praticado por Yu, ela não teria nada de repulsivo. A drenagem das águas por Yu consistia em fazer de maneira que não houvesse obstáculos. Se ela também seguisse sua descida natural, a inteligência seria maior"<sup>113</sup>.

Portanto, ao invés de ultrapassar a natureza por meio de construções conceituais (de uma discussão lógica), o pensamento chinês

---

<sup>109</sup> CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*, cit., p. 31. No texto original: « *Contrairement au discours philosophique hérité du logos grec qui éprouve le besoin constant de rendre compte de ses fondements et proposition, la pensée chinoise, opérant à partir d'un substrat commun implicitement accepté, ne saurait se présenter comme une succession de systèmes théoriques* ».

<sup>110</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 85.

<sup>111</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 78-83.

<sup>112</sup> 孟子 Mèng Zǐ (371-289 a.C.), literalmente "Mestre Meng", conhecido no Ocidente como Mêncio, foi um dos mais expressivos discípulos do confucionismo.

<sup>113</sup> MENCIVS. *Mencius*. Trad. André Lévy. Paris: Payot & Rivages, 2008, 4.B.26 (p. 170). No original: « *Ce qu'il y a de détestable dans l'intelligence, c'est cette façon de perforer. Si elle était semblable à l'écoulement des eaux pratiqué par Yu, elle n'aurait rien de rebutant. Le drainage des eaux par Yu consistait à faire en sorte qu'il n'y ait pas d'incidents. Si elle aussi suivait sa pente naturelle, l'intelligence n'ne serait que plus grande* ». Na tradução de James Legge: "What I dislike in your wise men is their boring out their conclusions. If those wise men would only act as Yü did when he conveyed away the waters, there would be nothing to dislike in their wisdom. The manner in which Yü conveyed away the waters by doing what gave him no trouble. If your wise men would also do that which gave them no trouble, their knowledge would also be great". MENCIVS. *The Works of Mencius*. (Bilingual edition). Trad. James Legge. New York: Dover Publications, 1970, p. 331 (Bk. IV, PT. II, Ch. XXVI).

procura permanecer imerso nela a fim de preservar em si a sua harmonia<sup>114</sup>.

Segundo François Jullien:

“A China vem a conhecer igualmente a tentação de uma discussão lógica, das articulações conceptuais como argumentações contraditórias — ela também conhece o prazer que tomam os paradoxos dos 'sofistas'. Mas esta possibilidade que ela entrevê, ela não desdobra. [...] Pois o impacto que guarda nela o formalismo ritualista — contra o qual reagiu somente o antiritualismo taoísta — tanto quanto o seu apego ao pensamento do sopro-energia, donde decorre a regulação do mundo, fizeram que a China não veja grande coisa a esperar destas puras preocupações teóricas que nós exacerbamos, em contrapartida, na Europa, como fundando a 'Razão'”<sup>115</sup>.

### 5.3. O ENSINO SEM PALAVRAS: A PRÁTICA COMO SUBSTITUTA DO DISCURSO

Ao contrário do Ocidente, onde o conhecer implica em ultrapassar a realidade, construindo, através do discurso livre, um mundo de razão, **a China ensina pelo exemplo, sem palavras.**

Conforme Jullien, os gregos nos legaram algo que não se diz completamente em nenhuma outra língua: o λόγος (*lógos*), que significa, ao mesmo tempo, palavra, discurso, definição, argumentação, julgamento, ordem e, finalmente, lógica. É em torno dessa complexa articulação de

---

<sup>114</sup> Vide CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*, cit., p. 35.

<sup>115</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 94. « ... la Chine en vient à connaître également la tentation d'une discussion logique, des articulations notionnelles comme des argumentations contradictoires — elle aussi connaît le plaisir que prennent aux paradoxes des 'sophistes'. Mais cette possibilité qu'elle entrevoit, elle ne la déploie pas. [...] Car l'impact que garde en elle le formalisme ritualiste — contre lequel réagit seul l'anti-ritualisme des taoïstes — aussi bien que son attachement à la pensée du souffle-énergie, d'où découle la régulation du monde, font que la Chine ne voit pas grand-chose à attendre de ces pures préoccupations théoriques que nous avons exacerbés, en revanche, en Europe, comme fondant la 'Raison' ».

sentidos que se estabeleceu aquilo que se convencionou chamar no Ocidente de razão<sup>116</sup>.

A razão ocidental é, assim, esta construção discursiva que encontra na palavra (na linguagem) o elemento central para o estabelecimento ordenado e coerente de definições, de argumentos e de julgamentos. Esta exigência de ordem e coerência, na medida em que passa a ser buscada em um critério intelectual pretensamente universal, reduz a importância da opinião (do senso comum) e da experiência concreta, em face da sua limitada capacidade de estabelecer a unidade (o princípio) que explique a multiplicidade contingente das coisas.

Desse modo, o conhecimento no Ocidente passa a ser classificado desde Aristóteles — e não se trata aqui de uma disputa entre empiricistas e idealistas, mas de um ponto de partida que logrará o êxito de se impor — como *saber em geral* (εἰδέναι – *eidénai*) e *saber científico* (ἐπιστάσθαι – *epistasthai*)<sup>117</sup>. O primeiro — ligado ao verbo grego εἶδον (*eidos*) que significa ver ou perceber — abarcará o saber que se funda na opinião e na experiência<sup>118</sup>. O segundo — relacionado ao termo ἐπιστήμη (*episthémē*), formado pela preposição ἐπι (*epi*), que significa sobre, e pelo verbo ἵστημι (*isthemi*), que expressa as noções de erguer, de fixar, de colocar firmemente — compreenderá o conhecimento que se funda sobre a solidez dos processos racionais<sup>119</sup>. Separou-se, ainda, a ἐπιστήμη (*episthémē*), enquanto conhecimento da substância do ser, e a τέχνη

---

<sup>116</sup> JULLIEN, François. *Si Parler va sans Dire. Du logos et d'autres ressources*. Paris: Seuil, 2006, p. 11.

<sup>117</sup> Nota de Pierre Pellegrin In: ARISTOTE. *Physique*. 2 ed. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2002, p. 69.

<sup>118</sup> Dirá Aristóteles que a sabedoria consiste no saber que conhece os fatos, mas ignora os porquês, enquanto a ciência propriamente dita é aquela que adquire o conhecimento dos porquês (das causas). Os que detêm a segunda são mais sábios não porque têm mais habilidade prática, mas porque possuem a definição e conhecem as causas. ARISTOTE, *Metaphysique, cit.*, 73-74 (981a, 25-30 - 981b, 5). "O conhecimento científico é um estado que nos torna capazes de demonstrar". ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 131 (1139b, 30).

<sup>119</sup> Vide WHARTON, Edward Ross. *Etyma Graeca: an etymological lexicon of classical Greek*. London: Percival, 1890, p. 46 et 50.

(*tékne*), enquanto habilidade ou técnica<sup>120</sup>. Além disso, dividiu-se o conhecimento em teórico (θεωρητική – *theoretike*) — saber do universal e necessário —, em poiético (ποιητική – *poietike*) — saber técnico de como empregar determinados meios para produzir algo ou realizar um fim — e prático (πρακτική – *praktike*) — saber deliberativo dirigido para a ação justa<sup>121</sup>.

Desse modo, enquanto na Antigüidade ocidental o saber teórico distinguiu-se claramente de sua aplicação prática, assim como o conhecimento científico afasta-se do saber comum, na China, eles continuaram completamente integrados. Nunca interessou aos chineses destacar o saber da sua aplicação, como se fez no Ocidente. A contemplação intelectual, o ócio criativo tão valorizado na Grécia antiga, a existência de uma casta sacerdotal exclusivamente dedicada ao desenvolvimento da escrita ou da matemática, como se vê no Egito antigo, nunca gozaram de grande prestígio na China.

Conforme 孔子 Kǒng Zǐ (Confúcio):

“Recusar toda e qualquer ocupação é negar a relação moral que existe entre jovens e velhos, entre um soberano e seus ministros. Admitir que a primeira é indissolúvel: como, então, desprezar a segunda? Como, sob o pretexto de salvaguardar sua própria natureza, deixar instalar-se a anarquia na Grande Ordem social? Se o homem de bem se empenha numa ocupação, é exatamente para manter essa relação”<sup>122</sup>

Com isso, o pensamento chinês não se interrogou sobre o conhecimento enquanto algo distinto da ação, enquanto um objeto autônomo, distinto da realidade viva; não fez do mundo objeto de uma *ἐπιστήμη* (*episthémē*) — isto é, de um saber que se distingue da coisa sobre a qual se sabe; tampouco fez deste saber objeto de uma segunda

---

<sup>120</sup> PARRY, Richard. *Episteme and Techne*. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. In: <http://plato.stanford.edu/entries/episteme-techne/> (acesso em junho de 2010).

<sup>121</sup> ARISTOTE, *Metaphysique, cit.*, 224 (1025b, 25).

<sup>122</sup> CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio, cit.*, p. 147 (XVIII, 7).

reflexão, a questionar a sua própria validade, como se empenhara a tradição ocidental ao buscar os critérios do conhecimento nele próprio, marcando ainda mais sua distância em relação à vida concreta. **O 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.

Conforme Anne Cheng:

"A linguagem na China antiga não retira seu valor, pois, da sua capacidade descritiva e analítica, mas da sua instrumentalidade. 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 teórica"<sup>123</sup>.

De todo modo, é interessante notar que esta preocupação propriamente epistêmica — de estabelecer um conhecimento que se funde num λόγος (*lógos*), o qual busca, por meio de definições, o princípio universal (a unidade) de cada coisa —, embora seja vislumbrada pelos sofistas chineses, não logrou êxito na China.

Esta busca de uma verdade passível de demonstração, de justificação e de transmissão por um discurso lógico, isto é, pela palavra (λόγος) que expõe o seu próprio segredo (sua lógica interna) e se põe ao debate, afastando-se do fundamento de autoridade da tradição (do temor e do respeito ao senso comum estabelecido), não prosperou entre os chineses. Com isso, não se poderia querer distinguir e submeter a ação (a prática) a um conhecimento puramente teórico.

---

<sup>123</sup> 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 ».

As doutrinas das mais importantes escolas do pensamento chinês apresentam-se como segredos inacessíveis discursivamente, isto é, impassíveis de serem transmitidas pela palavra. Aprende-se na China pela prática, pela imitação dos sábios e da natureza.

É verdade, como bem assevera François Jullien, que, assim como os gregos, "os chineses conheceram a oposição entre a vida ocupada no mundo e o retiro longe dos negócios e da política. Mas esta vida retirada, liberada das preocupações e dos deveres, não é na China uma vida contemplativa"<sup>124</sup>, mas uma busca de alimentar-se em si mesmo o vital e não o puro conhecimento.

Ensina Marcel Granet que os segredos de uma doutrina eram adquiridos pelos discípulos não discursivamente, mas através de uma iniciação que impunha um longo treinamento acerca das práticas que tendiam a abarcar meticulosamente toda a ação. O pensamento chinês mais sofisticado é de natureza estritamente poética e musical.

Segundo o autor:

"Ele não procura, para se transmitir, apoiar-se num material de sinais claros e distintos. Comunica-se plasticamente e, como que em surdina, não de maneira discursiva, detalhe após detalhe, por intermédio de artifícios de linguagem, mas em bloco e como que emparelhando movimentos induzidos, de espírito para espírito, pela magia dos ritmos e dos símbolos. Por isso, nas escolas onde floresceu o pensamento mais profundo, pôde-se propor como ideal de ensino verdadeiro e concreto um ensino sem palavras"<sup>125</sup>.

Há, no imaginário chinês, uma forte convicção de que sua cultura é incomunicável pela palavra. Mesmo porque, não se faz qualquer distinção qualitativa entre a natureza e a cultura, ou melhor, entre a matéria concreta do real e o conhecimento (a doutrina escrita).

---

<sup>124</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 89. No original: « Comme les Grecs, les Chinois ont bien connu l'opposition entre la vie engagée dans le monde et la retraite loin des affaires et du politique. Mais cette vie retirée, libérée des soucis et des charges, n'est pas en Chine une vie contemplative ».

<sup>125</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 61.

“A doutrina é como a matéria, a matéria é como a doutrina”<sup>126</sup>, dirá 孔子 Kǒng Zǐ (Confúcio). Assim, uma vez que os chineses não se põem a desvendar discursivamente os segredos da natureza, toda a sua tradição cultural permanece imersa na imanência de suas disposições espontâneas, inacessível pelo discurso.

Todavia, é importante ressaltar que a tradição ocidental — partindo de uma perspectiva intelectual que faz passar pelo crivo de sua racionalidade (obcecada pela busca do universal) e pelo seu implacável instrumento discursivo — tende a adequar forçosamente (embora, normalmente, de modo inconsciente) o pensamento chinês às suas exigências racionais e aos seus esquemas mentais, na medida em que tenta compreendê-lo. Ao traduzir as doutrinas da China, adaptando-as aos pressupostos ocidentais, sejam os lingüísticos, sejam os intelectuais, se fez com que elas falassem discursivamente, levando-nos a crer que as compreendemos.

Nesse sentido, assevera Marcel Granet que:

“Pelo simples fato de elas [as doutrinas chinesas] parecerem prestar-se a uma análise discursiva das idéias, tendemos a admitir que as compreendemos. Nem por isso a doutrina que elas podem preconizar deixa de continuar impenetrável, enquanto não se consegue determinar as atitudes que ela rege e que realmente a exprimem”<sup>127</sup>.

São as atitudes (e não as palavras) ensinadas por cada escola de pensamento, na medida em que se esforçam por se conformar, cada uma a sua maneira, ao curso espontâneo da natureza, que prometem revelar ao homem o segredo da vida — não pelo convencimento de um

---

<sup>126</sup> Tradução livre do texto original: “文猶質也，質猶文也” (wén yóu zhì yě, zhì yóu wén yě). CONFUCIUS, *Confucian Analects*, cit., p. 255 (XII, 8). Anne Cheng traduz o trecho da seguinte maneira: “A cultura é tão importante quanto a natureza, assim como esta não é menos importante que aquela”. CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 100 (XII, 8).

<sup>127</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 20.

discurso devidamente demonstrado ou justificado por critérios humanos, mas pela integração completa do homem aos seus mistérios.

Ainda, segundo Granet:

“Por isso, é impossível gabar-se de haver atingido a essência de um ensino enquanto não se conhece o sistema de práticas que (muito mais que um corpo de doutrinas) permitia que essa essência fosse apreendida, ou melhor dizendo, *realizada*”<sup>128</sup>.

O pensamento dos primeiros taoístas explica-se pela prática do êxtase e funda-se numa arte da longevidade, que se constitui em um ideal de vida natural e plena<sup>129</sup>. Procura-se estabelecer um contato estreito com a natureza, imitando-a. Realizam-se práticas de purificação, de respiração e de flexibilidade que visam à circulação interna dos princípios vitais. O êxtase purifica, concentra e libera o 氣 *qi*<sup>130</sup>, o sopro vital<sup>131</sup>. O taoísmo dos primeiros tempos é uma espécie de “quietismo” naturalista, no qual a única regra de sabedoria consiste em *vomitare toda inteligência*, pois o saber é nocivo. É preciso zelar pelo interior, através da meditação solitária, fechando-se para o exterior. Só a meditação e o êxtase podem revelar o 道 *dào*, o curso do mundo, e liberar o sopro vital, igualando o sábio à natureza em sua totalidade e fazendo do eu uma espontaneidade pura<sup>132</sup>.

---

<sup>128</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 20.

<sup>129</sup> “Para aumentar ou simplesmente conservar sua vitalidade, todo ser deve adotar um regime conforme ao ritmo da vida universal. Todas essas técnicas procedem, com efeito, de uma sistematização das regras sazonais da vida no campo, cuja grande lei era fazer alternarem-se os excessos da atividade lúdica e os períodos de fome, restrição e aperto. Daí provém, em particular, a idéia de que o jejum só tem valor a título de preparação para o banquete. As privações, longe de inspirarem no desejo de castigar o corpo, tendem unicamente a purgá-lo de tudo aquilo que podem constituir veneno, malefício, germe de morte. Não se trata de *mortificar-se*, mas de *vivificar*: não de se penitenciar, mas de se treinar e adquirir (por assim dizer) uma forma atlética”. GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 309.

<sup>130</sup> A forma *ki*, mas conhecida no Brasil, consiste na romanização japonesa do mesmo ideograma. Adotamos, como em todo o texto, a transliteração *qi*, conforme o sistema oficial de romanização da língua chinesa, o *pīn yīn*.

<sup>131</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 310.

<sup>132</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 314-315.

Desse modo, esclarece François Jullien que "já que a sabedoria é conformar-se à injunção da natureza em nós, o sábio não poderia se separar, para fora de si, do modo pelo qual ela conduz a realidade; não poderia, pois, estar em ruptura lógica inerente ao mundo"<sup>133</sup>. Portanto, "a única virtude será então a de 'seguir' e *desposar* (em vez de impor)"<sup>134</sup>.

A grande tarefa do sábio será, pois, justamente a de desposar do melhor modo possível de cada situação, apreciando as circunstâncias, percebendo o jogo espontâneo das forças do mundo, a fim de tirar proveito da tendência favorável ou de recolher-se diante da propensão adversa, aguardando, então, que a alternância de fatores se instale.

Para Jullien:

"De Confúcio (o Sábio), não se poderá dizer senão isso: 'Ele é o momento da sabedoria'. Ele não oferece traço definido porque é o que cada ocasião exige dele, o que cada situação implica por ela mesma; mas é por esta razão que ele é o sábio completo — o 'concerto' de todas as virtudes"<sup>135</sup>.

O sábio chinês não define nada, não impõe nenhum critério. Não há, como ressalta o autor, "idéia que ele ponha em primeiro lugar, posta em princípio, servindo de fundamento ou simplesmente de início, a partir do qual seu pensamento poderia se deduzir ou, pelo menos, se desenvolver"<sup>136</sup>.

Uma idéia, uma vez estabelecida, impõe-se como princípio ordenador a partir do qual todas as demais fluirão. Ela, ao mesmo tempo em que oferece um ponto de partida, exclui os demais; aprisiona, de certa forma, o pensamento em uma só direção. O pensamento chinês antigo, ao contrário, opta por nada estabelecer, por não tomar partido sobre a

---

<sup>133</sup> JULLIEN, *Fundar a Moral, cit.*, p. 85.

<sup>134</sup> JULLIEN, *Fundar a Moral, cit.*, p. 85.

<sup>135</sup> JULLIEN, *Fundar a Moral, cit.*, p. 87-88.

<sup>136</sup> JULLIEN, François. *Um Sábio não tem Idéia*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 13.

realidade, e, desse modo, abarcar todas as possibilidades, todas as posições.

Nos termos dos *Diálogos de Confúcio*, o "mestre suprime quatro [coisas]: [ele] não [tem] opinião, [ele] não [tem] certezas, [ele] não [tem] rigor, [ele] não [tem] eu [particular]"<sup>137</sup>. Conforme esclarece Jullien, ele não presume nada a título de idéia proposta, nem projeta nada como imperativo a respeitar, nem se imobiliza, tampouco, em nenhuma posição dada, não há nada, por conseguinte, que possa particularizar sua personalidade<sup>138</sup>. Sua perspectiva é global, visto que não abarca nenhuma posição particular.

Não tendo convicções ou certezas, o sábio não ensina com palavras, não estabelece uma teoria sobre o mundo, não o toma como objeto do saber. Conforme 莊子 *Zhuāng Zǐ*, um dos mais importantes pensadores taoístas, "quem falou durante a vida inteira nada disse. Quem durante toda a vida não falou, nunca ficou sem dizer nada"<sup>139</sup>.

Ensina Jullien que:

"A China nos surpreende por sua ausência de retórica. É verdade que ela não desenvolveu a figura do orador, matricial para a nossa antiguidade; não erigiu estes lugares de afrontamento pela palavra que são o tribunal, o conselho ou a assembléia (instituído a cidade); não conceberam o 'público', que julga e distribui coletivamente, como instância de escuta e aprovação, não confiou no discurso para suscitar a adesão, para emocionar, submeter e governar. Ela não conheceu também estes gêneros persuasivos, iniciados na Grécia, da epopéia e do teatro. O valor

---

<sup>137</sup> 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).

<sup>138</sup> JULLIEN, *Um Sábio não tem Idéia*, cit., p. 23.

<sup>139</sup> ZHUANG ZI, L. V. II, p. 145 apud GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 324.

alusivo, entretanto, é sobre o que ela meditou incansavelmente, explorou inesgotavelmente"<sup>140</sup>.

Desse modo, **a sabedoria chinesa procura igualar-se ao mundo, imitando-o, evocando-o em suas ações**. Renuncia-se a qualquer esforço de persuasão e desconfia-se fortemente do poder da fala. Com isso, produz uma racionalidade que não procura explicitar seus próprios princípios.

Segundo Granet, na China:

"Toda receita é intransmissível, todo conhecimento, incomunicável, ao menos dialeticamente. É graças à quietude que percebemos os comportamentos naturais. Comportamentos são também tudo o que se pode ensinar, e só se chega a isso mediante uma única atitude eficaz: a da concentração desinteressada e pacífica"<sup>141</sup>.

Ao contrário do diálogo socrático que incita o interlocutor a apresentar objeções, a fim de tirar proveito da contradição, num proceder em comum que se estabelece rumo à verdade, a relação entre o sábio e os discípulos chineses é assimétrica. Com isso, não se produz um verdadeiro diálogo, no qual as partes colocam-se em igualdade de condições e a refutação favoreça um esclarecimento discursivo<sup>142</sup>.

É verdade que, ao passo que o debate entre as escolas de pensamento da China se desenvolveu, instalou-se a refutação de uma doutrina por outra; todavia, embora este debate tenha levado, pela oposição das doutrinas, a uma maior precisão das noções e a uma certa explicitação dos raciocínios, ele limitou-se a expor em paralelo as

---

<sup>140</sup> JULLIEN, *Si Parler va sans Dire*, cit., p. 154. No texto original: « La chine nous étonne par son absence de rhétorique. Il est vrai qu'elle n'a pas développé la figure de l'orateur, matricielle pour notre Antiquité ; n'a pas érigé ces lieux d'affrontement par la parole que sont le tribunal, le conseil ou l'assemblée (instituant la Cité) ; n'a fait confiance au discours pour susciter de l'adhésion, pour émouvoir, soumettre et gouverner. Elle n'a pas connu non plus ces genres persuasifs, initiaux en Grèce, de l'épopée et du théâtre. La valeur allusive, en revanche, est ce qu'elle a inlassablement médité, inépuisablement exploité ».

<sup>141</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 324.

<sup>142</sup> JULLIEN, *Si Parler va sans Dire*, cit., p. 101-102.

concepções adversárias, permanecendo cada qual fechada de seu lado, sem se abrir às noções dos concorrentes, sem estabelecer um espaço comum de discussão.

Apenas os moístas, na China antiga foram um pouco além, propondo um debate mais aberto, mas o fizeram sumariamente. Limitando-se ao simples jogo de predicacões, não propuseram nenhum procedimento de abstracão que tocasse a uma verdadeira construcão de argumentos<sup>143</sup>.

Mesmos os sofistas chineses<sup>144</sup>, como 公孫龍 Gōng Sūn Lóng e 惠施 Hui Shī, que semearam a dúvida, encantando os seus ouvintes pela manipulaçãõ da palavra<sup>145</sup>, através de paradoxos que relativizam toda posicão, não conseguiram estabelecer, na China, um verdadeiro diálogo.

Enquanto, na Grécia antiga, a resposta ao relativismo dos sofistas gregos levou Platão e Aristóteles a estabelecerem uma metafísica, que apontasse para um critério transcendental (universal) e que impusesse uma unidade inicial que conduzisse os debates (a dúvida), na China, os antigos chineses (sobretudo os taoístas) sufocaram toda a possibilidade de dúvida, a partir da compreensãõ de uma processualidade espontânea e imanente (道 dào), impassível de ser definida ou explicitada.

A Grécia contra-atacou o argumento relativista dos sofistas, empregando os seus mesmos instrumentos de refutaçãõ e depositando no estudo do ser (portanto, numa ontologia) toda esperança de verdade —

---

<sup>143</sup> JULLIEN, *Si Parler va sans Dire*, cit., p. 105.

<sup>144</sup> Chamados no Ocidente de sofistas chineses, eles apareceram no cenário intelectual chinês como um grupo de debatedores (辯者 biàn zhě), mais tarde agrupados artificialmente sob a "escola dos nomes" (名家 míng jiā). Eram hábeis polemistas que problematizaram as questões relativas à linguagem, às palavras e aos significados, tendo apresentado os primeiros paradoxos e a primeira percepçãõ quanto às dificuldades do discurso e da razão. PREVOSTI I MONCLÚS, *Pensamiento y Religión em Asia Oriental*, cit., p. 61.

<sup>145</sup> O que se traduz do chinês, normalmente, como palavra é o ideograma 言 yán, que é composto pelo ideograma 口 kǒu, que significa boca, o que o remete ao ato de falar, à fala.

do ser eterno e imutável em oposição ao devir contingente e efêmero. A China, do seu lado, assim como não impõe nenhuma posição, não refuta nada. Para salvar a serenidade, a harmonia, ela assimilou a posição dos sofistas, fazendo-a desaparecer silenciosamente<sup>146</sup>.

Afinal, diante das infinitas possibilidades e posições, um sábio taoísta, como 莊子 *Zhuāng Zǐ*, se coloca na posição de um pivô, como um pivô de uma porta, localizado no centro de um círculo, que se abre em todas as direções, abarcando indefinidamente todos os ângulos de visão, todas as posições<sup>147</sup>.

O sábio chinês põe-se, desse modo, em disponibilidade. Não se alinha a nenhuma perspectiva. Para ele, a palavra, que propõe a definição, que instaura a contradição (a diferença), dissipa a disponibilidade e a indiferença que permitem se ajustar a cada situação, conforme a tendência das forças da natureza, que se opõem e se alternam espontaneamente, alheias a qualquer interferência<sup>148</sup>.

Ensina François Jullien que:

"Longe de consistir-se em um ponto de vista outro, ou de um outro nível, a sabedoria repousa ao contrário na capacidade de englobar todos os pontos de vista, incluindo os mais ordinários; ela não se dá a operar sobre um outro plano, aquele das idéias, num outro grau de realidade, mas de *evoluir* de um extremo ao outro deste mundo, o único — não se concebe um outro"<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Vide, a este propósito, JULLIEN, *Si Parler va sans Dire*, cit., p. 115-116.

<sup>147</sup> 莊子 ZHUĀNG Zǐ, II, 5. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=2723&if=en>; acesso em junho de 2010). TCHOUANG-TSEU. *Œuvre Complète*. Trad. Liou Kia-Hway. Paris: Gallimard/Unesco, 1969, p. 38. Vale anotar que Tchouang-Tseu é outra forma de transliterar para o alfabeto latino o nome de 莊子 *Zhuāng Zǐ*.

<sup>148</sup> JULLIEN, *Si Parler va sans Dire*, cit., p. 118-119.

<sup>149</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 62. No texto original : « Car, loin de consister dans un point de vue autre, ou d'un autre niveau, la sagesse repose au contraire dans la capacité d'englober tous les points de vue, y compris les plus ordinaires ; elle n'est pas d'opérer sur un autre plan, celui des idées, à un autre degré de réalité, mais d'évoluer d'un bord à l'autre de ce monde-ci, le seul — on n'en 'conçoit' point d'autre ».

#### 5.4. A LÓGICA DA EVOCAÇÃO PELOS NOMES, NÚMEROS E SÍMBOLOS

No lugar de dissertar incansavelmente sobre o sentido do mundo, de buscar os seus princípios (suas causas), de dissecar em profundidade as relações das coisas, explicitando-as através de uma reflexão discursiva e dialética, ocuparam-se os antigos chineses de reproduzir através dos nomes (da denominação) o movimento e o ritmo concreto da natureza, procurando nomear cada coisa conforme sua realidade<sup>150</sup>.

Esclarece François Jullien que:

“O problema principal que preocupa os pensadores chineses não é senão que as idéias sejam claras e precisas, e que por conseqüência elas sejam verdadeiras (não se formaliza, pois, uma exigência de verdade a este propósito); mas que, a relação que une 'nomes' e 'coisas' não passando de convenção, seja bem observada, e não traída ou desviada”<sup>151</sup>.

É nesse sentido a afirmação de 孔子 Kǒng Zǐ (Confúcio) de que, se os nomes correspondem adequadamente às coisas que representam — se eles expressam fielmente o processo do mundo —, o discurso estará correto.

Nas palavras do grande mestre chinês:

---

<sup>150</sup> É preciso chamar atenção para o fato de que essa perspectiva chinesa não se confunde, conforme se poderia pensar, com o nominalismo que aparece no Ocidente no pensamento de Roscelin (c. 1050 – 1125), Guilherme de Ockham (1285 - 1347) ou Thomas Hobbes (1588 - 1679). Essa doutrina nega às coisas um valer objetivo (universal), admitindo que apenas os nomes (os signos) que as definem teriam um caráter geral. Ao contrário da compreensão chinesa de que o nome, enquanto símbolo ou emblema, evoca concretamente a coisa, o nominalismo está, inserido nas perspectivas racionais ocidentais, preocupado em compreender como o discurso (o saber) é estabelecido a partir da conexão de nomes (dos sinais) que a comunica. ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, cit., p. 835-836; LALANDE, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, cit., p. 686-687. ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno e Silvana C. Leite. São Paulo: Loyola, 2002, p. 208-210.

<sup>151</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 52-53. No original : « ... le problème qui préoccupe principalement les penseurs chinois n'est donc pas que les idées soient claires et distinctes, et que par suite elles soient vraies (ne se formalise donc pas une exigence de vérité à cet égard) ; mais que, le rapport unissant les 'noms' et les 'choses' n'étant que de convention, celui-ci soit bien observé, et non pas trahi ou dévié ».

"Se os nomes não estão corretos, o 'discurso' não se segue. E se o 'discurso' não se segue, as coisas não advêm. Se as coisas não advêm, os ritos e a música não prosperam. Se os ritos e a música não prosperam, as penas e os castigos não encontram seu meio"<sup>152</sup>.

Isto demonstra bem o princípio fundamental do pensamento chinês, que parte da compreensão de que a linguagem deve ser expressão da própria natureza, revelando a razão (os veios) inerente ao processo do mundo e operando, assim, o mínimo de interferência possível sobre ela.

É interessante notar que a construção de sentidos em chinês dá-se através da representação, no próprio ideograma (que são os elementos simbólicos da escrita chinesa), de traços que procuram reproduzir a lógica do dinamismo concreto das coisas, de maneira que o discurso seja expressão fiel do real.

Conforme ensina Marcel Granet:

"A palavra, em chinês, é algo totalmente diverso de um signo que sirva para a notação de um conceito. Não corresponde a uma noção cujo grau de abstração e generalidade se faça questão de fixar de maneira tão definida quanto possível. Ela evoca um

---

<sup>152</sup> Tradução livre do texto original: "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" (*Míng bù zhèng, zé yán bù shùn; yán bù shùn, zé shì bù chéng; shì bù chéng, zé lí yuè bù xīng; lí yuè bù xīng, zé xíng fá bù zhòng*). 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 Lún yǔ, Livro XIII, 3. In: *Chinese Text Project* [<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=1081&if=em>; acesso em abril de 2010]. Na tradução proposta por Anne Cheng temos: "Se os nomes estiverem incorretos, não se pode manter um discurso coerente. Se a linguagem é incoerente, os negócios do Estado não se podem reger". CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio, cit.*, p. 106. Na tradução de Pierre Ryckmans: « *Quand les noms ne sont pas corrects, le langage est sans objet. Quand le langage est sans objet, les affaires ne peuvent être menées à bien. Quand les affaires ne peuvent être menées à bien, les rites e la musique dépérissent. Quand les rites et la musique dépérissent, les peines et les châtiments manquent leur but* ». [Quando os nomes não estão corretos, a linguagem é sem objeto. Quando a linguagem é sem objeto, as coisas não podem ser bem encaminhadas. Quando as coisas não podem ser bem encaminhadas, os ritos e a música se degradam. Quando os ritos e a música se degradam, as penas e os castigos perdem o seu fim]. CONFÚCIUS, *Les Entretiens de Confucius, cit.*, p. 75-76.

complexo indefinido de imagens particulares, primeiro fazendo surgir a mais ativa dentre elas"<sup>153</sup>.

Diferentemente das palavras ocidentais, cuja representação gráfica não faz qualquer referência imediata ao sentido daquilo que descrevem, mas apenas ao som que deve ser pronunciado, os ideogramas chineses fazem (ou faziam, em sua origem) uma alusão pictográfica daquilo que comunicam<sup>154</sup>. Eles são expressão concreta da coisa que reproduzem. A título de exemplo, o que corresponde à palavra aurora em chinês é o ideograma 旦 *dàn*, que simboliza o sol 日 *rì* acima da linha do horizonte 一, nascendo, portanto. A palavra fogo é representada pelo ideograma 火 *huǒ*, que revela dois gravetos em fricção, soltando faíscas.

O próprio caráter estético do ideograma, no qual os traços se atraem e se repelem, evoca o caráter dinâmico e processual da natureza. Além disso, numa frase, como cada ideograma representa normalmente um sentido completo, eles se conjugam em um jogo de contraste e alternância, que procura evocar a oposição e o encontro das coisas enquanto fatores do processo espontâneo do mundo<sup>155</sup>. Eles não se encadeiam, ao menos não no chinês clássico, de maneira discursiva, dentro do esquema sujeito-verbo-predicado.

Para Granet, "o mérito primordial da escrita figurada está no fato de ela permitir que os sinais gráficos e, por intermédio deles, as palavras

---

<sup>153</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 34.

<sup>154</sup> Até o encontro cultural com o Ocidente no século XVII não há registros de qualquer tentativa de fixar a pronúncia dos ideogramas através de um alfabeto fonético. Hoje existe um sistema oficial de romanização dos ideogramas chineses, o sistema *pīn yīn*, adotado em 1979 pelo governo da China. O que se fez foi transpor para o alfabeto latino a pronúncia padrão de determinado ideograma. Assim, 旦, em *pīn yīn*, é *dàn*, conforme deve ser lido. É verdade que alguns ideogramas possuem informações fonéticas, mas nada comparável à precisão dos alfabetos latinos. Trata-se mais de uma aproximação, que funciona da seguinte maneira: o ideograma 灯 *dēng*, significa fogo ou lâmpada. A sua primeira parte, sua raiz, fornece a informação semântica: 火 *huǒ*, o fogo. A segunda parte 丁 *dīng*, que isoladamente significa adulto ou membro de uma família, indica aproximadamente, quando acrescentado ao ideograma 火, a pronúncia de 灯, que é *dēng*.

<sup>155</sup> Vide JULLIEN, *La Propension des Choses*, cit., p. 73 et seq.

dêem a impressão de valer como forças atuantes, como forças reais"<sup>156</sup>. Por essa razão, "**saber o nome, dizer a palavra, é possuir o ser ou criar a coisa**"<sup>157</sup>.

Há na China, como nota Anne Cheng, uma idéia de que o nome que se atribui às coisas exerce uma influência sobre elas<sup>158</sup>. Por isso, só a palavra corretamente empregada pode evocar a ordem harmônica da natureza e da civilização. Daí a importância da retificação dos nomes, tida como uma das funções primordiais do soberano<sup>159</sup>. Quando se atribui a denominação correta às coisas, isto é, quando se emprega o símbolo que melhor as evoca, o soberano ordena o mundo, reequilibrando sua harmonia.

Portanto, no lugar do desenvolvimento de um plano ideal ou de uma teoria do conhecimento que legitimasse o acesso a este plano, o pensamento chinês contentou-se com a preocupação de conjugar "nome" e "coisa" (名 *míng*/事 *shì*). A atribuição correta de uma denominação a um objeto evocaria, por si só, sua "essência" (sua "verdade"), evitando, pois, a necessidade de definição e de explicação. Segundo Jullien, na China, a compreensão da substância da coisa não lança mão do artifício da representação ou das idéias, mas é percebida na esfera da linguagem<sup>160</sup> que, ao invés de explicitar discursivamente o pensamento sobre a realidade, evoca simbolicamente, através do nome (名 *míng*) que se atribui à coisa (事 *shì*), a sua manifestação.

Desse modo, **as denominações corretas são o objeto da "lógica" chinesa**, mas elas são também, simultaneamente, objeto da "ontologia" e

---

<sup>156</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 44 (grifos nossos).

<sup>157</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 36.

<sup>158</sup> CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise, cit.*, p. 37.

<sup>159</sup> "Só existe ordem nas coisas e nos pensamentos quando o Chefe — para quem, mais do que para qualquer outro, a palavra é ato — não qualifica (*míng*) nada com leviandade e não investe ninguém sem se conformar ao protocolo". GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 274.

<sup>160</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe, cit.*, p. 50-51.

da "ética"<sup>161</sup>. Se, por um lado, a palavra evoca o "ser", a natureza, por outro lado, a boa ordem, tanto a natural quanto a social (as quais na China são tomadas indistintamente), depende da correção da linguagem.

Afirma Granet que:

"A língua chinesa não parece organizar-se para exprimir conceitos. Aos signos abstratos que podem ajudar a especificar as idéias, ela prefere símbolos ricos em sugestões práticas; estes, em vez de uma acepção definida, possuem uma eficácia indeterminada: não visam a permitir identificações precisas, mas sim, acompanhando uma adesão global do pensamento, uma espécie de conversão total da conduta"<sup>162</sup>.

Chama a atenção do Ocidente, dentro da perspectiva de suas obsessões científicas e filosóficas, o fato de que o pensamento chinês não tenha se colocado a buscar as causas do mundo, não tenha se inquirido acerca das relações entre as coisas ou sobre sua constituição substancial, a ponto de preocupar-se em estabelecer definições e relações causais. Não é demais repetir que ele não parte de nenhum ideal de verdade que se pretendesse explicitar discursivamente, nem coloca o ser (a existência ou a substância primordial das coisas) no centro de suas reflexões. Enfim, o pensamento chinês não procede a partir daquelas fórmulas lógicas a partir das quais toda a ciência ocidental se estruturou: o princípio da identidade e o princípio da causalidade.

Dentro de uma perspectiva cultural na qual o mundo (entenda-se: a natureza e a ordem social, indistintamente consideradas) é percebido como um devir espontâneo que se desdobra de si mesmo através das suas forças imanentes, a preocupação com uma origem primordial ou com as relações causais não atraiu de modo particular os chineses.

Anota Jullien que:

---

<sup>161</sup> Essa separação entre ontologia, lógica e ética não é própria do pensamento chinês clássico.

<sup>162</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 15.

"Se a tradição particular dos moístas, na China antiga, bem identificou a noção 'causa' (gu) e até mesmo a inscreveu na cabeça de seu Cânone (A, 1 e 2), não se vê todavia este conceito impor na China seu tipo de explicação"<sup>163</sup>.

Marcel Granet, referindo-se aos moístas, vê com cautela a presença, mesmo que excepcional, da noção de causa no pensamento chinês:

"É muito difícil dizer se, como se afirmou, esses retóricos conceberam claramente o princípio da causalidade e da não contradição; lidos no texto chinês, os aforismos em que se pretende encontrar esses princípios parecem extremamente imprecisos"<sup>164</sup>.

O primeiro cânone dos moístas é traduzido por A. C. Graham da seguinte maneira: "O gu (razão/causa) de alguma coisa é o que ela precisa obter antes de tornar-se"<sup>165</sup>. Mas, como alerta Granet, trata-se, vista no texto original, de frase extremamente imprecisa. Em chinês, tem-se "故所得而後成也" (Gù suǒ dé ér hòu chéng yě). O primeiro ideograma, 故 gù, é traduzido normalmente por razão ou causa. O segundo e o último ideogramas da frase, 所 suǒ e 也 yě, têm funções assertiva e enfática e não conteúdos semânticos. 得 dé significa obter, 而 ér funciona tanto como conjunção aditiva, quanto adversativa (e, mas, então), 後 hòu indica tempo futuro e 成 chéng significa completar, tornar-se. Numa tentativa de tradução mais literal, diríamos: 故 gù [é o que se] obtém para então tornar-se!

A suposta definição de causa presente na frase somente se apresenta como uma definição na medida em que, ao se traduzir,

---

<sup>163</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 98. No original: « Si la tradition particulière des mohistes, dans la Chine ancienne, a bien identifié la notion de 'cause' (gu) et même l'inscrit en tête de son Canon (A, 1 et 2), on ne voit pas pour autant ce concept imposer en Chine son type d'explication ».

<sup>164</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 270.

<sup>165</sup> "The gu (reason/cause) of something is what it must get before it will come about". 墨子 MÒ Zǐ, L 10, C. 1, 1. Tradução para o inglês de A. C. Graham's. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=102&if=en>; acesso em junho de 2010).

inserem-se elementos e adaptam-se palavras. É bem possível, todavia, que nossas predisposições lingüísticas (ocidentais) e nossas limitações no que toca à língua chinesa nos impeçam de captar o sentido que o texto carrega em seu contexto original.

De todo modo, o referido trecho revela bem o caráter dos textos chineses, que, em seus jogos de evocação simbólica, preocupam-se pouco com uma explicitação discursiva de seus próprios sentidos. E, mesmo que admitamos que os moístas tenham vislumbrado a noção de causa, ela foi pouco explorada pela tradição que os sucedeu.

Do lado ocidental, ao contrário, os conhecimentos científico e filosófico fundam-se essencialmente no princípio de causalidade. Conhecer em grego é conhecer a causa. Nesse sentido, diz Aristóteles que "o mais apto a ensinar as causas é o mais sábio em toda ciência"<sup>166</sup>. A causalidade funciona, no Ocidente, conforme assevera Jullien, como um funil "no qual se escorre e se mói"<sup>167</sup> o pensamento até que se alcance a unidade do conceito.

A China, não tendo se ocupado em explicar-se conceitualmente, não fez da causa o princípio motor de sua sabedoria. Despreocupada em convencer pelo discurso, buscou apenas a adesão e a conformação das condutas à tradição e aos seus símbolos, os quais entendia serem capazes de evocar o sentido global do processo do mundo, integrando a ele os homens.

Conforme Marcel Granet:

"Nem o princípio de causalidade nem o princípio de contradição podiam ser convocados a assumir o papel de princípios diretivos — não porque o pensamento chinês se compraza com a confusão, mas, pelo contrário, porque a idéia de Ordem, a idéia de uma Ordem eficaz e total, o domina, reabsorvendo em si a noção de

---

<sup>166</sup> ARISTOTE, *Metaphysique, cit.*, p. 75 (982a, 5). Na versão francesa: «...le plus apte à enseigner les causes est le plus sage en toute science ».

<sup>167</sup> JULLIEN, *L'invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe, cit.*, p. 98.

causalidade e a noção de gênero. Quando se parte das idéias de mutação e de Virtude eficaz, não há nenhuma razão para conceber uma lógica da extensão ou uma física experimental, e se conserva a vantagem de não ficar obrigado, imaginando parâmetros, a retirar do Tempo e do Espaço seu caráter concreto"<sup>168</sup>.

Assim, ao invés de fundar sua sabedoria a partir do princípio da causalidade ou do princípio da identidade e da não contradição, a China, partindo da compreensão de que o curso do mundo desenvolve-se pela alternância harmônica e complementar dos seus contrastes, procede por correspondências (o equivalente alinha-se ao equivalente, o oposto ao oposto) e por evocações (os nomes, os números e os símbolos funcionam como forças eficazes que realizam em si o sentido da coisa que evocam).

Em contraste com a obsessão ocidental por tudo fixar — em sua busca por identificar a substância fundamental do ser (que procede através do princípio lógico da identidade e da não contradição) e o seu princípio criador (sua causa), o que o levou a abnegar a transformação e o movimento em prol de um ideal de verdade imutável —, o pensamento chinês preferiu operar a partir da noção de mutação, registrando as manifestações concretas da alternância.

Segundo Granet:

"A idéia de mutação retira todo o interesse filosófico de um inventário da natureza em que se proponha constituir séries de fatos, distinguindo antecedentes e conseqüências. Em vez de constatar sucessões de fenômenos, os chineses registram alternâncias de aspectos. [...] a idéia de sucessão é sempre sobrepujada pela de *interdependência*"<sup>169</sup>.

O pensamento chinês se organiza, assim como a natureza, em rede de oposição e combinação, de polaridade e alternância. Da China, o mundo não é visto como algo analisável do exterior, mas ele é percebido

---

<sup>168</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 205.

<sup>169</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 205.

do seu próprio interior. O pensamento não está nem acima nem fora do mundo, mas é o próprio processo do mundo<sup>170</sup>.

Desse modo, para o pensamento chinês, importa mais a interdependência das realidades que se correspondem do que a seqüência delas. Assim, nas palavras de Granet, "não se vê nenhum inconveniente nas explicações retrogressivas. Um dado senhor feudal não pôde obter *em vida* a hegemonia porque, segundo nos é dito, *após a sua morte* lhe sacrificaram vítimas humanas"<sup>171</sup>. Quando determinados fatos parecem "suscitar" outros, os chineses pensam estar na presença de dois sinais coerentes que evocam um ao outro por um simples efeito de *ressonância* e de *solidariedade*<sup>172</sup>, a despeito da ordem em que acontecem. Não se pensa que um provoque o outro, mas que se trata de duas realidades equivalentes.

Ao invés de isolar os fatos e analisar suas relações em sua sucessão cronológica ou lógica (em termos de causa e efeito), os chineses os encaram como sinais reveladores. Quanto mais singulares, mais raros eles fossem, mais indicativos da alternância. Procedem, então, por substituição (afastando a comparação): substituem um sinal por seu emblema correspondente e pelas realidades que lhes são equivalentes, identificando, assim, a propensão de mudança<sup>173</sup>.

Conforme Granet:

"O que se gosta de registrar não são as causas e os efeitos, mas, já que tem pouca importância a ordem de aparecimento, as manifestações concebidas como singulares, ainda que enxertadas numa mesma raiz. *Igualmente expressivas, elas parecem substituíveis.* Um rio que seca, um morro que desmorona, um homem que se transforma em mulher etc. anunciam o fim próximo de uma dinastia. Tudo merece ser notado, a título de sinal

---

<sup>170</sup> CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise, cit.*, p. 38-39.

<sup>171</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 205.

<sup>172</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 207.

<sup>173</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 206.

precursor ou como confirmação de um sinal (ou série de sinais), mas nada suscita a buscar a causa eficiente"<sup>174</sup>.

Por esta razão, o saber na China consiste, explica ainda Granet, "em constituir coleções de singularidades evocadoras". Obtêm-se informações sobre o universo, catalogando as realidades, repertoriando sinais, "não para assinalar seqüências e variações quantitativas", mas para se ter à disposição tabelas de rubricas emblemáticas<sup>175</sup>.

Nesse contexto, os números sempre despertaram enorme interesse dos sábios chineses. Eles eram vistos como emblemas, propícios às manipulações eficientes<sup>176</sup>. Não lhes interessava, de modo geral, a idéia de quantidade, mas o valor simbólico que se atribuía aos algarismos.

Segundo Marcel Granet:

"Ficando em segundo plano a noção de unidade aritmética ou de adição, os Números surgem como Emblemas que representam os aspectos — mais ou menos nobres — da *totalidade*, da eficácia e do poder. Esses emblemas, mais que diferir quantitativamente uns dos outros, opõem-se, correspondem-se, evocam-se ou se suscitam. Todos os pares são o Par, todos os ímpares são o Ímpar, e, graças ao Ímpar, são possíveis as mutações do Par e do Ímpar. Os números podem substituir uns aos outros e, sendo grandezas diferentes, equivaler-se"<sup>177</sup>.

A coerência do sistema de classificação de emblemas funda-se nas relações concretas entre as coisas e, principalmente, no prestígio que se retira da tradição. Como tudo no pensamento chinês, o valor que se atribuía aos números advinha de associações concretas que buscavam abranger a totalidade do mundo. Os sábios chineses da Antigüidade agrupavam os fenômenos e as coisas, conforme constataavam relações regulares entre eles. Assim procedendo, eles classificavam a realidade, ordenando hierarquicamente suas qualidades e associando a cada grupo

---

<sup>174</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 205-206.

<sup>175</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 206-208.

<sup>176</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 101.

<sup>177</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 186.

um símbolo numérico. Acreditava-se que um símbolo numérico seria capaz de comandar (de evocar) todo um lote de realidades.

Desse modo, produziram-se na China extensivos repertórios de números e de realidades equivalentes. O 洪範 *Hóng fàn*<sup>178</sup>, que é considerado uma das mais antigas obras da filosofia chinesa e que tem por tema o conjunto das receitas de governo que um verdadeiro soberano deve conhecer, era visto, segundo Granet, como "uma espécie de meditação sobre a estrutura do universo, da qual um sábio podia extrair os princípios que regem toda a política" e, conseqüentemente, toda a natureza. O diálogo que abre o livro exprime a idéia de que a disposição do Universo implica uma distribuição das coisas e dos homens em rubricas numéricas<sup>179</sup>.

Outro clássico da China, o 易經 *Yì Jīng* (*I Ching* ou *Yi King*), traduzido como Livro das Mutações, é um dos mais conhecidos repertórios

---

<sup>178</sup> O 洪範 *Hóng fàn*, que é traduzido normalmente por "Grande Plano", é um dos livros do 書經 *Shū jīng*, Livro da História ou Livro dos Documentos, um dos cinco clássicos da China. O texto original e a tradução para o inglês podem ser encontradas em *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=21269&if=en>; acesso em junho de 2010). A propósito do *Hóng fàn* e das classificações chinesas vide: KARAPETIANTS, Artémii M. *Modèle Universel (Hong fan) et Classifications Chinoises Antiques à Cinq et à Neuf Termes. Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Paris, n. 13, p. 101-119, 1991.

<sup>179</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 110. Ensina Granet que o 洪範 *Hóng fàn*, o universo pode traduzir-se tanto por um arranjo em nove rubricas quanto por uma distribuição em cinco elementos. Em nove rubricas as coisas distribuem-se da seguinte maneira: 1 (em primeiro lugar está) o sopro (*ki*), o elemento único, simples e total do ritmo; 2 (em segundo lugar estão) os conjuntos (*fi*) formados pela alternância e complementaridade dos pares antitéticos; 3 (em terceiro lugar estão) os modos (*lei*) que ordenam hierarquicamente as posições dos senhores feudais, do soberano (no centro) e dos deuses, em número de três; 4 (em quarto lugar estão) os emblemas da dança (*wu*), associados aos quatro pontos cardiais; 5 (em quinto lugar está) o centro (que é também o centro da progressão de 1 a 9); 6 (em sexto lugar estão) os tubos musicais (*liu*), em número de seis; 7 (em sétimo lugar estão) as notas, representando ora a influência dos sete regentes astronômicos, ora os sete dias da semana; 8 (em oitavo lugar estão) os ventos (*fong*) que fazem referência aos oito instrumentos de material diferente e às oito regiões concretas do espaço; e 9 (em nono lugar estão) os cantos (*ko*), isto é a música e a dança, visto que os dançarinos e músicos evocam o conjunto das realizações através de uma atividade ordenada e hierarquizada que ocupa todo o espaço concreto (8) e o seu centro ideal (1). Distribuído em cinco elementos, o universo se organiza da seguinte maneira: 1: água; 2: fogo; 3: madeira; 4: metal; 5: terra. Uma outra classificação tradicional associa o 6 (5 + 1) à água, o 7 (5 + 2) ao fogo, o 8 (5 + 3) à madeira, o 9 (5 + 4) ao metal e o 5 à terra. GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 107-111.

chineses de classificação do universo. Era o livro dos adivinhos, composto originalmente por apenas sessenta e quatro desenhos (hexagramas), mais tarde acrescentados de comentários e lendas que procuravam ajudar na decifração desses emblemas divinatórios<sup>180</sup>. Os mestres do 易經 *Yi Jīng* trabalhavam com sinais fornecidos pelo sistema de adivinhação através de varinhas que permitiam identificar as circunstâncias de tempo e lugar. Essas varetas divinatórias forneciam desenhos ou símbolos que facilitavam a identificação e manipulação da realidade<sup>181</sup>. O resultado do jogo de varinhas era obtido quando se chegava a uma figura formada por seis linhas superpostas, contínuas, —, ou descontínuas, - -, o hexagrama. Os diferentes conjuntos de combinações de seis linhas contínuas e descontínuas compõem sessenta e quatro hexagramas diferentes. Cada hexagrama é composto por dois trigramas superpostos. São, pois, oito trigramas, que são compreendidos como uma representação concentrada do universo, os quais, combinados, formam os sessenta e quatro hexagramas, capazes de representar o conjunto das realidades<sup>182</sup>. [Vide tabela a seguir]

A cada um dos oito trigramas era associado um elemento da natureza (céu, trovão, água, montanha, terra, vento, fogo, lago) e a cada um dos sessenta e quatro hexagramas um número e um princípio — ou melhor, um emblema (o criativo, a inocência, o poder de mandar, o conflito *etc.*)<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 114.

<sup>181</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 119.

<sup>182</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 120-121. Vide YI-MING, Lieou; CLEARY, Thomas. *Yi King*. Trad. Zéno Bianu. Paris: Rocher, 1994.

<sup>183</sup> Para uma interessante leitura filosófica do 易經 *Yi Jīng* vide: JULLIEN, François. *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King*. Paris: Grasset, 1993.

## OS HEXAGRAMAS DO 易經 Yì Jīng (I CHING/YI KING)

TRIGRAMA SUPERIOR → TRIGRAMA INFERIOR ↓	 qián céu	 zhèn trovão	 kán água	 gèn montanha	 kūn terra	 xùn vento	 lí fogo	 duì lago
 qián céu	 1 qián criativo	 34 dà zhuàng poder do grande	 5 xū espera	 26 dà chu poder de domar do grande	 11 tai paz	 09 xiǎo chu poder de domar do pequeno	 14 dà yǒu grandes posses	 43 guài determinação (o romper)
 zhèn trovão	 25 wú wáng inocência	 51 zhèn incitar (começo; trovão)	 3 zhūn dificuldade inicial	 27 yí prover alimento (bordas da boca)	 24 fù retorno (ponto de mutação)	 42 yí aumento	 21 shí kè morder	 17 sū seguir
 kán água	 6 sòng conflito	 40 jié liberação	 29 kán abismal (água; insondável)	 4 mēng insensatez juvenil	 7 shǐ exército	 59 huàn dispersão (dissolução)	 64 wèi jí antes da conclusão	 47 kūn opressão (exaustão)
 gèn montanha	 33 dūn retirada	 62 xiǎo guó preponderância do pequeno	 39 jiǎn obstáculo (obstrução)	 52 gèn quietude (montanha)	 15 qián humildade (modéstia)	 53 jiàn desenvolvimen. (progresso gradual)	 56 lù viajante	 31 xián influência (cortejar)
 kūn terra	 12 pí estagnação	 16 yú entusiasmo	 8 bì solidariedade (união)	 23 bō desintegração	 2 kūn receptivo	 20 guān contemplação	 35 jīn progresso	 45 cuī reunião
 xùn vento	 44 gòu vir ao encontro	 32 héng duração	 48 jīng o poço	 18 gū trabalho sobre o deteriorado (trabalho sobre o corrompido)	 46 shēng ascensão	 57 xùn suavidade (penetrante; vento)	 50 dīng o caldeirão	 28 dà guó preponderância do grande
 lí fogo	 13 tóng rén comunidade com os homens	 55 fēng abundância (plenitude)	 63 jì jí após a conclusão	 22 bì graciosidade (beleza)	 36 míng yí obscurcimento da luz	 37 jiā rén família	 30 lǐ aderir (fogo)	 49 gé revolução
 duì lago	 10 lù trilha (conduta)	 54 guī mèi jovem que se casa	 60 jié limitação	 41 sūn diminuição	 19 lín aproximação	 61 zhōng fú verdade interior	 38 kuī oposição	 58 duì alegria (lago)

A partir dessas classificações de números e emblemas, produziam-se associações infinitas de realidades equivalentes, a partir das quais se poderia interpretar o mundo, conhecendo-se, portanto, as tendências de mudança e a propensão das coisas. Além disso, uma vez que tais realidades e emblemas se evocavam mutuamente, poder-se-ia, a partir da manipulação desses últimos, atrair uma determinada propensão.

Conforme ensina Granet:

"As classificações numéricas na China regem cada detalhe do pensamento e da vida. Combinando-as e imbricando-as, conseguiu-se edificar um vasto sistema de correspondências. A distribuição das coisas entre os diversos Elementos e os diversos Trigramas ocupam o primeiro lugar nesse sistema, porém outras classificações, também de base numérica, vêm superpor-se a elas, complicando (ou até invertendo) as correspondências e os antagonismos. Em consequência dessas superposições e do emprego infundável dos classificadores numéricos, estes acabam tendo apenas uma espécie de valor mnemotécnico: só ajudam de maneira totalmente externa e puramente escolástica a ligar ao sistema do Mundo o detalhe das coisas. [...] Não há motivo para insistir na persistente pluralidade das classificações numéricas; mas o prestígio que elas continuam a exercer mostra que, se os chineses classificam com a ajuda de índices numéricos, é por julgarem esses índices capazes de informá-los de algum modo sobre a natureza das coisas. Os Números começaram tendo um papel lógico mais efetivo. Eram empregados para ajustar às proporções cósmicas as coisas e as medidas apropriadas a cada coisa, de maneira a mostrar que todas se integram no Universo. O Universo é uma hierarquia de realidades. À função classificatória dos Números junta-se imediatamente uma função protocolar. Os Números permitem classificar hierarquicamente a totalidade dos grupos reais"<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 183.

## 5.5. O 道 DÀO: A ORDEM TOTAL E REGULAR DO MUNDO

Uma das noções centrais do pensamento chinês, o 道 dào (*tao*)<sup>185</sup>, cujo sentido primeiro é o de caminho ou via, é compreendido como um princípio concreto, um emblema, que rege globalmente a totalidade das realidades e as suas mutações.

O 道 dào é entendido como o próprio curso do mundo. Não se trata propriamente de um princípio, nos termos ocidentais, no sentido de causa criadora ou fundamento que explica intelectualmente as coisas.

Nesse sentido, ensina Marcel Granet que:

"O Tao não é, em si mesmo, uma causa primária. É apenas um Total eficaz, um centro de responsabilidade, ou ainda, um meio responsável. Não é criador. Não se cria no Mundo, e o Mundo não foi criado. Os heróis que mais se assemelham a demiurgos limitam-se a arrumar o Universo. Os soberanos são responsáveis pela Ordem do Mundo, mas não seus autores. Quando têm Eficácia, eles conseguem, numa área e durante uma era determinadas — determinadas em função da autoridade que têm — manter a Ordem de civilização, da qual a Ordem das coisas é solidária. O tao é apenas a sublimação dessa Eficácia e dessa Ordem"<sup>186</sup>.

Visto que não cria nada, o 道 dào é apresentado como regente da ordem total do mundo. Ele é o sentido de totalidade presente em todas as coisas. Nos termos do 道德經 *Dào dé jīng* (*Tao te ching*), uma das obras fundamentais do pensamento chinês e, em especial do taoísmo (道家 *Dào jiā*), cuja autoria é atribuída à 老子 *Lǎo Zǐ* (*Lao Tsé*):

---

<sup>185</sup> O ideograma 道 foi latinizado pela primeira vez no século XIX, conforme sua pronúncia, como *tao*, modo pelo qual ficou conhecido no Ocidente. Tal método de romanização, denominado Wade-Giles, vem sendo substituído gradativamente, conforme visto, pelo sistema oficial instituído pelo governo chinês em 1979 e adotado pela *International Organization for Standardization* (ISO), o sistema 拼音 *pīn yīn* (literalmente: juntar som). Conforme o novo método, a romanização de 道 é *dào*. Todavia, no que tange às palavras chinesas mais difundidas na literatura ocidental, há uma certa resistência para adotar a nova grafia, em virtude da familiaridade que adquiriram. No que toca ao ideograma, 道 é composto pelo radical 辵 *chuò*, que significa 'ir para', e 首 *shǒu*, que significa cabeça, primeiro ou supremo. Ele é traduzido como curso, caminho, via, modo de proceder, método, linha, doutrina etc.

<sup>186</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 207.

“O grande Tao 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 vontade, [assim] [ele] pode designar o insignificante. Todas as coisas retornam para [ele], mas [ele] não age como [seu] senhor, [assim] [ele] pode designar o grande”<sup>187</sup>.

Pedra fundamental do pensamento chinês, o 道 dào, cuja origem é difícil estabelecer, não é uma noção exclusiva de nenhuma doutrina particular, mas uma compreensão do pensamento comum, que lança suas origens num passado longínquo.

Ensina Granet que:

“O costume de chamar de Taoístas, ou partidários do Tao, os defensores de uma doutrina considerada muito definida expõe ao risco de levar a crer que a noção de Tao pertence a uma determinada Escola. Creio ter que ligá-la ao âmbito do pensamento comum. Todos os autores, os Taoístas e os outros, empregam o termo tao para registrar um complexo de idéias que permanecem muito próximas, mesmo em sistemas cuja orientação é bem diferente. Na base de todas as concepções do Tao encontram-se as noções de Ordem, Totalidade, Responsabilidade e Eficácia”<sup>188</sup>.

O 道 dào é percebido como um emblema concreto, capaz de sintetizar e evocar a totalidade do mundo. Ele representa a ordem que rege efetivamente (concretamente) todo o universo. Se quisermos colocá-

---

<sup>187</sup> 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。衣養萬物而不為主，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 wéi dà). 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 Dào dé jīng, XXXIV. In: Chinese Text Project (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010). Na tradução de Liou Kia-hway: “O grande Tao se espalha como uma onda, 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-tö King*, cit., p. 53 (XXXIV).

<sup>188</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 190.

lo em termos ocidentais, diríamos que ele é, ao mesmo tempo, natureza (φύσις – *physis*) e razão (λόγος – *lógos*), salvo a ausência em sua disposição de qualquer caráter discursivo ou abstrato.

Ele rege tanto a alternância das forças que se opõem e se complementam na realidade concreta do mundo, quanto a manipulação dos nomes e das rubricas emblemáticas que suscitam as realidades.

Segundo Granet:

"Concebendo o Tao como um princípio de Ordem que rege indistintamente a atividade mental e a vida do Mundo, admite-se uniformemente que as mudanças passíveis de ser constatadas no curso dos acontecimentos são idênticas às substituições de símbolos que se produzem no curso do pensamento"<sup>189</sup>.

Enquanto regente da ordem do mundo, ele não é, como se tende a pensar no Ocidente, princípio regulador da ordem do universo, no sentido ativo e impositivo da palavra. Trata-se mais de um emblema da regularidade com a qual a ordem do universo desdobra-se a partir de si mesma, pela alternância de suas forças.

Além disso, como não há na China uma preocupação em explicar discursivamente o mundo, em definir os seus princípios, não encontraremos nos textos chineses clássicos qualquer tentativa em fixar o sentido do 道 *dào*, em estabelecer o seu conceito. Acreditava-se não poder alcançar o seu verdadeiro significado, isto é, a extensão de sua eficácia concreta.

Conforme o 道德經 *Dào dé jīng*:

---

<sup>189</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 205.

"Olhando-o, não o vemos, nós o nomeamos invisível. Escutando-o, não o escutamos, nós o nomeamos inaudível. Tocando-o, não o sentimos, nós o chamamos impalpável"<sup>190</sup>.

Em outro trecho, ele é descrito da seguinte maneira:

"Havia uma 'grande força indeterminada' e completa antes que o céu e a terra existissem. Silenciosa! Vazia! Singular e inalterável. Repetidamente avança sem corromper-se. [Ele é o] poder que governa o universo mãe. Nós não conhecemos seu nome, mas o denominamos dào"<sup>191</sup>.

Não conhecer o nome de algo na China, como se afirma neste trecho, significa, pois, não estar em posse de algo. Afinal, enquanto emblema da totalidade do mundo, o 道 dào consiste em um símbolo demasiadamente sintético de um princípio extremamente amplo para que ele pudesse ser determinado ou nomeado com precisão. Por isso, os chineses vão insistir em dizer, a exemplo do 道德經 *Dào dé jīng*, que o 道

---

<sup>190</sup> LAO-TSEU, *Tao-tô King*, cit., p. 26 (XIV). Na tradução de Liou Kia-hway: « *Le regardant, on ne le voit pas, on le nomme l'invisible. L'écoutant, on ne l'entend pas, on le nomme l'inaudible. Le touchant, on ne le sent pas, on le nomme l'impalpable* ». LAO-TSEU, *Tao-tô King*, cit., p. 26 (XIV). No texto original: "視之不見, 名曰夷; 聽之不聞, 名曰希; 搏之不得, 名曰微" (*Shì zhī bù jiàn, míng yuē yí; tīng zhī bù wén, míng yuē xī; bó zhī bù dé, míng yuē wēi*). 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 *Dào dé jīng*, XIV. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010).

<sup>191</sup> Tradução livre do original: "有物混成, 先天地生。寂兮寥兮, 獨立不改, 周行而不殆, 可以為天下母。吾不知其名, 字之曰道" (*Yǒu wù hūn chéng, xiān tiān dì shēng. Jì xī liáo xī, dú lì bù gǎi, zhōu xíng ér bù dài, kě yǐ wéi tiān xià mǔ. Wú bù zhī qí míng, zì zhī yuē dào*). 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 *Dào dé jīng*, XXV In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010). Liou Kia-hway traduz o trecho da seguinte maneira: "Existia algo de indeterminado antes do nascimento do universo. Este algo é mudo e vazio. Ele é independente e inalterável. Ele circula por tudo sem se cansar jamais. Ele deve ser a mãe do universo. Não conhecendo seu nome, eu o denomino 'Tao'" [(« *Il y avait quelque chose d'indéterminé avant la naissance de l'univers. Ce quelque chose est muet et vide. Il est indépendant et inaltérable. Il circule partout sans se lasser jamais. Il doit être la Mère de l'univers. Ne connaissant pas son nom, je le dénomme 'Tao' »* )]. LAO-TSEU, *Tao-tô King*, cit., p. 39 (XXV, 1-8). Na tradução de Roger T. Ames and David L. Hall: "Havia um processo que se formou espontaneamente, emergindo antes do céu e da terra. Silencioso e vazio, permanecendo só como tudo que há, ele não sofre alteração. [Perpassando tudo, ele não para]. Ele pode ser pensado como a mãe do céu e da terra. Eu não conheço ainda o seu nome. Se eu fosse denominá-lo, eu o chamaria 'o fazedor de caminho' (dao)". ["*There was some process that formed spontaneously, emerging before the heavens and the earth. Silent and empty, standing alone as all that is, it does not suffer alteration. [All pervading, it does not pause]. It can be thought of as the mother of the heavens and the earth. I do not yet know its name. If I were to style it, I would call it way-making (dao)*"]. LAO ZI, *Dao De Jing*, cit., p. 115 (Chapter 25).

dào que se pensa alcançar não compreende toda a sua extensão e o nome que lhe é atribuído não é o seu nome adequado<sup>192</sup>.

*Conhecer o 道 dào é realizar a ordem do universo.* Por isso diz-se normalmente que ele é um princípio de eficácia capaz de evocar, pela ação, que é conforme a sua regularidade inerente, a sua realização. Como não se distingue, na China, o saber teórico da prática, trata-se de um princípio que rege todos os aspectos da vida, os quais, dentro de uma compreensão orgânica do mundo, comunicam-se e equivalem-se indistintamente. Desse modo, a sabedoria chinesa (incluindo-se aí sua ética) funda-se na conformação da ação a esta regularidade do curso da natureza. O 道 dào faz pensar, portanto, na conduta mais regular e melhor, a exemplo do sábio e do soberano.

É dessa necessidade de conformar-se à regularidade da transformação do mundo, que a ação na China pauta-se por um protocolo ritual rigoroso (salvo objeção dos taoístas) que abrange todos os aspectos da vida, a fim de resguardar a cadência adequada da ação.

Além disso, conforme Granet:

"Os 'Pais do Taoísmo' quase não empregam a palavra *tao* sem aproximá-la da palavra *te*. Esse termo, entre eles, designa a Eficácia quando esta tende a se particularizar. A dupla expressão *tao-te*, na linguagem comum, nunca deixou de traduzir a idéia de Virtude, mas não na acepção puramente moral dessa palavra. *Tao-te* significa 'prestígio', 'ascendência principesca', 'autoridade eficaz'. *Te*, na linguagem dos mitos, é a qualidade dos espíritos mais completos, mais régios. [...] Enquanto *te* desperta sobretudo o sentimento dos sucessos particulares, *tao* exprime a Ordem total traduzida pelo conjunto das realizações. O Tao (ou Tao-te) é a Eficácia, porém caracterizada por sua ação reguladora, na

---

<sup>192</sup> 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 *Dào dé jīng*, I. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dssturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010). LAO ZI, *Dao De Jing*, cit., p. 77 (Chapter 1).

medida em que ela se confunde com um princípio soberano de organização e classificação"<sup>193</sup>.

O 德 *dè* (*te*) significa virtude ou moral. É nesse sentido que o 道德經 *Dào dé jīng* é traduzido por Livro da Doutrina Moral. Ele ensina, enfim, que o não agir deixa livre o fluxo espontâneo da ordem regular do mundo. A quietude e a imitação da natureza permitem que o 道 *dào* siga seu curso sem interferência. O confucionismo, embora parta da mesma compreensão do 道 *dào*, entende, ao contrário, que é pela regularidade da ação, conforme os ritos, que se pode evocar a ordem harmônica do universo.

De todo modo, é importante perceber que o 道 *dào* não é visto como um princípio intelectual que se põe, a partir de fora, a ordenar o mundo. Trata-se simplesmente do emblema da totalidade do curso do mundo e da regularidade da alternância de suas próprias forças. Ele não rege o mundo ou a ação. Ele está na ordem do mundo, assim como na regularidade da ação.

## 5.6. O 陰 *YĪN* E O 陽 *YÁNG*: A ALTERNÂNCIA E A COMPLEMENTARIDADE

O movimento e a transformação estão na base de todas as reflexões da China. Longe da preocupação em definir os elementos constitutivos das coisas, procedendo através de uma lógica da identificação de seus atributos e da oposição dos seus contrários, o pensamento chinês, mais preocupado em intuir e efetivar, pela ação, a ordem harmônica do todo, percebe o mundo a partir da alternância e da complementaridade de suas forças antagônicas.

Nesse quadro, os chineses vão estruturar, conforme vimos, um sistema complexo de associações entre as realidades equivalentes. A classificação do real na China não se funda sobre uma organização das

---

<sup>193</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 191.

coisas em gênero e espécie, o que pressupõe uma atitude analítica que as retira de sua realidade concreta para pensar-lhes em termos abstratos de definições e conceitos. Distribuem-se os fenômenos conforme suas relações concretas, sem qualquer esforço em enunciar seus atributos essenciais. Preferem-se os símbolos ricos em afinidades aos conceitos. Na lição de Granet, "totalmente dominado pela idéia de eficácia, o pensamento chinês move-se num mundo de símbolos feito de *correspondências e oposições*. Quando se quer agir ou compreender, basta pô-lo em funcionamento"<sup>194</sup>.

De todos os símbolos da China, o 陰 *yīn* e o 陽 *yáng*<sup>195</sup> são aqueles que melhor evocam a antítese e complementaridade da realidade. 陰 *yīn* é o emblema do negativo na natureza. Ele equivale ao feminino, ao sombrio, ao inverno, ao ímpar etc. 陽 *yáng* é o emblema do positivo na natureza. Ele equivale ao masculino, ao ensolarado, ao verão, ao calor, ao par etc. É preciso notar que não há qualquer hierarquia entre o 陰 *yīn* e o 陽 *yáng*. Eles são princípios antitéticos que se complementam e se alternam. Juntos eles parecem resumir todos os contrários, evocar todos os contrastes possíveis.

Entretanto, o 陰 *yīn* e o 陽 *yáng* não devem ser entendidos como princípios abstratos, como motores (ou autores) da alternância e dos contrastes da natureza. Isso seria dar-lhes um sentido ocidental que é incompatível com o seu papel no imaginário cultural chinês.

Ensina Granet que:

"Essa antítese não é, de modo algum, a de duas Substâncias, duas Forças, dois Princípios. É, muito simplesmente, a de dois Emblemas, mais ricos do que todos os outros em termos de poder sugestivo. Por si, eles sabem evocar, agrupados aos pares, todos os outros

---

<sup>194</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 99.

<sup>195</sup> Em ideograma simplificado escreve-se 阴 *yīn* e 阳 *yáng*. Ambos são formados pelo radical 阝 *fù* e, respectivamente pelo 月 *yuè*, que significa lua ou mês, e 日 *rì*, que significa sol ou dia.

emblemas. Evocam-nos com tamanho vigor que dão a impressão de *suscitá-los*, a eles e a seu pareamento. Por isso é que se confere ao Yin e ao Yang a dignidade, a *autoridade* de um par de *Rubricas Mestras*. É em razão dessa autoridade que se atribui ao par Yin-Yang essa união harmoniosa, essa ação combinatória (*Tiāo ho*) que imaginamos apreender na base de toda antítese, e que parece reger a totalidade dos contrastes que compõem o Universo"<sup>196</sup>.

Ainda conforme o autor:

"Acima das categorias Yin e Yang, o Tao desempenha o papel de uma categoria suprema, que é a um tempo a categoria de Poder, Total e Ordem. Como o Yin e o Yang, o Tao é uma categoria concreta; não é um Princípio primordial. Ele rege realmente as articulações de todos os grupos de realidades atuantes, mas sem ser considerado uma substância ou uma força. Exerce o papel de um Poder regulador. Não cria os seres: faz com que eles sejam como são. Rege o ritmo das coisas. Toda realidade é definida por sua *posição* no Tempo e no Espaço; em toda realidade está o Tao; e o Tao é o ritmo do Espaço-Tempo"<sup>197</sup>.

Trata-se, portanto, de emblemas concretos, de noções sintéticas e eficazes. O 陰 *yīn* evoca o frio, o fechado, o céu chuvoso, o que é interior, o escuro, o feminino, o inverno e o outono, o norte da montanha e o sul do rio. O 陽 *yáng* evoca o quente, o aberto, o céu ensolarado, o másculo, o verão e a primavera, o sul da montanha e o norte do rio.

Como, para o pensamento chinês, o ritmo do processo de mudanças da vida não tem um autor, o movimento das forças concretas tanto da natureza quanto da vida social é espontâneo. Esse processo global do mundo — o 道 *dào* — é marcado, pois, pela alternância cíclica e concreta dos seus fatores antagônicos, dos quais as rubricas mestras são o 陰 *yīn* e o 陽 *yáng*. A ordem rítmica do mundo alberga todos os seus aspectos concretos, dos quais o 陰 *yīn* e o 陽 *yáng* são apenas emblemas, embora sejam os emblemas mais ricos, mais abrangentes.

---

<sup>196</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 88.

<sup>197</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 203.

Segundo Granet:

"O Tao, categoria suprema, e o Yin e o Yang, categorias secundárias, são Emblemas ativos. Dominam a um tempo a ordenação do Mundo e a do Espírito. Ninguém pensa em defini-los. Todos lhes atribuem, em contrapartida, uma qualidade de eficácia que não parece distinguir-se de um valor racional"<sup>198</sup>.

É da concretude das relações sociais, as quais são vistas como relações espontâneas da natureza, que emerge as noções do 陰 *yīn* e do 陽 *yáng*. É da oposição entre os sexos que elas surgem. "Na China antiga, os homens e as mulheres se opunham à maneira de duas corporações rivais. Uma barreira de proibições sexuais e técnicas os separava". Assim, "cada qual tinha uma fórmula de vida, e a vida social resultava da interação dessas duas fórmulas"<sup>199</sup>. O 陰 *yīn* e o 陽 *yáng* aparecem, pois, enquanto tradução mítica<sup>200</sup> dessa interação e revezamento sociais.

É também a idéia de uma distribuição e uma classificação concretas que as noções do 陰 *yīn* e do 陽 *yáng* evocam. Eles são os emblemas de dois grupos opostos e alternantes. Uma organização da sociedade baseada numa morfologia dupla e no princípio do revezamento exprime-se nessa concepção. O 陰 *yīn* e o 陽 *yáng* tanto podem aparecer como um par de forças alternantes quanto como um grupo bipartido de realidades antagônicas: é impossível qualificá-los unicamente como forças ou substâncias<sup>201</sup>.

Por fim, ensina Granet que:

"O Yin e o Yang não podem ser definidos nem como puras entidades lógicas, nem como simples princípios cosmogônicos. Não são nem substâncias, nem forças, nem gêneros. São tudo isso, indistintamente, para o pensamento comum, e nenhum técnico jamais os considera sob um desses aspectos, à exclusão dos outros.

---

<sup>198</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 63.

<sup>199</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 96.

<sup>200</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 97.

<sup>201</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 196.

[...] A oposição do Yin e do Yang, não é concebida, em princípio (e nunca foi concebida), como uma oposição absoluta, comparável às do Ser e do Não-Ser, do Bem e do Mal. Trata-se de uma oposição relativa e de *natureza rítmica* entre dois grupos rivais e solidários [...]. O fundamento dessa alternância encontra-se no fato de que — na época em que se formou a concepção do Yin e do Yang (e essa é uma prova decisiva da antiguidade desse conceito) — a ordem social repousava, não num ideal de autoridade, mas num princípio de *revezamento*"<sup>202</sup>.

---

<sup>202</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 99.

## **TERCEIRA PARTE**

---

### *OS FUNDAMENTOS ÉTICOS DO OCIDENTE E DA CHINA*

## 6. OS PRESSUPOSTOS ÉTICOS DO OCIDENTE

### 6.1. Ο ἦθος (ETHOS) DA LIBERDADE

A maneira ocidental de ordenar a vida social e de estabelecer normas de comportamento está diretamente ligada às peculiaridades do seu modelo de razão. Mais do que isso, a própria compreensão que se desenvolveu no Ocidente sobre o seu sistema ético ou moral desdobra-se desse modelo.

O termo *ethos*<sup>203</sup>, do qual deriva a forma portuguesa ético(a), é uma transliteração para o latim de dois vocábulos gregos, ἦθος e ἦθος, os quais apesar de terem sido vertidos para o latim sob a mesma forma, apresentavam usos distintos na língua grega. Conforme ensina Henrique Cláudio de Lima Vaz, o primeiro, grafado com a letra eta (η), designava "a morada do homem (e do animal em geral)"<sup>204</sup>. O segundo, com épsilon inicial (ε), cognado do primeiro, referia-se "ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos", isto é, ao hábito ou ao costume, enquanto padrão de conduta<sup>205</sup>.

É interessante notar que o significado da palavra ἦθος não passa de uma aplicação metafórica do sentido de morada do termo congênere ἦθος. Afinal, conforme ensina o eminente filósofo brasileiro, o padrão de comportamento contido no costume é o que traz estabilidade à ação humana, fornecendo-lhe um caráter de permanência e segurança. O

---

<sup>203</sup> No latim, *ethos* é a forma substantiva do termo, da qual deriva o adjetivo *ethike*. Em português tem-se a palavra ética (o) tanto para a forma substantiva quanto para a adjetiva. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica* 1. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 13.

<sup>204</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2000, p. 12. Retomamos aqui a reflexão outrora iniciada em dissertação de mestrado: RAMOS, *Ética Grega e Cristianismo na Cultura Jurídica do Ocidente*, cit., p. 116 et seq.

<sup>205</sup> VAZ, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, cit., p. 14.

*ethos* (ἔθος) é, deste modo, a própria *morada espiritual* do homem<sup>206</sup>, capaz de tornar o mundo da cultura (a vida social) habitável.

Segundo Lima Vaz:

“O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a ‘casa’ (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente *humana*, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da *cultura*”<sup>207</sup>.

Logo, a palavra ética traduz a noção de normatividade da cultura<sup>208</sup>, que se apresenta como uma forma de proteção contra a pluralidade e a inconstância das paixões e dos interesses individuais, fornecendo para o homem um abrigo na certeza que os padrões de comportamento culturalmente elaborados lhe conferem.

Do mesmo modo, o vocábulo moral é a tradução do latim *mos*<sup>209</sup>, que apresenta, conforme Lima Vaz, uma evolução semântica análoga à do termo grego ἔθος (*ethos*)<sup>210</sup>. Tanto *mos* quanto ἔθος, em seus contextos lingüísticos próprios, eram utilizados para se referir ora às normas da cultura, ora ao hábito virtuoso.

Não obstante a conexão semântica entre o termo latino e o grego em suas origens, há quem prefira distingui-los, utilizando a palavra ética para se referir ao aspecto objetivo do conjunto de normas de um grupo social e o termo moral para traduzir o caráter subjetivo da disposição

---

<sup>206</sup> VAZ, *Escritos de Filosofia IV, cit.*, p. 40.

<sup>207</sup> VAZ, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1, cit.*, p. 39-40.

<sup>208</sup> BROCHADO, Mariá. *Direito e Ética. A Eticidade do Fenômeno Jurídico*. São Paulo: Landy, 2006, p. 15.

<sup>209</sup> *Mos* é a forma substantiva, enquanto *moralis*, a forma latina adjetiva. Em português o termo moral expressa tanto o sistema de normas (substantivo), quanto qualificação de uma ação (adjetivo) que esteja de acordo com esse sistema normativo.

<sup>210</sup> VAZ, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1, cit.*, p. 14.

individual (o hábito virtuoso) de agir em conformidade com o sistema ético. Neste trabalho, optamos pela indistinção, mais corriqueira em nossos dias<sup>211</sup>, justificada tanto pela etimologia, quanto pela facilidade de identificar o sentido conforme o emprego do termo. Mas é sobretudo o sentido mais geral, ou objetivo — enquanto conjunto de normas —, que nos interessa em nossas reflexões.

É nesse sentido que dizemos que o sistema ético ou moral do Ocidente consiste no conjunto resultante de normas de comportamento e organização social, elaborado ao longo da sua trajetória histórica. Trata-se de um conjunto de normas que, embora represente o resultado sempre renovado de um certo consenso cultural, se funda em categorias e princípios que derivam deste modelo racional bastante peculiar ao Ocidente.

Mesmo que os tempos mudem, que as circunstâncias históricas e os valores de um povo se transformem, há sempre uma marca profunda no espírito de uma cultura — uma marca de nascença, diríamos — a partir da qual uma mudança se opera ou, ao menos, que orienta, em alguma medida, tal transformação.

A marca de nascença da civilização ocidental é, pois, aquela cisão radical que tem início no momento em que o antigo homem grego se opõe aos seus deuses, libertando-se de seu jugo e colocando-se na posição ativa de senhor do seu próprio conhecimento e das suas leis. Uma vez senhor de si próprio, ele levará às últimas conseqüências seu domínio sobre o mundo, arrogando para si — para a sua capacidade intelectual — toda a possibilidade de verdade, pelo que rompe a realidade, criando um mundo do puro pensar, uma instância exterior a partir da qual poderia

---

<sup>211</sup> Em outra ocasião optamos pela distinção dos termos, em virtude da preocupação específica de trabalhar suas particularidades de sentido. Vide RAMOS, *Ética Grega e Cristianismo na Cultura Jurídica do Ocidente*, cit., p. 116 et seq.

derivar as categorias e os princípios universais segundo os quais o mundo concreto pudesse ser conhecido e ordenado.

**É sobre este princípio de liberdade que se funda a tradição ética do Ocidente.** É do livre questionamento das causas que surge a possibilidade de não mais se colocar na posição de simples destinatário das normas sociais, mas sim de seu criador. Afinal, o livre questionamento permite opor-se à ordem estabelecida; ele promove o debate de opiniões, a reflexão compartilhada dos fins comuns de uma coletividade e do comportamento humano. Não se trata mais de receber passivamente a verdade sobre os deveres de cada um, mas de estabelecer conjuntamente os valores e as normas de sua própria conduta.

Se a razão ocidental é uma razão essencialmente humana, conforme tivemos oportunidade de afirmar, também o é o seu *ethos*, fruto dessa possibilidade sem igual, na qual o homem se coloca na posição de criador das normas que o submetem.

A liberdade nasce, portanto, como este não se submeter que a si mesmo. Ou, dito de outro modo, como o determinar-se a si próprio — mas não individualmente, conforme os desdobramentos da Modernidade nos fizeram pensar, mas coletivamente, uma vez que é apenas na vida em comum que o homem pode realizar-se completamente. É claro que a liberdade, no Ocidente, vai percorrer ainda um longo caminho para se completar, mas é neste momento de criação grego que ela aparece no espírito ocidental enquanto possibilidade e que marcará fortemente sua trajetória.

É graças a esse princípio de liberdade que a concepção ocidental do Direito será possível. Tal princípio é condição essencial para o seu aparecimento e, ao mesmo tempo, seu fim último. É condição, visto que é da livre participação na sua criação que a noção de lei (em um

sentido absolutamente original<sup>212</sup>) vai ser estabelecida na Grécia antiga, a qual, aliada à descoberta do aspecto interior da liberdade e do valor abstrato e universal do homem produziu, no âmbito do império romano<sup>213</sup>, o sentido singular da experiência normativa ocidental. É, ainda, o seu fim último, uma vez que a realização equânime de cada liberdade individual (a proteção do interesse individual, isto é, do poder privado de se fazer tudo que não esteja proibido) conjugada com a liberdade coletiva (a proteção do interesse comum, isto é, o poder de participar do estabelecimento do conteúdo da norma, daquilo que será proibido) apresenta-se como seu objetivo primordial<sup>214</sup>.

A liberdade permeará, portanto, a própria compreensão ocidental do Direito. Por esta razão não será possível verificar a efetivação de uma ordem social verdadeiramente jurídica fora desta condição de liberdade. Se não pudermos encontrar em outras culturas e civilizações esse processo de emancipação tão particular ao Ocidente, dificilmente poderemos verificar um ordenamento de normas, seja ele costumeiro, seja ele legal, que se assemelhe ao que foi concebido como Direito pela civilização ocidental, em sua trajetória histórica.

## **6.2. OS CAMINHOS DA LIBERDADE**

É claro que este caminho de libertação não foi, no Ocidente, um processo constante e definitivo. Ao contrário, a história nos mostra uma série de momentos nos quais a liberdade foi negada e, mesmo, completamente usurpada da vida. Porém, uma vez que tal possibilidade se apresentou ao espírito ocidental, ela manteve-se sempre presente, ao menos no âmbito da consciência individual, onde nenhuma força externa

---

<sup>212</sup> Conforme desenvolvido no item 8.3 deste trabalho.

<sup>213</sup> Conforme desenvolvido no item 8.4.

<sup>214</sup> Conforme Joaquim Carlos Salgado, "a história do pensamento ocidental é um embate entre a liberdade e o poder". SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, abr./jun. 1998, p. 9. Veja também HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 22.

poderia se impor, e não deixou nunca de ser reafirmada e ambicionada, mesmo que à custa de muita luta, sempre que as condições históricas foram propícias.

Afinal, se a liberdade surge em um contexto onde o questionamento e a participação política nas decisões da vida coletiva foi possível, tal contexto não vai tardar a mudar radicalmente. Todavia, a necessidade de libertação não vai mais deixar de habitar o espírito ocidental e vai passar a manifestar-se de diferentes maneiras, conforme as diferentes circunstâncias que foram se apresentando.

Além disso, no momento em que a liberdade aparece na Antigüidade grega, ela não se manifesta ao homem como algo evidente ou consciente, muito menos como algo amplamente difundido. Ao questionar os seus deuses e toda a tradição mitológica, sobre a qual se fundava a verdade sobre a natureza e a sociedade, o antigo grego não poderia ter tido a consciência de que tal ousadia levaria a uma ruptura que o colocava na condição de senhor do mundo; mesmo porque ele não deixará de cultuar seus deuses, nem de consultá-los quanto à ocasião propícia para se fazer a guerra. Em meio a todos os rituais da antiga tradição que ele continuava a respeitar, ele não poderia ter se dado conta de que era ele, ainda que com a simbólica licença divina concedida através das cerimônias, pelas quais continuava a zelar, quem dava a palavra final sobre o seu destino. Era ele — e não mais os deuses — quem passava a estabelecer para si, nas assembléias democráticas das cidades gregas, as leis às quais se submeteria.

Todavia, somos nós que, olhando em retrospectiva, podemos alcançar esta consciência, uma vez que temos condições de ver os desdobramentos deste processo de libertação. Será preciso que a experiência da liberdade seja confrontada com sua ausência, com a não

liberdade, para que ela possa se desdobrar em seus diferentes aspectos e a consciência dela possa se desenvolver<sup>215</sup>.

Além disso, a liberdade grega é apenas um momento do processo de libertação do espírito que ela inaugura e que se completará no fim da Modernidade ocidental.

É preciso chamar atenção, antes de prosseguirmos na reflexão, para o fato de que a concepção de liberdade que se atinge no Ocidente no final da Modernidade, e que nos esforçamos ainda por realizar, é o resultado desse processo histórico-cultural que se inicia na Grécia antiga e que se apresenta como a totalidade dos vários desdobramentos desta liberdade inicial.

A dificuldade estará em perceber que esses diversos desdobramentos, isto é, as várias concepções de liberdade que aparecem na história do Ocidente, são todas fundamentais para a formação da concepção resultante.

Uma análise superficial de suas diferenças revelará suas aparentes incompatibilidades. Afinal, é a partir daquela lógica da não contradição inaugurada por Parmênides que ainda tendemos a ver o mundo. E o que ela nos ensina é que a verdade de algo não pode albergar o ser e o seu contrário. Dentro deste raciocínio, a verdade da liberdade não poderia ser uma em um dado momento e, posteriormente, outra. E o que se constata na história é justamente que a liberdade da Antigüidade grega clássica não é a mesma liberdade do período helênico que a sucede; e essa não é igual à liberdade cristã, nem à liberdade moderna.

Portanto, seria natural concluir, como ainda se faz como saída fácil para o desespero diante da complexidade, que o conceito de

---

<sup>215</sup> HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 26-27.

liberdade não passa de opinião arbitrária, que cada povo e cada época teria o seu ou, na expressão máxima de um relativismo vazio, que ele seria algo pessoal — algo como: cada um é livre para pensar o que quiser sobre a liberdade.

Outra conclusão natural para esta lógica analítica ocidental, que, levada às últimas conseqüências vai produzir uma duplicidade entre a realidade concreta e o puro pensar, seria a afirmação de que a liberdade é um ideal, cuja verdade é produto de uma abstração da razão. Neste caso, o fato dela não verificar sua manifestação efetiva na história não invalidaria o seu conceito.

A filosofia moral kantiana, enquanto máxima expressão do idealismo ocidental, afirma que, enquanto tudo na natureza age segundo leis (a lua gira em torno da terra em função de uma força que se explica por uma lei de gravidade, os animais se reproduzem e se alimentam em função de uma necessidade biológica que pode ser expressada em uma lei da perpetuação e da sobrevivência), o homem é livre justamente por que pode agir não apenas segundo as leis naturais (segundo seus desejos e paixões), mas conforme princípios universais que ele é capaz de derivar para si mesmo. Para que sejam universais, tais princípios de ação não poderiam retirar seu conteúdo da experiência concreta (da história), mas apenas da pura intelecção. Desse modo, a liberdade não tem, para Kant, uma realidade objetiva. Ela seria apenas “uma *idéia* da razão”<sup>216</sup>.

Nas palavras do filósofo:

“A liberdade é uma mera *idéia* cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por sua conseqüência, uma vez que nunca se lhe pode supor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é, duma faculdade bem

---

<sup>216</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 106 (BA 114).

diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais)"<sup>217</sup>.

O problema da própria lógica inaugurada por Parmênides e explorada ao extremo pelo pensamento ocidental é justamente a impossibilidade de se conciliar os contrários, o que promove esta fuga do mundo, esta incapacidade de compreendê-lo como um todo. Grosso modo, o pensamento ocidental se lançou em dois caminhos diversos: seja no da abstração do puro pensar, desdenhando da realidade e exilando-se num mundo exterior e imaginário de verdades universais, incapazes, todavia, de incorporarem a contradição; seja no da análise superficial das circunstâncias e opiniões, sem que se pudesse encontrar um sentido comum que conectasse a diversidade — o que representa também um abandono do mundo, na medida em que se renuncia à possibilidade de compreender seu sentido profundo, como totalidade e como verdade da totalidade.

A liberdade, neste caso, ou se apresenta como expressão da pura subjetividade guiada pelas circunstâncias concretas, ou como uma idéia da razão que, em Kant, conforme vimos, tomará contornos absolutamente formais (como um pressuposto da razão), visto que desprovida de qualquer conteúdo cultural<sup>218</sup>.

É no pensamento de Hegel, no fim da Modernidade, que surge, enfim, a grande tentativa de reconciliação entre a realidade e o pensar. Hegel resgata de Heráclito a noção de que a verdade é o seu devir, isto é, a sua transformação, passando, então, a se inquirir do sentido que perpassa este processo de mudança.

---

<sup>217</sup> KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, cit., p. 111 (BA 120).

<sup>218</sup> A esse propósito vide SALGADO, *A Idéia de Justiça em Kant*, cit., p. 242 et seq.

O objeto da sua filosofia será, desse modo, a própria vida em sua manifestação concreta, a qual não é distinta do pensamento que se tem sobre ela. O real não é distinto do pensar, mas é tal qual pensado por ele e só é, só tem sentido, porque pensado<sup>219</sup>. Pois, conforme esclarece Bernard Bourgeois, grande intérprete francês do pensamento hegeliano, pensar algo como puro pensamento não é pensar, vez que implica apenas na representação externa do pensamento (na sua forma), não atingindo a interioridade concreta (o conteúdo). Pensar o ser é pensar a identidade do ser e do pensamento<sup>220</sup>.

É o fato histórico que, segundo Hegel, alimenta a razão (o pensar). Todavia, nem o fato histórico, nem a razão são estáticos. Por isso, a verdade de um e de outro só pode ser encontrada no seu movimento concreto de formação. Nesse sentido, esclarece Jean Hyppolite que a razão histórica é a "razão que se enriqueceu concretamente na história, tal como a história foi iluminada pela razão"<sup>221</sup>.

Para a filosofia de Hegel, a idéia de que a razão governa o mundo não é mais fruto de uma abstração que o separa em dois planos, inteligível e sensível, pela qual o primeiro contém o fundamento do segundo. Trata-se, na verdade, de uma constatação do espírito ocidental que, ao refletir sobre si, ao tomar consciência de si como resultado das contradições que o formou, é capaz de compreender no seu caminhar histórico o seu sentido profundo, a razão que o perpassa.

---

<sup>219</sup> Segundo José Luiz Borges Horta, melhor seria falarmos em Realismo Absoluto, ao invés de Idealismo Absoluto, como usualmente se refere a Hegel. Se em Hegel o real é racional, e o racional é real, está dado o comando à Razão para dar conta de todo o real; e mais, se o real é o racional e o racional é o real, então Hegel está na verdade desenvolvendo um Realismo Absoluto, no qual a realidade primeira (o *logos*) encontra seu devir. Razão e História, duas faces do *logos* que é, ao mesmo tempo, Razão e efetividade. Entrevista de orientação em novembro de 2010.

<sup>220</sup> BOURGEOIS, Bernard. *O Pensamento Político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 96.

<sup>221</sup> HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 36.

Todavia, este sentido só poderá ser compreendido por completo quando o movimento tiver chegado ao seu fim, o que faz da filosofia um saber retrospectivo e compreensivo. Dirá o filósofo alemão que “a filosofia chega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo de sua formação”<sup>222</sup>.

Portanto, para Hegel, o conceito da liberdade é o resultado do seu conteúdo que se manifesta e se forma historicamente e não uma definição abstrata que desconsidere sua realidade concreta. Assim, embora a liberdade apareça no mundo ocidental na Antigüidade grega, quando o pensar se liberta das determinações exteriores, ela só se efetivará em seu conceito, em sua totalidade, no fim da Modernidade, após ter completado a sua formação, após ter se desdobrado em seus vários momentos, ocasião em que o homem ocidental pôde tomar consciência, ao olhar em retrospectiva, que a liberdade é a totalidade, concretizada na história, de todos os seus momentos.

É interessante notar que Hegel apresenta uma alternativa à lógica da identidade e da não contradição de Parmênides e à lógica analítica de Aristóteles. Enquanto nessas os contrários são inconciliáveis e, conseqüentemente, as diferentes verdades dos variados sistemas filosóficos negam-se irremediavelmente, na filosofia especulativa de Hegel nenhuma verdade é desnecessária. Ela é especulativa por que se pretende o reflexo (como um espelho — *speculum*) do mundo, tal qual ele se apresenta ao homem. E esse reflexo se apresenta em vários momentos contraditórios, que se opõem uns aos outros. Mas, em Hegel, é justamente esta contradição que a forma. Deste modo, os contrários não são eliminados, mas vistos como momentos necessários da formação deste mundo humano de cultura e é só pela oposição dialética deles que o homem

---

<sup>222</sup> HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, cit., p. XXXIX.

pode alcançar o saber de si, no qual ele assume ser o resultado complexo de cada um dos seus momentos<sup>223</sup>.

### **6.3. A CONCRETIZAÇÃO DA LIBERDADE NA HISTÓRIA**

A liberdade é, portanto, o saber concretizado na história de ser livre. Tal consciência desenvolve-se na Modernidade e efetiva-se definitivamente nas declarações de direitos e nas constituições contemporâneas. Foi preciso, todavia, um longo caminho para que o homem ocidental tomasse consciência de que a liberdade é elemento constitutivo da sua própria essência cultural a ponto de afirmá-la como norma fundamental da vida social. "Todos os homens nascem e são livres e iguais em direitos", estabelecerá o primeiro artigo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, aprovada, em 1789, pela Assembléia Nacional francesa, artigo que representa o marco ocidental da afirmação da liberdade enquanto direito fundamental do homem.

Eis o momento em que a consciência da liberdade se concretiza na história do Ocidente. Mas, que liberdade é essa? — perguntar-se-á legitimamente o leitor. Qual o sentido, o conteúdo, dessa liberdade?

A resposta exige, conforme ensina Hegel, um olhar retrospectivo sobre sua trajetória, a fim de se alcançar o sentido que perpassa seus diferentes momentos.

Conforme vimos, a liberdade aparece na Grécia antiga como livre questionamento e como autonomia. A prova de tal liberdade está registrada na rica filosofia produzida, livre para se perguntar da causa do mundo, assim como na democracia grega, na qual o cidadão poderia exprimir-se livremente e decidir sobre o destino da coletividade. Mas tal liberdade, em oposição à sua compreensão moderna, é apenas parte da

---

<sup>223</sup> A propósito do tema escrevemos: RAMOS, *A Dialética Hegeliana*. In: SALGADO; HORTA, *Hegel, Liberdade e Estado*, cit., p. 21-32.

liberdade, pois, a prerrogativa de se manifestar e de decidir junto à coletividade era o privilégio de alguns. Apenas os cidadãos homens poderiam fazê-lo, o que excluía mulheres e escravos (além dos menores e estrangeiros). Estes não eram livres, pois não poderiam decidir sobre suas próprias vidas.

Além disso, dentro de um ideal político no qual o homem não deveria opor sua vida privada à vida coletiva, uma vez que era para a cidade e não para si que deveria viver, a liberdade era pensada, conforme Jean Hyppolite, como integração do indivíduo no todo<sup>224</sup>. O homem antigo era livre na medida em que se libertava das suas paixões e opiniões, dos seus interesses, doando-se por completo à vida comum. Ele era livre na medida em que fosse capaz de agir em conformidade com a vontade comum da cidade e não de acordo com seus desejos particulares. Se, no âmbito privado, a liberdade significava determinar-se a si mesmo pela razão, não se submetendo à concupiscência do corpo<sup>225</sup>, no âmbito político a liberdade significava não se submeter a nenhuma nação estrangeira, mas a si mesmo, através das decisões democráticas das quais participava. Esta participação era tanto mais livre, quando mais desembaraçada dos desejos particulares e quanto mais integrada no interesse comum.

Tanto para Platão quanto para Aristóteles deveria haver uma identidade entre o fim do indivíduo e o do Estado, que seria, portanto, a ordenação das ações conforme os critérios da razão. Afinal, a própria razão indica que, uma vez que só na vida comum o homem poderia realizar-se em sua essência (que é sua capacidade racional), o fim da vida

---

<sup>224</sup> HYPOLITE, *Introdução à Filosofia da História de Hegel, cit.*, p. 31. Ainda, a propósito da diferença entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos vide: CONSTANT, Benjamin. *Princípios de Política: Aplicáveis a todos os Governos*. Trad. J. O. Brizilda. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

<sup>225</sup> Conforme Platão, "a verdadeira virtude é uma purificação de todas as paixões. O comedimento, a justiça, a força e a própria sabedoria são purificações". PLATÃO, *Fédon, cit.*, p. 131.

comum (que é a própria realização humana) tem uma dignidade maior, visto que fora da vida comum o fim do homem não poderia efetivar-se.

Para Aristóteles:

"Ainda que esse fim seja o mesmo para o indivíduo e para a cidade-Estado, o fim desta última parece ser algo maior e mais completo, seja a atingir, seja a preservar; e embora seja desejável atingir esse fim para um indivíduo só, é mais nobre e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados"<sup>226</sup>.

Portanto, a liberdade do antigo grego não implica numa liberdade individual ou subjetiva. Sua liberdade é a liberdade da cidade. Ele era livre enquanto realizava o fim da cidade que, por sua vez, é livre na medida em que realiza o fim do homem<sup>227</sup>. Não um fim individual e particular, mas seu fim universal, que é realizar-se enquanto ser de razão.

Este é o momento no qual a liberdade é a unidade espontânea da liberdade objetiva e da liberdade subjetiva. Conforme Hegel, "a vontade individual do sujeito adapta-se imediatamente aos costumes, aos hábitos jurídicos e às leis. O indivíduo está, portanto, em unidade espontânea com o fim universal"<sup>228</sup>.

Joaquim Carlos Salgado entende que, no mundo grego, "embora não existisse a liberdade subjetiva, existia a liberdade entendida como autonomia, pela qual o cidadão criava as suas próprias leis"<sup>229</sup>. Ali, a

---

<sup>226</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, cit., p. 18 (1094b, 2). Na *Política* dirá, ainda, que "o Estado tem, por natureza, mais importância do que a família e o indivíduo, uma vez que o conjunto é necessariamente mais importante do que as partes. [...] A prova de que o Estado é uma criação da natureza e tem prioridade sobre o indivíduo é que o indivíduo, quando isolado, não é auto-suficiente; no entanto, ele o é como parte relacionada com o conjunto". ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 146 (1253a, 15-20).

<sup>227</sup> Afirma Hegel que "o espírito é a comunidade, que para nós, ao entrarmos na figuração prática da razão geral, era a substância absoluta. [...] É o espírito que é *para si* enquanto se mantém no reflexo dos indivíduos, e que é *em si* — ou substância —, enquanto os contém em si mesmo. Como substância efetiva, o espírito é um povo; como consciência efetiva, é cidadão do povo". HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, cit., p. 308-309 (§447).

<sup>228</sup> HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 95.

<sup>229</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 392.

vontade individual do sujeito adapta-se imediatamente à vontade objetiva da *polis* (costumes e leis). Trata-se, segundo o autor, do momento do *Espírito Imediato*<sup>230</sup> — imediato porque essa distinção entre a liberdade objetiva e a liberdade subjetiva ainda não havia se instaurado no espírito ocidental. A liberdade aparece neste momento enquanto uma totalidade inconsciente, na qual a liberdade do particular não se opõe (mediatizando, pois, pela consciência que irrompe da contradição) à liberdade da coletividade. A moralidade objetiva ainda não havia sido conquistada na luta pela liberdade subjetiva<sup>231</sup>.

Será preciso que a contradição entre a liberdade interior e a liberdade exterior apareça no mundo da cultura, que uma passe a representar a negação da outra; é só a partir dessa cisão, da mediação que promove essa contradição, que o homem poderá tomar consciência que é livre.

Apenas quando desaparece esta liberdade do antigo, enquanto participação no destino da cidade, que a liberdade interior vai ser pela primeira vez pensada. Se neste primeiro momento é na cidade que o homem grego realiza toda sua essência ética, desaparecendo as condições políticas que o libertavam, ele vai, então, buscar realizar-se interiormente, a despeito do contexto exterior que o apartava das decisões sobre a vida comum.

Antes, conforme vimos, a realização do cidadão significava libertar-se dos seus desejos particulares, participando da liberdade comum que o ambiente político lhe propiciava. Entre os cidadãos gregos era igual

---

<sup>230</sup> SALGADO, O Estado Ético e o Estado Poético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, cit., p. 49-50; SALGADO, Joaquim Carlos. O Aparecimento do Estado na "Fenomenologia do Espírito" de Hegel. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 24, n. 17, outubro de 1976, p. 184 et. seq.

<sup>231</sup> Embora esses elementos já suscitasse, segundo Hegel, o mais alto grau de contradição (HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 95), como na afirmação da subjetividade como critério sócrático-platônico para julgar as leis da cidade e no enfrentamento de Antígone (como figura da vontade subjetiva) à lei do Estado (SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 393).

a prerrogativa de tomar a palavra e de expressar-se (ισηγορία – *isegoria*), bem como a de tomar parte nas decisões das assembléias (ισονομία – *isonomia*)<sup>232</sup>. O livre debate permitia mitigar os interesses individuais, promovendo o estabelecimento de um consenso, que passava a representar a vontade de todos. Todavia, uma vez estabelecido o consenso através da lei da cidade, essa vinculava irremediavelmente a conduta de cada um. Fora do ambiente democrático da assembléia, não se poderia opor à lei qualquer pretensão de justiça que não fosse essa justiça comum objetivamente estabelecida pela cidade. O ideal de virtude do antigo — sua ἀρετή (*areté*), seu propósito — era realizar-se como cidadão. A noção de realizar-se individualmente, na esfera privada, é um desenvolvimento moderno, inconcebível para o antigo grego.

Platão, no *Crítion*, demonstra bem esta perspectiva na qual é a cidade que forma o cidadão para servir-lhe na liberdade de participar da sua própria formação<sup>233</sup>. Por isso, o desterro, considerado pior que a morte, representava estar condenado a não se realizar, visto que fora da cidadania o homem não seria nada, pois não poderia se conceber como entidade individual capaz de realizar-se em si mesmo.

Todavia, com o fim da democracia, o homem grego, uma vez tendo experimentado a liberdade para se questionar sobre o mundo e para decidir sobre sua vida, precisou buscar uma libertação interior, diante da impossibilidade de realizar-se na vida política. Após o estabelecimento do Império de Alexandre, toda a liberdade de decisão sobre o futuro da vida coletiva concentra-se exclusivamente na figura do imperador (o que se repete na história de Roma, a partir de Augusto). Se antes o homem é a consubstanciação do todo, isto é, se a referência ética do cidadão era a própria vida política, na qual a autonomia particular (não submissão da ação aos desejos) era a expressão concreta da autonomia coletiva (não

---

<sup>232</sup> STARR, Chester G. *O Nascimento da Democracia Ateniense: a Assembléia no século V a.C.* Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Odyseus, 2005.

<sup>233</sup> PLATÃO. *Crítion*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 110-111 (§51c-52a).

submissão do todo aos interesses particulares), agora, o indivíduo encontrava-se desamparado, diante da usurpação de sua essência ética (a qual estava intrinsecamente ligada à vida política). Ele deixa de ser, portanto, o senhor do seu próprio destino, agora transferido compulsoriamente a outrem, o imperador.

Com isso, ensina Giovanni Reale que:

"O homem, não podendo mais pedir à Cidade, ao *ethos* do Estado e aos seus valores os conteúdos da própria vida, foi coagido, pela força dos acontecimentos, a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver"<sup>234</sup>.

É no pensamento do estoicismo<sup>235</sup> que aparece, segundo Hegel<sup>236</sup>, a primeira forma de liberdade interior. Ao homem antigo, tendo perdido toda a sua liberdade exterior ao senhor do Império, restava apenas descobrir em si um aspecto da liberdade, que ainda não havia se manifestado: a liberdade interior (liberdade de pensar), a qual nenhuma força externa poderia constranger.

Essa liberdade, enquanto liberdade puramente interior é, segundo Hegel, abstrata, pois ela é apenas parte da liberdade. Abstrato deve ser entendido aqui como no sentido original do verbo latino *abstraho*, de onde sua forma substantiva *abstractum*, significando separado de.

Entretanto, antes que se dê conta, no fim da Modernidade, de que a liberdade é a totalidade consciente e efetiva de seus aspectos subjetivo e objetivo, o homem ocidental percorrerá um longo caminho de

---

<sup>234</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Os Sistemas da Era Helenística*. V. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, p. 7.

<sup>235</sup> O estoicismo é uma das escolas filosóficas do Helenismo, período que se estende desde a dissolução da cidade antiga no século IV a.C, seguida da instauração do Império alexandrino e, alguns séculos mais tarde, do Império romano, até a consolidação da Filosofia cristã, no século IV d.C. A propósito do tema vide RAMOS, *Ética Grega e Cristianismo na Cultura Jurídica do Ocidente*, cit., p. 198-203.

<sup>236</sup> HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, cit., p. 332-333 (§479-480). HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 96.

reflexão que, dentro das possibilidades concretas da história, só poderia lhe fazer opor a liberdade interior, proclamada como sendo a verdadeira liberdade, à impossibilidade de libertação exterior.

A partir de então, abre-se para o homem ocidental a possibilidade de perceber-se como valor universal, capaz de realizar-se conforme os termos de uma ética abstrata, de uma lei natural, muito maior do que qualquer condicionamento social<sup>237</sup>. Esta compreensão terá impactos significativos na civilização que se formava no Mediterrâneo. Tendo penetrado em Roma, ela será fundamental para o desenvolvimento do Direito, fornecendo um importante pressuposto filosófico para a afirmação do homem (ao menos do cidadão romano) como sujeito universal de direitos, conforme veremos a seguir.

Trata-se do momento do *Espírito Estranho a si mesmo*, pois, o homem, não encontrando mais a totalidade da liberdade — a subjetiva e a objetiva, que se identificavam na vida política da democracia grega —, passará a pensar a liberdade enquanto algo interior que é só seu, independentemente de sua efetivação concreta na vida social.

Todavia, é preciso perceber, de início, que a liberdade humana está intrinsecamente ligada à vida social. Isto porque a própria essência humana, que reside em sua capacidade racional, isto é, em sua possibilidade de compreensão do mundo e de si mesmo, apenas encontra condições de manifestar-se e desenvolver-se na vida coletiva. A razão é a essência humana na medida em que é ela que caracteriza fundamentalmente o homem; é ela que o distingue dos demais seres. E tal essência não aparece espontaneamente, pois ela depende, antes de tudo, de uma língua através da qual ela possa se manifestar. Um homem que pudesse sobreviver em seus primeiros anos de vida privado do contato com outros homens não seria capaz de desenvolver tal capacidade; não poderia estabelecer raciocínios complexos, essenciais para o

---

<sup>237</sup> Esta compreensão será melhor desenvolvida no item 8.4 desse trabalho.

desenvolvimento de sua compreensão. Neste caso, nada o distinguiria de um animal, o qual, mesmo que fosse capaz de apreender com a experiência e condicionar sua ação a ela, é incapaz de refletir sobre ela ou exprimir sua reflexão. Por isso, fora do convívio social, o homem não poderia realizar a sua essência racional, isto é, sua capacidade de compreensão. Portanto, a liberdade humana apenas será possível dentro do ambiente social, visto que, fora dele, não poderíamos falar em humanidade e, conseqüentemente, em liberdade.

Nada obstante, tende-se a confundir liberdade com ausência de limites — e, numa perspectiva extrema, com a ausência de limites sociais —, o que é absolutamente legítimo dentro de uma perspectiva civilizacional que, durante tantos séculos, promoveu uma oposição abstrata entre dois aspectos da liberdade. Diante da ausência de liberdade exterior foi possível pensar em uma liberdade interior, onde nenhum constrangimento, isto é, nenhuma limitação, seria possível. Trata-se de uma abstração que rompe com a realidade da liberdade e que, por conseqüência, leva o homem moderno a pensar a liberdade como ausência de limites externos.

Nada obstante, do mesmo modo que a vida social é indispensável para a realização do homem enquanto ser de razão, a convivência humana se estabelece necessariamente através de padrões de comportamento que se repetem e se transmitem. Ora, esses modelos de conduta que se expressam através dos usos e costumes sociais e das leis, impõem-se aos membros de uma comunidade, limitando-lhes a ação, pois, se cada um se colocasse a agir ao sabor de seus próprios desejos, o embate entre os diferentes interesses particulares tornaria absolutamente impossível a vida em comum.

Portanto, uma vez que o homem é um ser necessariamente social, ou, conforme já havia notado Aristóteles há mais de dois milênios, o

homem é um animal político (πολιτικὸν ζῷον – *politikon zoon*)<sup>238</sup>, os limites estabelecidos pelas regras sociais são constitutivos da vida comum e, por conseguinte, do próprio homem que depende dela para realizar sua essência.

Além disso, é preciso perceber que o homem, enquanto ser político por excelência, é o resultado do ambiente social que o conforma. O termo político deve ser entendido aqui no seu sentido mais geral, conforme sua antiga acepção, como vida coletiva ou social, ou, ainda, para fazermos uso de uma palavra mais contemporânea, como vida cultural. Portanto, os limites estabelecidos por uma cultura abrangem desde o modo de pensar até a maneira pela qual nos expressamos ou nos comportamos. Eles nos conformam de modo tão visceral, que passam a compor nossa natureza, que é eminentemente cultural. É nesse sentido que se diz que somos seres políticos, sociais, éticos, morais ou culturais, adjetivos que tomam, aqui, uma mesma conotação: somos seres essencialmente limitados pelas normas sociais que nos conformam.

Há que se anotar, contudo que, no Ocidente, essa limitação ou normatização social passa a ser pensada como produto do próprio homem. O homem é o resultado da sua cultura, mas também é o seu autor, uma vez que participa da sua renovação constante. É a partir dessa concepção que se chegará à conclusão de que o homem é livre porque ele estabelece para si próprio os limites do seu comportamento, uma vez que participa dos processos de formação cultural, tomando consciência do seu papel como co-autor desses processos.

Para que se chegasse a tal consciência foi preciso confrontar-se com a ausência de liberdade que se seguiu no Ocidente durante um longo período. Mas, também, foi preciso que se tivesse experimentado a

---

<sup>238</sup> "O homem é, por natureza, um animal político". ARISTÓTELES, *Política*, cit., p. 146. No texto original: "ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον". ARISTOTLE. *Politics*, 1253a, 1. In: *Perseus Digital Library* (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1253a>; acesso em julho de 2010).

liberdade, mesmo que na ainda limitada democracia grega, para que sua ausência pudesse ser sentida, levando o homem ocidental a buscá-la desesperadamente, seja no interior de si mesmo, seja numa outra realidade metafísica (na salvação divina pós-vida).

É nesse sentido que se diz, nos termos da filosofia de Hegel, que se trata do momento do *Espírito Estranho a si mesmo*, pois, o espírito ocidental (ou a cultura do Ocidente que se formava) sofre uma ruptura em seu *ethos*, passando a pensar a liberdade — enquanto interior — como algo estranho à própria liberdade em sua totalidade — identidade da liberdade interior e exterior. O homem ocidental, privado da liberdade exterior (da participação política), vai buscar a realização de sua essência ética, antes conectada imediatamente com a vida em comum, pelo abandono da realidade política.

As escolas filosóficas que sobrevivem ao fim da democracia grega, como o ceticismo, o epicurismo e o estoicismo, vão todas defender um certo desapego do mundo, um afastamento da realidade concreta. Aquela certeza inicial de que o homem é senhor de si, uma vez que capaz de conhecer a partir de si mesmo a verdade do mundo (autonomia racional) e de definir, conseqüentemente, os limites de sua ação em conformidade com essa verdade (autonomia moral), será profundamente abalada.

Neste processo, o homem ocidental, diante da impossibilidade de encontrar na vida coletiva a sua própria essência que, conforme ele havia descoberto, é justamente a sua realização na vida em comum, conceberá dois caminhos possíveis de realização: ou ele se realiza interiormente pelo desapego ao mundo e à realidade, conforme pensaram as correntes filosóficas do período Helênico; ou ele se realiza num outro plano de existência, pela salvação divina, conforme alternativa encontrada pela tradição cristã que se seguiu.

Em ambos os casos, o homem transfere sua essência para fora da realidade concreta, seja para o interior irrealizável do pensar, seja para o exterior transcendental de um plano ulterior de existência. É nesse sentido que a essência do homem aparece como algo estranho a ele mesmo. Pois ao desaparecer da sua vida social concreta, onde ela se manifestava na identificação imediata do individual e do coletivo; ao se cindir nesses dois aspectos, como se incompatíveis fossem, ela passa a apresentar-se como um outro — um estranho.

#### **6.4. A CONSCIÊNCIA DA INDIVIDUALIDADE**

É a partir da individualidade que o Ocidente vai pensar e organizar o mundo e a vida social. Para ocidentais, tal perspectiva está tão arraigada no seu modo de perceber a vida que é extremamente difícil dar-se conta de que ela é um traço constitutivo da cultura que o conforma e não uma perspectiva comum de toda humanidade. Mesmo a negação consciente da individualidade por parte dos próprios ocidentais só é possível porque lhes foi possível pensá-la e afirmá-la.

Se pensarmos a partir da China, veremos que sua concepção de mundo não é nem individualista (já que não concebe o mundo a partir do eu), nem nega a individualidade, conforme assevera François Jullien<sup>239</sup>.

O pensar a partir do indivíduo é o resultado de diversos elementos culturais que se alinharam no Ocidente: a invenção de um discurso lógico, a partir do livre questionamento das causas, a tomada de um caminho reflexivo dual a contrapor a realidade concreta e a verdade racional, e, enfim, a busca de realização ética em si mesmo e de libertação interior — ou, conforme a alternativa cristã, num exterior pós-vida — em face da perda da possibilidade de decisão e da liberdade política.

---

<sup>239</sup> JULLIEN, *Fundar a Moral*, cit., p. 35.

Há quem afirme que o sentido que se atribui a estes fatos não é senão o de uma abstração contemporânea que transfere as expectativas que são próprias ao nosso tempo a uma época cujos pressupostos e contexto cultural são absolutamente distintos. Nada obstante, consideramos fruto de uma superficialidade reflexiva pensar que a Contemporaneidade seja produto de si mesma e que os pressupostos a partir dos quais pensa o Ocidente representem uma ruptura inconciliável com a tradição que os precede. Se o *logos* grego rompe com a sua própria mitologia, se a tradição cristã rompe com a libertação racional e ética grega, se a Modernidade rompe com a castração intelectual e moral do cristianismo, tais rupturas não representam um recomeço a partir do nada. Parte-se sempre das possibilidades que o contexto anterior tornou possível. Desse modo, o homem ocidental contemporâneo é o resultado desse conjunto de possibilidades abertas em sua trajetória histórica. As rupturas pelas quais passou nunca representaram um abandono definitivo do passado. A renovação parte sempre dos elementos do passado e traz sempre consigo seus traços mais marcantes.

A possibilidade de se pensar a partir da individualidade do homem, e não mais a partir da ordem cosmológica ou social, é um passo importante na configuração do pensamento ocidental. Não que tal possibilidade não tenha aparecido em outras civilizações, mas é no Ocidente que tal caminho é explorado de um modo peculiarmente original na forma de ordenar a vida social e, mesmo, de estabelecer conhecimentos.

Tanto na Índia quanto na China encontraremos a percepção do indivíduo como algo destacado da vida social, mas nunca suas ordens sociais pretenderam se organizar a partir do indivíduo. Além disso, a renúncia da vida concreta que encontramos em várias outras culturas representa uma negação da individualidade a fim de promover a integração do homem no cosmos.

Mesmo que, num primeiro momento após o fim da democracia grega, o pensamento ocidental tenha se lançado, através da filosofia estoíca, na busca de uma integração cósmica do homem, trata-se mais de uma tentativa de fazer a ordem cósmica do mundo se expressar através de cada indivíduo, do que, como no pensamento do hinduísmo ou do budismo, de uma dissolução completa da individualidade no cosmos<sup>240</sup>.

O homem helênico não deseja desaparecer do mundo para que sua alma reintegre-se definitivamente no cosmos, mas sim que a ordem cósmica, que para ele representa a ordem racional imanente a tudo, se expresse através de si. Além disso, é bem significativo que tudo isso se dê, no Ocidente, a partir da confiança na capacidade racional humana. A possibilidade de conformação de si ao *logos* cósmico dá-se através da condição, grega por excelência, de se alcançar o conhecimento refletido da razão do mundo, e não pela simples intuição dela, isto é, através de uma experiência mística que se atinge por uma interiorização silenciosa e inexplicável. Enquanto as filosofias helênicas se expressam e se ensinam pela palavra ou pelo discurso — que, conforme vimos, também se diz em grego pelo termo *λόγος* (*lógos*) —, a sabedoria oriental se aprende pelo exemplo, pela repetição de atitudes de renúncia, e não pela explicação de seus fundamentos.

Portanto, mesmo que as filosofias do helenismo promovam a renúncia à vida política, visto que tal possibilidade era de fato inviável à época, elas reafirmam, com exceção das correntes cétricas, a confiança do homem em encontrar a partir de si mesmo, pela sua capacidade intelectual, a razão das coisas do mundo e de sua ação. É esta ruptura com a vida política concreta, a qual põe em oposição o todo social ao eu individual (mesmo que ainda de modo inconsciente), aliada à confiança na capacidade desse eu de encontrar em si, pela reflexão, a razão

---

<sup>240</sup> Vide RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via da libertação e da imortalidade — Hinduísmo, Budismo, Taoísmo, Shintoísmo*. Trad. Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2005.

cósmica de sua existência, que abre caminho para a valorização do indivíduo enquanto valor universal<sup>241</sup>.

O homem helênico continua em certa medida senhor de si, pois não podendo mais participar das decisões sobre o seu destino político, ele poderia, ao menos, pensar a partir de si um meio de realizar na sua vida interior, na sua ação particular, o seu destino cósmico — o *logos* ou a razão do mundo.

O interessante é perceber que, na medida em que o homem helênico passa a justificar a sua ação não mais conforme o seu papel social — cujos limites se resumiam à cidade — mas conforme uma lei cósmica que rege todo o universo, ele amplia radicalmente o âmbito de justificação da sua ação, levando ainda mais longe a pretensão de universalidade grega.

O problema é que tal ampliação se dá por meio de uma profunda cisão do espírito, visto que se instaura no Ocidente, a partir de então, uma dualidade quase inconciliável entre a vida privada e a vida política. Embora o antigo grego houvesse rompido anteriormente com a natureza, opondo-a ao intelecto, através do qual se poderia atingir a verdade universal sobre o mundo e a ação humana, ele ainda podia, através da possibilidade que a democracia grega lhe conferia, realizar essa pretensão de universalidade na concretude da vida social. Com o fim da democracia, a ruptura é ampliada, pois, daí em diante, a pretensão de universalidade ocidental se instaura em dois extremos que se opõem e passam a negar um ao outro. De um lado, o Ocidente vai pensar o indivíduo enquanto ente autônomo, capaz de realizar sua pretensão de universalidade em sua vida privada, a despeito da vida coletiva, ampliando, portanto, gradativamente a reflexão sobre os aspectos da individualidade e de sua proteção. De outro lado, o político será pensado enquanto poder que se opõe à liberdade privada e que, portanto, deverá

---

<sup>241</sup> Vide item 8.4.

ser limitado através da proteção do indivíduo, conforme vemos através dos desenvolvimentos do Direito romano e, mais tarde, pelo movimento iniciado na Modernidade de constitucionalização do poder político<sup>242</sup>, pela organização e limitação de seu alcance, e de afirmação dos direitos fundamentais do homem.

### **6.5. A LIBERDADE TOTAL: A RECONCILIAÇÃO DO PARTICULAR COM O COLETIVO**

Vale ressaltar que, se num primeiro momento a liberdade consistia no próprio poder político do cidadão, num segundo momento a liberdade, em seu aspecto interior ou privado, se opõe ao poder. Pois, esse último passa a representar o aspecto exterior e irrealizável da liberdade.

É essa dualidade entre poder e liberdade que vai permear todo o pensamento do Ocidente<sup>243</sup>, ao menos, até a filosofia de Hegel. Ela tentará justamente demonstrar que ambos são aspectos da liberdade em sua verdade, enquanto efetivação concreta na história da unidade da liberdade subjetiva e da liberdade objetiva, que se manifesta pela participação política consciente, a qual promove, através dos fins comuns, tanto a proteção do indivíduo e dos fins privados quanto do interesse coletivo. Afinal, a liberdade não pode consistir no simples arbítrio, seja ele individual, seja ele político<sup>244</sup>.

Trata-se, nos termos da filosofia hegeliana, do momento do *Espírito Mediato*, no qual o espírito ocidental, após passar pela cisão e pela negação (mediatização) de si (momento do *Espírito Estranho a si mesmo*), alcança o saber de si (de sua liberdade), enquanto totalidade dos momentos do processo de formação de si mesmo.

---

<sup>242</sup> Horta chama atenção para o aparecimento precoce, ainda no medievo, da *Magna Charta* inglesa, em 1215, como primeiro evento histórico de constitucionalização do poder político. Entrevista de orientação em novembro de 2010.

<sup>243</sup> SALGADO, O Estado Ético e o Estado Poietico. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, cit., p. 9. HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 22.

<sup>244</sup> Vide SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 469.

Joaquim Carlos Salgado, um dos mais importantes intérpretes brasileiros do pensamento hegeliano, ensina que, segundo Hegel, a liberdade concreta é a unidade da liberdade subjetiva do indivíduo e da liberdade objetiva na sociedade<sup>245</sup>. Ela é o momento no qual a vontade individual se torna vontade universal — momento no qual ela passa a identificar-se (e não mais contrapor-se) com a vontade objetiva, com o *ethos* do qual ele é ao mesmo tempo obra e artífice. Além disso, é o momento no qual o *ethos* social, expresso nas normas e nas instituições, se identifica com a liberdade subjetiva e a realiza. Eu apenas posso ser livre quando o objeto da minha liberdade é também sujeito da minha liberdade<sup>246</sup>, isto é, quando o objeto e o sujeito da minha liberdade sou eu mesmo. Entretanto, não se trata de um eu individual, mas de um eu universal, que é universal porque é racional, capaz, portanto, de agir não mais conforme sua vontade natural, mas conforme sua razão (vontade universal). Esse eu universal — que superou o momento da individualidade abstrata, ou seja, dos vários eus que, ao reivindicarem para si toda a essência, negam os outros eus — identifica-se com a totalidade dos indivíduos, reconhecendo cada um como igual<sup>247</sup>:

"Sou livre apenas na medida em que afirmo a liberdade dos outros e sou reconhecido como livre pelos outros. A liberdade real pressupõe numerosos seres livres. A liberdade só é uma liberdade efetiva, existente, no seio de uma pluralidade de homens. [...] A vontade livre quer somente determinações da vontade universal. Com essas determinações da vontade universal são assim estabelecidas a liberdade civil, o direito racional, a constituição segundo o direito"<sup>248</sup>.

---

<sup>245</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 387.

<sup>246</sup> Notas dos Seminários Hegelianos, conduzidos pelo Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG.

<sup>247</sup> RAMOS, Marcelo Maciel. *A Liberdade no Pensamento de Hegel*. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges. *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 139-152.

<sup>248</sup> HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hamburgo, F. Meiner, 1959, p. 234 apud BOURGEOIS, *O Pensamento Político de Hegel*, cit., p. 102.

Todavia, para se alcançar esta consciência foi preciso que a dualidade entre o individual e o público tivesse se operado, para que ambos os aspectos pudessem ter sido explorados pelo pensamento e se pudesse ter alcançado a consciência refletida deles.

Ao voltar-se para o eu individual em oposição à vida social, foi possível ao Ocidente pensar na possibilidade de proteger o homem em face do poder político, elaborando categorias como a do sujeito de direito, a da pessoa, a da liberdade interior (liberdade de pensamento, livre-arbítrio), a da dignidade da pessoa humana, enfim, categorias sobre as quais a vida ética ocidental se estruturou e sem as quais não seria possível pensar o Direito contemporâneo.

## 7. OS PRESSUPOSTOS ÉTICOS DA CHINA

### 7.1. O HOMEM ENQUANTO FATOR: O "INDIVÍDUO" NA CHINA

Na Antigüidade chinesa, desenvolveu-se uma compreensão do homem que o coloca na posição de fator, isto é, de parte integrante do devir espontâneo do mundo, e não de sujeito. Não se pensa que ele age sobre a natureza enquanto algo diferente dela, mas que sua "ação" é apenas o resultado de um encontro de forças espontâneas e imanentes.

Do lado ocidental, o homem passou desde muito cedo a opor-se à natureza (*φύσις* – *physis*), apresentando-se como um eu distinto dela, capaz, pois, de alcançar intelectualmente o seu princípio e, uma vez em posse dele, apto a condicioná-la à sua ação (e não mais conformar-se a ela) e a formular, portanto, a lei de sua própria conduta (*νόμος* – *nómos*).

O homem ocidental se concebe, desse modo, como agente, como fonte de atividade. Ele se pensa como autor (sujeito) de suas ações, como alguém que é capaz de determiná-las a partir de seus próprios critérios intelectuais e de colocá-las em marcha. Ele se vê como causa do seu agir.

Na China, por outro lado, o homem é pensado apenas como um fator do processo espontâneo do mundo. O agir não é resultado direto de sua determinação individual, ele é o produto de uma correlação de coisas que participam em igualdade de condições da "ação", ou melhor, do devir do mundo. Nesse contexto, o homem percebe-se como co-partícipe e não como autor ou inventor de nada. A título de exemplo, a música é vista como o resultado do encontro entre o instrumento musical e o homem; a pintura, da tinta, do pincel e do pintor. Não é o homem que se serve do instrumento musical ou da tinta para produzir a melodia ou a pintura, elas são o resultado desse encontro espontâneo, dessa correlação de fatores. Não há prevalência de um sobre o outro. As invenções são

atribuídas à imitação da natureza. A idéia da roda teria sido fornecida, segundo um filósofo chinês, pelas sementes que rodopiam em redemoinho<sup>249</sup>.

A este propósito, parece-nos bastante indicativo o fato de que o ideograma chinês 為 *wéi*<sup>250</sup> possa ser traduzido indistintamente por *agir* (ou *fazer*), *ser* e *tornar-se*, enquanto nas línguas ocidentais tais verbos se distinguem de modo bastante preciso. *Agir* deriva do verbo latino *agere* que, em sua origem, significava empurrar ou conduzir para frente, o que pressupõe um eu que coloca algo ou a si mesmo em movimento, que está, portanto, na origem dessa marcha. O verbo *tornar-se*, que significa mudar ou transformar-se, embora contenha o mesmo sentido de movimento do verbo *agir*, não precisa a origem ou a causa dele. Um ente pode transformar ou ser transformado, todavia, só pode agir — e não “ser agido”, o que não vai com o sentido necessariamente ativo do verbo nas línguas ocidentais. Tanto é assim que se faz necessário outro verbo para expressar o seu sentido passivo, o qual apresenta, não obstante, um significado diametralmente oposto: ser coagido (*to be coerced, être contraint, ser objeto de coacción, essere costretto etc.*). Já o verbo *ser*, em seu amplo e complexo sentido, indica, de modo geral, a condição, o estado de algo, guardando uma noção profundamente enraizada na tradição ocidental de que a sua existência pode ser determinada, que as coisas possuem uma essência fixa e eterna. Nesse sentido, poderíamos dizer que os verbos *ser* e *tornar-se* contrapõem-se. Afinal, dentro daquela perspectiva elaborada nos primórdios da filosofia grega, ou uma coisa é como é (igual a si mesma, portanto), ou ela se torna algo distinto do que era. E, aqui, a possibilidade lingüística de flexão do verbo torna tal distinção ainda mais grave: algo que deixou de ser, não é mais, fora.

---

<sup>249</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 207.

<sup>250</sup> Ou 为, conforme ideograma simplificado.

Contudo, no seio de uma tradição que não faz da ação do eu singular a causa determinante das transformações do mundo, os sentidos de agir, de ser e de tornar-se não se distinguem claramente nem no pensamento, nem na língua. A noção de 為 *wéi* revela bem essa visão de mundo tão profundamente enraizada no pensamento da China de que o processo do mundo, o 道 *dào*, é constante e espontâneo. Ele é constante porque consiste num eterno devir, num *tornar-se* inesgotável, e é espontâneo visto que nada o nutre ou o extingue. Ele desdobra-se de si mesmo.

荀子 *Xún Zǐ*, importante pensador chinês do século III a.C., escreveu que "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]"<sup>251</sup>. Mas aqui, agir, 為 *wéi*, poderia ser traduzido também por ser ou por tornar-se, sem prejuízo para o sentido propriamente chinês do texto. Dentro dessa perspectiva que tece o pano de fundo da tradição intelectual chinesa, ser é o mesmo que se tornar, e o agir (o fazer) é ser e tornar-se esse fluxo permanente da natureza. Não há qualquer disposição de um eu singular inserida na origem da noção de movimento contida em 為 *wéi*.

Em outra célebre passagem de 荀子 *Xún Zǐ* temos: "Não 'fazer' e prosperar, não procurar e obter"<sup>252</sup>. Este pequeno trecho parece resumir

---

<sup>251</sup> 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 Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=12509&if=en>; acesso em 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.

<sup>252</sup> 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* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=12260&if=en>; acesso em abril de 2010). É interessante notar que 而 *ér* 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*, cit., p. 84.

bem o espírito ou o fundamento a partir do qual a ética chinesa prevalecente vai se desdobrar. A ação do eu singular é inútil em face do curso permanente e incontornável da natureza. Toda ação que não importe em uma conformação a este desdobrar espontâneo do mundo implica numa perturbação da harmonia a ele inerente. A ação não pode forçar o curso natural dos acontecimentos, nem, a rigor, impedi-los. Qualquer perturbação da ordem do mundo será inevitavelmente e naturalmente corrigida. Afinal, conforme a passagem precedente de Xunzi, o curso da natureza é constante, a despeito da boa ação do sábio ou da má ação do tirano.

A este propósito, no 道德經 *Dào dé jīng* (*Tao te Ching*), encontramos a seguinte passagem: "Quem busca modelar o mundo, eu vejo, não terá sucesso. O mundo, vaso espiritual, não pode ser modelado. Quem o modela o destruirá, quem o retém perdê-lo-á"<sup>253</sup>.

Conforme François Jullien:

"Trata-se em princípio de uma via traçada pela sabedoria de maneira mais geral (em termos taoístas): deixando operar a propensão das coisas, fora de si, em função de sua disposição própria; não projetar sobre elas nem valor nem desejo, mas se conformar constantemente à necessidade de sua evolução. Pois, a disposição mesma das coisas resulta uma orientação que jamais hesita ou desvia, que não cabe 'escolher' nem 'instruir': as coisas 'tendem' delas mesmas, infalivelmente, sem nunca 'pensar'. Em função do que toda intervenção da subjetividade é sempre uma

---

<sup>253</sup> LAO-TSEU, *Tao-tö King*, cit., p. 46 (XXIX, 1-5). Na tradução francesa: «*Qui cherche à façonner le monde, je vois, n'y réussira pas. Le monde, vase spirituel, ne peut être façonné. Qui le façonne le détruit. Qui le tient le perdra*». Na tradução de Robert G. Henricks temos: "Para aqueles que gostariam de ter o controle do mundo e de agir sobre ele — eu vejo que com isso eles simplesmente não terão sucesso. O mundo é um vaso sagrado; ele não é algo sobre o qual se possa agir. Aqueles que agem sobre ele, destroem-no; aqueles que o retêm, perdem-no". ["*For those who would like to take control of the world and act on it — I see that with this they simply will not succeed. The world is a sacred vased; It is not something that can be acted upon. Those who act on it destroy it; Those who hold on to it lose it*"]. No texto original: "將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之" (*Jiāng yù qǔ tiānxià ér wéi zhī, wú jiàn qí bùdèyǐ. Tiānxià shénqì, bùkě wéi yě, wèi zhě bài zhī, zhí zhě shī zhī*). LAO-TZU, *Te-Tao Ching*, cit., p. 81.

ingerência que ergue obstáculos, introduzindo avaliação e cálculo, a esta impecabilidade da tendência"<sup>254</sup>.

Há, portanto, uma compreensão recorrente entre os pensadores chineses da Antigüidade de que o mundo é auto-regulado por suas próprias forças internas, contra as quais nenhuma intervenção individual poderia lograr êxito. Desse modo, o agir humano é visto como um fator desse encontro de forças, dessa tendência infalível do curso do mundo.

Nesse contexto, é interessante notar que, enquanto no Ocidente prevaleceu uma visão heróica do homem, o que se constata desde muito cedo nas suas narrativas míticas, nas quais a coragem e a iniciativa individual são constantemente ressaltadas, na China, as forças sagradas não aparecem sob um aspecto individual preciso. Verifica-se aí uma ausência de agentes individualizados e de fenômenos personificados.

A reconhecida pobreza mitológica e a ausência de um panteão de deuses revelam o pouco apego da civilização chinesa às narrativas que personalizam as forças criadoras da natureza.

Segundo Marcel Granet, a própria língua chinesa, não fazendo distinção entre verbos, substantivos e adjetivos, se prestaria mal ao jogo de epítetos que parece ser uma das condições primeiras para a invenção do mito. O caráter impessoal do verbo não ensejaria a personificação das forças que agem sob o mundo. Deste modo, nenhuma força sagrada aparece sob um aspecto individual. "Nem mesmo os antepassados eram imaginados como substâncias distintas providas de atributos pessoais"<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> JULLIEN, *La Propension des Choses*, cit., p. 37 . No texto original: « Il s'agit d'abord là d'une voie tracée par la sagesse sur le mode le plus général (en termes taoïstes) : laisser opérer la propension des choses, en dehors de soi, en fonction de leur disposition propre ; ne projeter sur elles ni valeurs ni désir, mais s'accorder constamment à la nécessité de leur évolution. Car de la disposition même des choses résulte une orientation qui jamais n'hésite ni ne dévie, qui n'est ni à 'choisir' ni à 'instruire' : les choses 'tendent' d'elles-mêmes, infailliblement sans jamais 'peiner'. Par rapport à quoi, toute intervention de la subjectivité est toujours une ingérence faisant obstacle, en introduisant supputations e calcul, à cette impeccabilité de la tendance ».

<sup>255</sup> GRANET, *La Religion des Chinois*, cit., p. 53.

O culto ancestral na China funda-se numa noção globalizante que inclui todos os aspectos da experiência humana e do "sobrenatural". Longe de tratar-se de um princípio racional ou irracional (tal dualidade não é explorada pelo pensamento chinês), trata-se de uma experiência que se adequa e se integra à compreensão do mundo como um processo imanente a todas as coisas<sup>256</sup>.

A intervenção da massa indistinta dos espíritos dos antepassados na vida se apresenta como fator de equilíbrio, a harmonizar a ação humana e a natureza. Não se trata, todavia, de espíritos que habitam um mundo à parte. Não há propriamente, na China antiga, um sobrenatural, isto é, um mundo para além da natureza. Os espíritos são parte integrante do mundo, assim como o são os homens, as leis, os animais, os rios etc.

Além disso, eles são espíritos cujos traços individuais, em geral, não perduram após a morte. Os espíritos das pessoas comuns formavam uma massa indistinta chamada de 鬼 *guǐ*. Já os espíritos dos nobres recebiam da autoridade senhorial o privilégio de serem cultuados por algumas gerações, conforme o seu *status* hierárquico em vida, após o que se juntavam também à massa indistinta de espíritos. Enquanto espíritos de culto familiar, individualizado pelo nome, eram denominados 神 *shén*. Apenas os nobres, fundadores de família, poderiam ser cultuados indefinidamente como tal, enquanto durasse sua descendência<sup>257</sup>.

Todavia, nem à massa indistinta de espíritos (鬼 *guǐ*), nem aos espíritos aos quais se rendia culto (神 *shén*), atribuíam-se grandes ou pequenos feitos. Eles faziam parte da família, habitavam fisicamente a vida doméstica, onde seus restos mortais estavam enterrados. Eles eram reintegrados pela natureza e devolvidos à família enquanto força

---

<sup>256</sup> CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise, cit.*, p. 55.

<sup>257</sup> GRANET, *La Religion des Chinois, cit.*, p. 104-105.

germinadora de novas vidas<sup>258</sup>. Sua "interferência" na vida dos vivos era vista como uma força da natureza e não como um agir individualizado.

Ao lado do culto aos antepassados e dos cultos agrários (cultos dos lugares sagrados e das forças da natureza), cultuava-se também o Céu (天 *tiān*), enquanto potência soberana, princípio de toda autoridade. Conforme Granet, "o rei é o Céu; o senhor é o Céu; o pai é o Céu; o marido é o Céu. O Céu era uma realização semi-concreta do princípio de ordem que se exprimia, então, na organização social por uma hierarquia de chefes de grupos"<sup>259</sup>.

É interessante notar que o ideograma 天 *tiān* representa a imagem do céu acima do homem, numa alusão à sua superioridade hierárquica. Mas, também que o mesmo ideograma alberga o sentido de natureza e de universo, o que indica bem esta perspectiva chinesa de que o Céu, mais do que uma força criadora individualizável, é o símbolo da ordem total de uma natureza que se percebe organicamente.

Com isso, não se vê multiplicar na China as figuras heróicas ou divinas, ao ponto de serem cultuadas como figuras pessoais. Não se compõe, desse modo, um panteão de deuses comuns, cujo caráter individual se faça remarcar.

Ensina Jean-Pierre Vernant que, do lado ocidental, ao contrário:

"Os gregos exprimiram, sob a forma do 'heróico', os problemas ligados à ação humana e à sua inserção na ordem do mundo. De fato, enquanto a tragédia nasce na Grécia e durante o curto período no qual ela desabrocha antes de desaparecer, ela utiliza as lendas de heróis para apresentar certos aspectos do homem

---

<sup>258</sup> GRANET, *La Religion des Chinois, cit.*, p. 49-50.

<sup>259</sup> GRANET, *La Religion des Chinois, cit.*, p. 87. « Le roi, c'est le Ciel ; le seigneur, c'est le Ciel ; le père, c'est le Ciel ; le mari, c'est le Ciel. Le Ciel était une réalisation semi-concrète du principe d'ordre qui s'exprimait alors dans l'organisation sociale par une hiérarchie de chefs de groupes ».

em situação de agir, na interseção da decisão com as conseqüências de suas ações"<sup>260</sup>.

Mesmo que a fonte e a origem da ação, mesmo que a razão do triunfo, não se encontre, no período cosmológico da Grécia antiga, na virtude pessoal do herói grego, mas na manifestação de uma assistência sobrenatural, conforme bem esclarece o reputado helenista francês<sup>261</sup>, esta percepção heróica do homem, aliada ao contexto de emancipação humana frente aos deuses, que sucedeu a esse período, parece ter promovido as condições para uma valorização gradativa do eu enquanto sujeito de sua ação. Diferente do que ocorre no culto aos antepassados, no qual o morto perde, após a morte, seus traços distintivos, o herói conserva sua figura singular: "sua individualidade emerge da massa anônima de defuntos"<sup>262</sup>. E, ainda que, de acordo com a tese de Vernant, o resultado de sua ação não lhe seja atribuída e qualquer traço de personalidade lhe seja negado, o culto à sua figura individual ressalta inevitavelmente seus atributos pessoais, sua iniciativa e sua coragem, conduzindo, a nosso ver, a este caminho peculiar tomado pela tradição ocidental, no qual o eu singular emergirá gradativamente como ponto de partida de suas reflexões.

Para Vernant, teria sido, todavia, o desenvolvimento de uma noção bastante peculiar de alma (*ψυχή* – *psyche*), na Grécia antiga, entre os séculos VI e V a.C., que teria aberto o caminho para o aparecimento, nas reflexões ocidentais, da categoria da pessoa, enquanto sujeito de sua

---

<sup>260</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mythes et Pensée chez les Grecs: Études de psychologie historique*. Paris: La Découverte, 1996, p. 366. No original: « ... les Grecs ont exprimé, sous la forme de l' 'héroïque', des problèmes liés à l'action humaine et à son insertion dans l'ordre du monde. De fait, lorsque la tragédie prend naissance en Grèce et pendant la courte période où elle s'y épanouit avant de disparaître, elle utilise les légendes de héros pour présenter certains aspects de l'homme en situation d'agir, au carrefour de la décision, aux prises avec les conséquences de ses actes ».

<sup>261</sup> VERNANT, *Mythes et Pensée chez les Grecs, cit.*, p. 367. Dirá o autor que "a lenda heróica não diz o homem agente responsável, no centro de seus atos, assumindo seu destino" [« La légende héroïque ne dit pas l'homme agent responsable, au centre de ses actes, assumant son destin »].

<sup>262</sup> VERNANT, *Mythes et Pensée chez les Grecs, cit.*, p. 365. No original: « ... son individualité émerge de la masse anonyme des défunts ».

própria ação. Nesse momento a alma aparece como uma dimensão propriamente interior, embora distinta do corpo. Ela é estranha à vida terrestre, "um ser vindo do exterior e em exílio, aparentado ao divino"<sup>263</sup>, e como tal, a alma deixa de ser pensada como um sopro indefinido que exala do corpo após a morte, tomando, pois, contornos precisos como força espiritual que se opõe ao corpo.

Conforme Vernant:

"Esta origem religiosa da categoria da pessoa terá, na civilização grega, uma dupla consequência. De um lado, é opondo-se ao corpo, excluindo-se do corpo que a alma conquista sua objetividade e sua forma própria de existência. A descoberta da interioridade vai de par com a afirmação do dualismo somato-psicológico. A alma se define como o contrário do corpo; ela aí está acorrentada, pois, como em uma prisão, enterrada como em uma tumba. O corpo encontra-se, assim, no princípio, excluído da pessoa, sem ligação com a individualidade do sujeito"<sup>264</sup>.

Esta concepção de uma alma imortal, enquanto substância essencial do homem, produziu no Ocidente, dentro de uma perspectiva racional que rompe com a totalidade orgânica do mundo e opõe a realidade física a uma realidade intelectual, uma valorização gradativa da subjetividade humana (da espiritualidade e da racionalidade), enquanto algo distinto da objetividade concreta e material da natureza.

Do lado chinês, a matéria e o que chamamos, no Ocidente, de espírito não compõem reinos separados. Embora os ideogramas 神 *shén*, 鬼 *guǐ*, 魄 *pó* e 魂 *hún* sejam traduzidos indistintamente por espírito ou

---

<sup>263</sup> VERNANT, *Mythes et Pensée chez les Grecs*, cit., p. 368. No original : « ... un être venu d'ailleurs et en exil, apparenté au divin ».

<sup>264</sup> VERNANT, *Mythes et Pensée chez les Grecs*, cit., p. 369. No original : « Cette origine religieuse de la catégorie de la personne aura, dans la civilisation grecque, une double conséquence. D'une part, c'est en s'opposant au corps, en s'excluant du corps que l'âme conquiert son objectivité et sa forme propre d'existence. La découverte de l'intériorité va de pair avec l'affirmation du dualisme somato-psychologique. L'âme se définit comme le contraire du corps ; elle y est enchaînée ainsi qu'en une prison, ensevelie comme en un tombeau. Le corps se trouve donc au départ exclu de la personne, sans lien avec l'individualité du sujet ».

fantasma, eles apresentam, conforme Marcel Granet, uma manifestação tangível<sup>265</sup>, tão concreta para o imaginário chinês quanto o é o corpo.

Segundo o autor, os antigos chineses entendiam ter duas almas: uma alma 陰 *yīn*, de caráter inferior, denominada 魄 *pó* durante a vida e 鬼 *guǐ* após a morte, e uma alma 陽 *yáng*, de caráter superior, chamada 魂 *hún* durante a vida e 神 *shén* após a morte. O 魄 *pó*, relacionado com o sangue, é o princípio da vida embrionária que, presente desde a concepção, corresponde às funções animais. O 魂 *hún*, relacionado à voz, aparece apenas após o nascimento, "quando o pai, rindo e fazendo a criança rir, transmite-lhe seu sopro, ao lhe dar um nome"<sup>266</sup>. Ele corresponde à personalidade e ao nome pessoal, que indicava o lugar de cada um no seio da família. Após a morte, diz-se 鬼 *guǐ* da massa indistinta de almas e 神 *shén* do espírito daqueles que ocupam um lugar de prestígio na hierarquia feudal ou de alguém investido de autoridade religiosa<sup>267</sup>.

O 魄 *pó* e o 魂 *hún* não são percebidos como uma alma material e uma espiritual, mas como princípios concretos complementares. Tão concretos quanto o sangue ou o nome pessoal<sup>268</sup>. Do mesmo modo, o 鬼 *guǐ* e o 神 *shén* não se distinguem das forças concretas da natureza.

Explica Marcel Granet que não se estabelece, na Antigüidade chinesa, a distinção entre matéria e espírito. "A noção de alma, a idéia de uma essência inteiramente espiritual e que se oporia ao corpo e ao conjunto dos corpos materiais, é absolutamente alheia ao pensamento

---

<sup>265</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 244.

<sup>266</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 244-245.

<sup>267</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 244-245.

<sup>268</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 244-245.

chinês"<sup>269</sup>. As faculdades do espírito não se distinguem dos princípios da vida corporal<sup>270</sup>.

Mesmo o Budismo, proveniente da Índia, que floresceu na China a partir do século VI<sup>271</sup> e que introduziu definitivamente no pensamento chinês a dualidade entre o corpo (o mundo material) e o espírito, foi profundamente adaptado às perspectivas confucionistas a partir do fim da Dinastia 唐 *Táng* e, principalmente, durante a Dinastia 宋 *Sòng*<sup>272</sup>.

Conforme esclarece Anne Cheng, "após a 'conquista' budista, a 'reconquista' confucionista passa pela convicção que existe apenas um Dao, o 'fio único que liga o todo'"<sup>273</sup>. Não se trata, todavia, de uma entidade espiritual e transcendental, a exemplo dos deuses hindus, mas, conforme vimos, de um princípio concreto e espontâneo que perpassa todas as coisas.

De todo modo, é interessante notar que é a partir do 魂 *hún* que a noção de individualidade é constituída na China<sup>274</sup>. Trata-se, vale insistir, de uma compreensão absolutamente concreta que se liga à denominação pessoal, ao 名 *míng*. O nome "serve para designar o indivíduo e a parcela de honra que lhe cabe, seu quinhão de vida e sua herança, o conjunto de suas posses e a totalidade de suas atribuições"<sup>275</sup>.

---

<sup>269</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 239.

<sup>270</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 246. Vale anotar a esse propósito a observação de Jaeger de que, na tradição ocidental, fora justamente a compreensão da alma separada do corpo, pensada pelo orfismo, que promoveu o desenvolvimento da consciência da pessoa enquanto valor abstrato: "O conceito órfico da alma representa um passo essencial no desenvolvimento da consciência pessoal humana. Sem ele seria impensável a concepção platônica e aristotélica da divindade do espírito e a distinção entre o Homem meramente sensível e o seu próprio eu, que constitui sua vocação plena". JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 211.

<sup>271</sup> WAI-LU, *A Short History of Chinese Philosophy*, cit., p. 36.

<sup>272</sup> Entre os séculos IX e XIII. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, cit., p. 431.

<sup>273</sup> CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, cit., p. 433. No original: « Après la 'conquête' bouddhique, la 'reconquête' confucéenne passe par la conviction qu'il n'existe qu'un seul Dao, le 'fil unique qui relie le tout' ». CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, cit., p. 433.

<sup>274</sup> GRANET, *La Religion des Chinois*, cit., p. 104.

<sup>275</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 274

Para se referir ao quinhão de vida que caracteriza um indivíduo, diz-se 性 *xìng*<sup>276</sup>, que poderia ser traduzido por natureza, no sentido de conjunto de características de algo. Mas, conforme Granet, “o termo também é empregado quando se quer falar da *personalidade*, ou melhor, do conjunto dos dons que constituem — tanto no plano físico quanto no moral, domínios indistintos — a *individualidade* e o valor de um ser”<sup>277</sup>.

Quando se diz que o homem tem um 性 *xìng*, os chineses referem-se ao conjunto de seus atributos vitais: seu sangue, seu sopro de vida (氣 *qì*), sua vontade e sua sapiência<sup>278</sup>. Mas todos esses dons são, para os antigos pensadores da China, características concretas.

Mesmo o 氣 *qì*, ou sopro, que é, conforme ensina Anne Cheng, o influxo ou a energia vital que anima todo o universo e que garante a coerência orgânica de todas as coisas do mundo, não é uma noção abstrata:

“Fonte de energia moral, o *qi*, longe de representar uma noção abstrata, é sentido até o mais profundo de um ser e de sua carne. Em sendo eminentemente concreto, ele não é, no entanto, sempre visível ou tangível; ele pode ser o temperamento de uma pessoa ou a atmosfera de um lugar, o poder de expressão de um poema ou a carga emocional de uma obra de arte”<sup>279</sup>.

O homem, enquanto parte orgânica da totalidade do mundo, retira dessa unidade dinâmica da natureza que é o 氣 *qì* seu quinhão individual, sua personalidade. Essa é entendida, portanto, como um aspecto concreto e natural da potência vital. O abuso dessa potência, pelo desenvolvimento excessivo da individualidade, desequilibra a

---

<sup>276</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 246.

<sup>277</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 246. O ideograma escreve-se combinando o radical 心 *xīn*, que significa coração, e 生 *shēng*, vida.

<sup>278</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 246.

<sup>279</sup> CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*, cit., p. 39. No original: « Source de l'énergie morale, le *qi*, loin de représenter une notion abstraite, est ressenti jusqu'au plus profond d'un être et de sa chair. Tout en étant éminemment concret, il n'est cependant pas toujours visible ou tangible : ce peut être le tempérament d'une personne ou l'atmosphère d'un lieu, la puissance expressive d'un poème ou la charge émotionnelle d'une œuvre d'art ».

unidade da natureza e, conseqüentemente, da sociedade (ou vice-versa, já que ambas são consideradas indistintamente pelos chineses)<sup>280</sup>.

É nesse sentido que boa parte da tradição confucionista pensa a natureza humana a partir de um "mandamento" do Céu que emana continuamente do grande processo do real. Conforme François Jullien, "a via do Céu torna-se imanente em mim, eu sou investido dela. Pois minha natureza, no fundo, não é senão atualização particular, individuada, do grande processo da realidade; ela me enraíza na positividade"<sup>281</sup>. Nada obstante, esse "mandamento" do Céu não é percebido, conforme veremos, como uma vontade individualizada, mas como a ordem efetiva e concreta da natureza, da qual o homem só retira sua individualidade da posição que ocupa, enquanto parte orgânica dela.

Portanto, a "individualidade" na China se constrói a partir de uma compreensão orgânica e concreta do mundo. O caráter individual do homem liga-se ao aspecto material do seu nome e da sua posição hierárquica, os quais estão conectados ao processo global da natureza. A hierarquia, cujo papel foi central durante toda a história da China, é, conforme veremos, o poder efetivo que faz reinar a ordem da natureza através da humanidade. Ela é, todavia, independente de qualquer valor pessoal ou propriamente moral.

Desse modo, a "individualidade" não se funda numa justificativa de autonomia do homem frente à natureza ou numa subjetividade abstrata — isto é, numa capacidade racional propriamente humana que estabelece os critérios do saber e da ação e os impõe, desse interior (ou, conforme uma percepção alternativa, desse exterior) de uma racionalidade pretensamente universal e humana, à concretude contingente da natureza.

---

<sup>280</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 248.

<sup>281</sup> JULLIEN, *Fundar a Moral, cit.*, p.61-62.

Conforme ensina François Jullien, na China, toda iniciativa pertence completamente ao processo espontâneo do mundo, à sua propensão ou tendência natural. Essa tendência se encontra no corpo social enquanto posição hierárquica: "Ela é independente do valor pessoal, moral principalmente, daquele que faz uso dela". Além disso, ela intervém como suporte, a título puramente instrumental, mas, ao mesmo tempo, de maneira absolutamente decisiva<sup>282</sup>.

A concepção do poder prevalecente se funda, pois, na posição hierárquica e não na capacidade pessoal, o que esvazia o valor da iniciativa pessoal, enquanto atrelada a um indivíduo. Todo poder advém da posição ocupada. Portanto, para assegurar uma boa marcha do Estado, inserido no curso geral das coisas do mundo, bastaria o respeito à hierarquia.

Enquanto o caráter heróico do imaginário grego antigo e a autonomia gradativa do homem frente ao sobrenatural e à natureza e, posteriormente, à própria vida social concreta promoveram uma valorização abstrata da iniciativa individual (mesmo que atrelada a um ideal ético pretensamente universal), a integração do antigo chinês ao caráter natural e espontâneo da civilização levou à compreensão da personalidade enquanto expressão concreta de uma totalidade orgânica.

Ensina Jullien que:

"A concepção chinesa, conseqüentemente, não é nem individualista (concebendo o mundo a partir do eu), nem nega a individualidade (já que toda atualização é feita por meio de individuações); sua perspectiva é *transindividual* (a existência, tomada em seu conjunto, sempre interage e 'comunica' no interior dela mesma)"<sup>283</sup>.

---

<sup>282</sup> JULLIEN, *La Propension des Choses*, cit., p. 38. No texto original: « *la tendance, comme cours du monde, se retrouve, au travers du corps social, en tant que 'position' hiérarchique. [...] d'une part, elle est indépendante de la valeur personnelle, morale notamment, de celui qui en use ; [...] Elle intervient comme support, à titre purement instrumental* ».

<sup>283</sup> JULLIEN, *Fundar a Moral*, cit., p.35.

Afinal, o pensamento chinês não se constrói a partir de uma oposição entre o material e o espiritual, entre o empírico e o ideal ou, mesmo, entre o ser concreto e o pensamento abstrato. Dizer que a racionalidade chinesa é materialista ou que ela se constitui empiricamente, representaria introduzir nela uma compreensão do mundo que não lhe é própria. Estas cisões, entre o sujeito e o objeto, entre o homem e a natureza e, principalmente, entre uma realidade concreta e uma espiritual (ou intelectual), são construções que nunca prosperaram na China.

Nesse sentido, ensina Jullien que:

"Não tendo construído o estatuto do ideal ao qual opô-la, a China não pensou a 'experiência' (*jingyan* sendo apenas uma tradução do ocidental em chinês moderno). Dito ao inverso: tendo pensado apenas a experiência, dentro da experiência, visto que não tendo concebido outro estatuto do qual lhe destacar, a China concebeu o que nós entendemos por 'experiência' como a única processualidade possível. 'Experiência': este termo é ele também inventado. Pois, o que seria da experiência se nos lhe retirássemos a tutela do ideal?"<sup>284</sup>

Afirma Marcel Granet que "os chineses jamais consideram o homem isolando-o da sociedade; e nunca isolam a sociedade da natureza"<sup>285</sup>. Uma vez que tal cisão não se operou no espírito chinês, o humano e o natural são considerados indistintamente. Por isso, não encontraremos na China uma construção da individualidade que se oponha à totalidade da natureza ou, mesmo, ao corpo social.

Conforme Jullien:

"Por isso, o que causa dificuldades do lado dos europeus não o faz mais do lado dos chineses: como o eu individual não é concebido

---

<sup>284</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 262. « n'ayant pas construit de statut idéal à quoi l'opposer, la Chine n'a pas pensé l'expérience' (*jingyan* en est seulement une traduction de l'occidental en chinois moderne). Dit à l'envers : n'ayant pas pensé que l'expérience, dans l'expérience, puisque n'ayant pas conçu d'autre statut de quoi l'en détacher, la Chine a conçu ce que nous entendons par 'expérience' comme la seule processivité possible. 'Expérience' : ce terme lui aussi est inventé. Car que deviendra l'expérience si nous lui retirons la tutelle de l'idée ? ».

<sup>285</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 253.

como um substrato-sujeito (e, portanto, a priori autônomo), não preciso mais me perguntar como 'sair' de mim [...]; e já que o outro não é posto como objeto diante da consciência, não preciso mais me perguntar como posso 'identificar-me' com ele (por intermédio de uma faculdade — a imaginação ou o conhecimento)"<sup>286</sup>.

Com isso, a individualidade<sup>287</sup> não se funda, na China, numa emancipação da ação que, ao retirar da própria inteligência humana a razão (o critério) de correção da conduta, opõe-se às determinações da natureza, num evidente esforço para superá-la. Ela só é possível na medida em que o homem, enquanto um dos fatores do curso espontâneo do mundo, tem sua posição e seu papel, no quadro global das relações da natureza, definidos pelo seu nome (名 *míng*) e seu caráter (性 *xìng*) individuais.

## 7.2. A ÉTICA DA CONFORMAÇÃO: A IMITAÇÃO E O EXEMPLO

Se do lado ocidental vemos desenvolver um *ethos*, isto é, uma ordem normativa, que se funda num princípio de emancipação do homem e do corpo social em face da natureza e do sobrenatural<sup>288</sup>, a

---

<sup>286</sup> JULLIEN, *Fundar a Moral, cit.*, p. 35-36.

<sup>287</sup> Conforme Jullien, "o indivíduo existe sim, mas, em vez de ser percebido na perspectiva isoladora de um eu sujeito, é considerado de imediato como parte interessada de uma relação". JULLIEN, *Fundar a Moral, cit.*, p. 33-34.

<sup>288</sup> Salvo durante o período em que a ética cristã se impôs hegemonicamente aos espíritos do Ocidente, submetendo a uma vontade divina (sobrenatural) o homem e a ordem social. Escrevemos em outra ocasião que "o cristianismo introduzira um *ethos* da alienação e da submissão, que pregava a resignação (a passividade) diante dos mistérios da vontade divina e a sujeição pela fé, o que implicava na abdicação da vida política e jurídica, nas quais não se poderia encontrar a salvação (só possível em Deus por meio da Igreja)". RAMOS, Marcelo Maciel. *Direito e Religião: Reflexões acerca do conteúdo cultural das normas jurídicas. Revista de Direito da FCH/FUMEC*, V.4, N. 2, ago-dez/2010. A este propósito, ensina Tomás de Aquino que "para poder o homem, sem nenhuma dúvida, saber o que deve fazer e o que deve evitar, é necessário dirija os seus atos próprios pela lei estabelecida por Deus, que sabe não poder errar". AQUINO, Tomás. *Suma Teológica. Das Leis*. V. IX. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Odeon, 1936 (Edição Bilingüe Latim-Português), p. 23-25 (Q. XCI, Art. IV). Nesse sentido, conforme Feuerbach, "face a Deus, o homem nega o seu saber, o seu pensar, para pôr em Deus o seu saber, o seu pensar. O homem renuncia à sua pessoa, mas, em compensação, Deus é para ele um ser onipotente, ilimitado, pessoal. [...] A religião nega, além disso, o bem como uma propriedade da essência humana: o homem é mau, perverso, incapaz do bem; mas, em

China, dentro do quadro dos condicionamentos culturais que lhe são próprios, produziu uma ética da conformação à ordem imanente e indivisível do mundo.

Conforme vimos, o pensamento chinês funda-se numa razão que se identifica com o próprio processo do mundo, o 道 *dào*. Ele interpreta a realidade unicamente a partir dela mesma, do ponto de vista de uma lógica interna ao processo em curso no mundo. Ele não promove uma separação entre a ordem da natureza e a ordem humana. Tampouco, ele desenvolve uma ruptura da realidade, distinguindo entre a realidade concreta e a essência das coisas. Ele optou por não explorar a dúvida ou por não explicar discursivamente o mundo, a partir do exame dos seus elementos constitutivos, tendo permanecido comprometido com a concretude da vida, ao ponto de estabelecer uma doutrina cujo ensinamento primeiro é o de **conformar-se ou seguir o curso inerente da natureza**, o 道 *dào*.

Tendo se fundado numa compreensão orgânica indivisível entre a natureza e a cultura, numa razão imanente, presente intrinsecamente na espontaneidade do curso do mundo, o pensamento chinês não desenvolveu, a exemplo do Ocidente, um conceito de idéia (*ιδέα* – *idéa*), enquanto carácter supostamente essencial e verdadeiro do ser, tomado como elemento harmônico externo e *a priori* (alcançado ou produzido pela capacidade intelectual humana), que pudesse ser imposto como critério de ordenação correta do saber e da vida social. Ele preferiu permanecer imerso na realidade concreta, visto que sua harmonia, tida como a regularidade espontânea da mudança (da alternância das forças

---

compensação, só Deus é bom, só Deus é o ser bom. [...] O sagrado é a censura do meu carácter pecador; reconheço-me nele como pecador, mas por isso censuro-me, reconheço o que não sou mas devo ser. [...] O homem não é capaz de nada de bom, ou seja, que na verdade não é capaz de nada por si mesmo, por capacidade própria". FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002, p. 33-35 (§ 67-70).

antagônicas e complementares) da natureza, não poderia ser encontrada fora dela mesma.

Além disso, não se procurou explicar (ou explicitar) discursivamente, através de definições e teorias, esta regularidade espontânea e inerente do curso do mundo, o que implicaria em separar analiticamente a realidade e o pensamento, fixando-se sobre uma essência abstrata do ser e sobre uma reflexão artificial sobre suas causas e fins. Dentro de uma perspectiva que compreendia as forças concretas do mundo enquanto realidades interdependentes (profundamente conectadas), e, ainda, expressões de suas próprias interações espontâneas, das quais o homem não se distinguia, entendia-se que para preservar a harmonia da natureza e da vida social bastaria respeitar o movimento natural do mundo, não obstruindo o seu curso.

Não se concebe na Antigüidade chinesa nada que esteja fora do mundo: nenhuma entidade sobrenatural<sup>289</sup>, nenhum Deus onipotente, nenhum mundo intelectual em oposição à realidade. Não se imagina uma causa do mundo que lhe seja exterior ou que se possa impor a ele, a partir de um critério externo, seja ele intelectual, seja ele divino.

Nesse sentido, ensina François Jullien que:

"O pensamento da China antiga não deu lugar a nenhum Exterior, não concebeu o Outro enquanto outro, mas, sobretudo, como um outro pólo de uma interação, não desenvolveu a idéia de um Deus justiceiro e de um Além do paraíso, a infinitude que ele pensa não conduziu a colocar um outro mundo que fosse modelo deste"<sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> Na China, os espíritos ou as divindades habitam, assim como os homens, um só mundo. Eles são percebidos enquanto forças naturais. Não se imagina uma separação de mundos, salvo a partir da longa, embora aparentemente pouco penetrante, influência budista. Por isso, não se poderia falar em um sobrenatural, enquanto algo que esteja acima ou além da natureza.

<sup>290</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 213. No original: « la pensée de la Chine ancienne n'a pas donné figure à quelque Dehors, n'a pas conçu l'Autre en tant qu'autre, mais plutôt comme l'autre pôle d'une interaction, n'a pas développé l'idée

Desse modo, não vemos surgir na China um *ethos* social que se funde num modelo formulado intelectualmente, isto é, numa construção racional que se pretendesse valer universalmente. Muito menos, cogitou-se que um suposto modelo pudesse impor-se à ordem da vida, rompendo com sua configuração natural, obstruindo, pois, a sua trajetória espontânea e, em si mesma, harmônica.

Dentro desta visão cosmológica e orgânica de mundo, não se produziu uma distinção entre o saber e a ação. Se, no Ocidente, conforme aquela fórmula tão arraigada em seu pensamento, é preciso, antes de mais nada, conhecer o verdadeiro e o justo, seja através de uma reflexão racional, seja através de uma revelação divina, para que só então se possa impô-lo como critério da ação correta, na China, é pela ação que se evoca concretamente a realização da ordem correta do mundo. Afinal, ela é correta por si só, bastando, portanto, que a ação não imponha obstáculos ao seu movimento espontâneo.

Não encontraremos na China, conforme já tivemos oportunidade de dizer, nenhum corpo de doutrina moral que se distinga de um saber sobre a natureza, sobre o ser, ou sobre os processos de conhecimento. Tampouco, encontraremos uma doutrina que se exponha discursivamente<sup>291</sup>. O horizonte do conhecimento na China é a ação. Não há, segundo Granet, noção "que não se confunda com uma atitude, nem doutrina que não se identifique com uma receita de vida"<sup>292</sup>. Aprende-se pela prática, pela imitação dos sábios e da natureza. Mesmo os textos chineses, os quais têm como objeto central a ação e sua conexão com a

---

*d'un Dieu justicier et le Là-bas du paradis, l'infinité qu'elle pense n'a pas conduit à poser un autre monde qui soit modèle de celui-ci ».*

<sup>291</sup> A este propósito é interessante notar o caráter pouco abstrato e discursivo da obra de Confúcio. Conforme nos explica François Jullien, os três traços centrais de sua obra são: 1) o desejo que a *via (fao)* seja seguida apresenta-se por meio de exclamações de lassitude ou de provocações; 2) seus diálogos formulam prescrições e conselhos que se referem a situações concretas, sem abstrair um modelo a partir delas; 3) uma regra de conduta exterior à própria conduta não é nem mesmo considerada; fala-se em agir, em estudo e repetição. JULLIEN, *L'invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 150.

<sup>292</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 27.

ordem do mundo, comunicam-se através de uma evocação simbólica da própria ordem natural, esforçando-se por repetir os seus ritmos e o seu movimento. Ora narram os feitos dos sábios e dos grandes soberanos, acreditando que o exemplo, por si só, é capaz de ressoar sobre as atitudes alheias, ora aconselham e incitam, através de parábolas.

Ensina Granet que, na China:

"O Homem e a Natureza não constituem dois reinos separados, mas uma única sociedade. É esse o princípio das diversas técnicas que *regulam* as atitudes humanas. A ordem universal se realiza graças a uma participação ativa dos seres humanos e como efeito de uma espécie de *disciplina civilizatória*. Em lugar de uma *Ciência* que tivesse por objetivo o conhecimento do Mundo, os chineses conceberam uma *Etiqueta* da vida, que eles supõem suficientemente eficaz para instaurar uma Ordem total!"<sup>293</sup>.

Portanto, enquanto no Ocidente prevaleceu uma *modelização*<sup>294</sup> da conduta e da ordem política que rompe com a natureza e se funda numa projeção ideal do espírito, na China, as estruturas políticas foram pensadas como um prolongamento da natureza. No lugar de pensar em termos de *modelização*, a China pensou, conforme ensina François Jullien, em conformação à espontaneidade da natureza.

Nesse sentido, ensina que:

"A China, incluindo no campo moral e filosófico, pensou o modelo como manifestação concreta e funcional de uma retidão, sobre a qual regular sua conduta; mas não a *modelização* como elaboração de uma forma abstrata, construída pelo espírito a partir de princípios e, em conseqüência, erguendo-se de uma pura iniciativa da razão!"<sup>295</sup>.

---

<sup>293</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 24.

<sup>294</sup> Não se trata apenas de uma padronização ou estandardização da conduta pela repetição irrefletida, mas de uma verdadeira modelização, isto é, do estabelecimento de modelos ideais ou abstratos, fundados em uma pretensão de universalização.

<sup>295</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 234. No original: « La Chine, y compris dans le champ moral et philosophique, a pensé le modèle comme manifestation concrète et fonctionnelle d'une rectitude sur laquelle calquer sa conduite ; mais non pas la

A razão por conformação chinesa impede a concepção de uma ruptura com o mundo, a construção de um mundo ideal que se oponha à experiência. No lugar da ruptura do ideal, ela pensou na integração pela harmonia espontânea da experiência concreta. Tendo em vista que a experiência é a única forma de processualidade possível, ela não foi pensada como um aspecto da totalidade do mundo, mas como todo o mundo. Desse modo, não se estabeleceu a oposição entre a aparência e a essência ou entre o contingente e o universal. Privilegiou-se um pensamento do *processo*, no lugar de um pensamento do *ser*.

Conforme Jullien:

"Do universalismo, portanto, a China não o concebeu de um modo teórico, *a priori*, a parte e prescritivo; mas de um modo civilizacional e 'humanista' e, como tal, não separando da experiência, ao menos não radicalmente, nada que pudesse transcendê-la. Ela não foi conduzida, pois, a considerá-lo categoricamente nem como um universalismo lógico que produz o conceito, nem como um universalismo jurídico que edita a lei (o que não é o caso na China das 'normas', *fa*, de recompensa e de castigo), nem como um universalismo redentor, ao mesmo tempo, o mais incrível e o mais aberto a todos, pois exigindo de cada um a mesma ruptura brutal da Fé, bem como indiferenciado as nações, os gêneros e as condições. Mas ela dá a ele por fundamento a 'natureza' (*xing*) na qual todos os homens têm sua origem"<sup>296</sup>.

---

*modélisation comme élaboration d'une forme abstraite, construite par l'esprit à partir de principes et de ce fait relevant d'une pure initiative de la raison ».*

<sup>296</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 122-123. No original : « D'universalisme, la Chine n'en a donc pas conçu sur un mode théorique, *a priori*, à part et prescriptif ; mais sur un mode civilisationnel et 'humaniste' et, comme tel, n'ayant à séparer de l'expérience, du moins radicalement, rien qui la transcenderait. Elle n'a donc été conduite à l'envisager catégoriquement ni comme un universalisme logique produisant le concept, ni comme un universalisme juridique édictant la loi (ce que ne sont pas en Chine les 'normes', *fa*, de récompense et de châtement), ni comme un universalisme rédempteur, à la fois le plus incroyable et le plus ouvert à tous, puisque exigeant de chacun la même rupture brutale de la Foi ainsi qu'indifférenciant les nations, les genres et les conditions. Mais elle lui donne pour fondement la 'nature' (*xing*) en laquelle tous les hommes ont leur origine ». Jullien afirma, ainda, que, nesse sentido, "o humanismo confucionista se revela em estreita afinidade com o humanismo latino, ciceroniano e pré-cristão" [« En ce sens, l'humanisme confucéen se révèle en étroite affinité avec l'humanisme latin, cicéronien et pré-chrétien »]. JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 123.

Por tudo isso, a moralidade, na China, "não postula nada, não contém nem mandamento, nem preceito"<sup>297</sup>. Visto que não se concebe um modelo ideal que pudesse fornecer o critério de correção da ação, é a conduta, em si, a única capaz de, em sendo correta, evocar a ordem. Não se busca justificá-la através da exposição e depuração de argumentos. Tampouco, busca-se convencer o interlocutor das razões que apontam uma ação, em detrimento de outras, como sendo a correta. Afirma-se apenas com base na experiência e no exemplo da tradição. A efetivação concreta de uma doutrina pela ação é muito mais importante que qualquer justificação intelectual sobre sua verdade.

Na China, como esclarece Anne Cheng, a verdade é uma questão de ordem ética<sup>298</sup>. A questão central é a concretização apropriada do discurso pela ação e não uma questão de buscar os critérios de verdade em disposições mentais, conceitos e idéias<sup>299</sup>.

Desse modo, a ética chinesa procede por imitação, seja da regularidade do processo da natureza, seja da conduta dos grandes sábios e soberanos, os quais por sua ação (e não por suas idéias) foram capazes de fazer reinar a ordem espontânea do mundo.

Ao estabelecimento impositivo de mandamentos para a conduta, prefere-se a conformação espontânea da ação à natureza. A compreensão, profundamente arraigada no espírito chinês, de que a ação, assim como os símbolos, os números e as palavras, são todos capazes, por si só, de obstruírem ou de evocarem a boa ordem do mundo, levou os chineses a perceberem na sua conduta uma força capaz de suscitar nos outros (e na natureza) a efetivação dessa ordem.

Nesse sentido, todo comportamento, todo gesto possui em si a efetividade de um processo. Sua manifestação contém seu interior. O

---

<sup>297</sup> JULLIEN, *Fundar a Moral*, cit., p. 13.

<sup>298</sup> Enquanto no Ocidente a verdade é uma questão de ordem metafísica.

<sup>299</sup> CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*, cit., p. 37.

gestual induz o psicológico, pois ele contém um potencial de condicionamento que opera gradativamente, orientando a conduta sem que nós possamos analisá-lo, sem que possamos percebê-lo e a despeito de nossa vontade<sup>300</sup>.

A regulação do ponto de vista chinês não deve implicar proibição ou bloqueio, o que, justamente, liquidaria a harmonia e o equilíbrio das forças do mundo, em constante atualização, mas sim, a canalização desse curso, assegurando sua viabilidade. Por isso, a maior parte da tradição chinesa antiga defende em uníssono o inconveniente das proibições, dos mandamentos e das leis. Prefere-se o modelo do exemplo concreto que imita e induz, silenciosamente e gradativamente, a ordem.

Conforme 老子 *Lǎo Zǐ* (Lao Tsé), "o homem imita a terra, a terra imita o céu, o céu imita o 道 *dào* e o 道 *dào* imita a si próprio"<sup>301</sup>. 孔子 *Kǒng Zǐ* (Confúcio) diz, ainda, a propósito da boa conduta, que "[se] o homem virtuoso [o governante] é honesto com sua família, o povo o imitará, encaminhando-se para a virtude"<sup>302</sup>.

---

<sup>300</sup> JULLIEN, *L'invention de l'idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 242-243.

<sup>301</sup> Tradução livre do texto original: "人法地, 地法天, 天法道, 道法自然" (*Rén fǎ de, dì fǎ tiān, tiān fǎ dào, dào fǎ zì rán*). 老子 *Lǎo Zǐ*. 道德經 *Dào dé jīng*, XXV. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010). Liou Kia-hway traduz o trecho da seguinte maneira: "O homem imita a terra. A terra imita o céu. O céu imita o Tao. O Tao não tem outro modelo que a si mesmo". [« L'homme imite la terre. La terre imite le ciel. Le ciel imite le Tao. Le Tao n'a d'autre modèle que soi-même »]. LAO-TSEU, *Tao-tô King*, cit., p. 40 (XXV).

<sup>302</sup> Tradução livre do original: "君子篤於親, 則民興於仁" (*Jūn zǐ dǔ yú qīn, zé mǐn xìng yú rén*). 孔夫子 *Kǒng Fū Zǐ*. 論語 *Lún yǔ*, Livro VIII, 2. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=1081&if=en>; acesso em abril de 2010). Na tradução de Anne Cheng: "Mostrem os governantes o exemplo da solicitude para com suas famílias, e o povo naturalmente tenderá ao ren; mostrem eles o exemplo da fidelidade às velhas amizades, e o povo nunca será cínico". CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 73 (VIII, 2).

### 7.3. O 德 DÉ: A VIRTUDE ENQUANTO EXPRESSÃO DA POSIÇÃO E DA HIERARQUIA

O ideograma 德 dé é traduzido normalmente como virtude, moral, caráter, mas, também, como coração, mente ou bondade. Ele é composto pelo ideograma 彳 *chì*, que significa andar lentamente, por 直 *zhí*, reto, direito, contínuo, e por 心 *xīn*, coração, os quais, juntos, evocam a imagem de uma "marcha reta do coração"<sup>303</sup>.

Do lado ocidental, a palavra virtude provém do latim *virtus* (*virtutis*), que deriva do vocábulo *vir*, que significa homem, marido, macho, o qual é cognado de *vis*, força, violência, poder. Originalmente, *virtus* estava associado à força física e ao vigor do homem, tendo mais tarde assumido o sentido de qualidade moral, valor, mérito, enfim, virtude<sup>304</sup>.

*Virtus* é, ainda, a tradução latina para a palavra grega ἀρετή (*areté*), empregada nos tempos de Homero para designar os atributos que são próprios da nobreza, a qual se confundia com a figura do guerreiro, do herói. Tais atributos eram a força, a habilidade física, a coragem e o bom senso. Mais tarde, ela passa a designar o atributo próprio do cidadão: o dever para com o Estado, o qual assume em si e submete as demais qualidades, que são, conforme Platão, a fortaleza, a piedade, a justiça e a prudência<sup>305</sup>.

Tanto no latim quanto no grego, virtude tem, em seus contextos originais, um valor objetivo, designando um atributo físico, a força, a capacidade ou a qualidade própria de alguém. Apenas posteriormente, a

---

<sup>303</sup> 彳 *chì* consiste no movimento de pisar de um pé. Outra hipótese dá conta de um caminho com uma interseção à esquerda. 直 *zhí* consiste num olho. 目 *mù*, que fixa o olhar em algo 十 e que, portanto, não desvia. 心 *xīn* representa a imagem física de um coração humano. Vide SEARS, Richards. *Chinese Etymology*. In: <http://www.chinese-etymology.org>; acesso em julho de 2010.

<sup>304</sup> Vide VALPY, F. E. J. *Etymological Dictionary of the Latin Language*. London: Baldwin, Longman, Whittaker, 1828, p. 512-513; REZENDE, Antônio Martinez; BIANCHET, Sandra Braga. *Dicionário do Latim Essencial*. Belo Horizonte: Crisálida; Tessitura, 2005, p. 428.

<sup>305</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 26, 27, 138, 139; CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968, p. 107.

palavra incorporou uma perspectiva subjetiva<sup>306</sup>, a de sentimento ou disposição interior.

Segundo Anne Cheng, 德 *dé*:

"corresponde com bastante exatidão ao latim *virtus*, quer dizer, ao coração, à energia que reside em qualquer um. Nos *Diálogos* [de Confúcio], raramente tem o sentido estreito de 'virtude' em oposição a 'vício', mas servirá, antes, para ser definida por oposição a 力 *li*, a força física [...] O *dé* é a autoridade, o poder moral que o homem de bem ou o bom soberano detêm e que força à admiração e à submissão"<sup>307</sup>.

Todavia, em sua origem, *virtus* e também ἀρετή (*areté*) têm justamente o sentido de força física, atributo ligado ao poder do homem ou do guerreiro, o que, num primeiro momento, lhes afastariam da noção de 德 *dé*.

É no sentido geral de qualidade que se atribui a alguém que os três termos aproximam-se. Todos eles fazem referência à autoridade que emana de determinada posição que se ocupa. Mas, enquanto o 德 *dé* funda-se, dentro do quadro geral do pensamento chinês, na não imposição de qualquer iniciativa individual à ordem espontânea do mundo, *virtus* e ἀρετή (*areté*) refletem, desde cedo, atributos ligados justamente à iniciativa individual de quem os detêm. Desde os heróis dos tempos mitológicos que se lançavam ativamente contra os inimigos (e mesmo contra os deuses), até o cidadão grego ou o *pater familias* romano que impunha, mesmo que por dever para com a cidade, suas vontades nas assembleias.

É verdade que, apenas posteriormente, já no final do período clássico da filosofia grega, que a virtude começa a ser pensada enquanto caráter cada vez mais individual. É nesse sentido que Aristóteles afirmará que:

---

<sup>306</sup> JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 26.

<sup>307</sup> CHENG, Anne. *Introdução*. In: CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 26.

"A virtude moral é uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e a escolha é um desejo deliberado, para que a escolha seja acertada deve ser verdadeiro o raciocínio e reto o desejo, e este último deve buscar exatamente o que o primeiro determina"<sup>308</sup>.

Mas, é, sobretudo, a partir do período helênico e mais especificamente com o Cristianismo, que a virtude será atribuída a uma profunda disposição interior, a despeito da posição que se ocupa na ordem política.

Do lado chinês, o 德 dé é entendido como uma emanção da ordem total do mundo. É nesse sentido que lemos em 孔子 Kǒng Zǐ (Confúcio) que o Céu (天 tiān) vive seu 德 dé através de cada um<sup>309</sup>. E, visto tratar-se, para o pensamento chinês, de uma ordem que se produz de modo espontâneo, regular e constante, dirá 孔子 Kǒng Zǐ (Confúcio) que "o meio constante 'é' a virtude"<sup>310</sup>. Portanto, a ação virtuosa é aquela que é regular como a ordem do Céu e, principalmente, que não impõe obstáculos ao seu curso espontâneo.

Ao contrário do Ocidente, que desenvolveu uma extensa teoria acerca da virtude, procurando justificá-la a partir de uma iniciativa (de uma disposição) individual que retira seu valor de um critério intelectual pretensamente universal, a China retira toda a autoridade de uma ação da posição que se ocupa dentro das relações concretas da sua vida social (e, conseqüentemente, natural).

---

<sup>308</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, cit., p. 129 (1139a).

<sup>309</sup> No texto original: "天生德於予" (Tiān shēng dé yú yǔ). Em tradução livre: O Céu vive [sua] virtude em mim. 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 Lún yǔ, Livro VII, 23. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=1081&if=em>; acesso em junho de 2010). Na tradução de James Legge: "O Céu produz a virtude que há em mim" ["Heaven produced the virtue that is in me"]. CONFUCIUS, *Confucian Analects*, cit., p. 202 (VII, 23). Na tradução de Anne Cheng: "Foi o Céu que fez nascer em mim a força da Virtude". CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 69 (VII, 22).

<sup>310</sup> Tradução livre do texto original: "中庸之為德也" (Zhōng yōng zhī wèi dé yě). 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 Lún yǔ, Livro VI, 29. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=1081&if=em>; acesso em junho de 2010). Na tradução de James Legge: "Perfeita é a virtude que está conforme o meio constante" ["Perfect is the virtue which is according to the Constant Mean"]. CONFUCIUS, *Confucian Analects*, cit., p. 193-194 (VI, 27).

Ensina Jullien que:

"A qualidade de toda conduta nasce da sua capacidade de responder de forma adequada à estrutura formal, ao mesmo tempo em que funcional, da situação na qual ela é chamada a se integrar: sua intervenção é tanto mais bem sucedida quanto mais ela dissolve sua iniciativa e que ela é carregada por esta rede de correspondências, até se deixar absorver nelas"<sup>311</sup>.

Desse modo, a civilização chinesa vai estruturar-se a partir de uma ordem hierárquica, na qual a posição é independente de qualquer valor pessoal ou propriamente moral (em termos ocidentais). A posição funciona como um suporte instrumental a partir do qual uma autoridade é exercida. A existência de uma relação hierárquica é suficiente, por si só, para gerar, ou melhor, para se deixar efetivar a ordem<sup>312</sup>.

A virtude distribui-se, portanto, conforme a hierarquia. E a ordem do mundo efetiva-se, na medida em que cada virtude se põe a serviço, em cada uma das diferentes relações que ocupa, da virtude que lhe é hierarquicamente superior.

Nesse sentido, ensina 孟子 Mèng Zǐ (Mêncio) que:

"Enquanto prevalece a Via no mundo, a menor virtude se põe a serviço da maior, como a sabedoria mais modesta se põe a serviço da mais eminente. Mas quando a Via desaparece, o pequeno é subordinado pelo grande, o fraco submete o forte. A alternativa depende da vontade do Céu. Quem a ele se submete, sobrevive; quem a ele se opõe, perece"<sup>313</sup>.

---

<sup>311</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 259. No original: « la qualité de toute conduite naît de sa capacité à répondre de façon adéquate à la structure formelle, en même temps que fonctionnelle, de la situation dans laquelle elle est appelée à s'intégrer : son intervention est d'autant plus réussie que s'y dissout son initiative et qu'elle est portée par ce réseau des correspondances, jusqu'à s'y laisser absorber ».

<sup>312</sup> JULLIEN, *La Propension des Choses*, cit., p. 38-41.

<sup>313</sup> MENCIOUS, *Mencius*, cit., p. 148 (4.A.7). Na tradução francesa: « Lorsque prévaut la Voie dans le monde, la moindre vertu est au service de la plus grande, comme la sagesse la plus modeste se met à celui de la plus éminente. Mais quand la Voie disparaît, le petit est subordonné au grand, le faible soumit au fort. L'alternative dépend de la volonté du Ciel. Qui s'y soumet, survit ; qui s'oppose, périt ».

A representação que os chineses fazem do universo repousa numa teoria do microcosmo<sup>314</sup>, na qual a ordem que se obtêm no menor âmbito da vida tem o poder de ressoar na configuração macro-cósmica da natureza e do império. O universo é percebido como um intrincado sistema de comportamentos, profundamente interconectado nos seus diferentes âmbitos.

Conforme Granet, na China:

“A fisiologia e a higiene ou a moral confundem-se com a física — ou melhor, com a História, isto é, com a cosmografia, a geografia ou a política; e o essencial na política é a arte — posteriormente denominada Geomancia (*fong shuei*) — graças à qual os chineses pretenderam ordenar o mundo, aplicando-lhe seu sistema de classificações, isto é, as regras de sua morfologia social. Geomancia e calendário, morfologia e fisiologia comuns ao macrocosmo e ao microcosmo, esse é o saber total e a única regra. Esse saber e essa regra ditam e ensinam todos os comportamentos dos homens e das coisas”<sup>315</sup>.

Desse modo, para os chineses, a etiqueta é a única lei que rege (ou que explica) as relações do mundo. “É graças a ela que se realiza a ordem do Universo. Ela deve comandar cada gesto e cada atitude dos seres, pequenos e grandes”<sup>316</sup>.

Na base das relações que se estabelecem no mundo está, para os chineses, a família. Conforme 孟子 *Mèng Zǐ* (Mêncio): “Existe uma expressão comum em todas as bocas: ‘o mundo, o Estado, a família’. É porque os Estados formam a base do mundo sobre o céu, a família sendo a base do Estado e o si [身], a base da família”<sup>317</sup>. Nesse quadro, a virtude

---

<sup>314</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 24.

<sup>315</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 238.

<sup>316</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 238.

<sup>317</sup> MENCIOUS, *Mencius, cit.*, p. 148 (4.A.6). Na tradução francesa: « *Il existe une commune expression dans toutes les bouches: 'Le monde, l'Etat, la famille'. C'est que les Etats forment la base du monde sous le ciel, la famille étant la base de l'Etat et soi-même la base de la famille* ».

central que garante o bom funcionamento dessa ordem orgânica é a piedade filial, isto é, o respeito e a obediência aos pais<sup>318</sup>.

Uma vez que se concebe cosmologicamente o mundo, é a partir do âmbito restrito da família que a atitude de cada um tem a capacidade de ressoar, como uma onda, sobre a totalidade do universo. Nesse sentido, ensina 孔子 Kǒng Zǐ (Confúcio) que “a piedade filial, apenas a piedade filial, e a fraternidade e o respeito ao irmão mais velho levam sucesso ao governo”<sup>319</sup>.

É, portanto, uma etiqueta da conformação e da obediência, praticada em todos os âmbitos da vida, que rege todo o universo (natural e político) da China.

#### 7.4. A “VONTADE” DO CÉU (天 TIĀN) E O BOM GOVERNO

O ideograma 天 tiān representa, conforme vimos, um homem sob um traço que simboliza o céu. Traduzido também como universo e natureza, ele representa a ordem total, na qual o homem está organicamente conectado e submetido. Como emblema dessa totalidade cósmica que tudo integra, o céu — 天 tiān — aparece como o “princípio” de toda autoridade, como o símbolo que representa o cume de toda a organização hierárquica.

Mais do que uma força criadora individualizável, dotada de vontade, enquanto fruto de um ânimo deliberado e pessoal, trata-se de

---

<sup>318</sup> CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 33 e 38 (I, 2 e II, 6).

<sup>319</sup> Tradução livre do texto original: “孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政” (Xiào hu wéi xiào, yǒu yú xiōng dì, shī yú yǒu zhèng). 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 Lún yǔ, Livro II, 21. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=1083&if=en>; acesso em junho de 2010). Anne Cheng traduz da seguinte forma: “Ser bom filho, ser simplesmente bom filho e bom irmão, já é tomar parte no governo”. CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 40 (II, 21). Na tradução de Roger T. Ames: “Tudo está na conduta filial! Apenas ser filial com os seus pais e ser amigável com seus irmãos é realizar o trabalho do governo” [“It is all in filial conduct! Just being filial to your parents and befriending your brothers is carrying out the work of government”]. CONFUCIUS. *The Analects of Confucius*. A Philosophical Translation. (Bilingual edition). Trad. Roger T. Ames. New York: Ballantine; Random House, 1998, p. 80 (II, 21).

uma imagem simbólica de uma ordem cosmológica que se expressa, em sua espontaneidade, hierarquicamente.

O céu é, pois, o emblema supremo da responsabilidade pelo curso regular e ordenado do universo. Desse modo, o poder político foi, desde muito cedo na história da China, 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 humana conforme-se à ordem global da natureza<sup>320</sup>. 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<sup>321</sup>.

O céu é, portanto, o emblema do poder dinástico e real, cuja ação revela-se em toda natureza<sup>322</sup>.

Vale dizer que dentro desta concepção cosmológica construída na China, tudo está interligado de tal modo que tanto a natureza afeta intrinsecamente a ordem social quanto esta influi sobre a primeira. Dessa maneira, este "mandato" celeste, de onde o soberano retira o seu poder, a sua posição no cume da hierarquia política, mantém-se desde que ele conserve a ordem social em conformidade com a ordem natural. Nesse quadro, os desastres e as catástrofes são vistos como sinais do fim de uma dinastia, emblemas de que o soberano não foi capaz de evocar através de sua ação a ordem do mundo.

Conforme Granet:

---

<sup>320</sup> GRANET, *La Religion des Chinois, cit.*, p. 74-75.

<sup>321</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 200.

<sup>322</sup> GRANET, *La Religion des Chinois, cit.*, p. 80-87.

"O dever essencial de todo governo é conseguir uma distribuição harmoniosa da totalidade dos seres. Ele o cumpre distribuindo os emblemas, lemas orais e gráficos. Tem como principal incumbência supervisionar o sistema das designações. Qualquer denominação incorreta na língua e na escrita revelaria uma insuficiência da virtude soberana"<sup>323</sup>.

Ele procede imitando o curso do mundo e sua ação deve inspirar o exemplo, fazendo com que a ordem se instale naturalmente, de preferência sem que seja necessária a imposição forçada dos comportamentos através de regras e leis.

Para o taoísmo, "governa-se um grande país como se frita um pequeno peixe"<sup>324</sup>. Não se deve mexer muito um peixe ao fritá-lo, assim como não se deve intervir na regência de um Estado. É pelo não agir que se promovem as mais profundas transformações. Pela não obstrução do curso espontâneo do mundo, permite-se que o povo corrija-se por si mesmo<sup>325</sup>.

孔子 *Kǒng Zǐ* (Confúcio) recusa toda *modelização* do político, qualquer imposição de uma vontade individual como critério exterior de ordem. Para ele, basta a prática da piedade filial e a manutenção de uma relação amigável com os irmãos para que tal atitude se estenda ao político, não por imposição, mas pela influência e pelo exemplo da

---

<sup>323</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 42.

<sup>324</sup> 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-tō King, cit.*, p. 85 (LX, 1-2).

<sup>325</sup> 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 *Dào dé jīng*, LVII. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.Dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010). Texto original: "聖人云：我無為，而民自化；我好靜，而民自正" [*Shèn grén yún: Wǒ wú wéi, ér mǐn zì huà; wǒ hǎo jìng, ér mǐn zì zhèng*]. Em tradução livre: "O sábio diz: eu [pratico] o não agir e o povo por si mesmo transforma-se, eu amo a quietude e o povo por si mesmo corrige-se". Na tradução de Liou Kia-hway: "o santo diz: se eu pratico o não agir, o povo se transforma por si mesmo. Se eu amo a quietude, o povo se corrige por si mesmo"<sup>325</sup>. [« *le saint dit : si je pratique le non-agir, le peuple se transforme de lui-même. Si j'aime la quiétude, le peuple s'amende de lui-même* »]. LAO-TSEU, *Tao-tō King, cit.*, p. 81 (LVII).

conduta<sup>326</sup>. Conforme o mestre chinês: "O soberano encarna a retidão? Ninguém tem necessidade de suas ordens para que tudo vá bem. Ele não a encarna? Multiplicaria então as ordens, sem que em nada lhe obedecessem"<sup>327</sup>.

Todavia, não se deve pensar que a arte de governar na China consistia num fatalismo extremado, em se deixar levar passivamente pelo curso espontâneo e inevitável das coisas. Ao contrário, procurava-se inventariar bem a natureza, modo pelo qual, poder-se-ia, conforme vimos, captar os sinais da mudança, as propensões da via do mundo, fazendo-se uso estratégico delas e induzindo o destino. Enfraquece-se um rival, cedendo-lhe a ocasião inoportuna de modo a fazer surgir para si mesmo a ocorrência favorável<sup>328</sup>.

Porém, como tudo no pensamento chinês, o saber político não se ensina discursivamente, trata-se de mais de uma arte operatória, de receitas, inspiradas na sua longa tradição, que ensinam tirar proveito das oportunidades que a transformação espontânea do mundo produz. Não se interfere no seu curso, apenas retira-se dele o máximo de rendimento possível, buscando-se respeitar a ordem global da suas mudanças.

Segundo Marcel Granet:

"Saber, portanto, é poder. Os soberanos, quando sábios, segregam civilização. Mantêm-na e a propagam ao estenderem a toda a hierarquia dos seres um sistema coerente de atitudes. Eles não pensam na coerção das leis, já que o prestígio das regras tradicionais é suficiente"<sup>329</sup>.

É, enfim, a conduta efetiva do soberano que garante, através da emanção de seu exemplo, a realização da ordem, não em virtude de sua

---

<sup>326</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 227-228 ; CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 107 (XIII, 6).

<sup>327</sup> CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 107 (XIII, 6).

<sup>328</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 264.

<sup>329</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 239.

vontade individual ou do ânimo de um céu (天 *tiān*) pessoal, mas porque seu comportamento conforma-se ao mundo, ao mesmo tempo, que o mundo conforma-se a ele.

Esclarece Marcel Granet que:

"É circulando pela Terra que o Soberano, imitando a marcha do Sol, vem a ser considerado pelo Céu como um Filho. Tal é a tradição ritual atestada por um antigo poema [o *Shi Jing*] que pretende explicar o título de Filho do Céu e o princípio do Poder Real. Por sua vez, quando querem definir o Poder Real, os Mestres do Calendário declaram que o Chefe tem como papel instituir os Cinco Elementos e os (as) Cinco (categorias de) Oficiais, de maneira a atribuir aos homens e as divindades (*shen*) tarefas bem distintas. Distribuindo as funções, classificando as coisas e os seres, o rei impede uma mistura de atividades leigas e divinas, um contato desordenado entre o Céu e a Terra. O contato entre a Terra e o Céu só pode estabelecer-se de maneira útil e propícia por intermédio do Soberano, único senhor do culto popular. Ele percorre o Império no sentido do Sol (*Tian Tao*), de maneira a ajustar, tal como os Pontos Cardeais às Estações, as Insígnias dos fiéis às Virtudes emblemáticas dos quatro cantos do Mundo; assim, ele se prova capaz de fazer reinar sobre 'a Terra dos Homens (*Tian hia*)' uma Ordem celestial (*Tian Tao*). Merece ser chamado Reissuserano (*Wang*) quando deixa claro que possui a Via Real (*Wang Tao*): para isso, ele tem que provar que é o Homem Único e a única Via pela qual o Céu, os Homens e a Terra podem comunicar-se"<sup>330</sup>.

Afinal, conforme ensina 孟子 *Mèng Zǐ* (Mêncio), o céu não fala; ele manifesta sua vontade por sua ação e pelos eventos<sup>331</sup>. Do mesmo modo deve proceder, portanto, o soberano. Por isso, diz:

"De nada serve culpar as pessoas ou criticar o governo. Apenas um grande homem é capaz de estimar para o príncipe os equívocos do seu estado de espírito. Se o príncipe é animado pelo senso de humanidade, não haverá nada que não o será; se ele é movido pelo senso de equidade, por todo lado se espalhará a equidade; do mesmo modo a retidão, se o príncipe é correto.

---

<sup>330</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 198-199.

<sup>331</sup> MENCIVS, *Mencius, cit.*, p. 187 (5.A.5).

Desde que ele o venha ser, a estabilidade reinará sobre seu país"<sup>332</sup>.

Portanto, a ética chinesa se funda nesse profundo sentido de integração do homem numa ordem cosmológica total e espontânea. A China não se colocou nenhuma forma ideal (abstrata, exterior e eterna) de onde pudesse se voltar contra si mesma, donde pudesse julgar suas ações; não promoveu o desenvolvimento de uma idéia abstrata de justiça ou de liberdade. Não se preocupou em emancipar o homem da concretude harmônica da natureza.

A ausência de rupturas entre o eu (sujeito) e a natureza (objeto), entre a ordem humana e a ordem natural — de uma individualização do homem enquanto ser autônomo, primeiramente, em relação à natureza e, secundariamente, em relação à ordem político-social —, coloca o pensamento chinês numa posição de contraste e originalidade em face do pensamento ocidental. Na China, a autonomia do homem nunca se colocou como uma libertação de suas determinações naturais ou, mesmo, das determinações sociais (culturais). Ensina Granet que: "Não se pensa em ver no mundo físico o reino da necessidade, assim como não se reivindica para o domínio moral a liberdade"<sup>333</sup>.

Tal perspectiva formulará, conforme veremos, as condições para o estabelecimento de uma ordem social fundada numa ritualização minuciosa da ação, inspirada nesse sentido de regularidade do curso do mundo. Ela afasta-se, portanto, da pretensão ocidental de ordenar a sociedade a partir de um critério racional universal que, para tanto, destaca-se das determinações naturais, colocando nessa autonomia

---

<sup>332</sup> MENCIVS, *Mencius, cit.*, p. p. 157 (4.A.20). Na tradução francesa: « *Il ne sert à rien de blâmer les gens ou de critiquer le gouvernement. Seul un grand homme est capable de mesurer pour le prince les torts de son état d'esprit. Si le prince est animé par le sens de l'humanité, il n'y aura rien que ne le sera; s'il est mû 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* ».

<sup>333</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 239.

(nessa liberdade) o pressuposto primordial e o fim último da sua justiça, a partir do qual sua experiência jurídica desdobrar-se-á.

## **QUARTA PARTE**

---

*O DIREITO OCIDENTAL E A  
EXPERIÊNCIA NORMATIVA CHINESA*

## 8. O SENTIDO HISTÓRICO-CULTURAL DO DIREITO

### 8.1. O UNIVERSAL OCIDENTAL E O DIREITO

Em vista de tudo que vimos até aqui, o Direito não pode ser compreendido, como se tende a pensar no Ocidente, como um elemento da vida que aparece necessariamente em qualquer sociedade. Trata-se de um produto cultural, o que significa dizer que ele é uma construção de um determinado grupo social, cujo sentido foi elaborado, transmitido e continuamente renovado ao longo de um contexto histórico que lhe é próprio.

Aquilo que no Ocidente convencionou-se chamar de Direito compreende um sentido extremamente complexo, produzido a partir de uma experiência bastante particular de ordenação da vida social. Todo o seu universo simbólico está fortemente conectado à sua história. Seus fundamentos (aquilo que lhe confere validade, que justifica sua constituição e seus procedimentos) e seus fins (aquilo que ele se põe como projeto, como objetivo, enfim, como a sua própria razão de existir) foram desenvolvidos sob condições culturais peculiares, a partir de categorias intelectuais e valores que são próprios à tradição ocidental.

Todavia, afirmar que o Direito é uma invenção do Ocidente esbarra, conforme apresentamos no início deste trabalho, na dificuldade, por parte do próprio Ocidente, em perceber que seu esforço em produzir uma ciência e uma ordem social estabelecidas sobre categorias intelectuais universais, capazes, pois, de transcender as suas próprias contingências culturais, é um esforço que se produz dentro de determinadas perspectivas que são culturalmente suas.

Afinal, se há algo que identifica o Ocidente enquanto tradição cultural e o distingue de outras experiências civilizacionais é justamente a invenção e o uso que faz da **categoria do universal**.

É a busca de uma verdade que se estenda a todo o conjunto de seres ou de idéias que vai guiar a tradição ocidental, desde os gregos antigos, passando pelas mais diferentes épocas e condições culturais, até os nossos dias.

Não faltam, entretanto, dentre os intelectuais de hoje em dia aqueles que afirmam a falta de continuidade do que identificamos como civilização ocidental. Diante das rupturas, dos retrocessos e dos diferentes contextos em que se manifestou, o Ocidente pode parecer, num exame apressado, uma sucessão de diferentes tradições culturais estabelecidas em diversos espaços geográficos: desde a civilização grega, sucedida pela civilização romana, esta, por sua vez, pela tradição cristã, seguida pela civilização européia e, enfim, por uma civilização "propriamente" ocidental.

Todavia, se nos aprofundarmos no exame daqueles elementos fundamentais que compõem os aspectos intelectuais mais profundos do Ocidente, encontraremos na pretensão de universalidade o fator de continuidade que perpassa, ao longo dos seus quase três milênios de história, suas realizações mais expressivas: 1) o estabelecimento, na Grécia antiga, de um conhecimento que procura pautar suas afirmações em um critério de generalidade levado ao máximo de suas possibilidades (τό καθόλου – *to katholou*<sup>334</sup>), firmado sob a forma abstrata da definição (do conceito) e sob a pretensão de superação das particularidades da realidade concreta e do contexto histórico-cultural das opiniões; 2) o desenvolvimento, sob a égide do Império romano, de uma compreensão do homem enquanto universalidade lógica, na medida em que sua cidadania (e, conseqüentemente, sua humanidade) passou a se definir não mais por seu pertencimento concreto à terra e à tradição política local (*patria*), mas por uma construção jurídica (uma ficção, um princípio racional e legal) que ligava os homens a uma pátria de direito (*patria juris*),

---

<sup>334</sup> τó καθόλου é a palavra grega que se traduz por universal. Ela compreende, em sua origem, a noção de geral, de totalidade.

a qual, liberta de qualquer aspecto territorial, pôde conceber o gérmen de uma cidadania universal (*civitas universa*); 3) o florescimento de uma religião, o cristianismo, que se destacou de todo pertencimento cultural local, que se impôs como princípio a superação de toda distinção étnica, apresentando-se como religião única e universal, a oferecer sua salvação a toda humanidade; 4) por fim, a concretização histórica de uma ordem normativa (ou ética) fundada em princípios racionais, isto é, estabelecida sobre critérios pretensamente universais de conduta e de organização política, que se coloca, portanto, como conquista de um sentido de humanidade que transcende as especificidades culturais locais e que se impõe a todos os homens, enquanto sujeitos de um direito universal à igualdade, à liberdade e à participação numa ordem política democrática (ou, ao menos, num Estado de Direito).

François Jullien afirma que o desdobramento do universal no pensamento europeu se deu, no plano filosófico, sob a forma do conceito grego, no plano político, sob a forma da cidadania universal inventada pelos romanos e, no plano religioso, sob a forma da salvação universal cristã<sup>335</sup>.

Nesse mesmo sentido, afirma José Luiz Borges Horta que:

“O Ocidente nunca conseguiu não ser universalista. O grego estava pensando na essência universal das coisas, o romano queria produzir um Direito universal que pudesse ser aplicado a todos os povos, o cristão pensava em um valor universal, aliás *Kathólikos*. (A Igreja Católica proclama-se uma Igreja universal, voltada para todas as gentes)”<sup>336</sup>.

É preciso ter em conta que todos esses desdobramentos, mais do que eventos isolados, descontínuos, estão, a despeito da distância temporal ou da pluralidade dos contextos culturais ou políticos dos quais emergiram, profundamente conectados. Todos eles decorrem de um

---

<sup>335</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 65-98.

<sup>336</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 246.

fundo civilizacional comum, de um desejo constantemente renovado na história do Ocidente de ordenar a vida social e o conhecimento a partir de uma razão emancipadora, discursiva e universal. Não que tal desejo tenha sempre prosperado, mas ele permaneceu enquanto símbolo máximo das suas maiores realizações, mesmo quando não apareceu ostensivamente à consciência de determinadas épocas. O caso mais extremo é o do desenvolvimento da religião cristã que, embora represente o abandono do aspecto libertador da razão (visto que a verdade passa a consistir em uma revelação divina impassível de questionamento), continuou a alimentar em sua doutrina o seu aspecto discursivo e universal, os quais só se justificam uma vez inseridos em um contexto civilizacional maior, do qual o cristianismo não passa de um continuador. Desse modo vê-se surgir, no Ocidente, uma religião que faz ciência de si mesma, através de uma teologia sem equivalentes em outras culturas.

Do mesmo modo, é extremamente relevante para a compreensão do Ocidente o fato de que aquela razão inventada pelos gregos antigos não deixou de impor-se, sempre que o contexto o permitiu, como o instrumento de uma civilização que insistiu em compreender-se e organizar-se a partir de uma justificação (ou de uma demonstração) teórica de seus pressupostos.

Nesse sentido, ensina Lima Vaz que:

"Tendo sido aparentemente a única civilização conhecida a colocar decididamente a *episthème*, fruto da Razão demonstrativa, no centro do seu universo simbólico, a civilização do Ocidente se vê a braços, há 26 séculos, com o ingente labor teórico de transpor os costumes e as crenças nos códigos discursivos do *logos* epistêmico. Os sistemas teológicos e éticos são, ao longo da história da nossa civilização, o campo desse labor e nele a *philosophia*, invenção tipicamente grega, destinada a pensar o conteúdo das crenças e a normatividade dos

costumes, encontra sua matriz conceptual primeira e o espaço teórico dos seus problemas fundamentais"<sup>337</sup>.

É nesse contexto cultural sem igual que vemos surgir a única civilização a produzir obsessivamente uma ciência sobre si mesma e sobre tudo que diga respeito à vida social, à natureza e ao homem. Uma ciência que se concebe — e aí reside a sua especificidade em relação aos saberes de outros povos — a partir de uma pretensão de estabelecer verdades universais, através de uma razão discursiva, aberta à refutação e comprometida com a demonstração ou justificação de si mesma.

Vale ressaltar que não pretendemos fazer aqui qualquer julgamento do mérito desse fato. Apenas constatamos o que, embora evidente, teme-se afirmar em tempos de um dito "pluralismo cultural" que denuncia o imperialismo das perspectivas ocidentais. De um falso pluralismo, é preciso dizer, produzido por esta mesma perspectiva universalista própria ao Ocidente, a qual tende a homogeneizar, embora não o assuma, todos os pressupostos antes de descrever superficialmente as diferenças, sem que se perceba que é na profundidade das categorias e princípios de uma cultura que suas originalidades se instauram e que suas realizações se produzem. Esta exigência de universalidade da razão ocidental se impõe de tal maneira à sua compreensão de si e do outro que tendemos a nos esquecer da localidade cultural em que ela foi desenvolvida e a pressupô-la nos feitos de outras culturas, forjando analogias absolutamente improváveis.

Além disso, é justamente porque está inserido nessa perspectiva (ou, ao menos, nessa pretensão) da universalidade das afirmações científicas e éticas que o Ocidente tende a tomar (e impor) suas realizações enquanto obra de toda humanidade. E não estamos aqui, vale alertar, a acusá-lo, apontando os seus defeitos ou seus acertos, mas sim

---

<sup>337</sup> VAZ, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura, cit.*, p. 7.

tentando compreender aquilo que faz dele o que ele é, isto é, aquelas perspectivas que fazem com que ele pense o mundo como ele o faz.

Portanto, não podemos insistir em ignorar o fato de que o Direito, obra original da civilização Ocidental, produziu-se a partir desse pressuposto de universalidade que não vemos aparecer em outras culturas.

Tal universalidade não se apresenta apenas como uma exigência lógica da razão ocidental, mas também como uma aspiração bastante peculiar de dar conta de todas as questões, as suas e as alheias, e de impor suas soluções também aos outros. Teria alguma outra cultura feito o mesmo? Ou será esse um fetiche teórico que, embora produtivo, o Ocidente tenha forjado sozinho? Seria a preocupação do universal em si mesma universal ou uma atitude surpreendentemente (e paradoxalmente) singular? — pergunta François Jullien<sup>338</sup>.

Afinal, fora do Ocidente e das culturas que se desenvolveram sob a sua influência direta, não vemos a preocupação do universal se colocar. Nem mesmo nas suas civilizações vizinhas, como a islâmica e a judaica, estabelecidas sobre muitos elementos comuns. Nenhuma delas desejou transcender a localidade e as particularidades de suas culturas de origem. E não se trata aqui de uma localidade geográfica, mas de uma localidade cultural, que se opõe a uma perspectiva globalizante — esta sim ocupada em albergar o outro (a diferença). Ambas continuaram fortemente vinculadas às suas línguas originais. Os seus mandamentos estão profundamente ligados à figura particular e local dos seus profetas. Embora proclamem um Deus único (o que afasta todos os outros), preocupam-se mais em fazer perpetuar as suas particularidades culturais do que transcendê-las ao ponto de se colocarem como culturas universais acessíveis a todos. O judaísmo funda-se na noção de povo eleito por Deus,

---

<sup>338</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 104. « *la préoccupation de l'universel est-elle elle-même universelle? Ou serait-ce un phantasme théorique, même s'il est éminemment productif, qu'a forgé le seul Occident: donc étonnamment singulier?* ».

o que exclui os outros povos de seu universo cultural. O islamismo impõe o árabe como única língua possível para se recitar suas preces. Ambos ligam suas doutrinas morais a uma série de hábitos e de uma etiqueta que se identificam com os seus contextos comunitários e culturais peculiares<sup>339</sup>.

É verdade que o islamismo, assim como o cristianismo (religião por excelência do Ocidente), oferece sua salvação a todos e coloca-se no papel ativo de promover a conversão do mundo à sua doutrina. Todavia, sua moral, marcada pelo horror em relação à abstração<sup>340</sup>, não promoveu o estabelecimento de modelos gerais de conduta capazes de superar as restrições ligadas ao contexto cultural e ao pertencimento étnico.

Já na civilização indiana, o sistema de castas impediu qualquer universalidade ética. Ele estabelece separações intransponíveis entre os homens, que são definidos em razão da categoria social que integram por nascimento. Com isso, as regras às quais cada um se submete variam conforme o seu papel social. A igualdade universal, pressuposto central do *ethos* e do pensamento jurídico ocidental, é um valor que não tem qualquer apelo dentro da concepção de mundo hindu<sup>341</sup>. Além disso, o profundo sentido de pertencimento à casta e ao *dharma* indiano não faz qualquer sentido fora do contexto e das especificidades culturais da Índia. Mais do que isso, não há por parte dessas concepções qualquer desejo de impor-se ou exportar-se. Não se supõe que elas possam ser contestadas, visto que não se apresentam enquanto uma pretensão de verdade (discursivamente estabelecida e aberta ao debate). Trata-se apenas da

---

<sup>339</sup> Vide VADET, Jean-Claude. *Les Idées morales de l'islam*. Paris: PUF, 1995; BLOOM, Harold. *Jesus e Javé. Os Nomes Divinos*. Trad. José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006. É interessante notar que o cristianismo, religião ocidental por excelência, funda-se, ao contrário, na superação de qualquer pertencimento étnico e numa mensagem que ultrapassa todas as perspectivas e restrições comunitárias.

<sup>340</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 110.

<sup>341</sup> DAVID, René. *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1986, p. 437. Vide, ainda, ZIMMER; CAMPBELL, *Filosofias da Índia*, cit. Além disso, um interessante estudo sobre os universais da Índia é o trabalho de DRAVID, Raja Ram. *The Problem of Universals in Indian Philosophy*. 2 ed. Delhi: Motila Banarsidass, 2001.

única configuração de mundo possível no âmbito concreto de suas perspectivas culturais particulares. Mesmo porque, uma vez que se concebe o mundo como uma totalidade cósmica, sem uma distinção explícita entre o natural e o humano, não se imagina um ideal de razão abstrata e universal, que pudesse ser projetado em contraste com as singularidades da natureza e da cultura. Afinal essas são percebidas como a expressão inexorável de uma natureza cósmica inacessível discursivamente ao entendimento humano<sup>342</sup>.

Por fim, dentre as grandes civilizações atuais, nem a China, nem o Japão se colocam a questão do universal. Conforme Jullien, "do ponto de vista dos próprios japoneses, o Japão é uma cultura do singular; a questão do universal não lhe diz nada"<sup>343</sup>. Ele se conecta profundamente à sua localidade e às suas peculiaridades naturais e culturais. A China, por outro lado, percebe-se como uma cultural da globalidade, mas ela é a única civilização que conhece ou reconhece. Do seu ponto de vista, tudo que a circunda apenas não se integrou ainda à espontaneidade da ordem do mundo que ela representa. Todavia, sua compreensão cosmológica do mundo, não se estabelecendo por meio de uma razão discursiva, não propiciou a invenção de um plano ideal de onde se pudesse propor e reivindicar sua universalidade.

É preciso perceber que o universal não se resume a uma simples noção de globalidade. O global se opõe ao local, enquanto o universal se apresenta como uma determinação abstrata que se opõe às particularidades concretas. Originalmente, o termo grego καθόλου (*katholou*)<sup>344</sup>, traduzido para o latim como *universalis* e para o português como universal, era empregado para dizer o todo, o geral. Em Aristóteles, o

---

<sup>342</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 115-116.

<sup>343</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 120. « Du point de vue des Japonais eux-mêmes, le Japon est une culture du singulier ; la question de l'universel ne lui parle pas ».

<sup>344</sup> καθ significa exatamente, precisamente, justamente e όλου significa todo, completo, inteiro.

termo passa a ser empregado para se referir ao sentido ontológico da definição socrática<sup>345</sup> ou da idéia de Platão, isto é, à essência comum partilhada por várias coisas<sup>346</sup>, que Aristóteles vai tomar como a substância (ou forma). Além disso, ele estabelece um sentido lógico para o termo, segundo o qual, o "universal é o que, por sua natureza, pode ser predicado de muitas coisas"<sup>347</sup>, é aquilo que é ou deve ser válido para todas as coisas às quais se refere.

Portanto, é a partir do desejo de estabelecer aquilo que é válido universalmente para o saber e para a ordem social que a civilização ocidental construiu-se. Porém, uma vez que tal desejo aparece e desdobra-se exclusivamente no âmbito de sua tradição cultural, trata-se, assim, de um desejo de universalidade paradoxalmente singular, que não vemos ser alimentado por outras civilizações.

É dentro dessa condição cultural bastante peculiar que o Direito, enquanto modo prevalecente de ordenação da vida social no Ocidente, desenvolveu-se. Ele alimenta-se dessa perspectiva universalista, de onde retira os seus pressupostos (seus princípios) e estabelece os seus fins.

## 8.2. O MODELO RACIONAL E A PRIORI DO DIREITO

Em contraste com os elementos éticos prevalecentes em outras civilizações, o Direito (e, de modo geral, o *ethos* ocidental) justifica sua validade e sua obrigatoriedade em uma construção intelectual que,

---

<sup>345</sup> Diz Aristóteles: "Há, de fato, duas coisas que se pode a justo título atribuir a Sócrates, os raciocínios por indução e a definição pelo universal, pois estes procedimentos estão os dois no princípio da ciência" [*Il y a, en effet, deux choses qu'on pourrait à juste titre attribuer à Socrate, les raisonnements par induction et la définition par l'universel, car ces procédés sont tous les deux au principe de la science* »]. ARISTOTE, *Métaphysique*, cit., p. 415 (1078b, 25). No texto original: "δύο γάρ ἐστὶν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι **καθόλου**: ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης". ARISTOTLE. *Metaphysics*, 1078b, 25. In: *Perseus Digital Library* (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D13%3Asection%3D1078b>; acesso julho de 2010). (grifo nosso).

<sup>346</sup> ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, cit., p. 1169. PLATÃO, *Parmênides*, 131a e 132a.

<sup>347</sup> ARISTÓTELES. *Organon*. Trad. Edson Bini. 2 ed. Bauru: Edipro, 2009, Parte II, 7, 17 a 39.

conforme vimos, procura se estabelecer a partir dos critérios e categorias de uma razão livre, discursiva e universal.

Outras tradições culturais justificam suas normas de conduta e de organização social, a partir do exemplo concreto de figuras lendárias ou históricas, conectando, portanto, o fundamento de validade do seu *ethos* ao universo simbólico local e ao sentimento de pertencimento étnico.

Não que o Ocidente não tenha feito uso, em vários momentos de sua história, desse artifício de justificação da normatividade social. É a partir do exemplo dos seus heróis lendários que a Grécia antiga estabelece os valores centrais dos seus modelos de conduta. Mesmo a democracia grega posterior, quando surge, já em meio a um desenvolvimento intelectual que buscava verdades universais, não deixa de inspirar-se no exemplo dos seus sábios e grandes estadistas. Os romanos, do mesmo modo, continuaram a cultuar os heróis da pátria e a ressaltar os seus feitos. A Igreja cristã, durante os longos séculos em que forneceu ao Ocidente o seu fundamento ético dominante, impôs como modelo de ação o exemplo do Cristo e a palavra de Deus.

É verdade que esta civilização do universal que se desenvolve no Ocidente não é, como um rápido exame da história nos revela, universal, por assim dizer, no seu projeto de universalidade. Tampouco ela se funda integralmente e continuamente em fundamentos racionais (mesmo nos dias atuais). Entretanto, os seus princípios lógicos, uma vez estabelecidos na Grécia antiga, não deixaram de influenciar e repercutir direta ou indiretamente nas suas criações culturais, no seu modo de perceber e explicar o mundo e de organizar a vida em comum.

A possibilidade, que na Antigüidade o Ocidente vislumbra e desenvolve, de estabelecer seu saber não mais no temor e respeito em relação ao sobrenatural ou à tradição, mas sobre uma lógica que expõe a si mesma pela argumentação e demonstração das suas afirmações,

abrindo-se para a perturbadora, porém, frutífera oposição de idéias (para a contra-argumentação), promove o aparecimento de determinados pressupostos e categorias intelectuais que vão ser continuamente reivindicados por seus produtos culturais.

Esta razão discursiva e dialética, que se desenvolve no Ocidente, desde os primórdios de sua civilização, conduz, como em nenhuma outra cultura, ao estabelecimento de uma visão de mundo que rompe com a totalidade cosmológica entre a natureza e a cultura e com qualquer determinismo natural. Produz-se, desse modo, um mundo propriamente humano que se destaca da natureza, impondo a ela sua razão, submetendo-a e explorando-a, segundo os seus critérios intelectuais, ao invés de se deixar determinar e ordenar por ela. Mesmo em seus momentos naturalistas (cosmológicos), o gênio ocidental sempre apresentou o natural enquanto racional e, assim, acessível ao entendimento e passível de imposição humana.

Como vimos, ao recusar como fonte da verdade as adivinhações dos sacerdotes (intérpretes da vontade dos deuses) e, mais tarde, as opiniões retiradas da tradição comum ou da simples aparência dos fenômenos naturais, o homem ocidental passa a buscá-la em si mesmo, isto é, em sua capacidade racional de produzir generalizações abstratas, aptas a explicar o funcionamento do mundo ou a estabelecer modelos para a ordenação social. Tudo isso, a partir da pretensão de transcender (de superar) as contingências das determinações naturais e dos condicionamentos culturais e, portanto, de se fazer valer universalmente, em qualquer contexto.

Essa confiança que se estabelece no Ocidente sobre a racionalidade humana promove a sua emancipação de determinações naturais inacessíveis à compreensão ou de afirmações de um saber irrefletido que se impõe pela autoridade de sua vetustez ou pelo temor alimentado pela ignorância.

A emancipação da razão na Antigüidade ocidental abre caminho para uma possibilidade sem precedentes na história das civilizações mundiais: a de **interrogar livremente a verdade afirmada**, o que faz dela uma construção conjuntamente elaborada por aqueles que se põem a discuti-la. Afinal, uma afirmação, ao expor-se ao debate, precisa explicar-se, definir-se, convencer da sua pertinência. Ao mesmo tempo, ao fazê-lo, ela abre-se para o contra-argumento, para a própria desconstrução de si mesma, bem como para a sua conseqüente reconstrução, alimentada pela negação. Com isso, produz-se uma **consciência refletida das afirmações tomadas como verdadeiras**, isto é, de uma razão consciente (e, portanto, livre), visto que detentora do saber de seus próprios argumentos, de sua composição lógica.

Além disso, essa possibilidade aberta pelo livre questionamento, ao mesmo tempo em que liberta o homem da natureza e do saber irrefletido da tradição, permite-lhe (ao menos esta é a sua convicção) pensar para além dos condicionamentos concretos da realidade e da cultura. Daí a reivindicação de universalidade de suas afirmações. Universais não porque elas podem ser encontradas (verificadas) em todos os lugares, mas porque elas pretendem fundar-se numa razão (numa consciência) que transcende as particularidades do contexto a partir do qual são afirmadas. Mais do que isso, uma vez que elas são construídas a partir de um debate livre que se alimenta e se enriquece das várias (o)posições apresentadas, ela se apresenta como um produto objetivo (universal) de uma razão livre (autonomia).

Nessas categorias, **a da universalidade, a da autonomia e a da lógica discursiva**, reside a chave para compreender o mais profundo sentido do Ocidente e sobretudo da sua tradição ética e, conseqüentemente, jurídica. Pois, tudo mais que foi construído pela civilização ocidental, ou o foi a partir delas, ou em tensão em relação a elas.

O que vemos surgir na Grécia antiga é uma compreensão de virtude que não se liga mais ao simples exemplo concreto de figuras históricas, mas numa ampla construção filosófica, iniciada por Sócrates, Platão e Aristóteles, na qual o valor da ação é buscado num **critério universal (a priori)**, produzido a partir de um **discurso livre**, apto a superar a singularidade das opiniões e dos fatos.

É interessante notar que, como em nenhuma outra cultura conhecida, esta tradição iniciada na Grécia antiga, ao invés de apenas enumerar, com base em exemplos históricos, as virtudes, impondo-as como certezas indubitáveis, preocupou-se em discutir o sentido profundo delas, o seu caráter essencial, procurando compreender a razão pela qual elas se justificariam objetivamente, em quaisquer circunstâncias.

Disso provém a convicção ocidental de que seu *ethos*, uma vez que se funda em critérios universais, produzidos por uma razão livre, é produto de uma humanidade que se concebe abstratamente, na medida em que se desliga voluntariamente de suas determinações naturais e de suas contingências culturais. Desse modo, o Ocidente concebe seus princípios éticos enquanto produtos não de uma cultura singular, mas de sua civilização do universal.

É claro que esta percepção, quando se esboça na democracia da Grécia antiga, está ainda ligada ao dever concreto do cidadão para com sua *polis*, o qual não fazia qualquer sentido em outro contexto, que não fosse aquele de liberdade de participação em suas decisões e de pertencimento a uma tradição que o constitui. Porém, a justificativa que se dava intelectualmente a esse dever e as demais virtudes baseava-se num pressuposto de verdade universal, discursiva e elaborada por uma razão emancipada.

De todo modo, a primeira consequência para a constituição de uma razão livre que se opunha às determinações da natureza e ao saber

irrefletido da tradição foi a busca na generalidade cada vez mais abstrata da definição (obra intelectual humana) dessa verdade. Com a radicalização dessa oposição à realidade, de um lado, e dessa abstração do conceito, de outro, vemos surgir, no pensamento de Platão, uma profunda cisão entre estes dois pólos e o estabelecimento de um plano ideal anterior a toda realidade, onde habitaria a verdade (o conceito) das coisas. É neste mundo ideal que se poderia encontrar, portanto, o **modelo** a partir do qual a conduta humana e a constituição do Estado poderiam ser corretamente reguladas.

Trata-se de um modelo que não se confunde com a realidade, que não se inspira nem na natureza, nem na história, mas numa idéia de bem, isto é, num modelo ideal capaz de, uma vez alcançado intelectualmente, conformar o agir humano à sua verdade (ou melhor, à sua justiça) universal. Dirá Platão que "a idéia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas"<sup>348</sup>.

Esclarece Giovanni Reale que a idéia do bem é, em Platão, "o Princípio que dá significado e valor a todas as coisas". É o conhecimento supremo, o *Uno*, que por analogia ao sol, ilumina ou confere a verdade das coisas. É não só a causa da cognoscibilidade dos fatos, mas a causa também do ser e da essência, sendo, portanto, superior a eles. É, pois, o fundamento da justiça e de tudo o que é útil e tem valor<sup>349</sup>.

Esta noção, estabelecida por Platão há mais de dois mil anos, marcou profundamente a percepção que o Ocidente desenvolveu acerca das suas normas de conduta. Afinal, o seu *ethos* e, posteriormente, o seu direito, serão concebidos como normas que se referem a uma ação

---

<sup>348</sup> PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 301 (Livro VI, 505a).

<sup>349</sup> REALE, Giovanni. *Para uma Nova Interpretação de Platão*. Releitura da Metafísica dos Grandes Diálogos à Luz das "Doutrinas não-Escritas". Trad. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 245-256.

abstrata, a um ideal de conduta e, mesmo, a um projeto de ordem social, justificados por um modelo intelectualmente (racionalmente) construído e não simplesmente por uma realidade histórica. Além disso, concebidos enquanto modelos abstratos, forjados por uma verdade racionalmente estabelecida, a sua validade é construída logicamente e não pelo fato de se poder verificá-los na experiência concreta. Nesse sentido, um modelo de ação poderá nunca ter existido e, mesmo, nunca se efetivar concretamente e continuar absolutamente válido, isto é, logicamente justificável.

### **8.3. A COMPREENSÃO GREGA DE LEI**

É no quadro político e intelectual da cultura grega antiga que vemos surgir uma compreensão absolutamente inovadora de lei. Foram os gregos quem desenvolveram os fundamentos do que no Ocidente forneceu tanto o significado e a justificativa que pautaram toda reflexão doutrinária acerca da ordem normativa, quanto sua efetivação histórico-política nos últimos séculos.

Conforme vimos, a primeira grande inovação deriva da ruptura promovida pelo espírito grego entre a natureza e a cultura, a qual fez surgir a consciência do caráter eminentemente humano das leis, evidenciado pela manifestação de vontade do cidadão no seu estabelecimento. A lei deixa de se apresentar, portanto, como mera imposição inexorável da ordem da natureza (ou, mesmo, do divino), de cujos segredos apenas alguns homens eram detentores. Ela se apresenta, nesse primeiro momento, como produto da decisão comum e refletida de um povo.

A outra grande inovação deriva de uma segunda ruptura, a saber, da distinção que se estabeleceu entre o contingente da realidade aparente e o universal de uma verdade *a priori*. A lei passa, então, a comprometer-se com uma razão universal, que a constitui e a justifica. Em

oposição às normas irrefletidas, contingenciais e fruto do arbítrio de quem as impõe (dos seus interesses e desejos particulares), a lei surge enquanto um produto maturado de uma racionalidade pretensamente universal e, enquanto tal, dirigida necessariamente ao bem comum.

Embora esses elementos representem, na Antigüidade clássica, dois momentos alternados (e mesmo contraditórios, como veremos) do desenvolvimento grego da compreensão de lei, a síntese deles constituiu as condições elementares das modernas ordens normativas ocidentais.

De início, chamamos atenção para o fato de que a relação que se estabelece na Antigüidade grega entre a lei que obriga os cidadãos e os cidadãos enquanto partícipes do processo de elaboração da lei representa uma experiência original na história das civilizações. Ao contrário do poder de um monarca que se impõe pela força de um prestígio pessoal ou religioso<sup>350</sup>, o poder na democracia grega passa a ser exercido e justificado pela participação direta dos cidadãos.

A descoberta da palavra, enquanto instrumento primordial da razão<sup>351</sup> (do saber), transformou a arte política no manejo do discurso aberto (não mais secreto e exclusivo) acerca das questões da vida coletiva, fazendo com que a lei passasse a ser percebida como resultado desse discurso, isto é, da vontade comum que emerge do debate dos cidadãos.

É preciso ressaltar que a grande transformação operada pelos gregos — a qual os distingue significativamente das experiências políticas e intelectuais de outras culturas — reside no fato de que a palavra deixa de significar para eles apenas a fórmula ritual (a preleção solene e

---

<sup>350</sup> Nesse mesmo sentido, vide VERNANT, *Les Origines de la Pensée Grecque*, cit., p. 47.

<sup>351</sup> Veja-se que, em grego, com o mesmo vocábulo que se diz palavra, se diz razão: λόγος (*lógos*).

enigmática). Ela apresenta-se, a partir de então, como o debate contraditório, a discussão e a argumentação<sup>352</sup>.

Antes dessa mudança, apenas os sacerdotes (e o rei enquanto sacerdote máximo) eram detentores do saber secreto e misterioso acerca das verdades do mundo. Apenas eles, em função de sua relação exclusiva com o divino, poderiam impor à vida social, através de seus comandos e decisões — de suas fórmulas rituais —, uma ordem justa.

Conforme Jean-Pierre Vernant:

"A cultura grega constitui-se abrindo a um círculo sempre mais largo — finalmente ao *demos* inteiro — o acesso ao mundo espiritual reservado no início a uma aristocracia de caráter guerreiro e sacerdotal (a epopéia homérica é um primeiro exemplo desse processo: uma poesia de corte, cantada primeiramente nas salas dos palácios, se evade, se alarga, e se transpõe em poesia de festa). Mas este alargamento comporta uma profunda transformação. Convertendo-se nos elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são transportados para a praça pública, submetidas à crítica e à controvérsia. Eles não são mais conservados, como penhor do poder, dentro do segredo das tradições familiares: sua publicação alimentará exegeses, interpretações diversas, oposições, debates apaixonados. A partir de então a discussão, a argumentação, a polêmica tornam-se as regras do jogo intelectual, assim como do jogo político"<sup>353</sup>.

---

<sup>352</sup> « La parole n'est plus le mot rituel, la formule juste, mais le débat contradictoire, la discussion, l'argumentation » [A palavra não é mais o 'termo' ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação]. VERNANT, *Les Origines de la Pensée Grecque*, cit., p. 45.

<sup>353</sup> VERNANT, *Les Origines de la Pensée Grecque*, cit., p. 46-47. No original: « La culture grecque se constitue en ouvrant à une cercle toujours plus large — finalement au *demos* tout entier — l'accès au monde spirituel réservé au départ à une aristocratie de caractère guerrier et sacerdotal (l'épopée homérique est un premier exemple de ce processus : une poésie de cour, chantée d'abord dans les salles des palais, s'en évade, s'élargit, et se transpose en poésie de fête). Mais cet élargissement comporte une profonde transformation. En devenant les éléments d'une culture commune, les connaissances, les valeurs, les techniques mentales sont elles-mêmes portées sur la place publique, soumises à critique et à controverse. Elles ne sont plus conservées, comme gages de puissance, dans le secret de traditions familiales ; leur publication nourrira des exégèses, des interprétations diverses, des oppositions, des débats passionnés. Désormais la discussion, l'argumentation, la polémique deviennent les règles du jeu intellectuel, comme du jeu politique ».

Nesse contexto, o alargamento das esferas de saber para além dos limites da atividade sacerdotal promoveu uma desmistificação gradativa (mesmo que ainda modesta) do poder enquanto prerrogativa de carácter sagrado e exclusivo.

O conhecimento, antes esotérico e mítico e, ainda, impassível de qualquer questionamento ou oposição, em virtude de seu carácter sagrado (e, sobretudo, secreto), ganha, na Grécia antiga, contornos mais amplos e, conseqüentemente, mais suscetíveis à polêmica, à crítica e ao debate.

Conforme vimos anteriormente, o que se vê na Antigüidade grega é o surgimento extraordinário — diga-se, absolutamente incomum — de um conhecimento que adota um proceder discursivo como alternativa ao saber que se expressa essencialmente por meio das narrativas alegóricas de crenças tradicionais.

Note-se que, enquanto a narração coloca o auditório na posição imediata de ouvinte, absolutamente passivo diante de suas afirmações, o discurso (ou a discussão) convoca-o a participar da sua construção, permitindo que as diferentes posições, nas pessoas de seus integrantes, sejam confrontadas, discutidas e integradas ao seu resultado. O discurso não só convida o seu auditório a agir, como se submete a ele. Ele está obrigado a justificar-se e a convencer. A narração, ao contrário, impõe-se soberana pela força estética de suas alegorias ou pelo apelo místico e sagrado de suas "verdades".

A construção de uma ordem política participativa (democrática) só foi possível dentro do quadro dessas novas possibilidades intelectuais que se apresentavam. O alargamento do saber, que passa a constituir-se pelo debate e participação de seus interlocutores, transpôs-se para o exercício político, transformando completamente o seu sentido.

A democracia grega fundou-se justamente nessa possibilidade de participação através do debate público acerca do justo e do correto.

Nesse sentido, a ordem política passa a apresentar-se enquanto resultado de uma construção comum e não mais como simples extensão de uma ordem natural ou divina, cujo conhecimento e imposição eram impregnados de um segredo acessível a poucos.

O mesmo raciocínio vale para a lei, que emerge, portanto, como a expressão da vontade comum dos cidadãos. Não que as antigas leis, imposições de um único ou de um pequeno grupo de chefes políticos, tenham deixado de valer nesse contexto democrático. O respeito ao antigo e ao sagrado nunca deixou de existir entre os gregos. O que mudou não foi o teor da lei, que continuou a expressar as crenças e tradições comuns. A extraordinária novidade estava no fato de os gregos não mais se submeterem à imposição de suas leis simplesmente pelo respeito e temor ao caráter sagrado de seus mandamentos ou pela autoridade também sagrada daqueles que a emanam. Esta perspectiva da lei, comum a todas as experiências civilizacionais que conhecemos, é subvertida pelos gregos, que passam a exigir a aprovação ou o consentimento dos cidadãos como critério de justificação de sua obrigatoriedade.

A lei emerge, neste contexto, como obra humana — em oposição à lei entendida como elemento da natureza, a reger simultaneamente o mundo e os homens. Nenhuma cultura conhecida, além da civilização grega e seus herdeiros culturais, chegaram a tal entendimento.

As leis dos egípcios, dos povos da mesopotâmia, dos hebreus e mesmo dos chineses (até a revolução comunista) apresentam-se como elemento sagrado, como a própria expressão da ordem natural (ou divina). Ninguém as teria criado. Aos reis coube a mera tarefa de transcrevê-las e de guardá-las. O Código de Hamurabi (c. 1694 a.C.)<sup>354</sup>,

---

<sup>354</sup> GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Trad. A. M. Hespanha. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 65.

uma das mais antigas coletâneas de leis de que se tem notícia, traz no topo da pedra em que está inscrito a figura do rei Hamurabi diante do deus Shamash (o deus sol), recebendo dele as leis. As principais leis dos hebreus, contidas na Torá, apresentam-se, do mesmo modo, como leis reveladas pelo deus Javé a Moisés<sup>355</sup>.

Na Grécia, ao contrário, a lei que rege a vida política passa a ser compreendida enquanto um produto da inteligência humana. Daí a distinção, originalmente grega, entre lei da natureza (φύσις – *physis*) e lei humana (νόμος – *nómos*).

Estabelece-se, desde então, um profundo sentimento de confiança em relação à lei humana, que surge como a forma por excelência de tutela dos comportamentos e da ordem social.

Tais transformações começam a aparecer no século VI a.C., quando surgem na Grécia as primeiras iniciativas de democratização da vida política. Quando Sólon (638 – 558 a.C.) concede à classe mais pobre (os *thetes*)<sup>356</sup> e a todos os cidadãos maiores de 18 anos<sup>357</sup> o acesso à assembléia (ἐκκλησία – *ekklesia*), órgão político máximo em Atenas, e aos tribunais (δικαστήρια – *dikasteria*), ele promove uma ampliação significativa da participação popular nos processos legislativos e judiciais.

Com isso, o papel do conjunto dos cidadãos no estabelecimento da lei evidencia-se. A sua ação política passa a constituir os limites que

---

<sup>355</sup> "O Senhor disse a Moisés: Sobe para mim ao monte, e deixa-te estar aí; eu te darei as tábuas de pedra, a lei e os mandamentos, que escrevi, para lhos ensinares". Êxodo 24, 12-18 In: BÍBLIA SAGRADA. Tradução da *Vulgata* pelo Pe. Matos Soares. 34 ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

<sup>356</sup> ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. Trad. Therezinha M. Deutsch. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 259-260 (7, 3-4). LEÃO, Delfin Ferreira. *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 301. Uma das importantes reformas promovidas por Sólon foi a de estender à qualquer cidadão a prerrogativa de instaurar processos judiciais e a de atribuir ao *dikasterion*, espécie de tribunal popular, a responsabilidade por decidir acerca de todos os assuntos, públicos e privados. LEÃO, *Sólon: Ética e Política*, *cit.* p. 323. "Assim, se alguém fosse vítima de maus tratos, violência ou dano, era permitido, a quem pudesse e desejasse, acusar e perseguir o culpado". PLUTARCO, *Sol.*, 18, 6-7 *apud* LEÃO, *Sólon: Ética e Política*, *cit.* p. 361-362.

<sup>357</sup> LOPES, José Reinaldo Lima. *O Direito na História*. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2008, p. 27.

serão impostos à conduta. Dirá Aristóteles, que se o *demos* (o povo) é o senhor do voto, ele torna-se senhor do governo. Além disso, "quando o povo tem o direito de votar nos tribunais, controla a constituição"<sup>358</sup>.

Esse processo político absolutamente original realiza, pela primeira vez na história das civilizações, a liberdade em seu aspecto político (ou objetivo). Ele liberta o cidadão do jugo de uma justiça natural ou divina, da autoridade inexorável e ilimitada de monarcas ou aristocratas, constituindo-lhe senhor do seu destino comum.

É verdade que a experiência democrática grega, se comparada às democracias contemporâneas, parecerá bastante limitada. A participação na vida política restringia-se aos homens livres maiores de dezoito anos, o que excluía um enorme contingente de servos e mulheres<sup>359</sup>. Todavia, ela representa a primeira experiência de liberdade política da história humana, tendo marcado e estimulado profundamente, no Ocidente, as reflexões acerca da lei e do justo.

Nesse quadro, a lei emerge enquanto construção humana (*νόμος* – *nomos*) em oposição evidente à lei da natureza ou à lei dos deuses. Ela apresenta-se como valor supremo, como a própria essência da cidade. Ela se opõe à sujeição a outrem. Nada está acima dela, nem os cidadãos, nem os detentores de função pública. A lei apresenta-se, portanto, como a expressão objetiva da liberdade política, como fruto da participação do povo nas decisões coletivas.

Nesse sentido, ensina Jacqueline de Romilly que:

"Com o aparecimento da democracia, a lei tomou em Atenas o sentido que faria sua originalidade dentro do pensamento grego. Mais do que alguns princípios gerais fixados em nome de uma

---

<sup>358</sup> ARISTÓTELES, *A Constituição de Atenas, cit.*, p. 261 (9, 1-2).

<sup>359</sup> A cidadania ateniense era atribuída, além dos homens livres, cidadãos por nascimento, àqueles que tivessem abandonado, em exílio perpétuo, a pátria de origem ou as famílias e que tivessem se mudado para Atenas para exercerem uma profissão. PLUTARCO, *Sol.*, 24, 4 *apud* LEÃO, *Sólon: Ética e Política, cit.* p. 387.

revelação divina, mais do que simples regras práticas que regulam a punição de certos crimes, as leis, no regime democrático, regulariam, com o acordo de todos, os diversos aspectos da vida comum; e sua autoridade substituiria assim toda soberania de um indivíduo ou de um grupo, sentida desde então como uma ofensa"<sup>360</sup>.

Péricles, em um discurso aos cidadãos atenienses, conforme relato de Tucídides, nos apresenta um interessante retrato dessa perspectiva:

"Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. [...] Nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação"<sup>361</sup>.

Ainda, nas *Suplicantes* de Eurípedes, quando o arauto tebano pergunta quem é o tirano em Atenas para poder transmitir-lhe a mensagem do rei de Tebas, ele recebe de Teseu uma resposta que expressa bem o espírito democrático grego:

---

<sup>360</sup> ROMILLY, Jacqueline de. *La Loi dans la Pensée Grecque: des origines à Aristote*. 2 ed. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 12-13. « Or, avec l'apparition de la démocratie, la loi prit à Athènes le sens qui devait faire son originalité dans la pensée grecque. Mieux que quelques principes généraux fixes au nom d'une révélation divine, mieux que de simples règles pratiques réglant la punition de certains crimes, les lois, en régime démocratique, devaient régler, avec l'accord de tous, les divers aspects de la vie commune ; et leur autorité devait ainsi se substituer à toute souveraineté d'un individu ou d'un groupe, sentie dès lors comme une offense ».

<sup>361</sup> TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Curi, 3 ed. Brasília: UnB, 1986, p. 98-99 (§37 et 40).

"Você começou mal o seu discurso, estrangeiro, procurando aqui um tirano. Esta cidade não é governada por um homem, mas ela é livre. O povo a governa, alternadamente a cada ano, não permitindo nenhuma preferência para a riqueza. Os pobres a dividem igualmente com os ricos [...] Nada é mais hostil para uma cidade do que um tirano; com ele, as leis não são comuns para todos: apenas um homem governa, concentrando em si todas as leis e colocando fim à igualdade"<sup>362</sup>.

É preciso chamar atenção, antes de prosseguirmos na reflexão, que nunca houve entre os gregos, nem entre os herdeiros da tradição que os sucedeu, uma só concepção de lei. Mesmo porque é decorrência inevitável do próprio contexto intelectual em que ela aparece a dúvida, a qual estimula o debate e o desenvolvimento de posições e reflexões divergentes.

O que procuramos realçar até aqui é o caráter inovador dessa noção de lei enquanto produto da inteligência humana ou enquanto expressão consciente (refletida) dos valores comuns da cidade (entendida como o conjunto de cidadãos).

Segundo Jean-Cassien Billier, é do pertencimento do cidadão a este mundo comum que é a *polis*, do qual ele participa conscientemente da elaboração de seus valores (e suas leis) que "se pode desvendar a especificidade da invenção grega do direito e do político". Afinal, a participação do grego nos valores da comunidade não se limitou a uma adesão tácita e não refletida. Soube-se "reconhecer o caráter

---

<sup>362</sup> Em tradução livre da versão em inglês: "You have made a false beginning to your speech, stranger, in seeking a despot here. For this city is not ruled by one man, but is free. The people rule in succession year by year, allowing no preference to wealth, but the poor man shares equally with the rich.[...] Nothing is more hostile to a city than a despot; where he is, there are first no laws common to all, but one man is tyrant, in whose keeping and in his alone the law resides, and in that case equality is at an end". EURIPIDES. *The Suppliants*. Trad. E. P. Coleridge. In: OATES, Whitney J.; O'NEILL, Eugene (Org.). *The Complete Greek Drama*. New York: Random House, 1938, 403-408; 429-434.

convencional (*nomos*) dos valores que uma comunidade se atribui" e obedecê-los enquanto tais<sup>363</sup>.

Ainda conforme o referido autor:

"Nesse movimento em direção à abstração (da participação espontânea em uma comunidade de valores ao reconhecimento reflexivo da idéia de convenção, isto é, de lei) há tudo o que compõe o gênio próprio da civilização grega: a passagem de uma razão 'latente' (a simples idéia de comunidade) para uma razão 'desenvolvida' (a idéia de lei), sob a égide do cuidado teleológico de descobrir a boa forma de comunidade pela invenção de boas leis"<sup>364</sup>.

Jacqueline de Romilly vê na compreensão grega de lei uma verdadeira descoberta. De acordo com a autora, embora possa parecer estranha tal assertiva, visto que todo grupo humano necessita, para subsistir, que seus membros obedeçam a um certo número de regras, na Grécia, assiste-se à transformação dessas simples regras, comuns a qualquer cultura, em leis propriamente ditas. "Nos fatos, no vocabulário, vê-se nascer uma noção da qual viveria em seguida toda nossa civilização ocidental"<sup>365</sup>.

Nenhuma outra cultura e nem mesmo os gregos do período homérico conheceram a lei<sup>366</sup>. Ao menos, não nesse sentido específico do qual falamos até aqui.

Na Grécia de Homero, a palavra que designa as regras ou a justiça é *θέμις* (*thémis*) ou *δίκη* (*díke*). A primeira, de mesma raiz da palavra veda *dharma*, designa as regras de origem divina relativas à família, em oposição à *δίκη* (*díke*) que se refere às regras que tutelam a relação entre

---

<sup>363</sup> BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da Filosofia do Direito*. Trad. Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005, p. 09.

<sup>364</sup> BILLIER; MARYIOLI, *História da Filosofia do Direito*, cit., p. 09.

<sup>365</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 09-10. « La Grèce ancienne présente l'avantage unique de nous faire assister à la transformation de règles de ce genre en lois proprement dite : dans les faits, dans le vocabulaire, on voit naître une notion dont devait vivre ensuite toute notre civilisation occidentale ».

<sup>366</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 10.

as famílias (a tribo)<sup>367</sup>. O *dharma*, por sua vez, designa precisamente na tradição Hindu a ordem prescrita por Mitra e Varuna relativa à casa e à família<sup>368</sup>.

Esclarece Benveniste que:

"A *thémis* é de origem divina. [...] Na epopéia, entende-se por *thémis* a prescrição que fixa os direitos e os deveres de cada um sob a autoridade do chefe do *génos*, tanto na vida diária no interior da casa ou em circunstância excepcionais: aliança, casamento, combate. A *thémis* é o apanágio do *basileús* [do chefe], que é de origem celeste, e o plural *thémistes* indica o conjunto dessas prescrições, código inspirado pelos deuses, leis não escritas, coleção de ditos, de vereditos dados pelos oráculos, que fixam na consciência do juiz (a saber, o chefe da família) a conduta a ser tomada todas as vezes que a ordem do *génos* está em jogo"<sup>369</sup>.

No uso que se faz do vocábulo *thémis* na epopéia homérica, tudo faz lembrar que tais regras não são inventadas ou arbitrariamente fixadas por aqueles que lhes aplicam. Sua origem divina é a todo tempo reafirmada<sup>370</sup>. Em um trecho da *Ilíada*, Nestor diz a Agamenon: "São numerosos os povos de que és rei, porque Zeus te entregou o ceptro e as

---

<sup>367</sup> Θέμις (*thémis*) deriva da raiz indo-iraniana *dhē-* (mesma raiz de *dharma*), a qual significa colocar, estabelecer<sup>367</sup>. Δίκη (*díke*) tem como raiz *deik* (cujos correspondentes nominais em sânscrito é *dis* — direção, região — e no latim, *dix*, que sobrevive na locução *dicis causa* — pela forma, ou no verbo *dico*, dizer). BENVENISTE, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, cit., p. 107-108.

<sup>368</sup> BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, v.2, cit., p. 102.

<sup>369</sup> BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, v.2, cit., p. 103. « la *thémis* est d'origine divine. [...] Dans l'épopée, on entend par *thémis* la prescription qui fixe les droits et les devoirs de chacun sous l'autorité du chef du *génos*, que ce soit dans la vie de tous les jours à l'intérieur de la maison ou dans les circonstances exceptionnelles : alliance mariage, combat. La *thémis* est l'apanage de *basileús*, qui est d'origine céleste, et le pluriel *thémistes* indique l'ensemble de ces prescriptions, code inspiré par les dieux, lois non écrites, recueil de dits, d'arrêts rendus par les oracles, qui fixent dans la conscience du juge (en l'espèce, le chef de la famille) la conduite à tenir toutes les fois que l'ordre du *génos* est en jeu ».

<sup>370</sup> BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, v.2, cit., p. 104-105.

leis [*thémistes*] a fim de velares sobre eles"<sup>371</sup>. *Thémistes* (θέμιστας), traduzida aí por leis, são as ordens do rei, vistas como decisões do próprio deus.

Por sua vez, a palavra *δίκη* (*díke*), além de se referir, conforme vimos, à justiça exterior ao âmbito da família, indicava a ordem normativa humana, em oposição à ordem divina — a *θέμις* (*thémis*)<sup>372</sup>.

Porém, é preciso notar que, nessa época, o humano não havia se emancipado conscientemente das suas determinações naturais ou divinas. Aquilo que modernamente entendemos como vontade (enquanto querer consciente e deliberado de um sujeito autônomo) não havia se desenvolvido.

Jean-Pierre Vernant alerta para o fato de que somos levados a pensar que a vontade é um dado da natureza humana e que, portanto, ela seria algo universal a toda cultura. No entanto, trata-se de uma construção complexa que pressupõe a consciência do indivíduo enquanto agente, como sujeito de suas ações, vale dizer, como causa produtora de todos os atos que dele emanam, a ponto de apreender-se a si mesmo como um centro de decisão<sup>373</sup>.

No período Homérico, toda decisão é sempre uma necessidade imposta pelos deuses. O homem reconhece essa necessidade de ordem religiosa à qual não pode subtrair-se. Não há, nesse sentido, conforme assevera Vernant, vontade autônoma no sentido kantiano ou mesmo tomista. A vontade está aí submetida ao temor que o divino inspira e mesmo constringida interiormente pelas forças sagradas. Desse modo, na

---

<sup>371</sup> HOMERO. *Iliada*. Trad. Cascais Franco. Lisboa: Europa-América, s/a, p. 125. No original tem-se: « Ἀτρεΐδῃ κúδιστε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι, οὐνεκα πολλῶν λαῶν ἔσσι ἄναξ καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε σκῆπτρόν τ' ἠδὲ **Θέμιστας**, ἵνα σφισι βουλευῆσθα ». HOMER. *Iliad*, 9, 96-99. In: HOMER. *Homeri Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1920 (grifo nosso).

<sup>372</sup> BENVENISTE, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, v.2, cit., p. 111.

<sup>373</sup> VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Antiga Grécia*. Trad. Anna Lia A. A. Prado et al. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 25.

epopéia, a ação dos heróis é o resultado ou o efeito de uma inspiração (impulsão) divina<sup>374</sup>.

Entre os gregos dessa época, a vontade seria uma espécie de decisão sem escolha, de responsabilização da ação mesmo sem a intenção de fazê-la. Em Homero, conforme anota Bruno Snell, nem mesmo os sentimentos procedem espontaneamente dos homens, mas dos deuses<sup>375</sup>.

Nesse contexto, não se poderia ter concebido aquela noção, mais tarde designada pela palavra νόμος (*nómos*), de uma lei propriamente humana, isto é, de uma lei que é o resultado de uma deliberação refletida e consciente produzida entre homens. Tal noção só se tornaria possível no âmbito político e intelectual da democracia grega.

O termo δίκη (*díke*), empregado no período homérico para significar a justiça humana, precisa ser lido, portanto, à luz das perspectivas e possibilidades do seu tempo. O homem não havia aí se emancipado da natureza e do divino a ponto de se colocar na posição de sujeito, de autor de seus feitos. Desse modo, δίκη (*díke*) refere-se à justiça humana na medida em que são os homens que se encarregam dela. Porém, ela não passa da expressão concreta, através do humano, de uma justiça divina — θέμις (*thémis*).

É interessante notar que quando os gregos começaram a redigir suas leis, utilizaram para nominá-las a palavra θεσμος (*thesmos*), variação do vocábulo θέμις (*thémis*). Esse era, por exemplo, o termo utilizado para se referir às leis de Dracon ou de Sólon. A palavra νόμος (*nómos*) só começou a ser empregada no sentido de lei de uma cidade no período

---

<sup>374</sup> VERNANT; VIDAL-NAQUET, *Mito e Tragédia na Antiga Grécia*, cit., p. 28. Ainda, conforme Vernant: "O herói confronta-se com uma necessidade superior que se impõe a ele, que o dirige, mas, por um movimento próprio de seu caráter, ele se apropria dessa necessidade, torna-a sua a ponto de querer, até desejar apaixonadamente aquilo que, num outro sentido, é constringido a fazer". VERNANT; VIDAL-NAQUET, *Mito e Tragédia na Antiga Grécia*, cit., p. 28.

<sup>375</sup> SNELL, Bruno. *A Descoberta do Espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 92.

democrático. Não que a palavra não existisse desde os tempos homéricos, mas ela não era empregada no sentido político que assumiu mais tarde.

A mudança de vocabulário atesta, segundo Jacqueline de Romilly, a nova concepção que se estabelecia acerca das regras comuns. Enquanto θεσμος (*thesmos*) continha a idéia de um legislador colocado acima daqueles a quem as leis se destinavam, a noção de νόμος (*nómos*) rejeitava essa idéia<sup>376</sup>.

O novo emprego da palavra νόμος (*nómos*), em seu sentido político e em substituição a θεσμος (*thesmos*), está ligado, segundo a autora, ao advento da democracia, no fim do século VI e início do século V a.C<sup>377</sup>. Ali, a lei (νόμος – *nómos*) surgia como a expressão da liberdade que caracterizava o momento político e intelectual vivido, enquanto vontade livre de cidadãos que se recusam submeter-se a um poder alheio, seja ele o poder de um tirano, seja ele um poder divino.

Não se pode olvidar que essa mudança da vida política é o reflexo da própria transformação da visão de mundo que o nascimento da filosofia havia promovido. Conforme vimos, havia se desenvolvido na Grécia antiga um conhecimento fundado não mais no segredo de uma ordem natural ou divina, mas na investigação dos elementos e das causas que constituem os fenômenos, no discurso lógico comprometido com a coerência e com a busca de uma verdade demonstrável (ou, ao menos, justificável intelectualmente), bem como no discurso que permite de tudo duvidar e a tudo se opor. E a oposição elementar que se estabeleceu no que tange às verdades afirmadas dá-se justamente entre o antigo fundamento divino (secreto e indubitável) e o novo fundamento humano (racional, livre e acessível pela definição e pelo debate).

---

<sup>376</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 12-18.

<sup>377</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 17.

Com isso, não tardou para que o espírito grego, emancipado intelectualmente das determinações naturais e divinas, passasse a se imaginar senhor do seu destino político, responsável por suas decisões, enfim, causa de suas próprias ações.

É verdade que o homem da democracia grega ainda não havia se emancipado do pertencimento orgânico que o ligava à cidade. Ele não se percebia ainda como um centro individual e autônomo de decisão. Todavia, pela primeira vez na história, os homens passaram a se reunir para debater e aprovar as normas, isto é, as leis (*νόμος* – *nómos*), que ordenariam a vida comum.

Disso resultaram as primeiras afirmações de que as leis são expressão da vontade da própria cidade, vale dizer, do conjunto de cidadãos — e não mais dos deuses ou da natureza.

Mas, podemos falar aqui em vontade da cidade ou dos homens, em oposição a uma vontade divina? Teria sido a descoberta da vontade, enquanto autodeterminação, a condição para o surgimento de uma compreensão de lei propriamente humana? Afinal, o que marca o período que precede o aparecimento da filosofia e, posteriormente, da democracia grega, é justamente o pertencimento orgânico do homem à ordem do mundo (da natureza). Ali, o homem não passa de um fator do mundo — em nada distinto da concepção chinesa tradicional —, e não um sujeito minimamente autônomo, identificável como autor ou causa de sua ação. Seu "agir" é apenas uma efetivação inevitável dos desígnios divinos. Não há vontade, como querer consciente, deliberado e livre. Todo querer que impulsiona o "agir" é, no fim das contas, atribuído ao divino e não ao homem. Para Vernant, "em lugar de emanar do agente como sua fonte, a ação o envolve e o arrasta, englobando-o numa potência que escapa a ele tanto que se estende, no espaço e no tempo, muito além de

sua pessoa". E completa: "O agente está preso na ação. Não é seu ator. Permanece incluso nela"<sup>378</sup>.

A resposta para tais questões não é fácil e os debates acerca do tema acumulam-se sem qualquer consenso. Alguns autores, como Bruno Snell e Zevedei Barbu, identificam nesse momento democrático da Grécia antiga, sobretudo através das inúmeras tragédias que representam bem os dilemas, as dúvidas e as rupturas enfrentadas pelo espírito da época, o aparecimento do agir humano como resultado de um processo interior e próprio e não simplesmente como a reação a um estímulo ou a uma determinação exterior. Ambos identificam nas tragédias de Ésquilo o aparecimento na literatura ocidental do indivíduo enquanto agente livre<sup>379</sup>.

Contudo, por mais que se queira ver aí o aparecimento de um agir individual, fundado numa vontade interior, deliberada, consciente e, mesmo, independente, o homem dessa época não se vê ainda como um ente autônomo desligado da vida comum. Seu próprio caráter pessoal, sua "individualidade", ou melhor, sua caracterização particular, é definida a partir do seu papel no todo social. Ele emancipa-se da natureza e do divino (embora não tenha nunca os abandonado), mas não da comunidade (da *polis*) que o define e o submete por completo.

Ensina Jaeger que:

"Como suma da comunidade cidadina, a *polis* oferece muito. Em contrapartida, pode exigir o máximo. Impõe-se ao indivíduo de modo vigoroso e implacável e neles imprime o seu caráter. É fonte de todas as normas de vida válidas para os indivíduos. O valor do homem e da sua conduta mede-esse exclusivamente pelo bem ou mal que acarretam à cidade"<sup>380</sup>.

---

<sup>378</sup> VERNANT; VIDAL-NAQUET, *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, cit., p. 36.

<sup>379</sup> SNELL, *A Descoberta do Espírito*, cit., p. 152-154. BARBU, Zevedei. *Problems of Historical Psychology*. London: Law Book, 1960, p. 86.

<sup>380</sup> JAEGER, *Paideia*, cit., p. 141-142.

Assim, enquanto nos primórdios das civilizações o homem se submete passivamente às determinações da natureza e do divino, na democracia grega o homem submete-se à cidade. Porém, ele se estabelece no papel ativo de partícipe de sua constituição: ele se sujeita à cidade que o liberta, visto que se objetiva em suas leis. "O poder *a priori* ilimitado da *polis* salvaguarda em vez de aniquilar, e a liberdade, assim como o princípio fundador, é respeitada: 'o rei é a lei' (*nomos basileus*). O fato de que a comunidade é a única fonte da lei é uma garantia de liberdade"<sup>381</sup>.

Nesse contexto, surge a exigência de todos os cidadãos participarem ativamente do Estado, não só pela realização com a máxima perfeição do seu trabalho particular, mas também pela tomada de consciência dos seus deveres cívicos, contribuindo para a existência comum da *polis*. Em tempo algum, o Estado havia se identificado tanto com a dignidade e o valor do homem<sup>382</sup>. Mas esse homem não é ainda o indivíduo autônomo moderno, cuja dignidade está acima da ordem política, ele é o cidadão, que retira todo o seu valor do seu papel na vida comum. Pontua Gernet que, na Grécia antiga, o valor do indivíduo emana do valor do grupo, sua personalidade está atrelada à existência deste, ela não existe senão em função dele<sup>383</sup>.

De todo modo, na Grécia da democracia e da tragédia surgem pela primeira vez as categorias sem as quais o Direito, tal qual desenvolvido pelos romanos e pelo Ocidente moderno, não poderia ter sido fabricado. Mesmo que muitos intérpretes do pensamento grego antigo tenham exagerado no caráter individual do agir — o que de fato apenas posteriormente será plenamente explorado —, é inegável que,

---

<sup>381</sup> BILLIER; MARYIOLI, *História da Filosofia do Direito*, cit., p. 11-12.

<sup>382</sup> JAEGER, *Paideia*, cit., p. 146.

<sup>383</sup> GERNET, Louis. *Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique et Morale en Grèce*. Paris: Albin Michel, 2001, p. 292.

precisamente nesse período, apareceu a compreensão de responsabilidade individual do homem pelas suas ações.

Tal responsabilidade funda-se precisamente no desenvolvimento da compreensão da vontade individual enquanto causa da ação. A distinção entre o voluntário e involuntário aparece explicitamente já nas leis de Dracon, no século VII a.C., conforme ensina Gernet<sup>384</sup>. Vernant, ao contrário, afirma que não há no grego antigo nenhum termo que corresponda à nossa noção de vontade. Os termos normalmente traduzidos como voluntário (ἑκόν – *hekón*) e involuntário (ἀκόν – *ákon*) querem dizer, na verdade, agir de bom grado ou de mau grado<sup>385</sup>. O bom grado implica a idéia de intenção sem análise, enquanto a vontade pressupõe a consciência do agir enquanto resultado de uma deliberação e escolha refletidas e autônomas. Porém, é a intenção (responsabilidade subjetiva) que passa a justificar a pena e não, como antes, a simples reprovação objetivada na lei (responsabilidade objetiva), seja ela divina ou humana<sup>386</sup>.

Mesmo que se afirme que não há na Antigüidade grega uma vontade, tal qual desenvolvida posteriormente pelo Ocidente, é inegável que ali se estabelecem os primeiros rudimentos para o aparecimento da consciência do indivíduo e de um querer refletido e autônomo.

Aristóteles, já no ocaso do período grego clássico (século IV a.C.), desenvolve uma longa reflexão acerca da vontade, explicitando essa consciência que se formava. Segundo o filósofo, "como tudo o que se faz forçado ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor está no próprio agente quando este tenha conhecimento das circunstâncias particulares em que está agindo"<sup>387</sup>. O

---

<sup>384</sup> GERNET, *Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique et Morale en Grèce*, cit., p. 373.

<sup>385</sup> VERNANT; VIDAL-NAQUET, *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, cit., p. 34.

<sup>386</sup> VERNANT; VIDAL-NAQUET, *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, cit., p. 36-37.

<sup>387</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, cit., p. 59 (1111a, 20) [grifo nosso].

homem é o princípio motor de suas ações, na medida em que ele delibera e escolhe os meios para se atingir um fim<sup>388</sup>, mesmo que ele não seja capaz de conhecer por si mesmo esse fim. O objeto da deliberação e da escolha é, portanto, o meio de alcançá-lo. É em função das escolhas acerca dos meios de sua ação que, segundo o filósofo, os homens se tornam responsáveis.

É evidente que tal consciência não poderia ter sido repentinamente estabelecida. Ela é sem dúvida o resultado de noções que surgiam nos debates intelectuais antecedentes.

Nada obstante, é inegável que a emancipação frente à natureza e ao divino, promovida pelo pensamento filosófico grego, inspirou o estabelecimento de uma consciência do querer humano como fundamento tanto da ação privada — e, por consequência da pena imposta à ação delituosa —, quanto da ordem política, constituída pelo querer dos seus membros.

Na democracia grega, o fundamento da lei passa a identificar-se claramente com a vontade do cidadão. Mesmo que tal vontade não tivesse valor enquanto querer individual, visto que a própria dignidade humana era compreendida segundo o papel ou o dever que se desempenhava na vida coletiva, é o querer comum, resultado do debate público, que passa a fundamentar a lei. E essa vontade comum distingue-se radicalmente de uma vontade divina.

Portanto, a lei aparece ao gênio grego como uma invenção humana, uma construção da cidade, em oposição à antiga noção de que a ordem normativa e a justiça não passam de um desdobramento da natureza e do divino.

---

<sup>388</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, cit., p. 63 (1112b, 30).

Porém, uma vez estabelecida a duplicidade entre leis humanas e leis divinas no contexto contraditório que a filosofia e a democracia suscitavam, não tardou para que as leis humanas fossem acusadas por sua arbitrariedade e instabilidade, bem como pela sua inferioridade frente às leis naturais ou divinas — essas eternas e imutáveis.

A primeira oposição aparece na literatura. Na *Antígona* de Sófocles, escrita em 422 a.C.<sup>389</sup>, a protagonista que dá nome à peça desafia a lei do rei Creonte, acusando-o de não poder suplantar a lei divina. Antígona, ao ser reprovada pelo rei pela transgressão de suas leis, defende-se, afirmando que:

“Não foi, com certeza, Zeus quem as proclamou, nem a Justiça com trono entre os deuses dos mortos as estabeleceu para os homens. Nem eu supunha que tuas ordens tivessem o poder de superar as leis não-escritas, perenes, dos deuses, visto que és mortal. Pois elas não são de ontem nem de hoje, mas são sempre vivas, nem se sabe quando surgiram. Por isso, não pretendo, por temor às decisões de algum homem, expor-me à sentença divina”<sup>390</sup>.

Além disso, a crítica em relação ao caráter particular e contingente das leis humanas foi, nessa mesma época, especialmente levantada pelos sofistas, educadores dedicados particularmente à arte da oratória e da argumentação.

Conforme Paulo Bonavides:

“Os sofistas implantaram no pensamento jurídico a consciência da antítese desesperadora, que compõe o drama subsequente de toda a filosofia do direito, a saber, a antítese entre o *nomos dikaion* — o justo segundo a lei — e o *fisei dikaion* — o justo segundo a natureza”<sup>391</sup>

---

<sup>389</sup> GASSNER, John. *Mestres do teatro*. Trad. Alberto Guzik e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 45-47.

<sup>390</sup> SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donald Schöler. Porto Alegre: L&PM, 1999, p. 35-36 (449-459).

<sup>391</sup> BONAVIDES, Paulo. *Teoria do Estado*. 3 ed. São Paulo: Malheiros, 1999, p. 353.

Na medida em que os sofistas expuseram o contraste entre a lei (*νόμος* – *nómos*) e a natureza (*φύσις* – *phýsis*), acusando a multiplicidade das leis da cidade, que são constantemente suprimidas ou reescritas e, ainda, a diversidade das leis nas diferentes cidades, atribuiu-se a elas um caráter arbitrário e circunstancial que as afastam do caráter necessário e permanente das leis da natureza.

Ao justo conforme a lei, os sofistas opuseram o justo conforme a natureza. O primeiro, fruto do arbítrio daqueles que o estabelecem, o segundo, expressão da própria ordem necessária da natureza.

Se antes a lei fora festejada como expressão da própria glória de Atenas, da liberdade sem igual que sua democracia promovia, agora, sua autoridade era colocada em dúvida. Ao passo que o próprio regime democrático decaía e os ataques dos sofistas ecoavam, tentou-se resgatar a crença em uma justiça que estivesse acima das leis contingentes da cidade.

A democracia havia aberto espaço para uma renovação constante das leis, a tutelar uma nova gama de relações sociais e a promover a inclusão de classes até então excluídas do processo normativo e da proteção legal. Tal fato instaurara inúmeras críticas no que tange a ordem e a estabilidade, que só poderiam ser preservadas por leis que não se submetessem a modificações regulares. O dilema se apresentava nos seguintes termos: de um lado, o desejo de estabilidade que só um corpo de regras imutáveis poderia garantir, de outro, o de progresso que só a abertura para a renovação legislativa propiciaria. O regime de Esparta, que durante vários séculos permanecia o mesmo, apresentava-se aos debatedores atenienses como contraponto profícuo na crítica à insegurança e à manipulação que sua democracia albergava<sup>392</sup>.

---

<sup>392</sup> A esse propósito, Jacqueline de Romilly propõe um detalhado exame dos discursos e dos dilemas que permeavam os espíritos gregos entre os séculos V e IV a.C. Vide ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 200 et seq.

Nesse contexto, surge uma crescente onda de defesa às leis antigas, as quais apresentavam uma suposta superioridade no que tange à sua longevidade e à sua constância. Conforme ensina Romilly, ao lado do espírito progressista que marcou a experiência política ateniense, sempre houve ali uma tendência a valorizar o antigo (e o sagrado que ele representava). O fato é que, ao longo do século IV a.C., tal tendência ganha força diante da decadência da democracia<sup>393</sup>. Enquanto a democracia afirmava a liberdade de suas leis contra toda tirania, os sofistas, testemunhas da decadência democrática, inverteram o argumento, denunciando a tirania das leis humanas, pelo seu caráter relativo, convencional e arbitrário.

Ainda, segundo Romilly:

"Nascidas com a democracia, as leis eram, na verdade, o símbolo da soberania popular. A idéia que sua autoridade repousava sobre um acordo e emanava da comunidade de cidadãos era natural àquele povo apegado às suas prerrogativas. E o fato é que a crise da lei confundia-se, no fim do século, com a da democracia. Por esta razão, as análises dos sofistas encontraram facilmente um eco no espírito de pessoas habituadas a estas realidades políticas. E não se deve surpreender que a definição da lei como convenção, tão fortemente colocada pelos sofistas, tenha sido, na verdade, muito largamente aceita"<sup>394</sup>.

Para os sofistas a injustiça essencial das leis tem por fundamento o interesse daqueles que as elaboram. As leis humanas são estabelecidas por convenção, enquanto a natureza produz-se a si mesma, ela é necessária e, por isso, ao contrário das primeiras, suas leis são constantes, eternas e imutáveis.

---

<sup>393</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 217-218.

<sup>394</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 126. « Nées avec la démocratie, les lois étaient, en effet, le symbole de la souveraineté populaire. L'idée que leur autorité reposait sur un accord et émanait de la communauté des citoyens était naturelle à ce peuple jaloux de ses prérogatives. Et le fait est que la crise de la loi devait se confondre, à la fin du siècle, avec celle de la démocratie. Pour ces raisons, les analyses des sophistes trouvaient facilement un écho dans l'esprit des gens habitués à ces réalités politiques. Et il ne faut pas s'étonner que la définition de la loi comme convention, si fortement posée par les sophistes, ait été, en fait, très largement acceptée ».

Em resposta à afirmação dos sofistas de que a lei é uma convenção, Sócrates ensina, no *Crítion*, que uma das razões pela qual devemos obediência a ela é justamente por que convenciamos fazê-lo. No diálogo platônico, Sócrates imagina o que diriam as leis para um cidadão que não as obedecesse:

"Proclamamos termos facultado ao ateniense que o quiser, [...] se não formos de seu agrado, a liberdade de juntar o que é seu e partir para onde bem entender. [...] Mas quem dentre vós aqui permanecer, vendo a maneira pela qual distribuimos justiça e desempenhamos as outras atribuições do Estado, passamos a dizer que convencionou conosco de fato cumprir nossas determinações; desobedecendo-nos, é três vezes culpado: porque a nós que o geramos não presta a obediência; porque não o faz a nós que o criamos e porque, tendo convencionado obedecer-nos, nem obedece nem nos dissuade se incidimos em algum erro; nós propomos, não impomos com aspereza o cumprimento de nossas ordens, e facultamos a escolha entre persuadir-nos do contrário e obedecer-nos"<sup>395</sup>.

Porém, tais argumentos não foram suficientes para justificar as leis de uma democracia decadente, que não tardou a ser eclipsada pelo domínio macedônico. Além disso, a descrença e o relativismo radical, aos quais os sofistas haviam submetido a lei, exigiam um esforço metafísico para superá-los.

A lei humana, após ter sido emancipada da lei da natureza sob o fundamento da liberdade e do consenso, necessitava, agora, de um argumento mais estável diante da inconstância dos homens e dos regimes políticos.

Anota Bonavides que os laços orgânicos que antes prendiam o cidadão à comunidade parecem desatar-se naqueles tempos<sup>396</sup>, o que exigiu a busca de uma unidade ética que não se fundasse na comunidade, "noção que o sofista propositadamente degrada como

---

<sup>395</sup> PLATÃO, *Crítion*, cit., p. 110-111 (§51c-52a).

<sup>396</sup> BONAVIDES, *Teoria do Estado*, cit., p. 354.

unidade social arbitrária e artificial, baseada num livre contrato, determinado pelo interesse e não por necessidade metafísica"<sup>397</sup>.

Com isso, a tradição grega clássica, em seu crepúsculo, parece voltar às origens do seu debate filosófico e de lá resgata a busca racional por uma verdade universal e eterna, inserindo-a, pois, nas reflexões acerca da lei e da ordem política. Nisso consistiu a segunda grande revolução grega no que tange à vida política: a invenção da lei racional. A lei passa, então, a comprometer-se com uma razão universal (com o *logos*). Em oposição às normas convencionais, contingenciais e arbitrárias, a lei surge enquanto um produto refletido de uma racionalidade pretensamente universal.

Para Romilly, o primeiro texto em que aparece um paralelo entre νόμος (*nómos*) e λόγος (*lógos*) é a *Oração Fúnebre* de Lysias por volta do ano 390 a.C. Mas, o que segundo a autora, parece um empréstimo de argumentos recentemente trazidos ao debate, assume uma forma definitiva em Platão<sup>398</sup>, que, descrente da experiência democrática ateniense e diante das críticas às leis que os sofistas promoveram, desenvolve, apoiado na longa tradição filosófica que o antecedeu, uma fundamentação radicalmente inédita no que tange à ordem política e às leis, a qual marcou profundamente o espírito ocidental.

Se a democracia grega havia produzido uma concepção de lei absolutamente original (como expressão da vontade humana em superação à noção de justiça natural), Platão promove uma ruptura ainda mais radical ao estabelecer, em sua busca pela verdade universal, um modelo ideal de justiça capaz de reconectar as leis humanas às exigências de uma razão eterna e imutável. A fundamentação transcendental que Platão elabora para as leis representa, na história das civilizações, um passo

---

<sup>397</sup> BONAVIDES, *Teoria do Estado*, cit. p. 354. ROMMEN, Henri. *Le Droit Naturel: Histoire-doctrine*. Paris: Eglhoff, 1945, p. 19.

<sup>398</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 173 et 175.

tão original quanto o foi a justificação da lei na ratificação popular produzida pela experiência democrática.

A grande inovação platônica foi a de propor uma reformulação completa da ordem política, a partir de um modelo transcendental. A suspeita lançada sobre a verdade aparente da experiência concreta e dos sentidos, séculos antes por Parmênides<sup>399</sup>, é estendida ao exame das leis e dos regimes políticos. Para Platão, o seu fundamento não poderia ser encontrado na experiência. O exame das antigas leis ou dos governos, tais quais historicamente estabelecidos, é dispensado pelo filósofo. Em lugar disso, ele propõe a fundação de um novo Estado, estabelecido conforme um modelo ideal, apreensível racionalmente.

Aos dilemas de seu tempo, Platão propõe uma ordem política fundada em uma razão universal imutável, capaz de se impor permanentemente, garantindo, portanto, a estabilidade reclamada pelos críticos do modelo democrático (dentre os quais se inclui ele próprio). Além disso, tal fundamento racional propunha o estabelecimento definitivo de uma ordem alheia aos interesses particulares, à opinião, enfim, ao arbítrio contingente das leis, os quais foram tão ostensivamente denunciados pelos sofistas.

Na *República*, onde a ruptura com o real é levada às últimas conseqüências, Platão propõe um governo inteiramente deduzido de uma idéia racional, em oposição aos governos construídos a partir das opiniões e dos interesses. Ele defende uma ordem política governada por filósofos, treinados para enxergar (ou reconhecer) a essência imutável das coisas e, portanto, capazes de conhecer a idéia do justo.

Nas palavras de Platão:

"Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou aqueles que hoje denominamos reis e soberanos não forem verdadeira e

---

<sup>399</sup> Conforme desenvolvido nos capítulos anteriores.

seriamente filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não convergirem num mesmo indivíduo, [...] não terão fim, meu caro Glauco, os males das cidades, nem, conforme julgo, os do gênero humano, e jamais a cidade que nós descrevemos será edificada"<sup>400</sup>.

As leis assumem uma importância secundária diante da teoria platônica do filósofo-rei e a da educação como mecanismo de implantação da justiça. Platão, embora insista na importância do respeito à lei, preferiu investigar o sentido universal do justo.

Romilly reconhece nessa atitude platônica uma audácia surpreendente, visto que o legislador (o filósofo-rei), dotado da ciência do justo e do injusto, poderia mudar ou estabelecer leis sem o consentimento de ninguém. As leis assumem aí um valor absoluto, ainda que secundário, visto que no Estado ideal da *República* os cidadãos guiar-se-iam pela virtude promovida pela educação estatal e as leis interviriam apenas a título corretivo<sup>401</sup>.

Todavia, Platão, no *Político*, obra escrita provavelmente após a malograda tentativa de implementação do seu ideal de Estado em Siracusa, admite que não existem, de fato, homens com a capacidade extraordinária de governar estritamente segundo a ciência e a virtude, matizando, pois, conforme Lima Vaz, a noção de "Idéia como o único domínio do inteligível". Segundo Giovanni Reale, "o *Político* assinala a primeira fase desse trabalho de mediação da política ideal com a realidade histórica, que culmina com as *Leis*"<sup>402</sup>.

Nas *Leis*, escritas já no fim da sua vida, Platão retoma a importância da legislação como a chave do equilíbrio político. Ela

---

<sup>400</sup> PLATÃO, *A República*, cit., p. 181.

<sup>401</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 189 et seq.

<sup>402</sup> REALE, *História da Filosofia Antiga II*, cit., p. 275-276. Nesse mesmo sentido, Lima Vaz assevera que: "Este rigorismo da *República* [na qual se tem a Idéia como o único domínio do inteligível] é matizado no *Político* e nas *Leis*, podendo descobrir-se aí uma das fontes prováveis de inspiração da *pragmatéia* ética de Aristóteles". Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*, cit., p. 116 (nota).

continuará submetida à justiça ideal, mas passava a submeter, por sua vez, todos os bens humanos, inclusive os governantes, referidos aí como seus servidores ou guardiões<sup>403</sup>.

Não sendo possível efetivar aquela justiça promovida pelo filósofo-rei, conforme a *Idéia do Bem*<sup>404</sup>, Platão fornece um modelo de legislação, segundo o qual a justiça deve ser estabelecida pela lei, cujo fim principal deve ser a efetivação do interesse de toda cidade, isto é, do bem comum<sup>405</sup>.

Porém, o que chama atenção nas Leis de Platão é o seu caráter, por assim dizer, reacionário. Em seu esforço de síntese de toda tradição grega, o filósofo acaba por reinserir a inspiração divina como elemento que deve pautar os esforços legislativos. Conforme atesta Romilly, Platão afirma que as leis devem se inspirar em um modelo divino<sup>406</sup>. "A divindade deve ser a medida de todas as coisas", afirma o filósofo (716 c). Pois, ao se buscar o bem de todos, supõe-se que se busca o bem em si e, ao fazê-lo, acaba-se por imitar o divino e a agradecer aos deuses<sup>407</sup>.

Romilly ensina, ainda, que "as leis platônicas são o que a Grécia conheceu que mais se aproxima de uma lei revelada"<sup>408</sup>. Não é por menos que seu fundamento metafísico (racional) e sua inspiração divina serão mais tarde aproveitados e re combinados pelo cristianismo na construção de sua doutrina.

---

<sup>403</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 199-200.

<sup>404</sup> Vale anotar o denso estudo realizado por Giovanni Reale sobre a *Idéia do Bem*, que segundo o autor, é "o Princípio que dá significado e valor a todas as coisas". É o conhecimento supremo, o *Uno*, que por analogia ao Sol, ilumina ou confere a verdade das coisas. É não só a causa da cognoscibilidade das coisas, mas a causa também do ser e da essência, sendo, portanto, superior a elas. É, pois, o fundamento da justiça e de tudo o que é útil e tem valor. Cf. REALE, *Para uma Nova Interpretação de Platão*, cit., p. 245-256.

<sup>405</sup> PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999, p. 173 et seq (livro IV).

<sup>406</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 198.

<sup>407</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 198.

<sup>408</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 199. « *Les lois platoniciennes sont ce que la Grèce a connu qui approche le plus d'une loi révélée* ».

Vale anotar, ainda, a interessante síntese de Romilly no que tange a esse momento histórico:

"Ao termo deste longo debate sobre a lei, que, depois de cerca de um século, havia tão fortemente encantado os espíritos, e que lhes havia feito descobrir, ao longo do caminho, a relatividade da lei e sua utilidade prática, sua significação política e sua carga religiosa, sua influencia e seus méritos, reencontra-se, pois, a confiança inicial dos gregos na soberania da lei. Porém, no lugar de uma confiança inocente e espontânea, trata-se agora de uma confiança filosoficamente fundada, em uma lei filosoficamente estabelecida. E o que havia começado na euforia de um Estado de fato completa-se em uma vasta perspectiva para os futuros legisladores"<sup>409</sup>.

Aristóteles, em seqüência a Platão e em oposição ao mestre, preocupa-se com o exame das leis e dos regimes políticos de cidades efetivamente existentes. Ele volta-se para o real, embora esteja definitivamente comprometido, assim como todo o pensamento ocidental que o sucedeu, com o universal da razão metafísica inaugurada por Platão.

Em resposta à teoria platônica do filósofo-rei, Aristóteles não hesita em afirmar na *Política*, que é certamente melhor ser governado pelas melhores leis do que pelos melhores homens. Afinal, um ser humano tem sentimentos, "uma lei não os tem"<sup>410</sup>.

Embora Aristóteles parta do exame concreto de ordens políticas reais, a sua justiça, a qual deve ser o fim de toda lei, acaba sendo fundada, em última análise, sobre um critério universal *a priori*. Postula o filósofo, na *Ética a Nicômaco*, que, embora o objeto da lei (da ciência

---

<sup>409</sup> ROMILLY, *La Loi dans la Pensée Grecque*, cit., p. 200. « Au terme de ce long débat sur la loi, qui, depuis un siècle environ, avait si fort passionné les esprits, et qui leur avait fait découvrir, chemin faisant, la relativité de la loi et son utilité pratique, sa signification politique et sa portée religieuse, son influence et ses mérites, on retrouve donc la confiance initiale des Grecs dans la souveraineté de la loi. Mais, au lieu d'une confiance naïve et spontanée, c'est à présent une confiance philosophiquement fondée, en une loi philosophiquement établie. Et ce qui avait commencé dans l'euphorie d'un état de fait s'achève dans une vaste perspective à l'intention des législateurs à venir ».

<sup>410</sup> ARISTÓTELES, *Política*, cit., p. 243 (Livro III, 15).

política) admita uma grande variedade de opiniões, ao ponto de poderem ser consideradas produtos de convenção e não da natureza<sup>411</sup>, elas devem estar submetidas à justiça absoluta que, conforme anota Joaquim Carlos Salgado, é a própria lei natural<sup>412</sup>.

A justiça legal (justiça por convenção<sup>413</sup>) é o governo da lei. Ensina Salgado que "a ordem é a lei e o governo da lei é preferível ao de qualquer cidadão, porque a lei é a razão sem apetites". Todavia, a lei a que se refere Aristóteles não é o produto do arbítrio do legislador, mas deve ter como critério de validade a lei natural, a qual "expressa a própria natureza da ordem política que é uma ordem natural destinada a realizar a *autarkeia* do homem, que isolado não pode consegui-la". A lei natural é, pois, "a lei que revela a natureza da comunidade política, o seu fim"<sup>414</sup>, isto é, a realização do homem enquanto ser naturalmente político.

Platão e Aristóteles, em resposta à crítica sofista ao arbítrio da lei, acabam fornecendo os fundamentos racionais que constituíram a base de todas as reflexões normativas que se produziram no Ocidente. Mais do que subverter por completo o sistema ético desenvolvido por Platão, Aristóteles, embora parta de pressupostos distintos, acaba por desenvolvê-lo e completá-lo. Afinal, é sobre um critério de razão universal que, para ambos, a lei deve ser fundada. Se, por um lado, Aristóteles concede mais importância à realidade na construção de seu sistema, não deixa de incluir nele o elemento *a priori* que marcará profundamente o gênio ocidental.

Por fim, vale dizer que se na Grécia a lei nasce da emancipação dos homens frente à natureza, emergindo enquanto produto da vontade e do consenso humano, ela acaba emancipando-se, em seguida, da

---

<sup>411</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, cit., p. 18 (1094b, 15).

<sup>412</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça em Kant*, cit., p. 43.

<sup>413</sup> "A justiça política é em parte natural em parte legal. A parte natural é aquela que tem a mesma força em todos os lugares e não existe por pensarem os homens deste ou daquele modo. [...] "De qualquer modo, existe uma justiça por natureza e outra por convenção". ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, cit., p. 117-118 (1134b, 20-25).

<sup>414</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça em Kant*, cit., p. 41.

própria realidade, edificando-se sobre uma pretensão de verdade universal e eterna, que passará a guiar (ou, ao menos, a limitar), na Modernidade, a própria vontade e o consenso.

#### 8.4. A INVENÇÃO DO DIREITO EM ROMA

O que faltou à normatividade grega, em relação aos desenvolvimentos posteriores da tradição ocidental, foi o reconhecimento ao homem de qualquer valor individual constituído em função do carácter universal de sua natureza racional. Não há na Grécia antiga uma tutela ostensiva das relações de indivíduos ou de interesses particulares. A sua legislação define o modo de relação do homem com o mundo político concreto que constitui sua própria essência e, portanto, fora do qual ele não teria qualquer valor.

É verdade que a Grécia democrática passou a definir o homem em função de sua liberdade, o que, de fato, representou uma revolução da concepção de lei e de ordem normativa. Porém, tal liberdade apresentou-se exclusivamente em seu aspecto objetivo ou político. A liberdade individual, assim como qualquer valor humano fundado em uma individualidade universal, só apareceria, na história das civilizações, no período helênico, estabelecido a partir do império alexandrino no fim do século IV a.C.

Jean-Cassien Billier conclui que o que importa na Grécia da Antigüidade "é a independência do Estado, e não a do indivíduo". "O elo indissolúvel entre o destino do indivíduo e o da *polis* faz com que a realização da ordem universal da natureza não possa ser senão coletiva"<sup>415</sup>, ou melhor, política. Desse modo, cada grego tinha um destino estabelecido objetivamente pelas leis da cidade, onde ele poderia exercer a única liberdade que conhecia: a liberdade política. Assim, a essência do homem e sua plena realização só podiam ser concretizadas através dos laços que o ligavam inexoravelmente à cidade.

É da descoberta pelas filosofias do helenismo do aspecto cósmico, entendido, nesse momento, como o carácter universal (racional)

---

<sup>415</sup> BILLIER; MARYIOLI, *História da Filosofia do Direito*, cit., p. 16.

da natureza humana, desprendido, pois, de um pertencimento político concreto e local, que uma normatividade também universal pôde ser efetivamente estabelecida no contexto do império romano. É exatamente nesse universalismo ético convertido em experiência jurídica que se encontra a invenção por excelência da civilização romana, a qual, transmitida à Europa moderna, passou a constituir o aspecto essencial da compreensão ocidental de Direito: da norma que considera e protege o homem em sua individualidade, tomando-o como valor constituído sobre sua essência racional, isto é, universal.

Não há dúvidas, porém, que desde Platão e Aristóteles, conforme vimos nos capítulos anteriores, um racionalismo normativo com pretensões de universalidade havia começado a ser desenvolvido intelectualmente; e, mesmo antes, alguns filósofos pré-socráticos, como Heráclito e os pitagóricos<sup>416</sup>, haviam nos deixado suas considerações acerca de uma razão natural (de um λόγος – *lógos*) que comandaria todo o universo e, portanto, todos os homens.

Faltava, todavia, aos pré-socráticos a consciência da dimensão humana das normas, em sua liberdade política, e toda a problematização em relação ao seu caráter convencional, a qual só apareceria posteriormente, quando o homem se emancipou dessa consciência exclusivamente naturalista, segundo a qual sua "ação" não passaria de uma determinação da natureza (desse *lógos* do mundo).

Já Platão e Aristóteles, embora tivessem formulado as bases de todo o racionalismo ético ocidental, tendo defendido, dentro de suas perspectivas próprias, uma ordem normativa baseada em critérios

---

<sup>416</sup> Segundo tradução de Giovanni Reale, encontramos no fragmento 41 de Heráclito a seguinte afirmação: "Só existe uma sabedoria: reconhecer a inteligência que governa todas as coisas através de todas as coisas". Haveria, portanto, uma lei universal, isto é, um *lógos* que tudo governa. Nos pitagóricos tem-se a fundação do conceito de cosmo, isto é, de ordem harmônica do universo, a qual poderia ser conhecida pelo espírito (em superação ao aspecto obscuro e indecifrável das coisas divinas enquanto ordem do mundo). REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: das origens a Sócrates*. V. I. Trad. Marcelo Perine. 9 ed. São Paulo: Loyola, 1992, p. 69 et 85.

racionais universais, estavam ambos ainda presos à concepção de que o valor do homem definia-se em função de seu papel na vida concreta da sua cidade, em vista de sua natureza necessariamente política. Com isso, não obstante terem formulado os fundamentos de uma lei universal, não imaginaram tais leis poderem valer concretamente a todos os homens. Sua validade dependeria da sua implantação efetiva por cada governo, a transformá-las, pois, em leis positivas. Além disso, não imaginaram que tais leis pudessem valer para a humanidade como um todo — ou para uma espécie de cidadão do mundo, conforme desenvolvimento posterior —, mas apenas para os cidadãos submetidos ao regime fundado sobre tais leis.

É, portanto, no âmbito do império romano, herdeiro direto do florescimento intelectual da Grécia clássica e, sobretudo, dos desenvolvimentos posteriores do período helenístico, que se vê surgir a primeira experiência histórica de garantias jurídicas individuais e o desenvolvimento de conceitos e institutos sobre os quais todo o Direito ocidental moderno será formulado. Ali, o Direito aparecerá, pela primeira vez, enquanto expressão de uma razão universal, concretizada na cidadania cosmopolita de um império mundial, o qual passa a considerar o homem em sua conexão essencial com tal razão, fato que produziu o esboço de uma personalidade jurídica e de uma capacidade individual de direitos, cada vez mais ampliadas.

Embora seja apenas na Modernidade que o valor individual humano será levado às últimas conseqüências, é o helenismo que irá preparar o seu caminho. Após ter experimentado a liberdade em face do natural, do divino e de toda tirania, e, ainda, ter descoberto a razão enquanto meio de ordenação da vida comum, o espírito grego, encarnado agora sob a forma do homem helênico, diante do império que o submetia (o qual impossibilitava o exercício de sua liberdade política), passa a buscar em si mesmo os fundamentos racionais de uma liberdade

individual<sup>417</sup>. Ele volta-se para o seu interior, onde acredita poder encontrar a razão (o *lógos*) imanente ao mundo e, conseqüentemente, a razão de uma ação ética, pela qual poderia realizar a essência de sua natureza humana.

Uma vez liberto das determinações do divino ou do natural, bem como da sujeição política a outrem (conforme experiência extraordinária de autodeterminação proporcionada pela democracia grega ou, mesmo, pela república romana), o homem descobriria, sob o regime de sujeição que o império impunha, seqüestrando-lhe a liberdade política, sua liberdade interior.

Dentre as escolas de pensamento do helenismo, o estoicismo foi a que mais influência exerceu sobre a formação do Direito romano. Ele era, conforme ensina Andityas Matos, a filosofia que melhor se adaptava à personalidade romana<sup>418</sup>.

Embora o estoicismo possa parecer, em uma análise superficial, um retorno ao naturalismo antigo, ele representou, na verdade, a grande síntese entre o aspecto natural e humano da vida, em suas racionalidades imanentes. Se antes a liberdade do homem significava a não sujeição à natureza ou ao poder de um tirano (que se apresentava como guardião e, mesmo, extensão da ordem natural do mundo), agora ele buscava na sua interioridade (em sua essência universalmente racional) os fundamentos para sujeitar racionalmente a ordem política aos ditames da natureza cósmica à qual pertence cada indivíduo.

---

<sup>417</sup> REALE, História da Filosofia Antiga III, cit., p. 14.

<sup>418</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. Belo Horizonte: FDUFG, 2009, p. 64 (Tese, Doutorado em Filosofia do Direito). O referido texto foi recentemente publicado pela editora Lumen Juris: MATOS, Andityas S. M. Costa. *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

Todavia, essa natureza cósmica não se apresentava mais (como nos tempos homéricos e pré-democráticos da Grécia antiga ou nos primórdios de Roma) enquanto um segredo divino reservado a poucos, mas sim como uma ordem racional (um λόγος – lógos) da qual participava cada homem em função de sua racionalidade essencial. Para o sábio estóico, se o homem é racional, o universo também o é, pois a parte não poderia ser superior ao todo. A ordem da natureza coincide, portanto, com o correto raciocínio humano<sup>419</sup>. Desse modo, visto que o natural passa a identificar-se com o racional, o homem, em sua racionalidade constitutiva, ascende a uma dignidade que supera o seu pertencimento à vida política concreta, descobrindo em seu interior os fundamentos de uma existência universal que só uma ordem normativa também fundada em princípios universais poderia albergá-lo.

O universalismo é, para Lima Vaz, o valor fundamental legado pelos estóicos ao Ocidente<sup>420</sup>. É sobre ele que se fundou a ordem normativa universal — o Direito —, nos moldes estabelecidos pelos romanos.

É a retomada do caráter cósmico do homem, inserido, a partir de então, dentro da perspectiva racionalista que a Grécia clássica havia produzido, que revelou à consciência ocidental o valor universal do indivíduo. É verdade, porém, que tal individualidade não considerava o homem como um ente isolado. Andityas Matos explica que o sábio estóico enxergava-se "como parte de uma estrutura complexa — o cosmos regido pelo *logos* — e não como um ser isolado, diferentemente do que fazemos na época contemporânea, individualista por excelência"<sup>421</sup>.

---

<sup>419</sup> MATOS, *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça*, cit., p. 136 et 321.

<sup>420</sup> VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, cit., p. 157.

<sup>421</sup> MATOS, *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça*, cit., p. 136.

Nesse contexto, surge um pensamento profundamente igualitário<sup>422</sup>, a considerar todos os homens naturalmente iguais, pelo simples fato de serem humanos e participarem em igual condição da razão universal, em vista de sua essência racional — e não mais distintos em função de seus papéis políticos ou sociais.

Somente então uma reflexão como a que Marco Túlio Cícero expõe na sua *República* poderia ter aparecido:

"Sendo a lei o laço de toda sociedade civil, e proclamando seu princípio a comum igualdade, sobre que base assenta uma associação de cidadãos cujos direitos não são os mesmos para todos? Se não se admite a igualdade da fortuna, se a igualdade da inteligência é um mito, a igualdade dos direitos parece ao menos obrigatória entre os membros de uma mesma república. Que é, pois, o Estado, senão uma sociedade para o direito?"<sup>423</sup>.

Além disso, a despeito de os pensadores do estoicismo terem restabelecido a crença de que a ordem natural era o princípio conformador de todas as coisas, submetendo, por consequência, os homens à inexorabilidade do destino, a emancipação racional vivida pela Grécia clássica não poderia mais ser desconsiderada. Desse modo, não se poderia mais conceber o destino como uma fúria cega e incompreensível ao homem. Ele fora apresentado, então, como uma força racional. Assim sendo, conforme Andityas Matos, "a vontade humana e a capacidade de discernir e escolher entre o bem e o mal não são anuladas pelo destino, mas sim potencializadas"<sup>424</sup>.

Ainda, segundo o referido autor:

"A liberdade humana não se opõe ao determinismo do destino, pois o sábio estóico integra a harmonia universal de maneira voluntária e consciente. O insensato que se revolta será sempre

---

<sup>422</sup> Essa igualdade essencial entre todos os homens é, segundo Salgado, um conceito que já havia aparecido entre os pitagóricos. SALGADO, *A Idéia de Justiça em Kant, cit.*, p. 46.

<sup>423</sup> CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 156 (I, XXXII).

<sup>424</sup> MATOS, *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça, cit.*, p. 191.

vítima do ódio e das demais paixões, sem com isso mudar nada na ordem cósmica, da qual somos apenas soldados que devem obediência ao grande general Zeus, razão personificada. Entretanto, graças à identificação entre homens e deuses, estes não são vistos pelo estoicismo como seres superiores aos humanos. Ambos são cidadãos do Estado universal cósmico, de modo que o sábio não se curva ao destino. Ele não obedece a deus, mas comparte a sua opinião (*non pareo deo, sed adsentior*). Por isso, quanto mais a razão particular do homem se aproxima da razão universal do cosmo-deus, mais livre ele se torna"<sup>425</sup>.

Com isso, o destino não se apresenta como uma força exterior ao homem, da qual ele não poderia participar, "mas sim o próprio ser no que ele possui de mais íntimo: o *logos*". Ele corresponde, pois, à nossa própria natureza<sup>426</sup>.

A inexorabilidade do destino, tal qual pensada pelos antigos, é reafirmada pelos estóicos, porém, ela passa a ser entendida, sob as perspectivas da herança filosófica da Grécia clássica, como expressão da mesma razão que constitui o homem, a qual ele poderá, portanto, acessar, compreender e, mesmo, consentir, adequando a ela a sua conduta particular e suas convicções. E contra isso, nenhum império poderia se impor, senão inutilmente. É justamente aí que reside a construção da liberdade interior. Submetido na vida política pelo soberano, o homem liberta-se interiormente, passando a estabelecer o seu valor em função de sua natureza universalmente racional.

Dessa maneira, a despeito de todas as imposições exteriores que poderiam se impor pela força sobre o corpo de um indivíduo, sua essência racional que o tornava intrinsecamente igual a todos os outros indivíduos, inclusive ao imperador, libertava-o internamente de toda distinção imposta pela vida política.

---

<sup>425</sup> MATOS, *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça*, cit., p. 182-183.

<sup>426</sup> MATOS, *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça*, cit., p. 193.

Descobria-se aí, não sem os importantes aportes aristotélicos<sup>427</sup>, o querer livre, imune a qualquer imposição exterior. Epíteto (55 – 135), citado por Marco Aurélio (121 – 180), dirá que "não há ladrão que nos roube a vontade"<sup>428</sup>. Afinal, segundo ele, o que nos distingue dos animais é justamente a capacidade de escolha racional (*proairesis arbitrium*)<sup>429</sup>. Apenas ao homem é dada a escolha de agir conforme sua razão. Razão esta que constitui, para os estóicos, a própria essência do homem e da natureza<sup>430</sup>.

A liberdade é, então, entendida como sujeição integral ao princípio racional da natureza. Só é livre o homem que se conforma à lei natural, isto é, a razão universal. Porém, trata-se, conforme dito, na compreensão dos filósofos do estoicismo, de um princípio inerente ao homem. Além disso, tal sujeição é libertadora, vez que é voluntária e consciente, colocando o homem na posição de senhor absoluto da sua vontade e pensamento.

Com efeito, essa concepção de liberdade tornava todos os seres racionais essencialmente iguais em sua individualidade interior: o cidadão e o escravo, o imperador e o súdito, os homens e os deuses. O valor do homem e sua liberdade não se definiam mais em função de *status* político (cidadão, súdito ou imperador), mas em vista de um elemento de caráter universal e abstrato: a natureza humana racional.

Nesse sentido, ensina Joaquim Carlos Salgado que:

---

<sup>427</sup> Vide o capítulo precedente.

<sup>428</sup> AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 115 (XI, 36).

<sup>429</sup> GILL, Christopher. *A Escola no Período imperial Romano*. In: INWOOD, Brad (Org.), *Os Estóicos*. Trad. Paulo Fernando T. Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 35-63.

<sup>430</sup> Em Cícero, o homem "é o único, entre todas as espécies e variedade de seres animados, que tem acesso a uma razão e a um pensamento, de que carecem as outras. Com efeito, o que é mais divino, não direi apenas no homem, mas em todo o céu e a terra, do que a razão? Mas os que possuem razão em comum, devem também possuir em comum a razão justa. Ora, esta não é outra coisa senão a lei, logo a lei é um outro vínculo que devemos reconhecer entre homens e deuses. Logo, devemos considerar que o nosso universo é uma só comunidade, constituída pelos deuses e pelos homens". CÍCERO, Marco Túlio. *Das Leis*. Trad. Otávio T. de Brito. São Paulo: Cultrix, 1967, p. 42.

"No elemento cultural romano, a liberdade é concebida estoicamente como puro interior e a todos pertencente, como a concebe Epíteto. Essa pura interioridade da liberdade, inatingível pela exterioridade da força e igualificadora de todo ser humano, pondo no mesmo patamar ontológico o Imperador e o escravo, é o saber da liberdade como puro saber, sem o qual o homem não é livre, pois não é, detendo-se na interioridade abstrata, pela qual no trono e nas correntes todos são livres"<sup>431</sup>

No Direito romano, essa liberdade aparece no âmbito privado, sob a forma de autodeterminação ou de autonomia da vontade, limitada apenas no encontro com a autonomia alheia. Na lição de Salgado, "a consciência jurídica romana faz uma experiência da liberdade individual quase absoluta, mas limitada pelo razoável e pelo justo na relação com outro"<sup>432</sup>.

Esse universalismo estóico, que fez emergir a igualdade e a liberdade interior como exigências da própria razão natural do homem e da vida normativa, produziu profundas e revolucionárias conseqüências na construção do Direito romano. A mais radical e, ao mesmo tempo, profícua delas foi a conversão em experiência concreta da equalização e universalização gradativas da capacidade jurídica e da cidadania.

Além disso, a consideração do indivíduo como valor universal e não estritamente político promoveu o estabelecimento de sofisticados mecanismos de proteção do homem em seu domínio particular e, por conseqüência, o desenvolvimento de importantes institutos e doutrinas acerca das suas relações de caráter privado. Com isso, forjaram-se limites para a atuação do poder constituído e disponibilizou-se a um número cada vez maior de pessoas a capacidade de agir juridicamente, isto é, de fazer impor suas pretensões, reconhecidas pelas normas comuns, utilizando-se, para tanto, de mecanismos públicos de coerção.

---

<sup>431</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo: Fundamento e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 60.

<sup>432</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo, cit.*, p. 63.

Afirma Salgado que:

“Uma das descobertas maiores do romano, no plano ético *lato sensu*, é o sujeito de direito e propriamente o sujeito de direito universal, detentor da universalidade da *actio*. A noção de sujeito de direito universal, dada na *actio*, envolve duas dimensões: a universalidade posta pelo reconhecimento de toda a sociedade do direito subjetivo material, através da norma jurídica, e a universalidade posta na força aparelhada do Estado garantidor da *actio*. [...] É sujeito universal, vez que o seu direito material tem o reconhecimento universal e a garantia da *actio*, que é dada tanto pela simples titularidade do direito material (uma vez que a exigibilidade do direito é da essência dessa titularidade, e essa titularidade decorre do processo de valoração e atribuição universal de uma consciência jurídica universal, de todos) como pela força aparelhada do Estado, a representar a universalidade da sociedade, decorrente daquela exigibilidade”<sup>433</sup>.

Sob a influência estóica, o Direito passa a ampliar gradativamente o seu alcance e a sua proteção. A transformação é significativa. Ela representa o próprio nascimento daquilo que no Ocidente passou a ser entendido e exigido como direito.

A ordem normativa desenvolvida pelos romanos além de fundar-se, de maneira absolutamente original, no desejo de abarcar todos os homens e todas as suas relações, em seus aspectos universais, passou a reconhecer progressivamente a um número cada vez maior de situações e de pessoas a sua proteção, convertendo essas últimas em titulares dos mecanismos públicos de imposição das normas, isto é, em sujeitos de direito, reconhecendo sua capacidade de agir juridicamente, o que significava poder exigir, através de procedimentos judiciais institucionalizados e cada vez mais racionais, o respeito aos seus interesses individuais, conforme reconhecidos pelas regras comuns ou pela própria razão.

Conforme ensina Salgado, é:

---

<sup>433</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo, cit.*, p. 57-58.

"a exigibilidade que caracteriza a nova concepção de justiça, trazida pela jurística romana, pela qual o sujeito de direito não é mais o destinatário passivo do sujeito ativo e unilateral do dever moral, ou do ato fundado na mera consciência moral subjetiva do agente moral, dependendo de sua decisão, nem mais posto como objeto de realização do sentimento de uma certa 'caridade' ou 'piedade' humilhantes, mas o detentor da *actio* que dele faz sujeito universal, portador de um direito que define ou determina o dever (antes moral) como seu conteúdo e redime-o da relação de sentimento (não dever) da 'caridade'"<sup>434</sup>.

Foram, portanto, os romanos quem desenvolveram, pela primeira vez na história das civilizações, a categoria fundamental do sujeito de direito, a qual constituiu o princípio essencial que, associado à inovadora noção grega de lei, caracteriza aquilo que o Ocidente entende por Direito e o distingue radicalmente da experiência normativa de outras tradições culturais.

Ao reconhecerem aos seus cidadãos a prerrogativa de exigir a efetividade do conteúdo das normas de comportamento (*ius*) por meio de um sistema de ações (*actio*) cada vez mais universal, os romanos tornaram-se efetivamente sujeitos dos direitos e deveres estabelecidos por essas normas. Afinal, como anota Saulo de Oliveira Pinto Coelho, "em Roma, conferir um direito significava conferir uma ação (*actio*)"<sup>435</sup>. Com isso, os romanos deixaram de ser meros espectadores dos processos de conformação do seu comportamento e de depender da caridade alheia ou de privilégios excepcionais para defender o que é seu, para renascerem como sujeitos ativos, aptos a exigirem o que é seu, doravante, por direito<sup>436</sup>.

---

<sup>434</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, cit., p. 84.

<sup>435</sup> PINTO COELHO, Saulo de Oliveira. *Introdução ao Direito Romano: Constituição, Categorização e Concreção do Direito em Roma*. Belo Horizonte: Atualizar, 2009, p. 133.

<sup>436</sup> Os gregos definiam a justiça como *dar a cada um o seu*. Esta é uma das definições de justiça apresentada por Platão: "É justo restituir a cada um o que lhe convém, considerando isso restituir o que é devido". Cf. PLATÃO, *A República*, cit., p. 11. Os romanos fizeram um pequeno acréscimo à assertiva, apresentando-a sob uma perspectiva inteiramente nova, uma perspectiva jurídica, conforme podemos verificar na definição de Ulpiano: "*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*" (Justiça é a

Ensina José Luiz Borges Horta que:

"O Direito tem sentido e se torna Direito, enquanto tal, na medida exata em que proclama direitos. Diferentemente das sociedades primitivas, em que toda a estrutura de regra de vida em sociedade é baseada não na noção de direitos, mas na de deveres, desde que o romano reconheceu a personalidade do que mais tarde poderia ser chamado de sujeito de direitos, ou de pessoa de direito, todo Direito, para ser Direito verdadeiramente, tem de ter a idéia de direitos no seu núcleo"<sup>437</sup>.

Na síntese de Salgado, "o conceito de pessoa é um passo gigantesco na formação do direito e da cultura ocidental". Ele revela a liberdade desenvolvida pelos romanos como livre-arbítrio e autonomia privada. Tal conceito tem como substância "a individualidade livre ou o sujeito, [...] atribuíveis universalmente ao homem"<sup>438</sup>. "Com efeito, o animal, na esfera dos entes naturais, jamais poderia ser sujeito de direito, porque não é indivíduo, não é livre ou não possui existência autônoma"<sup>439</sup>. "Apenas o indivíduo é particular e universal"<sup>440</sup>, visto que cada um realiza em si, de forma livre (autônoma), a universalidade de sua essência natural, isto é, racional.

Além disso, ensina o autor que:

"O direito se exerce sobre uma coisa determinada ou sobre uma conduta de uma pessoa determinada. Esse é o mundo objetivo do direito. Por sua vez, o sujeito de direito, a pessoa, é o que está munido do instrumento necessário à satisfação desse direito de modo irresistível: a *actio*"<sup>441</sup>.

Essa titularidade da *actio*, do processo judicial, que coloca o homem numa posição radicalmente ativa perante a efetividade da ordem

---

vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito). Cf. Dig. 1.1.10 pr. (Utilizou-se, aqui, a edição bilingüe Latim-Português do Digesto organizada e traduzida por Hécio Madeira: DIGESTO DE JUSTINIANO. *Liber Primus*. 3 ed. São Paulo: RT, 2005, p. 21).

<sup>437</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 240.

<sup>438</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, cit., p. 70.

<sup>439</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, cit., p. 70.

<sup>440</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, cit., p. 71.

<sup>441</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, cit., p. 68.

normativa, passa, ainda, por um processo gradativo de universalização concreta, o que, em si, representou outro passo importante — e absolutamente original — na construção do Direito ocidental.

Na medida em que as pretensões intelectuais de racionalidade normativa foram sendo convertidas em pretensões políticas de universalidade, o Direito romano põe em marcha um processo inovador de ampliação da titularidade de direitos, somente possível em um contexto que desenvolvia e reconhecia às pessoas uma autonomia e uma individualidade fundadas em uma lei natural (universal) que abstraía os antigos critérios de valorização do homem, conforme seu *status* político, ligados às origens aristocráticas concretas e locais do grupo.

Conforme Márcio Diniz:

"Não obstante a raiz latina da palavra *imperium*, a idéia de domínio universal — e de um respectivo imperador universal — havia sido pensada pela filosofia grega, preparada pelo universalismo simbólico do Helenismo e materializada na pessoa de Alexandre Magno. Coube a Roma traduzir e institucionalizar estas concepções num sistema de organização social, política e jurídica. O Império Romano, momento culminante desse processo em que se fundiram o pensamento analítico grego e o gênio pragmático romano, cimentou o ideal estóico de uma sociedade regida por uma só lei natural racional e unificada pela igualdade jurídica, não obstante a multiplicidade de culturas e etnias"<sup>442</sup>.

Esse processo de universalização da cultura jurídica romana não é, assevera Salgado, algo inexplicável. "É verdade que a índole desse povo, desde o início, era marcada por traços característicos da sua cultura que mais tarde se revelaram"<sup>443</sup>.

A Lei das XII tábuas representou, já no século V a.C., muito antes do desenvolvimento das idéias estóicas, uma concessão aos plebeus,

---

<sup>442</sup> DINIZ, Márcio Augusto de Vasconcelos. *O Princípio de Legitimidade do Poder no Direito Público Romano e sua Efetivação no Direito Público Moderno*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006, p. 165.

<sup>443</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, cit., p. 43.

classe de origem incerta que habitava a cidade de Roma e que, apesar da importância que foi adquirindo, estava alijada de todo o processo político e da proteção das normas de direito, as quais, na época, resumiam-se aos costumes e às decisões do rei (*ius civile*), reservados exclusivamente aos cidadãos romanos — os patrícios.

O direito costumeiro antigo, expressão do próprio caráter sagrado inculcado na visão de mundo da aristocracia romana (dos *quiritis*), não podia ser aplicado às pessoas estranhas ao culto. Entendia-se que o direito, uma vez que retirava seu fundamento das crenças comuns e dos ritos ligados ao elemento religioso, só poderia ser atribuído àqueles que compartilhavam a mesma religião e, conseqüentemente, a mesma origem familiar ou tribal. Com isso, o direito dos primeiros tempos de Roma era exclusivo do cidadão romano. Por essa razão, referia-se a ele como *ius civile*, que deve ser entendido não como direito civil no sentido moderno do termo, mas como direito do cidadão (do *civis*), o qual abrange, pois, os costumes e os decretos destinados a este conjunto de pessoas (*civitas*<sup>444</sup>) que se ligavam em função de suas origens comuns. Esse direito era também denominado *ius quiritium*, isto é, direito quiritário, em referência mais precisa aos aristocratas romanos, aos patrícios<sup>445</sup>.

A noção de cidadania, ligada ao pertencimento concreto à ordem normativa, em função da origem comum, da qual dependia qualquer proteção jurídica, fez aí sua primeira concessão, incluindo sobre a

---

<sup>444</sup> A palavra latina *civitas/civitatis*, de onde derivou o vocábulo cidade, tinha, naqueles tempos, não o sentido físico e territorial que hoje guarda, mas significava uma comunidade de pessoas, o conjunto de cidadãos (de *civis*). A palavra *quiris/quiritis* tinha um uso muito aproximado: ora era utilizada para se referir ao habitante da comunidade, ora à própria comunidade de cidadãos. A palavra *quiris* significava, ainda, lança ou dardo, símbolo da guerra e do grupo de aristocratas que ela passa designar.

<sup>445</sup> RAMOS, Marcelo Maciel. *O Direito Romano Primitivo: Do ritualismo religioso ao formalismo jurídico*. (Artigo apresentado no XIX Congresso Nacional do CONPEDI, em Florianópolis, realizado entre os dias 13 e 16 de outubro de 2010. O texto será disponibilizado, em breve, na versão virtual dos anais do Congresso, em: <http://www.conpedi.org.br/conteúdo.php?id=2>).

tutela comum da ordem normativa pessoas estranhas à formação original do grupo.

É claro que tal fato, considerado isoladamente, não representa senão uma concessão política contingencial. Porém, se antes o Direito confundia-se com o ritualismo típico das crenças religiosas, após o advento da Lei das XII Tábuas e da necessidade de ampliar sua tutela para além daquele grupo de patrícios cuja origem religiosa era comum, ele passava a fundar-se em um ritualismo legal, que lhe conferia contornos estritamente formais, afastando-se aos poucos dos seus conteúdos culturais concretos. E tal formalismo tendeu a abstrair, inevitavelmente, as perspectivas religiosas exclusivas a um grupo ou a outro, adquirindo, portanto, um caráter laico<sup>446</sup>.

Tal perspectiva promoveu, sem dúvida, o desenvolvimento de uma ordem normativa melhor preparada para receber a tendência universalista dos séculos que se seguiram, promovendo concretamente a idéia de um império universal apto a desenvolver e aplicar um Direito abstrato, fundado em uma lei racional.

As perspectivas universalistas do estoicismo, aliadas aos projetos ambiciosos dos romanos de estabelecer um império mundial, forneceram as justificativas intelectuais para o alargamento progressivo da cidadania romana, concedida, no século I a.C., a todos habitantes da península itálica e, finalmente, por força da Constituição de Caracala de 212 d.C., a todos os indivíduos sob o poder romano<sup>447</sup>.

Garcia-Gallo apresenta a seguinte versão da referida constituição: "Outorgo, (pois), a todos quantos se achem no orbe [isto é, no mundo] a cidadania romana, sem que ninguém fique sem cidadania.

---

<sup>446</sup> BREONE, *História do Direito Romano*, cit., p. 71.

<sup>447</sup> NÓBREGA, Vandick L. da. *Compêndio de Direito Romano*. V. I. 9 ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1977, p. 175.

exceto os *deditícios*"<sup>448</sup>. Esses últimos compreendiam, conforme explicação contida nas *Institutas de Gaio*, os escravos libertos, marcados por algum tipo de indignidade após a manumissão<sup>449</sup>.

Note-se que, à parte da exceção feita aos *deditícios*, a Constituição de Caracala representou o apogeu da construção de uma cidadania cosmopolita<sup>450</sup> em Roma, que pretendia abarcar todo o mundo (o que, na compreensão romana representava tudo o que estava sob o seu domínio). O império apresentava-se, então, como a consubstanciação da razão universal. Desse modo, como bem assevera Andityas Matos, "assim como Roma está em cada romano, o *logos* está presente em cada cidadão da cosmópolis"<sup>451</sup>.

E completa o autor:

"Devido ao estoicismo, a preocupação político-jurídica da Antiguidade deixou de se referir à comunidade orgânica da *polis* para se confrontar com a realidade iminente da Cosmópolis, projeto levado a efeito no plano político pelo Imperador Octaviano Augusto e por seus sucessores da fase do Principado. [...] A doutrina da Cosmópolis operou uma sublimação na noção de cidadania, que no Império não se liga mais a contingências históricas — tais como proximidade física e assistência mútua —, retendo apenas os dados universais que caracterizam a comunidade dos homens. Graças a tal ordem de idéias, os estóicos romanos puderam conceber a cidadania como a obediência devida pelos homens, independentemente de quaisquer *status*, aos comandos da razão, tida como legisladora universal"<sup>452</sup>.

---

<sup>448</sup> GARCIA-GALLO, Alfonso. *Antologia de Fuentes del antiguo Derecho*. Madrid: s/e, 1967, p. 161 apud GILISSEN, *Introdução Histórica do Direito*, cit., p. 94. Tal fato está relatado no *Digesto de Justiniano* da seguinte maneira: "Os que estiverem no Império Romano, por uma constituição do imperador Antonino [Caracala], foram feitos cidadãos romanos" (*in orbe romano qui sunt ex contitutione imperatoris Antonini cives Romani effecti sunt*). D. 1.5.17 (DIGESTO DE JUSTINIANO, cit., p. 62).

<sup>449</sup> GAIUS. *Institutes*. Trad. Julien Reinach. Paris: Les Belles Lettres, 1950, p. 2-3 (I, 9-15).

<sup>450</sup> O termo deriva da junção dos termos Κόσμου (*kosmos*) e Πολιτης (*polites*), que expressava a noção de cidadão do cosmos, isto é, do mundo. Em latim: *civitas universa*.

<sup>451</sup> MATOS, *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça*, cit., p. 349.

<sup>452</sup> MATOS, *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça*, cit., p. 334-335.

Além disso, em reconhecimento à universal e, portanto, igual dignidade de cada ser humano, a capacidade jurídica, isto é, a personalidade de direitos, foi sendo gradativamente universalizada pela jurisprudência romana. Abrandou-se a divisão entre pessoa (*persona*) e coisa (*res*). As condições dos escravos foram melhoradas e suas possibilidades de libertação ampliadas. O pátrio poder foi sendo gradativamente limitado, não podendo mais o pai dispor de modo absoluto da vida de seus filhos. As mulheres foram definitivamente liberadas da tutela de seus parentes, conforme disposição da *Lex Claudia* de 45 d.C.<sup>453</sup>.

Os jurisconsultos romanos souberam conciliar a firme crença de que a razão natural constitui a base do Direito com os problemas concretos de aplicação da norma. Eles fizeram do Direito uma ciência prática fundada num caráter racional, o que permitiu a elaboração de conceitos jurídicos gerais e abstratos, que pudessem universalizar efetivamente o Direito romano. Na visão de Louis Laferrière, "eles se serviam da teoria para esclarecer a prática das coisas da vida, para dirigi-la, modificá-la e transformá-la"<sup>454</sup>.

#### Segundo Andityas Matos:

"A própria nomenclatura do Direito Romano reflete a sua tendência universalista. No início do período republicano, com o *ius civile romanum*, só os patrícios eram sujeitos ativos no ordenamento jurídico romano. A partir de então, novas formas de direito foram se incorporando à cultura jurídica romana, de modo que o pretor republicano e o jurisconsulto imperial começaram a lançar mão de outros termos, menos locais e mais universais, tais

---

<sup>453</sup> MATOS, *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça*, cit., p. 309-314.

<sup>454</sup> LAFERRIERE, Louis Firmin Julien. *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains* : lu dans les séances des 2, 9, 16 juillet 1859. Extrait du tome X des mémoires de l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Paris: Institut Impérial de France/Typographie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1860, p. 24. « Ils se servaient de la théorie pour éclairer la pratique des choses de la vie, pour la diriger, la modifier, la transformer ».

como *ius hominum, ius humanum, communis omnium hominum ius* e, finalmente, *ius gentium*"<sup>455</sup>.

Esse direito das gentes (*ius gentium*), teorizado pelos jurisconsultos romanos e posto em prática pelos pretores peregrinos, constituiu um instrumento poderoso no processo de abstração e universalização do Direito romano.

Ensina José Luiz Borges Horta:

"Nós acreditamos na racionalidade da lei porque nós somos romanos e a grande maravilha do romano é o pretor ser obrigado a antecipar a forma como ele resolveria os casos durante o período de magistratura. Ou seja, a riqueza do romano não é a concreção, mas a abstração: a capacidade que o romano teve de desenvolver, de antecipar e de abstrair"<sup>456</sup>.

A administração da justiça em Roma havia ficado a cargo, desde 367 a.C., da magistratura do pretor urbano, o qual indicava a fórmula e o juiz (*iudex*) que conduziriam os processos de solução de conflitos. Num primeiro momento, tais processos eram exclusivos do cidadão romano (*cives*) e garantiam a efetivação do direito da cidade, o *ius civile*. Porém, com a ampliação progressiva da tutela jurisdicional romana, fez-se necessário criar, em 242 a.C., a figura do pretor peregrino, encarregado de dizer o direito entre cidadãos e estrangeiros (*qui ius dicit inter cives et peregrinos*)<sup>457</sup>. Como o *ius civile* era o direito exclusivo dos cidadãos, os pretores peregrinos buscavam nas teorizações dos jurisconsultos romanos, um Direito mais geral que pudesse reger as novas relações que surgiam.

Em suma, a progressiva ampliação da tutela jurisdicional romana, aliada ao suporte teórico dos jurisconsultos e a todo desenvolvimento intelectual grego assimilado por Roma, produziram a aplicação prática de

---

<sup>455</sup> MATOS, *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça*, cit., p. 346.

<sup>456</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 247.

<sup>457</sup> NOBREGA, *Compêndio de Direito Romano*, cit., p. 107-108.

um direito baseado não mais exclusivamente nos costumes e na experiência histórico-cultural concreta de um povo, mas na generalização racional da qual o *ius gentium* era portador. Sem o teor abstrato de suas disposições, o império romano não poderia ter pretendido universalizar-se, estendendo a todos sob o seu domínio a sua incomum vocação jurídica, fundada abstratamente sobre os pressupostos da liberdade individual e da igualdade.

Segundo Horta:

“Em Roma, *urbi et orbi* (cidade e mundo), faz-se a transição entre o mundo da *polis* e o mundo da *cosmopolis*, entre o mundo restrito da cidade, em que viviam os antigos, e um mundo exponencialmente maior. É isso que o romano vislumbra, ao ultrapassar a noção de *jus civile*, um direito que se volta apenas para os cidadãos romanos, e pensar a categoria do *jus gentium*, um direito que deveria ser não apenas dos cidadãos romanos, mas de todas as gentes, de todos os povos: um direito *fundado não na noção de nacionalidade, mas na noção de racionalidade*. O romano estabelece a noção de que todo o Direito deve ser decorrente da razão”<sup>458</sup>.

Por tudo isso, é a tradição romana que, após ter assimilado a racionalidade e o universalismo do pensamento grego, produziu os elementos fundamentais sobre os quais o Direito ocidental contemporâneo fundou-se. Ela é, sem dúvida, sua verdadeira inventora, embora tenha sido a Modernidade do Ocidente a responsável pela sua síntese final, convertendo em fim — isto é, em objetivo, em pretensão — os seus pressupostos: a liberdade e a igualdade.

De todo modo, foram os romanos quem libertaram a ordem normativa de seu aspecto territorial, concebendo, sob os princípios de uma racionalidade universal, o sujeito de direito e a cidadania mundial, elementos definidores do Direito no Ocidente.

---

<sup>458</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 242.

## 8.5. O APANÁGIO DO ETHOS OCIDENTAL: O ESTADO DE DIREITO

A concretização do Estado de Direito<sup>459</sup>, estabelecido na Contemporaneidade sobre a afirmação e a promoção dos direitos fundamentais do homem<sup>460</sup>, representa a grande síntese da normatividade ocidental. Ele integra e realiza os fundamentos do *ethos* do Ocidente<sup>461</sup>, conforme engendrados pela civilização greco-romana, assimilados e recombinaados, posteriormente, pela tradição cristã e, finalmente, retomados e desenvolvidos pela ciência jurídica que se restabeleceu na Europa a partir do século XII.

O enorme salto histórico que operamos nesse capítulo, ao passarmos diretamente do período romano, que se encerra no século VI, para a formação das concepções que formataram a realização, a partir da Modernidade, da mais elaborada experiência ética do Ocidente, o Estado de Direito, explica-se dentro do propósito específico de nossa investigação. Em nossa busca pelos elementos originais do pensamento ocidental acerca da vida normativa, o que nos interessa é principalmente o momento em que uma idéia, que tenha marcado profundamente o

---

<sup>459</sup> "A locução *Estado de Direito* foi cunhada na Alemanha: é o *Rechtstaat*. Aparece num livro de Welcker, publicado em 1813, no qual se distinguem três tipos de governo: despotismo, teocracia e *Rechtstaat*. Igualmente foi na Alemanha que se desenvolveu, no plano filosófico e teórico, a doutrina do Estado de Direito. Nas pegadas de Kant, Von Mohl e mais tarde Stahl lhe deram a feição definitiva". FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Estado de Direito e Constituição*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 5. "Não obstante, é corrente nos círculos hegelianos, de Jean Hyppolite a Paulo Meneses, a tradução da expressão *Rechtzustand*, utilizada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, como Estado de Direito. É interessante anotar o parentesco etimológico entre *staat* e *zustand*, palavras alemãs de raízes greco-latinas, onde aparece a partícula *st*, cuja carga semântica traduz exata e precisamente a idéia de estabilidade. Ora, descobrimos em Michelangelo Bovero que Hegel utiliza a expressão *Rechtzustand* em oposição a *Naturzustand*, nelas representando o estado civil contraposto ao estado natural". HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 34-35.

<sup>460</sup> A propósito dos direitos humanos, vale conferir o profundo estudo elaborado por COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 7 ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

<sup>461</sup> Mariá Brochado observa que a palavra ética traduz toda a normatividade humana, expressão necessária da própria vida social. O termo é uma derivação do vocábulo latino *ethos*, "que significa sinteticamente toda produção normativa da cultura". BROCHADO, *Direito e Ética*, cit., p. 15.

desenvolvimento do Direito, aparece pela primeira vez na experiência histórica.

Estamos convencidos, conforme tudo o que foi exposto até aqui, que na Antigüidade greco-romana está o momento genético dos fundamentos daquilo que o Ocidente moderno desenvolveu e concretizou historicamente em sua vida normativa. As categorias fundamentais do Direito, a partir das quais todas as demais se desdobraram e sem as quais não teria sido possível seu desenvolvimento moderno, estão já estabelecidas em Roma.

Não estamos, todavia, a desconsiderar os importantes aportes feitos posteriormente, seja pelo medievo cristão, seja pelo profundo desenvolvimento doutrinário e intelectual que se operou a partir da criação das universidades na alta Idade Média, o qual, sobre a redescoberta do Direito romano, produziu uma ciência jurídica comum (*ius commune*)<sup>462</sup>, da qual toda reflexão intelectual e toda experiência jurídica européia (e, posteriormente, também latino-americana) é legatária.

É preciso registrar, antes de prosseguirmos, que não tomamos o Direito romano, como fizeram glosadores e comentadores nos primeiros tempos das universidades, como a manifestação escrita da razão (*ratio scripta*) ou como obra acabada da vida normativa no Ocidente<sup>463</sup>. Muito menos estamos convencidos da permanência intacta dos sentidos ou da "continuidade aparente dos conceitos familiares" do Direito romano, como denunciadas por António Manuel Hespanha<sup>464</sup>.

---

<sup>462</sup> Sobre a formação da ciência jurídica européia a partir da alta Idade Média, é indispensável a leitura de HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Européia*. Síntese de um Milênio. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 121 et seq.

<sup>463</sup> O Direito romano, conhecido através do *Corpus Iuris Civilis* (das compilações de Justiniano), recém redescobertas, "teve sobre o sentimento jurídico medieval a força de uma revelação no plano do direito". WIEACKER, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. Trad. António Manuel Hespanha. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004, p. 43.

<sup>464</sup> HESPANHA, *Cultura Jurídica Européia, cit.*, p. 60-61.

É verdade que os institutos romanos, embora tenham fornecido inquestionavelmente a base do Direito ocidental, foram se distanciando dos seus sentidos originais, na medida em que a interpretação e o trabalho dos juristas modernos e contemporâneos fizeram-no evoluir, adaptando-o aos novos tempos e às novas idéias que surgiam.

Porém, aquelas categorias fundamentais do pensamento greco-romano, que favoreceram a própria invenção do Direito, enquanto forma peculiar e original de ordenação da vida social, continuaram a se impor enquanto elementos constitutivos da experiência normativa do Ocidente.

A primeira delas, a **razão discursiva e universalista**, que deriva diretamente do pensamento grego, constituiu, sem dúvida, o elemento que possibilitou o aparecimento de uma compreensão original e, ao mesmo tempo, produtivamente contraditória de norma. De um lado, o discurso lógico, que favorecia a contradição e a dúvida, rompeu com a determinação exclusivamente naturalista ou divina do mundo, abrindo caminho para a compreensão de norma enquanto produto genuinamente humano, o que permitiu toda uma justificativa normativa em função do consenso ou da ratificação da comunidade. Por outro lado, a busca pelo elemento essencial das coisas, que havia produzido a convicção de que a verdade poderia ser acessada através dos procedimentos lógicos da razão, promoveu, no que tange as questões humanas, o estabelecimento da confiança em uma lei natural (racional, universal e eterna) que pudesse se impor à vida política de forma permanente.

Todo jusnaturalismo moderno<sup>465</sup> não passa, no fim das contas, de uma tentativa de compatibilizar esses dois elementos desvelados pelo pensamento grego, a saber, o necessário **elemento consensual** da ordem

---

<sup>465</sup> Para um excepcional ensaio sobre o modelo jusnaturalismo vide BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 13-100.

normativa em face da **exigência racional** e, portanto, universal de uma lei natural, sobre a qual o Direito deveria ser fundado.

A segunda categoria, a **liberdade**, desdobramento inerente do próprio racionalismo discursivo do pensamento filosófico grego, apareceu, num primeiro momento, em seu aspecto político (objetivo), como pressuposto fundamental de uma *ordem normativa democrática* e, posteriormente, sobre a égide do império romano, em seu aspecto interior (subjetivo), já como exigência de uma *ordem normativa jurídica*, que se funda no reconhecimento e na proteção dos interesses e da titularidade privada do Direito, em função da descoberta do **valor do homem em sua individualidade abstrata e universal** — a nosso ver, a terceira categoria fundamental produzida pelo mundo greco-romano.

Mesmo que se diga que não há ainda na Antigüidade uma compreensão de indivíduo completamente estabelecida e que, apenas a partir dos desenvolvimentos da doutrina cristã, o valor da individualidade foi plenamente construído, é inegável que todo individualismo ocidental é tributário da noção estoíca de que o valor do homem se funda em sua igualdade essencial, firmado não mais no seu pertencimento político, mas em função da constatação de que todos participam igualmente do *logos* da natureza, personificado muitas vezes na figura do divino<sup>466</sup>. A própria noção cristã de que todos são filhos de Deus<sup>467</sup> e, portanto, essencialmente iguais, é produto da síntese do universalismo abstrato (embora naturalista)

---

<sup>466</sup> Sêneca dirá que a razão que está em nós não é senão uma parte do espírito divino posto dentro do corpo humano. SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, LXVI, 12, p. 173 *apud* MATOS, *O Estoicismo Imperial como Momento da idéia de Justiça*, cit., p. 135.

<sup>467</sup> Segundo José Luiz Borges Horta, "somos feitos à imagem e semelhança deste Deus-homem. Portanto, cada um de nós é criado à imagem e semelhança do Cristo e se somos criados à imagem e semelhança do Cristo, devemos ser respeitados com a dignidade com a qual respeitáramos o Cristo: 'Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo', como na feliz proclamação que o Cristo planetário teria feito e está consagrada nos Evangelhos". HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 243. Ainda, na epístola aos romanos, Paulo afirma: "Pois não há distinção entre judeu e grego, uma vez que o mesmo é o Senhor de todos". ROMANOS 10, 12 (BÍBLIA SAGRADA. Trad. Pe. Matos Soares, 34 ed. São Paulo: Paulinas, 1977).

desenvolvido pelo estoicismo com o universalismo metafísico inaugurado por Platão.

Nada obstante, para Hegel:

"Só nos primórdios do cristianismo, o espírito individual e pessoal adquire infinito valor absoluto: Deus quer que todos os homens se salvem. Na religião cristã surge a doutrina da igualdade de todos os homens diante de Deus, porque Cristo os fez livres pela liberdade do cristianismo. Estes princípios tornam a liberdade independente de toda causa externa (nascimento, condição e cultura)"<sup>468</sup>.

No mesmo sentido, Ludwig Feuerbach ensina que:

"No cristianismo, o homem concentrava-se apenas em si, apreendia-se como o único ser legítimo e essencial, desligava-se do encadeamento do universo, convertia-se num todo auto-suficiente, num ser absoluto, extra e supramundano. Os pagãos, pelo contrário, não virados sobre eles próprios, não se escondendo em si próprios da Natureza, limitavam a sua subjetividade pela contemplação do mundo. Por mais que os Antigos celebrassem a glória da inteligência e da razão, eram suficientemente liberais e objetivos para deixarem viver também o outro do espírito, a matéria, e mesmo viver eternamente, tanto na teoria como na prática"<sup>469</sup>.

E, mais adiante, esclarece:

"Os antigos sacrificavam o indivíduo ao gênero, os cristãos o gênero ao indivíduo. Por outras palavras: o paganismo pensava e apreendia o indivíduo apenas como parte, na sua diferença relativamente ao todo do gênero, o cristianismo, pelo contrário, apenas na sua unidade imediata, sem diferença, com o gênero"<sup>470</sup>.

É, sem dúvida, essa "identificação" do homem com Deus que promoverá o desenvolvimento pleno da noção de dignidade e do

---

<sup>468</sup> HEGEL, *Introdução à História da Filosofia*, cit., p. 95.

<sup>469</sup> FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, cit., p. 81 (§ 262).

<sup>470</sup> FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, cit., p. 183 (§ 265).

conceito de pessoa humana pelos teóricos cristãos<sup>471</sup>. Conforme Antonio Carlos Wolkmer, o cristianismo, ao afirmar que "o bem maior não é o Estado, mas o homem dentro da sociedade, possibilita a edificação de uma concepção transcendental de dignidade humana" francamente revolucionária<sup>472</sup>.

Todavia, as bases do individualismo medieval e moderno já haviam sido fabricadas pelo estoicismo e convertidas pela tradição jurídica romana em uma titularidade universal de direitos, atribuíveis individualmente, mesmo que precariamente, à universalidade de indivíduos (tanto no que tange ao conteúdo dos direitos, quanto à titularidade sobre sua efetivação através da *actio*).

O que sempre caracterizou o Direito ocidental, desde a sua invenção romana, foi justamente a conversão do destinatário da norma em seu titular, isto é, em sujeito (individualmente reconhecido pela universalidade dos cidadãos) dos processos de imposição e concretização da norma.

Portanto, a categoria essencialmente jurídica, a do **sujeito de direito**, embora ainda carente de definição e desenvolvimento, surgiu na experiência histórica dos romanos, o que, diante do exposto, só foi possível em função do aporte e assimilação das categorias gregas acima referidas.

Toda tradição ocidental desenvolveu-se em estreita dependência dessas categorias. Sua compreensão de ordem normativa, francamente universalista (racionalista), produziu-se sobre a tensão entre a

---

<sup>471</sup> Na jusfilosofia mineira o tema da pessoa humana e do personalismo ocupa relevante lugar. A propósito, vide MATA-MACHADO, Edgar de Godói da, *Contribuição ao Personalismo Jurídico*. Belo Horizonte: Del Rey, 2000; BARBOSA, Arnaldo Afonso, *A Pessoa em Direito; Uma Abordagem Crítico-constructivo Referenciada no Evolucionismo de Pierre Teilhard de Chardin*. Belo Horizonte: Movimento Editorial da Faculdade de Direito da UFMG, 2006.

<sup>472</sup> WOLKMER, Antonio Carlos, *Síntese de uma História das Idéias Jurídicas: da Antigüidade à Modernidade*. Florianópolis: Boiteux, 2006, p. 38. A propósito do conceito de dignidade é indispensável a leitura de SALGADO, Karine, *A Filosofia da Dignidade Humana*. Por que a essência não chegou ao conceito. Belo Horizonte: Mandamentos, 2010.

liberdade (individual) e o poder (liberdade política)<sup>473</sup>, entre a igualdade e o privilégio, entre a proteção do bem comum e a do indivíduo, entre a exigência do consentimento e a do fundamento racional.

A despeito de toda transformação histórica, das contingências e dos acréscimos de cada época, é inquestionável a continuidade dos pressupostos sobre os quais o Direito ocidental foi desenvolvido. Mesmo quando ausentes da realidade, eles estiveram sempre no cerne do debate jurídico que cimentou o caminho para o seu reaparecimento definitivo, na forma do Estado de Direito. Além disso, estamos convencidos que, a despeito dos novos desdobramentos que foram produzidos a partir da alta Idade Média, tais pressupostos, assim como o Direito que se define por essência a partir deles, são obras do gênio greco-romano, assimilado e desenvolvido, ao longo de séculos, pela tradição do Ocidente.

O que se vê em seqüência ao momento greco-romano da invenção do Direito é o aprofundamento da compreensão e o alargamento de institutos ou noções cujas bases já haviam sido estabelecidas, mesmo que de forma ainda rudimentar.

O Estado de Direito é, desse modo, a concretização amadurecida desses elementos, o ápice da experiência ética ocidental. O Direito é aí consagrado enquanto consubstanciação máxima dessa experiência. Os pressupostos (ou categorias) sobre os quais ele fora construído são convertidos em fins, isto é, em objetivos a serem perseguidos e efetivados, na forma dos direitos fundamentais afirmados e garantidos pelas constituições contemporâneas.

Conforme ensina José Luiz Borges Horta:

"O Estado de Direito não somente estabelece um fim ético, como constrói um método para atingi-lo. O Direito, bem como toda a técnica jurídica, constitui o caminho mais adequado para a

---

<sup>473</sup> SALGADO, O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, cit.*, p. 9.

consecução do ideal ético consubstanciado no Estado de Direito. [...] Emerge, assim, toda uma nova perspectiva de vida política, fundada, por um lado, em elementos materiais de grande nobreza — os direitos fundamentais —, e por outro, em sofisticadas técnicas de estruturação e controle do poder — o *constitucionalismo*"<sup>474</sup>.

E completa o autor:

"No Estado de Direito, a íntima conexão entre Estado e Direito é evidência incontestável; mais do que isso, trata-se de uma relação fundada em padrão ético lentamente construído, em especial nos recentes séculos, e norteado pela concepção ocidental de direitos fundamentais"<sup>475</sup>.

Porém, não se trata de uma concepção ocidental de direitos fundamentais, mas da única concepção de direitos fundamentais que o mundo produziu. Se o Direito é uma invenção genuinamente ocidental, em vista das categorias próprias que lhe dão vida — as quais foram produzidas no âmbito cultural peculiar do Ocidente —, os direitos fundamentais, enquanto objetivação ética dessas categorias, não poderiam ter aparecido senão no seio de sua civilização.

O seu caráter primordial é a universalidade dos seus preceitos, fundada em uma racionalização abstrata, a mesma sobre a qual o próprio Direito romano havia sido forjado. Essa universalidade, que lança suas raízes nos primórdios da própria civilização grega, tendo sido convertida em experiência concreta (ainda que de forma incompleta) pelos romanos e interiorizada pelos cristãos, foi apropriada pelo jusnaturalismo moderno, em sua busca de uma lei natural (racional) que pudesse ser imposta como marco fundador de uma nova ordem política.

É sob a égide dessa razão universalista (e dos seus desdobramentos internos) que vemos serem afirmados, no início da Contemporaneidade, os direitos fundamentais, como pressupostos e, ao mesmo tempo, fins da ordem normativa consubstanciada na forma do

---

<sup>474</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 37.

<sup>475</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 46.

Estado de Direito. Os direitos fundamentais constituem, para Horta, os centros teleológicos de todo o ordenamento jurídico<sup>476</sup>.

Além disso, ensina o autor que:

"A marca da razão, elevada à condição de fonte por excelência das regras de convivência social (até porque a própria existência da sociedade passa a ser considerada um imperativo racional), expressa-se por todo o período que se inicia, estabelecendo balizas de análise e construção do Direito"<sup>477</sup>.

O Estado de Direito nasce, pois, do reconhecimento ao homem de um valor absoluto, fazendo do indivíduo, nos termos do jusnaturalismo moderno, a matriz do Direito e do Estado<sup>478</sup>. Essa é a grande revolução da Modernidade!

O indivíduo, enquanto consideração abstrata do homem, segundo sua essência e não mais segundo o seu pertencimento concreto ao grupo, já havia aparecido, como visto, à consciência estóica. Porém, ali o homem retirava sua dignidade de sua igual participação na racionalidade do mundo. Ampliava-lhe o pertencimento, mas o todo, isto é, o mundo, era a fonte de a sua dignidade. A diferença, a partir da Modernidade, é a descoberta do homem enquanto valor em si, enquanto fonte absoluta de sua própria dignidade. O interessante é a inversão da perspectiva em relação às antigas idéias. A própria existência humana

---

<sup>476</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 109.

<sup>477</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 87.

<sup>478</sup> "O princípio característico do jusnaturalismo reside em fazer do indivíduo a matriz do direito e do Estado. [...] Perante a filosofia individualista do jusnaturalismo, direito e Estado achavam no indivíduo a sua legitimação, repousando em verdades eternas, postulados imutáveis no tempo e no espaço, com suposta validade absoluta". BONAVIDES, *Teoria do Estado*, cit. p. 73. Todavia, "a rigorosa impossibilidade de descobrir ou fixar fora de nosso arbítrio a verdadeira natureza humana trouxe até aos nossos dias a profunda contradição inicial que envolve toda a sistemática jusnaturalista". BONAVIDES, *Teoria do Estado*, cit. p. 76. Paulo Nader assinala que "a valorização da pessoa, que se registrou com a Renascença, atingiu o âmbito da filosofia jurídica, quando então o direito natural passou a ser reconhecido como emanção da natureza humana". NADER, Paulo, *Filosofia do Direito*. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense, 1998, p. 130.

passa ser considerada em função de sua racionalidade. A sua substância essencial é sua própria razão<sup>479</sup>.

Lima Vaz esclarece que diferente do universalismo estóico, segundo o qual "a universalidade dos direitos funda-se na participação de todos os homens no *logos* universal", e do cristão, no qual a igualdade universal "funda-se na unicidade do Deus Criador, do qual todos são criatura e imagem", o universalismo moderno, embora fundado também no igualitarismo universal do homem, toma os indivíduos "enquanto unidades isoladas"<sup>480</sup>.

Ainda, segundo Mariá Brochado, "o homem humanista é aquele que tudo pode conhecer e explicar com a força pura da sua razão, ele é o centro do universo, é homem universal, conhecedor de suas possibilidades e artesão do seu próprio destino"<sup>481</sup>.

A dignidade humana, ao retirar seu valor da racionalidade universal própria ao homem, sem referência a qualquer elemento que o supere (seja a ordem política, seja o mundo, seja Deus), constitui, portanto, o fundamento do Estado de Direito. Com isso, a liberdade e a igualdade, pressupostos essenciais da realização do homem, passam a constituir o elemento de legitimação da ordem normativa. É sua universalidade racional, agora situada em sua própria existência individual, que passa a ditar a exigência de que sua vontade, manifestada de forma livre e igual, seja a fonte do Estado e do Direito.

Nas palavras de Salgado:

---

<sup>479</sup> Com Descartes (1596-1650) esse retorno ao sujeito é explicitado definitivamente. Desde então, o homem existe porque pensa ("eu penso, logo existo"), isto é, a substância que lhe confere vida e valor está em si, em sua razão. Vide DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 47.

<sup>480</sup> VAZ, *Escritos de Filosofia II*, cit., p. 164-165. Ainda, segundo o autor: "A universalidade hipotética que está no fundamento do Direito natural moderno tem a mesma estrutura epistemológica e obedece às mesmas regras metodológicas que caracterizam as ciências modernas da Natureza". VAZ, *Escritos de Filosofia II*, cit., p. 165.

<sup>481</sup> BROCHADO, *Direito e Ética*, cit., p. 120.

“O Estado de Direito é, assim, o que se funda na legitimidade do poder, ou seja, que se justifica pela sua origem, segundo o *princípio ontológico* da origem do poder na vontade do povo, portanto na soberania; pelo exercício, segundo os *princípios lógicos* de ordenação formal do direito, na forma de uma estrutura de legalidade coerente para o exercício do poder do Estado [...]; e pela finalidade ética do poder, por ser essa finalidade a efetivação jurídica da liberdade, através da declaração, garantia e realização dos direitos fundamentais, segundo os *princípios axiológicos* que apontam e ordenam valores que dão conteúdo fundante a essa declaração”<sup>482</sup>.

Para Salgado, conforme sintetiza Horta, “será legítimo o Estado que se estruture democraticamente, e ilegítimas serão as teocracias e autocracias a ele precedentes”. A legitimação ocorre em dois planos: o plano técnico, que consiste na legitimação pela origem no consentimento e o plano ético, na legitimação pela finalidade, que não pode ser outra senão a concretização dos direitos fundamentais. O Estado de Direito apresenta-se, assim, como a síntese entre o elemento formal e técnico, a democracia, e o elemento material, a consagração de direitos<sup>483</sup>.

Ele compatibiliza o elemento democrático grego — o homem enquanto titular do poder político (liberdade objetiva) — com o elemento jurídico romano — o homem enquanto titular dos mecanismos públicos de garantia do interesse particular (liberdade subjetiva). Todavia, diferente do Estado romano, que garante a aplicação do direito privado<sup>484</sup>, o Estado de Direito constitui-se sobre os direitos fundamentais do homem, o que inclui os dois aspectos de sua liberdade, conjugados em uma perspectiva inteiramente nova<sup>485</sup>.

---

<sup>482</sup> SALGADO, *O Estado Ético e o Estado Poiético*, cit., p. 53.

<sup>483</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 36.

<sup>484</sup> “Estado de Direito não é apenas o que garante a aplicação do direito privado, como no Estado romano, mas o que declara os direitos dos indivíduos e estabelece a forma do exercício do poder pelo povo”. SALGADO, *O Estado Ético e o Estado Poiético*, cit., p. 51.

<sup>485</sup> A esse propósito vide o item 6.5.

Conforme Horta: “A ideologia da liberdade possui, contudo, uma evolução complexa, verificada a partir das grandes contradições que seus fautores trouxeram; o liberalismo

Nesse sentido, afirma Perez Luño que:

"Nas formulações iniciais do Estado de Direito, a noção de legalidade supunha uma síntese da idéia liberal manifestada na defesa dos direitos individuais, com a idéia democrática concretizada na concepção da lei como produto da vontade geral"<sup>486</sup>.

Desse modo, o Estado de Direito fundou-se na dependência "inequívoca de uma manifestação da vontade coletiva em sua direção"<sup>487</sup>, como exigência do valor inestimável de cada indivíduo, a partir do qual ele passa a legitimar-se. Porém, se, por um lado, ele se apresenta como expressão da vontade humana, em seu viés necessariamente democrático, sem o qual a essência política do homem não poderia efetivar-se de forma livre e igual, por outro lado, ele a realiza dentro de exigências racionais formalizadas através de complexos mecanismos normativos, as quais nem mesmo a vontade poderia desconstituir<sup>488</sup>.

Em seu desdobrar histórico, são essas aparentes contradições que o Estado de Direito procura sintetizar. Se no ocaso da democracia grega o elemento consensual da ordem normativa entra em choque com a exigência racional de uma lei natural (universal e eterna), que busca justamente superar o arbítrio e a contingência da vontade, sob a égide do Estado de Direito, a vontade, na forma do consenso, ressurge como exigência da própria razão. Isso porque, sem sua expressão livre e igual na constituição da vida coletiva, não seria possível realizar a essência do

---

equilibra-se numa tensão essencial, digamos, entre *liberdade individual e liberdade política*". HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 79.

<sup>486</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. 5 ed. Madrid: Tecnos, 1995, p. 220.

<sup>487</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 52. Para Marco Túlio Cícero, inserido nas perspectivas estoicas, "o consenso de todos é a lei da natureza". CICERO, *Tusculanae*, I, 13-4, apud BOBBIO; BOVERO, *Sociedade e Estado...*, cit., p. 27.

<sup>488</sup> Conforme Horta: "O Estado de Direito é, assim, a forma política que confere aos direitos fundamentais primazia axiológica: não há norma jurídica mais importante que aquelas que, ao consagrarem direitos, tornam-se nucleares a todo o ordenamento jurídico". HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 37.

homem, antes enunciada como natureza política, agora, convertida em direito de participar da elaboração das normas que limitam a sua conduta. Porém, uma vez que a liberdade e a igualdade constituem pressupostos da concretização desse Direito, ao mesmo tempo em que descobertas pela razão ocidental como condições inafastáveis de realização do humano, elas são declaradas, ao lado de todos os direitos essenciais que delas derivam (ou que são necessários para a sua efetivação), como direitos fundamentais sobre os quais toda a ordem normativa, na forma sofisticada do Estado de Direito, devem ser estabelecidos. Contra elas nem mesmo a vontade de todos poderia (em tese) agir.

Eis o elemento racional que não só criou as condições culturais necessárias para o aparecimento, ainda na Antigüidade, do Direito, mas que também foi convertido, sob a forma do Estado de Direito e dos direitos fundamentais, em exigência da vida normativa ocidental. A razão parece ser, portanto, o elemento genético e, ao mesmo tempo, o próprio destino do Ocidente.

Tal constatação nos remete, mais uma vez, à dialética hegeliana que descreve o movimento do ser, isto é, o desdobrar de suas contradições internas, que ao negarem-se umas às outras, conforme suas particularidades distintivas, elevam-se à profunda compreensão de si mesmas e, ao fazê-lo, percebem que suas peculiaridades (suas contradições) não passam de um aspecto da totalidade do ser. Desse modo, a verdade do ser é todo o seu processo de formação e, embora, o seu primeiro momento já contenha em si a verdade do todo (ainda não desdobrada e, portanto, ainda não consciente de si), é preciso que ele percorra seu caminho de formação (de negação de seus aspectos) para

chegar ao seu conceito — entendido, por Hegel, não como definição abstrata, mas como efetivação concreta do ser na história<sup>489</sup>.

Este parece ser o itinerário do Direito e do Estado no Ocidente, os quais, embora já apareçam no mundo greco-romano, quando o homem, tendo descoberto a razão como forma de ordenar o conhecimento e a vida social, liberta-se da sua vontade natural<sup>490</sup>, eles efetivam-se, na Contemporaneidade, enquanto conceito (no sentido hegeliano), na forma do Estado de Direito e dos direitos fundamentais, os quais convertem o seu pressuposto de racionalidade, do qual decorrem a liberdade e igualdade, em seu fim precípua.

O Direito aparece, em Hegel, conforme ensinam Lefebvre e Macherey, como a forma acabada da *Sittlichkeit* (vida ética), como momento "que agrega e reunifica todos os aspectos que apareceram sob formas provisórias e incompletas em suas realizações anteriores"<sup>491</sup>. A *Sittlichkeit* ou vida ética é, conforme os referidos autores, o coroamento de todo o processo do direito<sup>492</sup>.

---

<sup>489</sup> O abstrato, segundo Hegel, é aquilo que foi extraído, cindido, tomado em separado da realidade efetiva. É a particularidade de algo em oposição à sua totalidade. O conteúdo da realidade, entretanto, não é senão a plenitude de seu desenvolvimento, a sua totalidade. E visto que o real se mostra num movimento constante, o sistema hegeliano busca apreender o real (o efetivo) em seu próprio mover-se, isto é, segundo o processo dialético pelo qual seus vários momentos se apresentam. A propósito, escrevemos: RAMOS, *A Dialética Hegeliana*. In. SALGADO; HORTA, *Hegel, Liberdade e Estado*, cit., p. 21-32; RAMOS, Marcelo Maciel. *O Estado no Pensamento de Hegel*. In. SALGADO; HORTA, *Hegel, Liberdade e Estado*, cit., p. 215-228.

<sup>490</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 278. É no Ocidente, a partir do mundo greco-romano, que o indivíduo se destaca da totalidade (político-religiosa) na qual se integra, passando a buscar em si mesmo os fundamentos da sua ação e do seu conhecimento. Sem essa cisão, segundo Hegel, o homem não poderia opor à liberdade exterior a sua liberdade interior. Desse modo, sua ação e seu conhecimento quedariam determinados externamente (seja pela autoridade política, suposto representante da vontade coletiva, seja pelos preceitos religiosos, cuja razão não pode ser questionada). RAMOS, *O Estado no Pensamento de Hegel*. In. SALGADO; HORTA, *Hegel, Liberdade e Estado*, cit., p. 220.

<sup>491</sup> LEFEBVRE, Jean-Pierre; MACHEREY, Pierre. *Hegel e a Sociedade*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 20-21.

<sup>492</sup> LEFEBVRE; MACHEREY, *Hegel e a Sociedade*, cit., p. 23. Ainda, conforme Salgado: "o destaque intelectual da cultura da Roma imperial que deu nascimento a um novo Estado e concluiu um processo ético substancial, o direito, que a visão hegeliana unilateralizou no

É sob o prisma de um Estado jurídico que o *ethos* ocidental objetivou-se definitivamente, na forma de um Estado constituído sobre a racionalidade dos direitos fundamentais — um Estado de Direito, portanto!

Se, conforme ensina Salgado, ao explorar o pensamento hegeliano, fora do Estado, o homem está fora da sua essência<sup>493</sup>, visto que apenas nele sua liberdade concreta poderá ser realizada<sup>494</sup>, tal liberdade é garantida pelos processos jurídicos de limitação do exercício do poder em todos os seus níveis (legislativo, judicial e executivo), os quais se apresentam como garantias da efetivação concreta dos direitos fundamentais e do Estado de Direito.

De todo modo, uma vez afirmados, enquanto elementos necessários para realização humana em sua vida coletiva, os direitos fundamentais do homem enfrentarão um longo caminho de concretização histórica, cheio de revezes e contradições, como nos mostra José Luiz Borges Horta em sua *História do Estado de Direito*<sup>495</sup>. Porém, são justamente suas contradições que fizeram emergir (e ainda o farão por muito tempo) a exigência de novos direitos essenciais para a consecução do propósito do Estado contemporâneo: a realização do humano, em sua liberdade e igualdade fundamentais.

Salienta Horta que:

“O Estado é destino, e o advento do Estado de Direito é tomado como apogeu da história humana, consagrando direitos fundamentais da pessoa humana e produzindo um

---

político, interpretado como decadência, mas que na verdade era momento superior ao da democracia ateniense, porque abria o caminho para o processo de aparecimento de um novo Estado, cujo resultado é o Estado de Direito”. SALGADO, *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, cit., p. 119.

<sup>493</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 402.

<sup>494</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 412.

<sup>495</sup> “Vivemos o renascer da barbárie, muitas vezes perpetrada com a força do próprio Estado, mas sem dúvida imperante na fragilidade do Estado de Direito, que urge evitar: Não há nenhum modo de triunfar sobre o caos, senão a conjugação de esforços na construção do Estado da plenitude humana”. HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 23.

constitucionalismo em tudo conexo com os marcantes ideais originários. Os valores fundantes do Estado de Direito foram identificados como matrizes axiológicas de cada grande manifestação, informando a reação da juridicidade à esfera conflitiva da realidade fática. Assim, estabelecemos o profundo liame da tríade *liberdade, igualdade, fraternidade* com os Estados *liberal, social, e democrático*. Em tais distintos momentos da experiência jurídica, os valores naturalmente nos levaram ao plano da consagração dos direitos fundamentais, segundo a ótica das gerações de direitos"<sup>496</sup>.

Por essa razão, segundo José Afonso da Silva:

"A ampliação e transformação dos direitos fundamentais do homem no evolver histórico dificulta definir-lhes um conceito sintético e preciso. Aumenta essa dificuldade a circunstância de se empregarem várias expressões para designá-los, tais como: *direitos naturais, direitos humanos, direitos do homem, direitos individuais, direitos públicos subjetivos, liberdades fundamentais, liberdades públicas e direitos fundamentais do homem*"<sup>497</sup>.

De todo modo, a despeito das designações que assumam, o certo é que são esses direitos, colocados no centro absoluto da nossa vida em sociedade<sup>498</sup>, constituída sob a forma do Estado de Direito, o apanágio

---

<sup>496</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 239. Ainda, segundo o autor: "A análise dos diferentes padrões, ou paradigmas, que o Estado de Direito pós-revolucionário tem assumido deve considerar, portanto, a hipótese de que, afinal, os direitos fundamentais venham ocupando papel nuclear na estruturação do Estado. No caminhar da História, percebemos com maior nitidez os diferentes contornos que o Estado de Direito vem tomando — de sua consagração como forma política, sobretudo com a Revolução Francesa, aos tempos hodiernos, parece-nos conveniente visualizar três etapas sucessivas de evolução. É o que se poderia chamar *paradigmas*. A caminho da Liberdade, os homens consagraram valores complementares, traduzidos em momentos sucessivos numa história coerente. Parece-nos que o Estado de Direito possui três grandes momentos (e seus conseqüentes paradigmas): 1. O Estado *liberal* de Direito, forjado na Era das Revoluções; 2. O Estado *social* de Direito, exigido desde meados do século XIX (sobretudo, com o Manifesto Comunista de 1848) e consagrado, como se verá, na República alemã de Weimar, cuja constituição data de 1919; 3. O Estado *democrático* de Direito, esboçado na Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, e ainda em processo de construção (intelectual, normativa e fática)". HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 46.

<sup>497</sup> SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 9 ed. São Paulo: Malheiros, 1992, p. 161. Além disso, esclarece Mariá Brochado que, embora os termos *direitos humanos* e *direitos fundamentais* sejam empregados recorrentemente como sinônimos, os primeiros representam "aqueles valores insitos à pessoa humana, indispensáveis ao seu desenvolvimento". Eles constituem o conteúdo material (exigência universal da razão), formalizados (positivados) nas ordens jurídicas enquanto direitos fundamentais. BROCHADO, *Direito e Ética*, cit., p. 122.

<sup>498</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 240.

do *ethos* ocidental, comprometido desde sua gênese com uma razão discursiva e universal, da qual se puderam derivar seus pressupostos ou seus fins últimos: a liberdade e a igualdade.

## 9. O SENTIDO HISTÓRICO-CULTURAL DA EXPERIÊNCIA NORMATIVA CHINESA

### 9.1. O NATURALISMO COSMOLÓGICO E A EXPERIÊNCIA NORMATIVA DA CHINA

A experiência normativa chinesa sempre despertou o interesse ocidental em função de suas peculiaridades. Desde que as primeiras traduções dos clássicos da China começaram a chegar à Europa pelas mãos dos jesuítas, nos séculos XVII e XVIII<sup>499</sup>, não lhes faltaram comentadores entre importantes filósofos europeus.

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

"Quem é esse Senhor do Céu que de tão longe nos vindes anunciar? Não o conhecemos, pois só queremos acreditar naquilo que a evidência nos obriga. Eis porque só aceitamos a matéria e o *Li*, a soberana Verdade, Sabedoria, Justiça, que subsiste na matéria, que a forma e dispõe nesta admirável ordem que vemos, e que também ilumina esta porção de matéria purificada e organizada de que somos compostos. Com efeito, é necessariamente nesta soberana Verdade, à qual todos os homens estão unidos uns mais do que outros que vêem as verdades e as leis eternas que são o vínculo de todas as sociedades"<sup>500</sup>.

---

<sup>499</sup> BÉSINEAU, *Matteo Ricci*, cit., p. 25, 43-44 et 47.

<sup>500</sup> MALEBRANCHE, *Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês*, cit., p. 13.

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

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

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

O filósofo chinês de Malebranche constata, ainda, em uma passagem reveladora dessas diferenças, que a idéia do Deus ocidental seria a mais excelente de todas, "pois não há nada maior que o infinito, seja ele como for". Porém, na China, nega-se "que este infinito exista".

Afinal, ele "é uma ficção, uma imaginação sem realidade"<sup>501</sup>. E nisso não podemos tirar-lhe a razão, visto que o que caracteriza a racionalidade ocidental (e o Deus que dela decorre) é precisamente seu caráter ficcional, no sentido de que ela é uma construção do homem que a coloca fora do mundo concreto, de onde se impõe soberana como a verdade universal e eterna da ordem do mundo.

A razão chinesa, ao contrário, não se retira da realidade. É no curso concreto da natureza (道 *dào*) que ela reside. Toda tentativa de modelar o mundo e de impor a ele uma construção distinta de sua própria manifestação efetiva é repudiada. Esta é a posição tanto do taoísmo<sup>502</sup> quanto do confucionismo<sup>503</sup>.

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

Desse modo, conforme já tivemos oportunidade de afirmar, não vemos surgir na China uma normatividade que se funde num modelo formulado intelectualmente, isto é, numa construção racional abstrata que pretendesse valer de modo universal, a despeito das contingências concretas, sejam as naturais, sejam as sociais. Ao contrário, o pensamento chinês funda-se em um profundo materialismo cosmológico. Não que o termo seja próprio ao pensamento chinês<sup>504</sup>, uma vez que, conforme já afirmamos, o materialismo é uma noção que se constitui no Ocidente, em oposição ao seu idealismo pungente. De todo modo, a única realidade

---

<sup>501</sup> MALEBRANCHE, *Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês*, cit., p. 15.

<sup>502</sup> LAO-TSEU, *Tao-tô King*, cit., p. 46 (XXIX, 1-5).

<sup>503</sup> CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 107 (XIII, 6).

<sup>504</sup> JULLIEN, *L'invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 262.

que a China conhece é a da manifestação concreta do processo em curso no mundo<sup>505</sup>, do qual tudo é desdobramento.

Sob a égide desta cosmologia concreta<sup>506</sup> que imperou no pensamento chinês, não se produziu uma distinção entre o saber e a ação ou a idéia de um saber abstrato que pudesse se impor ao comportamento e ao mundo. Afinal, se tudo é parte (ou melhor, fator) do processo espontâneo da natureza e se sua ordem (sua razão) lhe é inerente, qualquer imposição intelectual humana sobre ele, seja na forma de saber, seja na forma de normas de comportamento, romperia com a harmonia de seus desdobramentos naturais, isto é, com sua trajetória espontânea, o que instauraria, portanto, a desordem.

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

Desse modo, não há na civilização chinesa ciência do ético, conforme a pensa o Ocidente. Não se busca definir seus elementos e

---

<sup>505</sup> JULLIEN, *La Propension des Choses*, cit., p. 16.

<sup>506</sup> Trata-se, vale dizer, de uma cosmologia muito distinta daquela produzida pelos estóicos no Ocidente, particularmente abstrata e racionalista.

submetê-los ao debate ou a procedimentos racionais. Por outro lado, todo saber na China é eminentemente ético, no sentido de que toda sua doutrina refere-se à ação — às receitas práticas de conduta<sup>507</sup> — sem as quais não se poderia "conhecer", isto é, identificar-se concretamente com a natureza. Assim, a sabedoria chinesa não comunica pela palavra uma suposta verdade racional<sup>508</sup>, mas o faz por uma espécie de evocação simbólica da própria "racionalidade" inerente ao mundo, esforçando-se por repetir os seus ritmos e o seu movimento. Ela limita-se a narrar os exemplos de ação que considera corretos, acreditando que esses, por si só, sejam capazes de ressoar sobre as atitudes alheias.

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

A experiência normativa da China constituiu-se, desse modo, dentro de um ambiente cultural preponderantemente contrário ao estabelecimento impositivo de mandamentos para a conduta. A conformação espontânea da ação à natureza e o seu exemplo bastariam para suscitar nos outros a efetivação da sua harmonia imanente. Por isso, a maior parte da tradição chinesa antiga defendeu o inconveniente das proibições, dos mandamentos e das leis<sup>509</sup>, visto que a proibição imposta à ação bloquearia a harmonia e o equilíbrio das forças do mundo, em constante atualização. Prefere-se o modelo do exemplo concreto que

---

<sup>507</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 27.

<sup>508</sup> JULLIEN, *Si Parler va sans Dire*, cit., p. 154.

<sup>509</sup> Vale repetir, aqui, dois trechos fundamentais de 老子 *Lǎo Zǐ* e 孔子 *Kǒng Zǐ*: Conforme 老子 *Lǎo Zǐ*, "o homem imita a terra, a terra imita o céu, o céu imita o 道 (*dào*) e o 道 (*dào*) imita a si próprio". Tradução livre do texto original: "人法地, 地法天, 天法道, 道法自然" (*Rén fǎ dì, dì fǎ tiān, tiān fǎ dào, dào fǎ zì rán*). 老子 *Lǎo Zǐ*. 道德經 *Dào dé jīng*, XXV. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010). 孔子 *Kǒng Zǐ* diz, ainda: "[Se] o homem virtuoso [o governante] é honesto com sua família, o povo o imitará, encaminhando-se para a virtude". Tradução livre do original: "君子篤於親, 則民興於仁" (*Jūn zǐ dǔ yú qīn, zé mǐn xìng yú rén*). 孔夫子 *Kǒng Fū Zǐ*. 論語 *Lún yǔ*, Livro VIII, 2. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=1081&if=en>; acesso em abril de 2010).

imita e induz a ordem, de modo silencioso e gradativo, canalizando, assim, a efetivação adequada do seu curso natural. Assim, como ensina François Jullien, "a única virtude será então a de 'seguir' e desposar (em vez de impor)"<sup>510</sup>.

Para os taoístas, apenas a imitação da natureza e a quietude pela meditação (enquanto abandono de todo elemento da personalidade) e pelo êxtase (enquanto meio de comunhão esotérica com o todo) poderiam revelar ao homem o 道 dào, o curso do mundo, igualando-o e reintegrando-o a ele e, ainda, convertendo-o em uma espontaneidade pura<sup>511</sup> e indistinta. Por isso, seria inútil qualquer proibição (ação) por parte dos governantes, a qual obstruiria o curso espontâneo do mundo. As maiores transformações seriam promovidas ao permitir-se que o povo corrija-se por si mesmo<sup>512</sup>.

Para os confucionistas, por outro lado, é pela regularidade da ação, conforme os ritos, que se poderia evocar a ordem harmônica do mundo (道 dào). Conforme 孔子 Kǒng Zǐ (Confúcio), é apenas a prática do rito que promove a harmonia<sup>513</sup>, é somente através dela que um Estado deve ser governado<sup>514</sup>. Entende-se que os ritos foram estabelecidos pelos

---

<sup>510</sup> JULLIEN, *Fundar a Moral*, cit., p. 85.

<sup>511</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 314-315.

<sup>512</sup> "Eu [pratico] o não agir e o povo por si mesmo transforma-se, eu amo a quietude e o povo por si mesmo corrige-se". ["我無為，而民自化；我好靜，而民自正" (Wǒ wú wéi, ér mǐn zì huà; wǒ hǎo jìng, ér mǐn zì zhèng)]. 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 Dào dé jīng. LVII. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010).

<sup>513</sup> "Rito observado, harmonia valorizada [realizada]". ["禮之用，和為貴" (Lǐ zhī yòng, hé wéi guì)]. 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 Lún yǔ, Livro I, 12. In: *Chinese Text Project* (<http://ctext.org/analects/xue-er>; acesso em novembro de 2010). Na tradução de Anne Cheng: "Na prática dos ritos, destaca-se a harmonia". CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 35 (I, 12). Na tradução de Pierre Ryckmans: "Na prática dos ritos, o que conta é a harmonia" ["« Dans la pratique des rites, ce qui compte, c'est l'harmonie »"]. CONFUCIUS, *Les Entretiens*, cit., p. 11 (I, 12). Na tradução de Roger T. Ames: "Alcançar a harmonia é a mais valiosa função da observação da propriedade ritual" ["Achieving harmony is the most valuable function of observing ritual property"]. CONFUCIUS, *The Analects*, cit., p. 74.

<sup>514</sup> "Governa-se um Estado pelo rito" ["為國以禮" (Wèi guó yǐ lǐ)]. 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 Lún yǔ, Livro XI, 26. In: *Chinese Text Project* (<http://ctext.org/analects/xian-jin>; acesso em novembro de 2010). Na tradução de Anne Gheng: "É pelo ritual que se governa um Estado". CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 97, (XI, 25). Na tradução de Pierre

sábios e pelos grandes soberanos através da imitação dos ritmos cósmicos<sup>515</sup> e que apenas por meio deles se evocaria a regularidade harmônica da natureza.

É nesse ponto fundamental que os taoístas distanciam-se dos confucionistas. Para os primeiros, os rituais são uma forma intolerável de ordenação da conduta, a promover a desordem<sup>516</sup>. Todavia, é o pensamento ritualista que parece prevalecer na China, sobretudo, nas relações familiares e políticas.

## 9.2. O RITO NA CHINA

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

O termo rito é representado em chinês pelo ideograma 禮 *lǐ*<sup>517</sup>, que significa cerimônia, costume e etiqueta. Ele é composto pelos símbolos 示 *shì* — que traduz o sentido de mostrar, instruir<sup>518</sup> e cuja etimologia indica o desenho de um altar — e por 豊 *lǐ* — que representa um vaso de

---

Ryckmans: "Governa-se um país pelos ritos" (« On gouverne un pays par les rites »). CONFUCIUS, *Les Entretiens*, cit., p. 68 (XI, 26).

<sup>515</sup> HALL, David L.; AMES, Roger T. *Thinking Through Confucius*. New York: State University of New York Press, 1987, p. 85.

<sup>516</sup> "Após a perda da justiça vem o rito. O rito é a casca da fidelidade e da confiança, mas ele é também a fonte da desordem". Na versão francesa de Liou Kia-hway: « Après la perte de la justice, vient le rite. Le rite est l'écorce de la fidélité et de la confiance, mais il est aussi la source du désordre ». LAO-TSEU. *Tao-tö King*. Trad. Liou Kia-hway. Paris: Gallimard, 1967, XXXVIII, 20-22 (p. 58). No texto original: "失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首" (*shī yì ér hòu lǐ. Fu lǐ zhě, zhōng xìn zhī báo, ér luàn zhī shǒu*). 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 *Dào dé jīng*, XXXVIII. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010).

<sup>517</sup> Em ideograma simplificado, tem-se 礼.

<sup>518</sup> HALL; AMES, *Thinking Through Confucius*, cit., p. 86.

sacrifício<sup>519</sup>. Ele parece derivar da noção de oferenda ao divino, de cerimônia religiosa, a partir da qual se retiram, no entorno de uma solenidade formal, as regras que ordenam os comportamentos no âmbito da família e do grupo social.

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

Émile Benveniste, ao ter examinado a origem do termo Direito e constatado a inexistência de uma raiz comum para ele nas línguas indo-européias, anota que, entre elas, a noção mais próxima do Direito que se registra a partir da mesma raiz é a de ordem, a qual se diz *rta* na língua veda, *arta* no iraniano, *artús* no grego, *ars* e *ritus* (variação do mesmo radical) no latim. No grego, tem-se ainda *ararísko* (ajustar, adaptar, harmonizar). Do genitivo de *artús*, tem-se *ardu* (ordenação). No latim, *ars* denota uma disposição natural, uma característica, e *ritus*, uma ordenação<sup>520</sup>.

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

Todavia, se no Ocidente o formalismo dos ritos religiosos, inserido no peculiar contexto filosófico da Antigüidade greco-romana, acabou por

---

<sup>519</sup> Vide SEARS, Richards. *Chinese Etymology*. In: <http://www.chineseetymology.org/> (acesso em novembro de 2010). Note-se, ainda, que 豐 *lǐ* parece derivar do ideograma 豐 *fēng* — um pote cheio de plantas — que traduz o sentido de belo, abundante.

<sup>520</sup> BENVENISTE, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, cit., p. 99-101. No sânscrito védico tem-se a palavra *dharma*, que traz em sua raiz a mesma noção e que equivaleria à noção de "lei", embora, conforme o próprio autor, o seu sentido próprio seja o de permanência, de estatuto (do verbo *dhar*, segurar, manter). O termo é usado ainda no sentido de costume ou regra. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, v. 2, cit., p. 100-101.

inspirar um formalismo laico que marcaria profundamente os processos normativos do Direito romano, voltados gradativamente para a garantia do indivíduo em face do poder (seja o público, seja o privado)<sup>521</sup>, na China, ele produziu, em face das compreensões de mundo que dominaram seu pensamento, uma etiqueta social de caráter cosmológico, fundada na confiança de que pela ação rítmica e meticulosa dos ritos poder-se-ia evocar em si a harmonia espontânea da natureza.

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

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

Porém, o que chama atenção na China é a incomum laicidade que, desde cedo, permeou a justificação dos seus ritos. É claro que, como em toda parte, eles apareceram, num primeiro momento, associados ao

---

<sup>521</sup> Vide item 8.3.

culto aos antepassados e às forças da natureza — e tal perspectiva, vale ressaltar, nunca se retirou por completo, como sói acontecer em qualquer civilização, da consciência dos homens em suas relações com o inexplicável e com o divino. Todavia, o pensamento confucionista, que predominou como elemento conformador da vida social da China, sobretudo porque adotado como a doutrina oficial do Estado chinês durante quase toda a sua história, promoveu uma justificação para a sua experiência normativa que não se fundava em qualquer elemento divino dotado de vontade, segundo o qual a ordem ou a justiça devessem ser estabelecidas.

Dentro da concepção confucionista, o rito (禮 *lǐ*) funda-se na noção de razão (理 *lǐ*)<sup>522</sup>. Ele constitui, pois, a ação que a ela se conforma. Porém, vale insistir que não se trata, como no Ocidente, de uma razão que pudesse ser apreendida ou apresentada discursivamente, muito menos de uma razão que se fundasse em uma abstração, isto é, em uma ruptura com o natural ou com a vida social concreta. A razão chinesa (理 *lǐ*)<sup>523</sup>, ao contrário, é percebida como as linhas de força do processo espontâneo do mundo, o 道 *dào*.

Desse modo, o rito chinês (禮 *lǐ*) consiste na regularidade da ação que se conforma à razão (理 *lǐ*). Como a vida social e a natureza são percebidas pelos chineses como um todo indivisível<sup>524</sup>, o rito (禮 *lǐ*) faz aparecer, através das distinções de classes e das funções de cada um, as

---

<sup>522</sup> Embora, na China, razão e rito consistam oralmente em vocábulos homônimos, registrados, conforme transliteração do sistema *pīn yīn*, como *lǐ*, eles são representados por diferentes ideogramas: 理 (razão) e 禮 (rito) ou 礼 (rito), conforme novo sistema simplificado de registro escrito.

<sup>523</sup> Sobre o sentido de razão (理 *lǐ*) na China, vide item 5.2.

<sup>524</sup> Apontam Hall e Ames que "a continuidade entre a humanidade e o mundo na filosofia natural chinesa leva à presunção de que não há nenhuma distinção definitiva entre natureza e cultura humana" ["The continuity between humanity and the world in Chinese natural philosophy leads to the assumption that there is no final distinction between nature and human culture"]. HALL, David L.; AMES, Roger T. *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*. New York: State University of New York, 1995, p. 268.

linhas de separação que atravessam de parte a outra o tecido social<sup>525</sup>, as quais se conectam e se identificam imediatamente com os desdobramentos da ordem total do mundo. Eles são a garantia de que nenhuma ação (não regular) possa obstar a harmonia espontânea e regular do curso da natureza e, portanto, da vida social.

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

A religião oficial<sup>526</sup> que se estabeleceu sob a Dinastia 漢 *Hàn*<sup>527</sup>, entre os anos 206 a.C. e 220 d.C., é uma religião de letrados que abandonara pouco a pouco as lendas camponesas e diminuía a importância do culto aos deuses do solo local e, mesmo, do culto aos antepassados. Os letrados resgataram os ensinamentos de 孔子 *Kǒng Zǐ* (Confúcio) e fizeram deles os pilares da religião de Estado. O princípio central, evidentemente cosmológico, era o da interdependência intrínseca de todas as coisas do mundo e da necessidade de "conhecer" esse elemento que move o mundo, para que se pudesse bem conformar a ação a ele, seja a ação individual, seja a ação de governo. As línguas ocidentais não se prestam a traduzir adequadamente esta noção. Veja-se que a palavra princípio já traz consigo, conforme imaginada pelo espírito ocidental, a idéia de um elemento criador que desperta o movimento e

---

<sup>525</sup> JULLIEN, *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*, cit., p. 258.

<sup>526</sup> GRANET, *La Religion des Chinois*, cit., p. 133 et seq.

<sup>527</sup> Em ideograma simplificado, 汉.

que se distingue dele, dado que o antecede cronológica ou logicamente. E este não é o caso da concepção chinesa. Ao invés de buscar um início, uma causa, ela se lança na busca da compreensão da propensão, do potencial que alimenta o curso das coisas e se realimenta dele<sup>528</sup>. Em bom chinês, fala-se em 道 dào, que significa caminho, via, estrada, e, por extensão, meio, processo, curso, método. Conformer-se ao caminho, ao processo que integra todas as coisas, é o fundamento da religião chinesa. Essa conformação deve ser revestida dos ritos — dos gestos regrados que servem a dirigir as vontades. Nesse sentido diz 孔子 Kǒng Zǐ (Confúcio) que "o homem de bem [que], ampliando seus estudos da doutrina, conforma-se aos rituais, não pode desviar do caminho"<sup>529</sup>.

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

---

<sup>528</sup> A propósito vide JULLIEN, *La propension des choses*, cit., p. 231, 247-249.

<sup>529</sup> Tradução livre do original: "君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫" (jūn zǐ bó xué yú wén, yuē zhī yǐ lǐ, yì kě yǐ fú pàn yǐ fu)". 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 Lún yǔ, Livro VI, 27. In: *Chinese Text Project* (<http://ctext.org/analects/yong-ye>; acesso em novembro de 2010). Na tradução de Anne Cheng: "O homem de bem, que, ampliando sem cessar os seus conhecimentos, é capaz de ordená-los pelo ritual, não saberia trair o Caminho". CONFÚCIO, *Diálogos de Confúcio*, cit., p. 63 (VI, 25).

rituais próprios às suas funções, que o mundo siga seu curso conforme sua razão imanente (理 *lǐ*).

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

"O céu e a terra são o princípio da vida, os ritos são o princípio da ordem e o homem de bem é o princípio dos ritos. Agindo conforme eles, praticando-os, guardando-os e amando-os mais do que tudo — isto é o princípio do homem de bem. Portanto, Céu e terra produzem o homem de bem e o homem de bem promove a ordem no Céu e na terra"<sup>530</sup>.

De todo modo, a apatia chinesa em relação às figuras divinas revela-se, conforme já tivemos oportunidade de apresentar, na relativa pobreza mitológica e na ausência de um panteão divino<sup>531</sup>, de maneira que o religioso não se impôs de forma representativa como justificativa das disposições normativas da China. O fundamento de sua vida ética é uma razão imanente (理 *lǐ*) que se revela concretamente no processo do mundo. É essa razão imanente, a conectar organicamente todos os homens, que promoveu na China o sentido de pertencimento e de compromisso com a totalidade.

Ensina François Jullien que:

"Os 'ritos' (*li*), tal qual os entendem os chineses, não são reservados nem a um povo, nem a uma casta, mas são as normas comportamentais que 'canalizam' os desejos e que ligam o investimento interior às formas polidas da conduta: como tais, eles espalham seu império de um canto ao outro de nossa alividade,

---

<sup>530</sup> XUNZI. *Basic Writings*. Trad. Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2003, p. 46. Na versão em língua inglesa do texto: "Heaven and earth are the beginning of life, ritual principles are the beginning of order, and the gentleman is the beginning of ritual principles. Acting on them, practicing them, guarding them, and loving them more than anything else — this is the beginning of the gentleman. Therefore Heaven and earth produce the gentleman and the gentleman brings order to Heaven and earth. The gentleman forms a triad with Heaven and earth". No original: "天地者，生之始也，禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地" (Tiān dì zhě, shēng zhī shǐ yě; lǐ yì zhě, zhì zhī shǐ yě; jūn zǐ zhě, lǐ yì zhī shǐ yě; wéi zhī, guān zhī, jī zhòng zhī, zhì hǎo zhī zhě, jūn zǐ zhī shǐ yě. Gù tiān dì shēng jūn zǐ. jūn zǐ lǐ tiān dì; jūn zǐ zhě). 荀子 XUN Zǐ, Livro IX, 18. In: *Chinese Text Project* (<http://ctext.org/xunzi/wang-zhi>; acesso em abril de 2010).

<sup>531</sup> GRANET, *La Religion des Chinois*, cit., p. 53. Vide item 7.1.

da esfera do sacrifício até a da polidez, passando pela etiqueta na corte e pela decência (uma vez mais, nossas separações européias do religioso/político/legal/moral encontram-se confundidas). Conveniente a toda circunstância da vida como se adaptando a cada grau da hierarquia social, e, assim, 'globalmente' válidos para assegurar a regulação do mundo, eles não colocam nenhuma restrição a sua adoção: os outros povos, ainda não civilizados, estão apenas à espera desta aculturação"<sup>532</sup>.

É verdade que a laicidade cosmológica da China, aliada a um formalismo ritual despido de todo pertencimento puramente local (ressalva feita ao seu caráter estético próprio), fundou sua experiência normativa em um sentido de globalidade que poderia a tudo abarcar. No entanto, não se deve confundir o sentido de globalidade ou de totalidade, sobre o qual se sustentam os ritos chineses, com o sentido de universalidade, sobre o qual se fundou o Direito ocidental. Afinal, como alerta Jullien, "pretender elevar o que quer que seja à universalidade, não consiste apenas em descolá-lo de seus pertencimentos, mas também promovê-lo ao estado último da verdade"<sup>533</sup>. E visto que de tal pretensão não se ocuparam os pensadores chineses, mais preocupados em repetir as receitas que pudessem fazer perpetuar o curso do mundo em sua "verdade" espontânea, o que se vê na China é uma totalidade concreta que define e distingue cada homem segundo o seu papel social (ou natural) e que, assim, o submete por completo como fator de seus desdobramentos, embora se evite toda imposição pela força.

---

<sup>532</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 122. No texto original: « les 'rites' (li), tels que les entendent les Chinois, ne sont réservés ni à un peuple ni à une caste, mais sont les normes comportementales 'canalisant' les désirs et liant l'investissement intérieur aux formes policées de la conduite : comme tels, ils étendent leur empire d'un bord à l'autre de notre activité, de la sphère du sacrificiel jusqu'à la politesse, en passant par l'étiquette à la cour et les bienséances (une fois de plus, nos séparations européennes du religieux/politique/légal/moral se trouvent confondues). Convenant à toute circonstance de la vie comme s'adaptant à chaque degré de la hiérarchie sociale, et donc 'globalement' valides pour assurer la régulation du monde, ils ne supposent aucune restriction à leur adoption : les autres peuples, non encore civilisés, sont seulement en attente de cette acculturation ».

<sup>533</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 116. « prétendre élever quoi que ce soit à l'universel, ce n'est pas seulement le décoller de ses appartenances, mais encore le promouvoir au stade ultime de la vérité ».

Nesse contexto, não poderia ter aparecido aquela noção de liberdade que permeou o imaginário ocidental. Por mais que esse suposto humanismo chinês<sup>534</sup> que proclama a não imposição forçada de normas possa parecer libertar o homem do arbítrio político, ele o desconsidera completamente ao identificá-lo e "submetê-lo" ao processo espontâneo da natureza.

Nesse sentido, ensina Jullien que:

"É lógico que, na visão ocidental, fundada sobre uma hierarquização ontológica, o valor supremo consiste em uma emancipação em face da ordem da causalidade material e culmina na liberdade. Mas, é também lógico que, na concepção chinesa da disposição, o valor supremo consista na espontaneidade da propensão, quando a disposição funciona sozinha e por si só, e, assim regularmente: toda emancipação individual em face dessa automaticidade do grande funcionamento das coisas deve ser banida, toda 'ação' no seio da disposição é uma irregularidade — e é por isso que o pensamento chinês não pensou a liberdade"<sup>535</sup>.

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

No pensamento chinês, a liberdade não foi nem mesmo tomada como tema de reflexão. O seu naturalismo cosmológico é, diante de todo o exposto, evidentemente incompatível com tal idéia. Qualquer autodeterminação (ou autonomia) representa uma obstrução ao curso do mundo. Por isso, a conformação e a integração ao processo espontâneo

---

<sup>534</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 21 et 210. Vide capítulo 5.2.

<sup>535</sup> JULLIEN, *La Propension des Choses*, cit., p. 258. No original: « Il est logique que, dans la vision occidentale, fondée sur une hiérarchisation ontologique, la valeur suprême consiste en un affranchissement individuel par rapport à l'ordre de la causalité matérielle et culmine dans la liberté. Mais il est aussi logique que, dans la conception chinoise du dispositif, la valeur suprême consiste dans la spontanéité de la propension, quand le dispositif marche tout seul et de lui-même, et donc régulièrement : tout affranchissement individuel par rapport à cette automaticité du grand fonctionnement des choses est à bannir, tout jeu au sein du dispositif est une irrégularité — et c'est pourquoi la pensée chinoise n'a point pensé la liberté ».

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

Segundo Hegel:

"A consciência da liberdade implica que o indivíduo se compreende como pessoa, isto é, em sua individualidade e, ao mesmo tempo, como universal, capaz de abstrair-se de todas as particularidades, compreendendo-se, por seguinte, como infinito em si"<sup>536</sup>.

Na China, ausência da consciência da liberdade no pensamento clássico evidencia-se na inexistência de um ideograma que expresse a idéia. A expressão chinesa usada para traduzir a noção ocidental de liberdade é 自由 *zì yóu*. Ela combina dois ideogramas, o que indica, de início, a ausência original de um ideograma único que represente a noção, conforme ocorre com as principais categorias do pensamento chinês. 自 *zì* significa si mesmo, próprio, e 由 *yóu*, motivo, causa, o que traduziria o sentido de "causa de si mesmo". A expressão revela bem o significado do termo no Ocidente, onde o homem só pôde perceber-se como livre, na medida em que, no seu despertar filosófico, descobriu-se sujeito do saber do mundo e da sua própria ação. Ele liberta-se porque busca em si a causa do seu agir.

---

<sup>536</sup> HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 65.

Na China, conhecer — 知 *zhī* ou 識 *shí*<sup>537</sup> — não implica em uma apreensão do mundo, muito menos em submetê-lo ao exame de uma razão que dele se separa. Ao contrário, conhecer significa submeter-se ao curso do mundo seja pela meditação e pelo êxtase, conforme pensaram os taoístas, seja pela ação ritual que imita seus ritmos, como imaginaram os confucionistas.

Nesse sentido, afirma 荀子 *Xún Zǐ* que "todas as coisas, da natureza provêm, [a elas] não se pode estudar, não se pode trabalhar. Os ritos corretos, [pelas mãos dos] sábios, 'vieram ao mundo'; o homem, estudando, obtém-lhes, praticando (trabalhando), aperfeiçoa-lhes [ou mesmo, aperfeiçoa-se]"<sup>538</sup>. O trecho é esclarecedor, embora a tradução lhe imponha certa distorção. No texto original não há nenhum elemento sintático ou morfológico que nos permita identificar sujeito e objeto. Ao traduzir para uma língua ocidental somos obrigados a tomar posição e a impor uma separação absolutamente artificial ao pensamento chinês. Afinal, se não há sujeito do mundo, se nada o cria, se tudo é um processo, pouco importa os pólos de uma ação, mas apenas o movimento do qual esses pólos são indistintamente fatores. Pouco importa também se são os ritos ou o homem que se aperfeiçoa. Trata-se de uma correlação de

---

<sup>537</sup> Vale anotar que 知 *zhī* é composto por uma flecha (矢 *shǐ*) e uma boca (口 *kǒu*). Já 識 *shí*, cuja representação simplificada é 识, é composto pelos ideogramas 言 *yán*, que significa palavra falada, 日 *rì*, sol, e 戈 *gē*, lança ou machado. Para que flechas ou lanças acertem o alvo é preciso pensar com exatidão. É esse sentido que emerge da combinação dos referidos símbolos chineses: o saber expressa-se pela palavra falada (口 *kǒu* ou 言 *yán*) que evoca com precisão (meticulosamente) a ordem do mundo. Porém, não de forma discursiva e analítica como se faz no Ocidente, mas simbolicamente, por meio de alegorias, de emblemas e de exemplos narrados.

<sup>538</sup> Tradução livre do original: "凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能。" (*Fán xìng zhě, tiān zhī jiù yě, bù kě xué, bù kě shì. Lǐ yì zhě, shèng rén zhī suǒ shēng yě, rén zhī suǒ xué ér néng*). XUNZI, *Xunzi* (Bilingual edition), cit., p. 744-745 (23.4). Na tradução para o inglês de Burton Watson: "A natureza é aquilo que é dado pelo Céu; não se pode aprendê-la, não se pode adquiri-la pelo esforço. Os ritos, no entanto, são criados pelos sábios; pode-se aprender a aplicá-los, pode-se trabalhar para aperfeiçoá-los" ("The nature is that which is given by Heaven; you cannot learn it, you cannot acquire it by effort. Ritual principles, on the other hand, are created by sages; you can learn to apply them, you can work to bring them to completion"). XUNZI, *Basic Writings*, cit., p. 162 (23, 4). Note-se a clara ocidentalização dos sentidos na tradução de Watson, sobretudo, quanto as expressões "é dado" e "é criado".

fatores absolutamente equivalentes dentro do movimento em que estão inseridos. Um completa o outro. Não há relação de causalidade, de princípio e fim, de sujeito e objeto, nem no pensamento, nem na língua chinesa clássica. Se não se pensa em termos de agir, de determinar, não se poderia pensar, tampouco, em termos de submissão ou libertação.

Por fim, vale dizer que, enquanto no Ocidente foi a consideração abstrata do homem, na tentativa de definir-lhe a essência, que produziu a compreensão de uma igualdade fundada no seu valor universal, na China, em função da sua conexão inexorável com a natureza e com os papéis sociais concretos (naturalmente dispostos), não se postulou nenhuma igualdade como elemento justificador de uma proteção normativa disponível a todos. Ao contrário, o seu ritualismo promoveu uma distinção justificada naturalisticamente. Garante-se a efetivação da ordem imanente do mundo por meio de uma adequação ritual às hierarquias sociais (e, conseqüentemente, naturais). Com isso, ao mesmo tempo em que se distinguem os homens conforme suas funções na totalidade cosmológica da vida política, impondo-lhes um comportamento ritual que sincroniza suas ações à regularidade do processo do mundo, impedindo, assim, a sua obstrução, qualquer consideração acerca da individualidade fica, portanto, anulada.

Desse modo, o argumento cosmológico materialista da normatividade chinesa acaba por postular a desigualdade social, conforme as diferentes funções e deveres de que cada homem estaria investido. Afinal, conforme assevera 荀子 *Xún Zǐ*, "se as classes são iguais não há predileção, se a autoridade é igual não há unidade, se todos são iguais não há ordem; assim como há o céu e a terra, o alto e o baixo, há distinção"<sup>539</sup>.

---

<sup>539</sup> "分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使。有天有地，而上下有差" (*Fēn jūn zé bù piān, yì qí zé bù yī, zhòng qí zé bù shǐ. Yǒu tiān yǒu de, ér shàng xià yǒu chā*). XUNZI, *Xunzi (Bilingual edition)*, cit., p. 214-215 (9.3).

### 9.3. A LEI E A POLÍTICA CHINESAS

A escola da lei ou legalismo — em chinês 法家 *fǎ jiā* —, corrente de pensamento que se estabeleceu no século III a.C., representou uma importante refutação, na história da China, da moralidade confucionista. Embora o legalismo não tenha prevalecido como fundamento primeiro da vida normativa chinesa, algumas de suas doutrinas repercutiram de modo significativo em sua organização e em suas reflexões políticas.

Embora algumas idéias legalistas tenham surgido já no século VII a.C.<sup>540</sup>, seu principal sintetizador, 韓非子 *Hán Fēi Zi* (ou Han Fei Tsé), viveu entre os anos 280 e 233 a.C.<sup>541</sup> e teria sido discípulo de 荀子 *Xún Zi* que, embora inserido nos marcos do confucionismo, conferia uma maior importância ao papel da lei na efetivação da ordem do mundo<sup>542</sup>.

Em uma aproximação preliminar, poderíamos resumir a idéia principal do legalismo chinês na afirmação da necessidade de uma legislação penal rigorosa para que o soberano, de quem emana todo o poder político, garanta a efetivação da ordem imanente da natureza, visto que a simples virtude ritual, defendida pelos confucionistas, não seria suficiente para tanto<sup>543</sup>.

Partindo daquelas idéias comuns de que tudo é desdobramento de um processo espontâneo e natural, os legalistas chineses afirmavam que as leis (法 *fǎ*)<sup>544</sup> são um prolongamento desse processo (do 道 *dào*) e que, portanto, elas traduziriam a sua ordem imanente.

---

<sup>540</sup> Conforme Prevosti i Monclús, alguns textos legalistas são atribuídos à 管仲 *Guǎn Zhòng* e 商鞅 *Shāng Yāng*, datados respectivamente do século VII a.C. e IV a.C. PREVOSTI I MONCLÚS, *Pensamiento y Religión em Asia Oriental*, cit., p. 64.

<sup>541</sup> LEVI, Jean. *Introduction*. In: HAN FEI TSE. *Le Tao du Prince*. Paris: Seuil, 1999, p. 13.

<sup>542</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 6-7.

<sup>543</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 4-5.

<sup>544</sup> Ensina Prevosti i Monclús que o ideograma 法 *fǎ* significava originalmente modelo, como o de uma régua ou um compasso, que servem para verificar se uma linha está devidamente reta ou circular. Também ele é frequentemente associado a uma balança.

Nesse sentido, afirma François Jullien que:

“No pensamento dos 'legalistas' chineses, a lei que eles instituem se inscreve no puro prolongamento do curso do Mundo (o Tao) e se encontra em perfeito acordo com a razão das coisas: ela não faz que traduzir em física social a ordem inerente da natureza”<sup>545</sup>.

O soberano, concebido como a encarnação, na ordem política, do grande processo do mundo, é investido, pela posição natural que ocupa no topo da hierarquia política, do poder de legislar com exclusividade e de delegar funções administrativas e judiciais.

Anota Jullien que, embora os pensadores dessa escola recebam o nome de legalistas nas línguas ocidentais, eles são pensadores políticos — como, afinal, parece ser a vocação comum e marcante de toda a tradição do pensamento chinês<sup>546</sup>. Eles são teóricos de um totalitarismo, tendo colocado no centro de suas reflexões a preocupação com o poder em seu aspecto técnico ou utilitarista e não, conforme a tradução do nome pode fazer crer, com o Direito<sup>547</sup>.

É verdade que, em suas primeiras manifestações, a escola da lei posicionou-se, conforme ensina Geoffrey MacCormack, contra o privilégio nobiliárquico ou funcional, afirmando a necessidade de se estabelecer uma igualdade perante as leis. Além disso, ela defendeu que a legislação

---

PREVOSTI I MONCLÚS, *Pensamiento y Religión em Asia Oriental*, cit., p. 65. 法 fǎ é composto pelo radical 氵, derivado de 水 shuǐ, que significa água ou rio e por 去 qù, que indica uma direção de uma ação (para/de onde). Segundo Granet, até o aparecimento da escola da lei, a palavra 法 fǎ denotava a noção de modelos ou de receitas (訣 jué), cuja eficácia era simbólica. “Nem a idéia de obrigação nem a idéia de coerção eram implicadas por esses termos”. Se, a princípio, 法 fǎ (lei) e 訣 jué (receita) significam indistintamente modos de fazer, com os legalistas o caráter de publicidade e, conseqüente, imperatividade do 法 fǎ é contrastado com o caráter secreto e sugestivo do 訣 jué. GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 281.

<sup>545</sup> JULLIEN, *La propension des choses*, cit., p. 50. « Dans la pensée des 'légistes' chinois, la loi qu'ils instituent s'inscrit dans le pur prolongement du cours du Monde (le Tao) et se trouve en parfait accord avec la raison des choses : elle ne fait que traduire en physique sociale l'ordre inhérent à la nature ».

<sup>546</sup> Nesse sentido, assevera Marcel Granet que “há muito se observou que toda Sabedoria chinesa tem fins políticos”. GRANET, *O Pensamento Chinês*, cit., p. 20.

<sup>547</sup> JULLIEN, *La Propension des choses*, cit., p. 42-43.

deveria ser clara, inteligível, devidamente comunicada ao povo e que sua aplicação deveria ser uniforme para que a ordem e a unidade do império pudessem ser satisfatoriamente mantidas<sup>548</sup>.

Porém, é preciso lembrar, antes que se faça qualquer aproximação indevida, que, se no Ocidente o sentido de lei humana (em oposição à lei da natureza) formou-se a partir da idéia de liberdade política e, posteriormente, sob uma razão abstrata pretensamente universal, na China a lei sempre foi percebida e justificada como um desdobramento da ordem do mundo. Não de uma ordem natural identificada com um *logos* abstrato como fizeram várias correntes jusnaturalistas ocidentais, mas de uma ordem concreta, nos termos de tudo que expusemos até aqui.

Em vários aspectos esse legalismo nos remete às reflexões políticas surgidas na Modernidade ocidental, que, ao abandonar gradativamente o seu feudalismo medieval, voltava suas preocupações para os meios mais adequados e eficazes de unificação e conservação do poder, a despeito, num primeiro momento, de qualquer justificação fundada naquele *ethos* abstrato de liberdade e igualdade que o mundo grego-romano havia esboçado. A reflexão política produziu-se aí, conforme o exemplo emblemático de Nicolau Maquiavel<sup>549</sup>, no entorno de uma preocupação exclusivamente técnica no que diz respeito aos meios de exercer o poder — deixando-se para a igreja cristã, nos termos daquela divisão peculiar do Ocidente entre o político e o religioso, toda a preocupação propriamente moral.

É nesse quadro que uma aproximação precária entre essas duas tradições civilizacionais se faz possível. Afinal, de ambos os lados, a reflexão política apresentou-se, como assevera Jullien, sob a mesma perspectiva de conselhos dirigidos ao príncipe em vista de se atingir um único objetivo, o

---

<sup>548</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 5-6.

<sup>549</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

fortalecimento do poder, a despeito de uma preocupação puramente moral<sup>550</sup>. Contudo, a aproximação é precária visto que não considera as categorias próprias a partir das quais se pensam e se produzem justificativas intelectuais na China e no Ocidente. Enquanto os legalistas chineses, em seu contexto intelectual, justificam o poder do soberano em função da posição natural na qual ele está investido, recusando qualquer virtude, habilidade ou capacidade individual como pressuposto para o exercício do seu papel, Maquiavel não imaginou derivar o poder do príncipe puramente da sua posição natural. Ao invés de despersonalizar o exercício do poder, inserindo-o em uma justificativa naturalista, ele conclui que é pelo mérito da capacidade individual que um príncipe poderá manter-se no poder, embora reconheça na fortuna (no destino) um fator relevante para adquiri-lo<sup>551</sup>.

Do ponto de vista do legalismo chinês, o que se exige do soberano é que ele saiba desposar dos desdobramentos espontâneos do curso do mundo — e não, como Maquiavel pensa do Ocidente, que ele se imponha ativamente sobre a fortuna. Para a escola da lei, o soberano, ocupando sua posição, encarnando em sua figura o grande processo regulador da realidade e não deixando intervir qualquer traço de sua personalidade, deve saber manipulá-lo, o que significa, na China, tirar proveito da propensão desse processo, deixando operar os seus desdobramentos favoráveis e sabendo aguardar e retirar-se quando ela estivesse desfavorável.

É sobre essa concepção que o pensamento político chinês desenvolveu-se fartamente, estabelecendo, conforme já tivemos a

---

<sup>550</sup> JULLIEN, *La Propension des choses*, cit., p. 54.

<sup>551</sup> Conforme sustenta Maquiavel, há duas formas de se vir a ser Príncipe: pela fortuna ou por valor. O príncipe por fortuna chega ao poder com facilidade (ao acaso), mas tem dificuldade para mantê-lo. O Estado lhe é concedido por dinheiro ou favor. Por isso depende da *boa vontade* ou da *boa fortuna* daquele que lhe concedeu o poder e tais fatores são extremamente volúveis e instáveis. Este príncipe não saberá conservar o Estado, se não tem *virtu* (mérito), nem condições (forças leais) para tanto. MAQUIAVEL, *O Príncipe*, cit., p. 59-66.

oportunidade de mencionar, uma extensa doutrina acerca dos símbolos e emblemas que indicam as propensões do curso do mundo, bem como estratégias políticas sofisticadas de governo e de guerra, as quais sempre fascinaram o imaginário ocidental<sup>552</sup>.

De todo modo, é preciso entender que o totalitarismo típico da escola da lei surge em um momento de centralização e unificação política da China, que estava até então imersa em um contexto feudal parecido com aquele que enfrentaria, séculos mais tarde, a Europa, ao formular suas teorias absolutistas do poder como justificativas para os Estados que se formavam.

A centralização precoce e duradoura da China foi empreendida no século III a.C. pela Dinastia 秦 Qín (221-206 a.C.), promovendo a primeira grande unificação dos povos chineses e dando fim ao sistema de feudos. O império chinês que se formava, tendo se servido amplamente das idéias da escola da lei, estabeleceu circunscrições administrativas que se reportavam ao governo central através de uma hierarquia bem disciplinada e, ainda, de leis uniformes que garantiam a sua unidade. Tal perspectiva constituiu o fundamento da organização política da China que perdurou, a despeito das várias divisões, invasões e reconquistas sofridas, por mais de dois mil anos. Do lado Europeu, foi necessário, como lembra Jacques Gernet, esperar a Revolução Francesa para encontrar uma divisão administrativa e uma unificação legislativa como aquela operada sob a Dinastia 秦 Qín<sup>553</sup>.

---

<sup>552</sup> A título de exemplo, vale anotar a conhecida *Arte da Guerra* de Sun Tzu, traduzida para o francês desde 1772. Em língua portuguesa: SUN TZU, *A Arte da Guerra*. Trad. Pe. Amiot, Sueli Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2000.

<sup>553</sup> GERNET, *Le Monde Chinois*, V. 1, cit., p. 46. Ainda segundo o autor, "uma das originalidades da China foi ter desenvolvido, muito antes do Ocidente moderno, uma concepção abstrata de Estado, uma administração racional e uma legislação que lhe era própria, uma nítida distinção do público e do privado, a especialização de funções (a divisão em seis ministérios — função pública, finanças, cultos e relações estrangeiras, guerra, justiça e trabalhos públicos — remonta ao século III de nossa era)", GERNET, *Le Monde Chinois*, V. 1, cit., p. 55. No original: «Une des originalités de la Chine et d'avoir développé, bien avant l'Occident moderne, ne conception abstraite de l'État, une

Entretanto, o legalismo, tendo sido implantado na China sob os 秦 Qín, foi apenas parcialmente aproveitado pelos 漢 Hàn (206 a.C. e 220 d.C), que retomaram as idéias confucionistas como seu fundamento primeiro. A importância dada à clareza e à uniformidade da aplicação das leis em toda a extensão do império parece ter sido, contudo, o aspecto do legalismo que nunca foi abandonado pelas sucessivas dinastias chinesas<sup>554</sup>.

Ensina MacCormack que "da fundação dos Hàn em 206 a.C. até a queda dos Qīng em 1911, o confucionismo na maior parte do tempo foi a doutrina ortodoxa oficial do Estado"<sup>555</sup>, o que não significa, entretanto, que sua presença tenha sido constante e uniforme. Em alguns momentos o budismo ou o taoísmo apresentaram-se como doutrina alternativa de governo, sobretudo no período entre o fim da Dinastia 漢 Hàn e o início da Dinastia 宋 Sòng (960 - 1279). Além disso, a partir desta última, produziu-se um movimento denominado neo-confucionismo, fundado, nada obstante, sobre as mesmas idéias centrais do confucionismo clássico<sup>556</sup>.

O debate que se estabeleceu entre as posições confucionistas e legalistas produziu um dos mais ricos cenários intelectuais da tradição chinesa. Os últimos colocaram em questão os profundos fundamentos da mentalidade moralista dos primeiros, que fundavam seu pensamento político exclusivamente na virtude da benevolência e da obediência espontâneas, inspiradas pelo exemplo e praticadas através da rotina meticulosa imposta pelos ritos através das hierarquias sociais.

Ensina Marcel Granet que:

---

*administration rationnelle et une législation qui lui était propre, une nette distinction du public et du privé, la spécialisation des fonctions (la division en six ministères — fonction publique, finances, cultes et relations étrangères, guerre, justice, travaux publics — remonte au III<sup>e</sup> siècle de notre ère) ».*

<sup>554</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 4-6.

<sup>555</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 7. No original: "From the founding of the Han in 206 B.C. until the fall of the Ch'ing in 1911, Confucianism for most of the time was the orthodox doctrine of the state".

<sup>556</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 7.

"Os juristas [legalistas] travaram batalha simultaneamente contra o espírito de improvisação e o espírito de rotina. Quiseram destruir a idéia do Sábio cuja virtude tudo podia e que era tido como um salvador, desde que se apresentasse modestamente como discípulo dos Antigos. Quiseram limitar o arbítrio governamental. Condenaram a incoerência legislativa e preconizaram as codificações. Defenderam o princípio de que as leis só têm efeito em duas condições: quando o Príncipe age de modo a que seu interesse coincida com o conjunto dos interesses particulares e quando, condenando o regime de arbitrariedade, toma o cuidado de combinar a regulamentação com as circunstâncias concretas. Eles uniram a um ideal de disciplina o sentimento de evolução dos costumes e das condições sociais. Tiveram gosto pelos julgamentos imparciais, pelas avaliações objetivas e pelos argumentos concretos"<sup>557</sup>.

Todavia, como anota o próprio autor, esses espíritos "positivistas" e já apaixonados por um certo rigor científico obtiveram apenas um sucesso fugaz<sup>558</sup>. O argumento confucionista, que ecoava nas profundas estruturas da vida chinesa, não pôde ser afastado por muito tempo. Os seus partidários acusavam o autoritarismo degradante dos legalistas de pretender impor a força arbitrária da lei sobre a harmonia espontânea do curso do mundo, o único princípio aceitável da vida social e do poder, o qual só poderia ser realizado pela virtude do soberano que, ao adotar o exemplo dos antigos, através dos ritos, evocaria em toda a hierarquia social a ordem imanente ao mundo, sem precisar nada impor.

Para os confucionistas, o bom soberano não deixa o povo ser apanhado pela armadilha das leis. Ele proporciona-lhe subsistência e instrução e suscita, 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, implica em admitir que a sua virtude não basta para impedir o crime e manter a ordem<sup>559</sup>.

---

<sup>557</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 284-285.

<sup>558</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 284-285.

<sup>559</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 281.

A glória do senhor feudal consistia justamente 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. As leis (法 *fǎ*) eram propostas a título edificante, não imperativo. O temor do chefe e a sua virtude irretorquível moviam os queixosos a acertarem suas querelas entre si. Quanto menos castigos se aplicavam, mais se fazia reluzir a virtude do dirigente<sup>560</sup>.

As leis, ao contrário, 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 e à hierarquia<sup>561</sup>. Elas perturbam a harmonia imanente guardada nas estruturas tradicionais da vida social.

Enquanto os confucionistas compreendem o poder como a expressão do mandato celeste, o qual deve ser exercido através da influência exemplar do soberano (da sua virtude), para os legalistas o poder se exerce exclusivamente pela autoridade da posição monárquica (pela força). A escola da lei não exige do soberano, como condição de manutenção da ordem, uma conduta pessoal exemplar (virtuosa), mas sim um conhecimento profundo dos seus súditos, daqueles que o cercam e de tudo que se passa em seus domínios, de modo que possa bem comandar e manipular as ações, castigando severamente a desobediência<sup>562</sup>. Para os legalistas, o poder é exercido pela força militar e pela impessoalidade da legislação, dirigida igualmente a todos<sup>563</sup>.

Ao unificar a China, a Dinastia 秦 *Qín* pensou em estabelecer o império da lei, o que parecia o caminho mais eficiente para centralizar o poder e impor-se pela legislação e pela força a todos os senhores feudais,

---

<sup>560</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 280.

<sup>561</sup> TSO TCHOUAN, C. V. II, p. 549, 660, 661-662 *apud* GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 276.

<sup>562</sup> JULLIEN, *La propension des choses, cit.*, p. 42 *et seq.*

<sup>563</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 282.

minando, assim, as hierarquias locais. O império da lei não durou quinze anos, tendo sido rapidamente substituído pela Dinastia 漢 *Hàn*, comprometida com os princípios confucionistas, mais afeitos à mentalidade chinesa.

Com isso, 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 educação<sup>564</sup>. 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.

Ensina MacCormack 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

---

<sup>564</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 11.

envolvimento no fomento da litigância e da propositura de falsas acusações"<sup>565</sup>.

Desse modo, uma importante característica do sistema legal que se perpetuou na China — e nisto reside, vale acrescentar, seu decisivo distanciamento em relação ao sistema jurídico ocidental — é a de que suas normas são estabelecidas sem a preocupação de garantir sua efetivação através da coerção<sup>566</sup>.

Chama a atenção o fato de muitas leis chinesas terem sido preservadas durante um longo tempo, enfrentando séculos sem qualquer modificação. O apego ao passado, a pouca mudança sofrida pelo confucionismo ao longo dos séculos, além da ausência de preocupação em aplicar efetivamente as leis ou garantir aos seus destinatários o seu exercício parecem ser a razão da sua longa duração<sup>567</sup>. Uma significativa parte das leis chinesas manteve-se intacta durante treze séculos, da Dinastia 唐 *Táng* (618 - 907) à Dinastia 清 *Qīng* (1644 - 1912), a despeito das mudanças sociais, que as tornavam absolutamente ineficazes, caso se pretendesse aplicá-las<sup>568</sup>.

As leis foram sendo percebidas mais como fonte de uma mensagem que devesse ser difundida entre os homens do que prerrogativas que se pudesse exigir. Elas afirmavam de forma solene os

---

<sup>565</sup> 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".

<sup>566</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 12.

<sup>567</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 13.

<sup>568</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 27.

valores centrais sobre os quais as relações se fundavam, sem, entretanto, pretender disponibilizar mecanismos para a sua efetivação.

A estrutura hierárquica, fundada no dever de afeto e proteção por parte do pólo superior das relações e de gratidão, submissão e respeito por parte do pólo 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 China<sup>569</sup>.

Os ritos conferiam uma expressão visual à moralidade chinesa<sup>570</sup>, 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.

O espírito conformador que a compreensão de mundo impunha parece ter produzido uma experiência normativa eficiente, que repugnava a necessidade do recurso às leis e aos processos oficiais de solução de conflito. Afinal, vale insistir que a convicção basilar do pensamento chinês é a de que o curso do mundo é espontaneamente harmônico e que, portanto, a ordem não lhe pode ser imposta por vontade humana, mas pela conformação integral ao seu desdobrar natural, o qual se estende a todos os níveis da vida social, incluindo as posições e *status* nos quais cada homem está naturalmente investido.

---

<sup>569</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law, cit.*, p. 7-10.

<sup>570</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law, cit.*, p. 44.

#### 9.4. DA INEXISTÊNCIA DE UM DIREITO CHINÊS

Diante de todo o exposto, o que se observa na China é o desenvolvimento de uma normatividade que se distancia em todos os seus elementos culturais prevaletentes — nas suas categorias racionais fundamentais e no modo de ordenação da vida social que delas decorrem — daqueles pressupostos sobre os quais a tradição ocidental produziu e desenvolveu a sua experiência jurídica.

De início, vale lembrar que no Ocidente o Direito, enquanto forma por excelência de tutela normativa, surgiu e se desenvolveu sobre um pressuposto típico de sua racionalidade, do qual sempre se afastou o pensamento chinês: de uma razão humana, abstrata, de pretensões claramente universais — de uma razão que se separa da realidade concreta (do mundo), tomando-a como seu objeto e buscando aqueles elementos essenciais que a constituem (sua causa, seus elementos e sua finalidade) ao mesmo tempo em que constitui o homem enquanto seu sujeito, seu autor ou, ao menos, seu descobridor. Dessa busca, estabeleceu-se no Ocidente a convicção de que a essência do elemento ordenador do mundo poderia ser apreendida, exposta discursivamente, debatida e que essa descoberta racional humana, esse produto universal da inteligência do homem, seria o único caminho segundo o qual se poderia desenvolver um saber com pretensões de verdade. A filosofia e a ciência foram fundadas nesse pressuposto de universalidade abstrata que só intelectualmente se poderia alcançar. Dessa convicção, que emancipou o Ocidente (embora não definitiva ou homoganeamente) de um saber fundado nos segredos das forças da natureza e do divino, ao qual não se pode acessar senão intuitiva ou esotericamente, formou-se gradativamente a consciência (ou a exigência) de que o homem, agora capaz de desvendar o sentido essencial do mundo, compreendendo aquilo que o constitui universalmente, poderia perfeitamente estabelecer para si, já que sujeito de sua própria verdade, os critérios de uma justa

ordenação social, através do debate e da decisão comum (humana por excelência), conforme a experiência filosófica e democrática grega tornou possível.

É do pressuposto intelectual de liberdade, inaugurado pela racionalidade grega, que foi possível imaginar uma normatividade justificada na vontade humana, em seus próprios critérios de razão. E é desse pressuposto racional fundamental que decorrem todos os demais elementos que sustentaram a criação e a experiência do direito pelo Ocidente. À China falta esse elemento primordial e, por conseqüência, todos os demais que dele derivam e dos quais depende a compreensão do Direito.

A China, conforme vimos, nunca emancipou sua razão da contingência concreta do mundo, nunca colocou o mundo como objeto do saber, enquanto algo passível de ser apreendido e submetido. Ao contrário, sua racionalidade e sua ação estão eminentemente conformadas à ordem espontânea e concreta da natureza. E este, vale dizer, é o seu desejo mais caro. A tradição chinesa não é vítima da natureza ou do divino. Ela submete-se conscientemente ao processo do mundo, acreditando poder desposar de sua harmonia inerente. Não há ali, conforme se pode verificar em culturas primitivas, uma conformação imposta pelo temor (ou pelo terror) do divino. Afinal, o divino lhe é indiferente. Ele não tem personalidade, nem vontade. Não há na China nem mesmo uma cosmogonia de criação do mundo, visto que para ela o mundo começa com a sua civilização<sup>571</sup>. São os seus primeiros soberanos (legendários) que a estabelecem e que forjam os seus elementos culturais fundamentais<sup>572</sup>. Sua convicção consciente, atestada por uma antiga e

---

<sup>571</sup> GRANET, *O Pensamento Chinês, cit.*, p. 213.

<sup>572</sup> Em uma das versões tradicionais, a história da China começa com a saga lendária dos três soberanos supremos (三皇 sān huáng), 伏羲 Fú Xī, 女媧 Nǚ Wā e 神農 Shén Nóng. O primeiro é o inventor da escritura e dos trigramas oraculares, da pesca e da caça, a segunda inventou dos ritos do casamento e teria regulado as inundações, o terceiro ensinou aos homens a agricultura e uso do arado. A eles seguem os cinco imperadores

longeva tradição intelectual<sup>573</sup>, de que tudo é movimento, conduziu-a à compreensão de que cada coisa (inclusive o homem) não passa de fator desse processo sem criador, que se desdobra de si mesmo da alternância complementar de seus elementos antagônicos. Ao homem, enquanto fator desse processo, cabe apenas cuidar para não obstruí-lo. Para tanto, é preciso que ele se dispa de qualquer elemento da sua individualidade, conformando-se ao papel que lhe cabe na hierarquia social, a qual, impessoalizada por um ritualismo meticuloso, apresenta-se como a encarnação na ordem política da espontaneidade harmônica do curso do mundo — do 道 dào.

Aos que querem ver nessa compreensão de mundo uma postura libertadora, supostamente fundada em princípios diversos daqueles estabelecidos pelo Ocidente, é preciso notar que a liberdade não foi, como já tivemos a oportunidade de esclarecer, uma preocupação do pensamento chinês. Ela é um conceito tipicamente ocidental que aparece tematizada desde cedo em suas reflexões e experimentada historicamente em sua vida social. Lembremos que a China não havia produzido, até recentemente, nem mesmo uma palavra para nomear a idéia, o que se fez por necessidade de tradução, através de uma justaposição de ideogramas, o que significa dizer que foi preciso uma expressão, uma conjugação de idéias, para traduzi-la para o chinês<sup>574</sup>. E quanto a isso, precisamos convir que a ausência de um nome para identificar um conceito indica claramente a sua inexistência, enquanto noção consciente, seja no Ocidente, seja na China.

---

(五帝 wǔ dì). O primeiro deles 黃帝 Huáng Dì, o imperador amarelo teria subido ao trono em 2697 a.C.. A ele é atribuída a invenção da roda, do calendário e da bússola. PREVOSTI I MONCLÚS, *Pensamiento y Religión em Asia Oriental*, cit., p. 35.

<sup>573</sup> Lao Tsé (570-490 a.C) e Confúcio (551-479 a.C) são contemporâneos de Pitágoras (570-469 a.C.), Heráclito (540-470 a.C.) e Parmênides (530-460 a.C.).

<sup>574</sup> Conforme vimos, liberdade em mandarim é traduzida como 自由 zì yóu, literalmente, "causa de si mesmo".

Portanto, inserida em uma razão naturalista que identifica o homem ao mundo e nele o integra, fazendo-o desaparecer enquanto individualidade, a China produziu uma normatividade em nada análoga ao Direito ocidental. Afinal, foi justamente sobre a individualidade que a experiência normativa do Ocidente converteu-se definitivamente em Direito. Individualidade essa que só emergiu da consideração do homem em sua universalidade abstrata, conforme possibilidade aberta por sua peculiar racionalidade.

Tudo no pensamento chinês o afastou do Direito. Sua razão concreta e espontânea que a tudo submete (ou melhor, da qual tudo é desdobramento), a ausência de emancipação intelectual ou de libertação política que dela decorrem (em face da necessidade de se conformar aos desdobramentos espontaneamente harmônicos da natureza e da vida política tais quais tradicionalmente — naturalmente — estabelecidos), a impossibilidade (ou a indisposição) de, dentro dessa perspectiva, imaginar o valor universal da individualidade humana e de perceber o homem enquanto sujeito (autor, titular) do seu saber, das suas normas e, enfim, de mecanismos processuais a disponibilizar-lhe o poder de fazer cumpri-las, protegendo-o, pois, em sua liberdade individual essencialmente (isto é, abstrata e universalmente) igual.

A normatividade da China parte de uma desigualdade primordial, naturalmente estabelecida sob a forma da sua complexa hierarquia política e dos seus ritos que, embora a todos se destinem, inclusive ao imperador, são distintos para cada posição social (ou natural) que se ocupe.

Além disso, ensina MacCormack que:

"A menor familiaridade com os códigos penais [chineses] revela o fato de que o princípio da igualdade perante a lei não exerceu nenhum papel na China tradicional. Os súditos do imperador não eram tratados da mesma forma pela lei. Em qualquer circunstância uma pessoa poderia ser punida com mais rigor — às

vezes, de modo significativo — do que outra pessoa que aparentemente tivesse cometido a mesma ofensa. Na verdade, as ofensas não eram vistas da mesma forma, já que a relação entre o ofensor e a vítima nos dois casos era diferente. Um fator que determinava a punição era o *status* do ofensor na relação com a vítima"<sup>575</sup>.

Por mais que a China tenha produzido uma robusta e sofisticada legislação, não podemos atribuir a ela o *status* de Direito. Enquanto esse último funda-se, conforme vimos, sobre os pressupostos da liberdade e da igualdade, atribuíveis universalmente a todos através de complexos mecanismos normativos, na China, ao contrário, a legislação nunca se prestou a efetivar nenhum desses pressupostos. Ela definitivamente não o fez antes de sua ocidentalização normativa ocorrida durante o século XX e, mesmo após esse fato, ela não parece realizá-los.

É verdade que encontramos nos antigos códigos chineses, produzidos desde tempos imemoriais<sup>576</sup>, uma considerável sofisticação estrutural. Eles eram divididos basicamente em duas partes, uma contendo os princípios gerais, a outra, as ofensas específicas. Além disso, as ofensas, sempre precedidas de fórmulas gerais, eram descritas de forma bastante detalhada, a fim de que, no caso de aplicação, os funcionários responsáveis pudessem combinar facilmente as circunstâncias descritas

---

<sup>575</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 69. No original: "The slightest acquaintance with the penal codes reveals the fact that the principle of equality before the law did not operate in traditional China. The Subjects of the emperor were not treated alike by the law. For any given offense one person might be punished more heavily — sometimes significantly more — than another person who to all appearances had committed the same offense. In fact, the offenses were not regarded as the same because the relationship between the offender and the victim in the two cases was different. One factor that determined the punishment was the status of the offender in relation to the victim".

<sup>576</sup> Pode-se identificar quatro principais estágios na história legal da China antiga: i) as leis da Dinastia 周 Zhōu (1046 – 256 a.C.); ii) as intensas codificações de leis no século VI a.C.; iii) as leis da Dinastia 秦 Qín (221 – 206 a.C.), inspiradas nas idéias dos "legalistas"; iv) as leis da Dinastia 漢 Hàn (206 a.C. – 220 d.C.) e do período subsequente, inspiradas nas idéias confucionistas. Embora se conheça fragmentos de leis da época das dinastias 秦 Qín, 漢 Hàn e outras, o único código de leis que sobreviveu ao tempo e influenciou fortemente todos que o sucederam foi o elaborado sob a Dinastia 唐 Táng (618 – 907), em 652 d.C. MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 2 et 27; CHEN, Jianfu, *Chinese Law: context and transformation*. Leiden/Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2008, p. 9.

com a punição que lhes correspondesse. Ademais, os processos legais eram marcados pelo uso de métodos racionais de investigação e exame de provas. Não se encontra nas leis chinesas mecanismos místicos de averiguação da culpa, como oráculos ou ordálios<sup>577</sup>.

As leis oficiais chinesas, aquelas que emanavam do imperador, dividiam-se basicamente em dois tipos: as penais, que estabeleciam punição para os crimes, e as administrativas, que definiam as funções e as formas segundo as quais elas deveriam ser executadas. Elas recebiam a denominação de 法 *fǎ* ou de 律 *lǜ*. Regras não oficiais, estabelecidas localmente, regulavam a maior parte das relações que definimos como privadas ou mercantis, embora muitos aspectos das relações familiares consideradas relevantes fossem tratados pelos códigos penais oficiais<sup>578</sup>.

Todavia, essas leis oficiais ou regras não oficiais revestiam-se, em face da prevalência dos princípios confucionistas, de um caráter simbólico, fundado na confiança em seu potencial de ensinar princípios morais e mesmo de evocar a ordem e o exemplo. Além disso, o forte apego ao passado e a força do confucionismo, que havia se tornado a fonte da educação dos funcionários e da elite intelectual chinesa, promoveram a predominância na vida política e social da China do rito e da hierarquia como forma de adequação da ação, à margem de qualquer legislação impositiva.

É preciso registrar, ainda, que a legislação contemporânea chinesa não deriva diretamente dessas noções que expusemos até aqui. Desde o fim do século XIX, as circunstâncias internas e externas forçaram o império chinês a rever, enfim, após milênios de uma inquestionável continuidade, seus fundamentos culturais. A guerra sino-japonesa de 1895, a mudança social e econômica que a maior abertura para o mundo havia promovido e as várias sedições internas lançaram a última dinastia chinesa

---

<sup>577</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 14-16.

<sup>578</sup> MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, cit., p. 18 et 23.

(清 Qīng) em uma série de reformas legais, inspiradas no Direito ocidental. Em 1901, a imperatriz chinesa expediu um decreto sugerindo que os altos funcionários da corte imperial e das províncias iniciassem uma reforma das leis em vista dos modelos legais ocidentais. Em 1904, uma comissão para a codificação da lei foi estabelecida e uma reforma constitucional foi posta em marcha. Em 1905, uma comissão foi despachada para o Japão, Europa e Estados Unidos para estudar os seus parâmetros constitucionais. Vários atos legais, fortemente influenciados pelas idéias ocidentais, foram expedidos até o fim do império em 1912. A partir de então, os ideais democráticos, igualitários e libertários do Ocidente invadiram a China e foram vastamente utilizados por parte dos turbulentos movimentos que se estabeleceram sob a primeira República da sua história. Em 1949, prevalece o ideário marxista, importado do Ocidente, sobre o qual se estabeleceu a República Popular da China, que se inspirou fortemente, no seu primeiro momento, no modelo jurídico soviético<sup>579</sup>.

Desse modo, assevera Chen Jianfu que a experiência normativa tradicional da China não seria capaz de explicar as configurações do seu "direito" atual<sup>580</sup>. Não entraremos aqui nesse debate, visto que o objeto desse trabalho é a investigação dos aspectos racionais e normativos originais da civilização chinesa e da ocidental, o que exclui esse processo recente de ocidentalização legal e econômico da China.

Todavia, nos parece evidente, mesmo em um superficial exame das circunstâncias atuais da política chinesa, que a implantação formal do modelo legal do Ocidente nunca esteve acompanhada dos princípios materiais que conferem identidade ao Direito. Todo o impulso democrático e libertário que surgiu no último século na China, alimentado pelos ideais ocidentais, foi e é fortemente reprimido pelo Partido Comunista Chinês. Mesmo porque, conforme bem alerta Jacques Gernet, "se a China se

---

<sup>579</sup> CHEN, *Chinese Law*, cit., p. 24-39.

<sup>580</sup> CHEN, *Chinese Law*, cit., p. 19.

ocidentalizou depois de pouco mais de um século, ela o fez à sua maneira, em função de suas experiências históricas e de seus modos de pensar: as influências estrangeiras foram ali sempre deformadas pelo prisma" de sua própria tradição<sup>581</sup>.

Além disso, não podemos mais insistir no equívoco de identificar o Direito com qualquer diploma legal, a despeito do seu conteúdo, dos seus fundamentos materiais de validade e dos seus fins. O Direito no Ocidente constituiu-se historicamente, conforme vimos, sobre determinados pressupostos racionais que, convertidos em valores éticos, o preenchem de sentido e o definem. É preciso superar de vez a crise de identidade que o positivismo jurídico alimentou, ao tentar, em vão, identificar o Direito com sua forma, desconsiderando-lhe o conteúdo, como se a forma não fosse por ele disciplinada e vice-versa. Afinal, todo formalismo incorre no erro da simplificação material, o que, no caso do Direito, o reduz à lei ou, de forma mais ampla, à norma, desde que ela tenha sido produzida nos termos estritamente formais de outra norma previamente estabelecida e assim sucessivamente, como imaginou Hans Kelsen, embora sem que tenha conseguido sair dessa corrente interminável de validação formal, deixando em aberto, por repúdio às reflexões materiais, a fonte substancial, sem a qual não se poderá compreender e definir adequadamente o Direito<sup>582</sup>.

Ademais, é preciso perceber que a forma está condicionada pelo conteúdo na mesma intensidade em que esse por ela é condicionado. Todo o complexo arcabouço formal que sustenta o Direito produziu-se dentro do propósito material de promoção da liberdade e da

---

<sup>581</sup> GERNET, *Le Monde Chinois*, V. 1, cit., p. 20-21. No original: «*Si la Chine s'est occidentalisée depuis un peu plus d'un siècle, elle l'a fait à sa façon, en fonction de son expérience historique et de ses modes de pensée : les influences étrangères y ont toujours été déformées par le prisme des traditions chinoises*».

<sup>582</sup> Segundo Kelsen, o fundamento último das normas é a norma fundamental, a qual define como "a norma cuja validade não pode ser derivada de uma norma superior". Todavia, recusa-se a atribuí-la qualquer conteúdo. KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 161-163.

igualdade. Através da sua forma, ele estabelece os limites segundo os quais ele mesmo deverá ser produzido e manejado (por meio da imposição de limitações aos processos de elaboração e de efetivação de normas), de modo que seus conteúdos e seu fim primordial (a igual liberdade de cada um) sejam realizados.

O Direito constitui-se em um poder que se exerce nos limites dos princípios éticos que o produziram. Trata-se, portanto, de um poder atribuível igualmente a todos em uma ordem social, de forma que cada um dos seus titulares possa dele usufruir, impondo-o e exigindo-o. Trata-se, ainda, de um poder que se funda em um profundo sentido de liberdade, que limita a ação em todos os seus aspectos e em todos os âmbitos de seu exercício (seja o privado, seja o público) para garantir que todos possam dela gozar. Liberdade que se efetiva, vale insistir, pela própria limitação do poder de limitar a ação, o qual precisa respeitar os limites instituídos pelo consenso (pela participação democrática, isto é, através da liberdade política). Liberdade que se efetiva, ainda, na proteção conferida por esses limites na esfera de ação privada de cada indivíduo, de modo que nenhum arbítrio (nenhum limite) poderá se impor senão dentro da sua estrita observância.

Portanto, o Direito não pode ser definido, ou melhor, confundido com a simples previsão legal de normas de comportamento. Não basta para identificá-lo, enquanto modo peculiar de ordenação da vida social, a mera declaração de deveres e prerrogativas, mas a disponibilização universal a cada indivíduo da sua proteção efetiva, de maneira que o poder, estabelecido na forma jurídica, seja um instrumento de libertação e não de opressão.

Apenas uma profunda compreensão da experiência jurídica ocidental poderá desfazer esse recorrente mal entendido que ousa identificar o Direito com qualquer experiência normativa ou legal, sem se dar conta de que a imposição unilateral de deveres e a ausência de

mecanismos de garantia das liberdades representam a antítese de tudo que constituiu para o Ocidente a sua construção jurídica (cuja concretização plena ele ainda esforça-se, mesmo nos limites da sua civilização, para efetivar).

A China, em toda a sua longa história cultural, em nenhum momento esboçou qualquer pretensão normativa similar àquelas do Direito ocidental. Sua farta legislação nunca se colocou como instrumento de proteção dos seus destinatários, isto é, ela nunca distribuiu prerrogativas ou poderes de modo igual e universal. Ao contrário, ela sempre se apresentou como um estatuto de deveres, arcabouço simbólico dos valores a serem aprendidos e observados. Os chineses nunca conceberam a hipótese de proteção do indivíduo perante a autoridade, não tendo-lhe conferido, pois, qualquer poder para agir contra a arbitrariedade. Do contrário, para o chinês o dever maior de cada um consiste no dissolver-se na ordem espontânea e harmônica do mundo e, em caso de conflitos (de perturbação dessa ordem), no de prestar-se à conciliação, sem recorrer para tanto à lei ou a qualquer mecanismo comum de garantias individuais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

É preciso reconhecer, enfim, que o Direito representa um modo singular de ordenação normativa que foi desenvolvido no âmbito da civilização ocidental sob condições culturais — racionais e éticas — absolutamente peculiares. O seu aparecimento, como experiência concreta na história, e, paralelamente, como construção refletida intelectualmente, apenas foi possível dentro das perspectivas racionais inauguradas pela filosofia grega e dos desenvolvimentos normativos que a partir delas empreenderam os antigos romanos.

Foi a **razão abstrata de pretensões universais**, forjada pelo espírito grego, que, ao se emancipar do contingente da natureza concreta, produziu um **saber livre** — discursivamente elaborado a partir de um debate aberto à negação e à crítica de si mesmo —, sem o qual não teria sido possível a sua **experiência democrática** — fundada na participação dos cidadãos na constituição das normas da cidade, através do livre debate. É nessa experiência democrática que surgiu a primeira expressão histórica da **liberdade em seu aspecto político**. É com base nela que se pôde pensar em uma **lei humana** (νόμος – *nómos*), isto é, em uma ordem normativa estabelecida por força da vontade e do saber do homem, enquanto titular do poder de decidir sobre os limites comuns de sua própria ação.

Os romanos, por sua vez, estenderam esse poder, ou melhor, essa liberdade, para o âmbito privado dos seus cidadãos, ao investi-los da prerrogativa de agir, nos termos estabelecidos pelas normas comuns, contra qualquer arbítrio (público ou privado). Com seus ritos processuais, garantiram o **exercício integral da vida normativa**, não apenas a título de sujeitos de sua elaboração, mas como sujeitos de sua efetivação concreta. O cidadão emerge aí como titular de ações objetivamente estabelecidas, pelas quais ele poderia exigir o respeito às normas (comuns ou particulares), bem como a anulação, a reparação ou a punição do seu

desrespeito. Promoveram, portanto, a **liberdade em seu aspecto privado**, enquanto poder de se fazer o que se quer dentro dos limites estabelecidos pelas normas e, por via inversa, de não se submeter a nenhum arbítrio, isto é, a nenhum poder alheio que não fosse exercido naqueles mesmos limites. Além disso, os romanos ampliaram a cidadania e a capacidade de direitos, a partir do fundamento abstrato da **igualdade essencial do homem** e da universalidade de uma **lei comum a todos os povos** (*ius gentium*).

Nesse itinerário cultural do Ocidente, o homem concebe-se, de modo absolutamente original, como **sujeito do saber**, condição intelectual para que pudesse ter pensado a si mesmo (ou, ao menos, atuado concretamente) no âmbito da democracia grega como **sujeito político** e, na experiência republicana dos romanos, como **sujeito de direito**<sup>583</sup>. Tudo decorre, portanto, daquela primeira ousadia do espírito grego que, ao desafiar o divino e o natural, colocou o homem na posição de autor de suas verdades. A partir daí, não demorou para que ele se imaginasse como titular das leis que submetiam a sua ação e, finalmente, dos mecanismos para a sua imposição. Tudo isso dentro de uma perspectiva racional abstrata que reconhecia ao homem e às suas obras um **valor universal**, a exigir, por conseqüência, a atribuição também universal (abstratamente igual para todos) dessa sua liberdade ou poder.

É verdade que esse valor universal do homem só foi plenamente desenvolvido pelas filosofias modernas e sua efetivação só passou a ser concretamente promovida na Contemporaneidade, em um processo

---

<sup>583</sup> Mesmo que se afirme com freqüência que o sujeito de direito ou a personalidade jurídica sejam produtos da Modernidade ocidental, entendemos, com base nas profundas reflexões de Joaquim Carlos Salgado, em sua *Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, de cujos argumentos estamos convencidos, que em Roma, embora não se tenha produzido uma teorização sobre a idéia de sujeito de direito, este surge enquanto experiência concreta da exigibilidade de efetivação das normas (*ius*) por meio da *actio*. Além disso, não se pode ignorar o fato de que a capacidade de direitos, tão explorada pelos romanos, representa justamente o elemento que confere plenitude à personalidade jurídica, conforme os desenvolvimentos que lhe deram os juristas modernos e contemporâneos. SALGADO, *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, cit., p. 57-58.

histórico ainda em construção. Porém, os pressupostos ou as condições racionais e éticas para o seu desenvolvimento já estavam lançados nos primórdios greco-romanos do Ocidente.

Desse modo, o Direito contemporâneo fundou-se, sob a forma do Estado de Direito, na dependência absoluta desses elementos, ao ponto de tê-los convertido em sua finalidade primordial, em seu objetivo mais caro. É inquestionavelmente sobre eles que se estabeleceu a experiência jurídica da Contemporaneidade, afirmandando-os enquanto direitos fundamentais do homem, a serem universalmente concretizados.

No outro pólo de nossas reflexões, a China não desenvolveu culturalmente, em função de suas escolhas intelectuais próprias (ou, mesmo, de suas possibilidades racionais peculiares), nenhuma dessas condições que fizeram surgir no Ocidente o Direito. Ela nunca produziu um saber abstrato que tivesse rompido com a realidade concreta e a partir do qual pudesse ter-se investido o homem na posse dos seus segredos, isto é, de sua verdade — mesmo que essa verdade não passasse de pretensão inútil ou de uma arrogância desmedida, como denunciaram muitos sábios chineses. Com isso, ela não permitiu qualquer consideração do homem enquanto sujeito, autor de seu saber e, por conseqüência, das regras que ordenam a sua vida social.

Na China, o homem foi sempre visto como um fator do processo do mundo (道 dào), o qual se autoregula de modo espontâneo e harmônico. Nesse contexto, as normas de comportamento não poderiam ter sido compreendidas como frutos de uma criação humana, o que, no Ocidente, impôs-se justamente como condição para o aparecimento do Direito. Na China, nada se pode impor ao mundo ou aos homens, não se pode querer conformar nenhuma ação por meio de um critério abstrato, visto que, aos seus olhos, tudo é perfeito como é<sup>584</sup>, quando não se obstrui,

---

<sup>584</sup> A terminação dessa frase seria melhor construída, dentro das perspectivas ocidentais, com um "deveria ser". Porém, o pensamento chinês não promoveu aquela distinção tão

pela ação, o seu desdobrar espontaneamente harmônico. O seu princípio de ordem está no mundo e só pode ser alcançado pela conformação integral da ação a ele, o que implica a não oposição de qualquer saber discursivo ou de qualquer traço da individualidade à sua regularidade inerente.

No Ocidente, ao contrário, tudo é oposição — oposição em face do concreto (o que liberta o homem das desigualdades naturais, do valor que a ele é atribuído em função da origem, do *status*, do gênero *etc.*); oposição em face das verdades afirmadas (o que liberta o saber da submissão exclusiva a uma verdade unilateral, impassível de questionamento ou envolta em mistérios supostamente inacessíveis ao entendimento); oposição em face do arbítrio (do poder que não esteja fundado nas decisões comuns expressas nas normas sociais), o que, por sua vez, pressupõe a oposição racionalizada de diferentes perspectivas (através de mecanismos de elaboração normativa que exigem o respeito ao livre debate).

O Direito é, portanto, filho dessa razão que promove a oposição e a liberdade, que confere valor e poder igualmente a todos — poder esse, vale insistir, de participar dos processos de produção normativa, estabelecendo para si e para todos, de forma conjunta, os limites das ações, e de exigir, por conseguinte, que nenhuma ação pública ou privada lhe seja imposta senão dentro desses limites.

Tudo no Direito converge para a igual e universal realização das liberdades. Todas as suas normas estruturais e fundamentais são desdobramentos necessários para que elas sejam efetivamente garantidas: o princípio da legalidade, que impede ao detentor de poder público de exercê-lo fora dos limites da lei, os princípios processuais, como o do contraditório e o da ampla defesa, os direitos sociais, como o da

---

comum no Ocidente entre o "ser" e o "dever ser". MACCORMACK, *The Spirit of Traditional Chinese Law*, *cit.*, p. 70.

educação e o do trabalho, as regras que definem os processos democráticos de elaboração normativa, enfim, tudo se propõe a garantir de modo equânime as liberdades civis contra o arbítrio, qualquer que seja ele, e, ao mesmo tempo, viabilizar o exercício pleno das liberdades políticas.

Por fim, retomando nossos questionamentos iniciais, seria, afinal, o Direito um caminho necessário e indispensável para a organização da vida social? Seriam os direitos fundamentais do homem, de fato, a maior conquista ética da humanidade, em vista da sua pretensão de realizar aquilo que considera (ou reconhece como) a própria essência universal do homem? Não seria o Direito, ao contrário, apenas uma opção cultural no que tange a um determinado modo de regulação da vida em comum, em função de condições culturais próprias?

O que se vê, diante do contraste entre essas duas civilizações tão distintas, é que a ordem normativa ocidental, fundada em sua razão abstrata e universal, opõe-se radicalmente à ordem normativa chinesa tradicional, fundada na razão imanente de um processo concreto e espontâneo da natureza<sup>585</sup>, à qual se deve conformar, renunciando-se a qualquer perspectiva de proteção da individualidade, a qualquer igualdade abstratamente constituída, a qualquer libertação. Repudia-se, na China, qualquer abstração, qualquer critério de ordem exterior (como propõe a razão ocidental), visto que romper-se-ia, assim, com essa ordem inerente e em si mesma harmônica do mundo.

Os direitos fundamentais do homem, apanágio do *ethos* ocidental, são produtos de uma dupla abstração, que em tudo se distancia da perspectiva chinesa. Eles constituem uma abstração da reciprocidade da relação estabelecida pela norma, isolando a

---

<sup>585</sup> Embora extrapole o nosso âmbito de pesquisas, já que não tratamos no seu devir contemporâneo, suspeitamos fortemente que esse é ainda hoje o mais profundo fundamento que subjaz ao modo chinês de ordenar-se social e politicamente.

prerrogativa do dever que originariamente a constitui e privilegiando o ângulo protetivo da reivindicação e da libertação frente à obrigação de submeter-se. Além disso, os direitos fundamentais abstraem o homem, isolando-o de todo contexto vital, do animal ao cósmico, da dimensão social à política, absolutizando-o em seu aspecto individual. Essas abstrações dos direitos humanos rompem com toda circunstância natural ou cultural, uma vez que eles, então, se fundam em pressupostos pretensamente universais, conhecidos exclusivamente pela razão, imunes supostamente a qualquer experiência histórica concreta. Eles, dessa forma, são postos como um *dever ser* absoluto, fundado em um *a priori* fora do qual eles deixariam de ser o que são<sup>586</sup>.

Embora o fundamento universalista dos direitos humanos nos pareça legítimo (ao menos do ponto de vista da lógica que o próprio Ocidente produziu) e aparentemente adequável, com perfeição, a qualquer ordem social concreta, há que se reconhecer a singularidade histórico-cultural do seu aparecimento e das perspectivas racionais das quais decorre.

#### Segundo François Jullien:

"é justamente a abstração da qual eles procedem que sozinha, destacando-os da sua cultura e do meio de origem, os torna comunicáveis a outras culturas: dito de outro modo, não é apenas porque o Ocidente os promoveu no momento no qual ele subiu ao topo de sua potência e pôde pretender, pelo imperialismo, os impor ao resto do mundo, que nós os debatemos hoje entre as nações; mas também porque o estatuto de abstração os torna isoláveis, portanto intelectualmente manuseáveis, comodamente identificáveis e transferíveis, e, de fato, um objeto — instrumento — privilegiado para o diálogo (nos não poderíamos, por exemplo, fazer da 'harmonia' [chinesa] uma "aposta" comparável, internacionalmente discutível entre as culturas)"<sup>587</sup>.

---

<sup>586</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 168-178.

<sup>587</sup> JULLIEN, *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*, cit., p. 180-181. « c'est bien l'abstraction dont ils procèdent qui seule, en les détachant de leur

Os direitos humanos fornecem (por essência) uma resistência política em face da sua negativa, em face da sua opressão, que não encontra apoio em nenhum dos fundamentos originais do pensamento chinês. Sob o prisma de sua razão imanente, a sua reivindicação implica na perda da harmonia espontânea, visto que tais direitos seriam reivindicados somente porque essa harmonia teria sido quebrada. É este o argumento que, conforme Jullien, "é de fato sistematicamente invocado hoje pelos dirigentes chineses para fazer frente à postulação ocidental dos direitos do homem" quando sua violação é denunciada<sup>588</sup>.

Portanto, o princípio de harmonia imanente que permeou profundamente a civilização chinesa (e do qual ela parece não conseguir e, mesmo, não querer se libertar) afastou-a, em toda a sua história, da possibilidade de uma vida jurídica — a qual se funda justamente no seu princípio antagônico, o da ordenação do mundo a partir de critérios abstratos, produzidos através de uma metafísica impensável do ponto de vista racional chinês.

De todo modo, estamos conscientes de que esse nosso primeiro esforço de colocar em perspectiva duas civilizações tão distintas constitui apenas um modesto ponto de partida, que deixa em aberto uma infinidade de possibilidades a explorar. Estamos convencidos, porém, que as diferenças essenciais sobre as quais cada uma delas estabeleceu sua

---

*culture et milieu d'origine, les rend communicables à d'autres cultures : autrement dit, ce n'est pas seulement parce que l'Occident les a promus au moment où il accédait au sommet de sa puissance et pouvait prétendre, par impérialisme, les imposer au reste du monde, qu'on en débat aujourd'hui entre les nations ; mais aussi parce que ce statut d'abstraction les rend isolables, donc intellectuellement maniables, commodément identifiables et transférables, et en fait un objet – outil – privilégié pour le dialogue (on ne pourrait par exemple faire de l' 'harmonie' un enjeu comparable, internationalement discutable entre les cultures) ».*

<sup>588</sup> JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, cit., p. 175. No original: « C'est argument de l' 'Harmonie' qui est en effet systématiquement invoqué aujourd'hui par les dirigeants chinois pour faire pièce à la postulation occidentale des droits de l'homme ainsi qu'à la dénonciation que les Occidentaux font de leur violation en Chine » (em nota de rodapé). Em Chinês, traduz-se direitos do homem por 人權 rén quán (em ideogramas simplificados, 人权). 人 rén é pessoa, homem. 權 quán indica a ação de pesar, de avaliar, e serve, ainda, para dizer poder, sobretudo, o poder político (權力 quán lì).

vida normativa servem a ambas como pontos de apoio para uma profunda compreensão de suas próprias peculiaridades e vocações; que o universalismo ocidental seja capaz de, consciente delas, definir-se, identificando aquilo que é obra de sua história singular, a despeito da angústia que suas rupturas essenciais produzem; que a dúvida fundamental a partir da qual ele se constituiu e que caracteriza o seu modo de conhecer e de produzir normas não lhe pode impedir de enxergar a si mesmo.

Para si, suas conquistas devem ser irrenunciáveis. Para o outro, elas devem produzir o mesmo convencimento livre e emancipador, sem o qual o seu *ethos* libertário e igualitário não teria se estabelecido. Que o outro sirva, enfim, de lição sobre si mesmo e que sua lição possa ser apresentada como alternativa de um diálogo futuro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi; Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABEL-REMUSAT, Jean Pierre. *Sur la Nature des Formes Grammaticales en Général et sur le Génie de la Langue Chinoise en Particulier*. Paris: Nabu, 2010.
- AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. Das Leis. V. IX. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Odeon, 1936.
- ARISTOTE. *Metaphysique*. Trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. Paris: Flammarion, 2008.
- ARISTOTE. *Physique*. 2 ed. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2002.
- ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. Trad. Therezinha M. Deutsch. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- ARISTÓTELES. *Organon*. Trad. Edson Bini. 2 ed. Bauru: Edipro, 2009.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha M. D. B. Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- ARISTOTLE. *Metaphysics*. In: *Perseus Digital Library* (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D13%3Asection%3D1078b>; acesso julho de 2010).
- ARISTOTLE. *Politics*. In: *Perseus Digital Library* (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1253a>; acesso em julho de 2010).

- AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BARBOSA, Arnaldo Afonso. *A Pessoa em Direito; Uma Abordagem Crítico-construtivo Referenciada no Evolucionismo de Pierre Teilhard de Chardin*. Belo Horizonte: Movimento Editorial da Faculdade de Direito da UFMG, 2006.
- BARBU, Zevedei. *Problems of Historical Psychology*. London: Law Book, 1960.
- BENVENISTE, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*. Pouvoir, Droit, Religion. T. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- BÉSINEAU, Jacques. *Matteo Ricci: Serviteur du Maître du Ciel*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução da *Vulgata* pelo Pe. Matos Soares. 34 ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.
- BILLETTER, Jean François. *Contre François Jullien*. Paris: Allia, 2007.
- BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da Filosofia do Direito*. Trad. Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.
- BLOOM, Harold. *Jesus e Javé. Os Nomes Divinos*. Trad. José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria da Norma Jurídica*. Trad. Fernando P. Baptista e Ariani B. Sudatti. São Paulo: Edipro, 2001.
- BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Trad. Raimundo Vier. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BONAVIDES, Paulo. *Teoria do Estado*. 3 ed. São Paulo: Malheiros, 1999.
- BOURGEOIS, Bernard. *O Pensamento Político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- BROCHADO, Mariá. *Direito e Ética*. A Eticidade do Fenômeno Jurídico. São Paulo: Landy, 2006.
- BRUN, Jean. *Os Pré-Socráticos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus*. Mitologia Oriental. Trad. Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 1994.
- CARRASCO, David. *Religions of Mesoamerica: Cosmvision and Ceremonial Centers*. Long Grove: Waveland Press, 1998.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia; Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHEN, Jianfu. *Chinese Law: context and transformation*. Leiden/Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2008.
- CHENG, Anne. *Histoire de la Pensée Chinoise*. Paris: Seuil, 1997.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Das Leis*. Trad. Otávio T. de Brito. São Paulo: Cultrix, 1967.

- COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 7 ed. São Paulo: Saraiva, 2010.
- 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.
- CONSTANT, Benjamin. *Princípios de Política: Aplicáveis a todos os Governos*. Trad. J. O. Brizilda. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- DAVID, René. *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- DEL VALLE, Alexandre. *Guerras contra a Europa*. Trad. José Augusto Carvalho. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2003.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- DIGESTO DE JUSTINIANO. *Liber Primus*. 3 ed. São Paulo: RT, 2005.
- DINIZ, Márcio Augusto de Vasconcelos. *O Princípio de Legitimidade do Poder no Direito Público Romano e sua Efetivação no Direito Público Moderno*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.
- DRAVID, Raja Ram. *The Problem of Universals in Indian Philosophy*. 2 ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Estado de Direito e Constituição*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 1999.
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.
- FORTSON, Benjamin W. *Indo-European Language and Culture: An Introduction*. 2 ed. New York: Wiley-Blackwell, 2009.
- GAIUS. *Institutes*. Trad. Julien Reinach. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- GASSNER, John. *Mestres do teatro*. Trad. Alberto Guzik e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- GERNET, Jacques. *Le Monde Chinois. De l'âge de bronze au Moyen Âge*. Paris: Armand Colin, 2005.
- GERNET, Jacques. *Le Monde Chinois. L'époque Contemporaine*. Paris: Armand Colin, 2005.
- GERNET, Jacques. *Le Monde Chinois. L'époque Moderne*. Paris: Armand Colin, 2005.
- GERNET, Louis. *Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique et Morale en Grèce*. Paris: Albin Michel, 2001.
- GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Trad. A. M. Hespanha. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- GRANET, Marcel. *La Civilisation Chinoise*. Paris: Albin Michel, 1994.
- GRANET, Marcel. *La Religion des Chinois*. Paris: Imago, 1989.
- GRANET, Marcel. *O Pensamento Chinês*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

- GUIGNES, Joseph de. *Lettre de Pekin: Sur le Génie de la Langue Chinoise et la Nature de leur Ecriture Symbolique* (1773). Paris: Kessinger, 2009.
- HALL, David L.; AMES, Roger T. *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*. New York: State University of New York, 1995.
- HALL, David L.; AMES, Roger T. *Thinking Through Confucius*. New York: State University of New York Press, 1987.
- HAN FEI TSE. *Le Tao du Prince*. Paris: Seuil, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. V. 1. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2 ed. Brasília: UnB, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Européia. Síntese de um Milênio*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.
- HOMER. *Homeri Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1920.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Cascais Franco. Lisboa: Europa-América, s/a.
- HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2010.

- HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações; e a Recomposição da Ordem Mundial*. Trad. M. H. C. Côrtes. São Paulo: Objetiva, 1997.
- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi et. al. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995.
- INNERARITY GRAU, Daniel. O Conceito de Europa em Hegel (Trad. Danilo Vaz-Curado R. M. Costa). *Contradictio*, Vol. 2, n. 1, p. 56-74, 2009. In: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/contradictio/article/viewFile/15415/10345>; acesso em outubro de 2010.
- INWOOD, Brad (Org.). *Os Estóicos*. Trad. Paulo Fernando T. Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JULLIEN, François. *De l'Universel, de l'Uniforme, du Commun et du Dialogue entre les Cultures*. Paris: Fayard, 2008.
- JULLIEN, François. *Figures de l'Immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King*. Paris: Grasset, 1993.
- JULLIEN, François. *Fundar a Moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das Luzes*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso, 2001.
- JULLIEN, François. *L'Invention de l'Idéal et le Destin de l'Europe*. Paris: Seuil, 2009.
- JULLIEN, François. *La Propension des Choses: Pour une histoire de l'efficacité en Chine*. Paris: Seuil, 1992.

- JULLIEN, François. *O Diálogo entre as Culturas: do universal ao multiculturalismo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- JULLIEN, François. *Si Parler va sans Dire. Du logos et d'autres ressources*. Paris: Seuil, 2006.
- JULLIEN, François. *Um Sábio não tem Idéia*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- KARAPETIANTS, Artiémii M. *Modèle Universel (Hong fan) et Classifications Chinoises Antiques à Cinq et à Neuf Termes*. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Paris, n. 13, p. 101-119, 1991.
- KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Selecção de Textos*. 6 ed. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- LAFERRIERE, Louis Firmin Julien. *Mémoire Concernant l'Influence du Stoïcisme sur la Doctrine des Jurisconsultes Romains: lu dans les séances des 2, 9, 16 juillet 1859*. Extrait du tome X des mémoires de l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Paris : Institut Impérial de France/Typographie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1860.
- LALANDE, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: Puf, 1996.
- LAO Zi. *Dao De Jing. A Philosophical Translation. Featuring the Recently Discovered Bamboo Texts (Bilingual Edition)*. Trad. Roger T. Ames and David L. Hall. New York: Ballantine Books, 2004.

- LAO-TSEU. *Tao-tö King*. Trad. Liou Kia-hway. Paris: Gallimard, 1967.
- LEÃO, Delfin Ferreira. *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- LEFEBVRE, Jean-Pierre; MACHEREY, Pierre. *Hegel e a Sociedade*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*. Trad. H. Hosemont and D. J. Cook. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.
- LEWIS, Bernard; CHURCHILL, Buntzie Ellis. *Islam: The Religion and the People*. Wharton School, 2008.
- LEYS, Simon. *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur*. Essais sur la culture et la politique Chinoises. Paris: Robert Laffont, 1991.
- LIMA LOPES, José Reinaldo. *O Direito na História*. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- LISPECTOR, Clarice. *A Descoberta do Mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.
- LUCE, J.V. *Curso de Filosofia Grega*. Do século VI a.C. ao século III d.C. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- MACCORMACK, Geoffrey. *The Spirit of Traditional Chinese Law*. Athens: University of Georgia Press, 1996.
- MALEBRANCHE, Nicolas. *Diálogos de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1990.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

- MATA-MACHADO, Edgar de Godói da. *Contribuição ao Personalismo Jurídico*. Belo Horizonte: Del Rey, 2000.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O Estoicismo Imperial como Momento da Idéia de Justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. Belo Horizonte: FDUFG, 2009 (Tese, Doutorado em Filosofia do Direito).
- MENCIUS. *Mencius*. Trad. André Lévy. Paris: Payot & Rivages, 2008.
- MENCIUS. *The Works of Mencius*. (Bilingual edition). Trad. James Legge. New York: Dover Publications, 1970.
- NADER, Paulo. *Filosofia do Direito*. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense, 1998.
- NÓBREGA, Vandick L. da. *Compêndio de Direito Romano*. V. I. 9 ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1977.
- OATES, Whitney J.; O'NEILL, Eugene (Org.). *The Complete Greek Drama*. New York: Random House, 1938.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.
- PARRY, Richard. *Episteme and Techne*. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/episteme-techne/>; acesso em junho de 2010).
- PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. 5 ed. Madrid: Tecnos, 1995.
- PINTO COELHO, Saulo de Oliveira. *Introdução ao Direito Romano: Constituição, Categorização e Concreção do Direito em Roma*. Belo Horizonte: Atualizar, 2009.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

PLATÃO. *Crítion*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PREVOSTI I MONCLÚS, Antoni (Org.). *Pensamiento y Religión em Asia Oriental*. Barcelona: UOC, 2005.

RAMOS, Marcelo Maciel. Direito e Religião: Reflexões acerca do conteúdo cultural das normas jurídicas. *Revista de Direito da FCH/FUMEC*, V.4, n. 2, ago-dez/2010.

RAMOS, Marcelo Maciel. *Ética Grega e Cristianismo na Cultura Jurídica do Ocidente*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG, 2007. (Dissertação, Mestrado em Filosofia do Direito).

RAMOS, Marcelo Maciel. *O Direito Romano Primitivo: Do ritualismo religioso ao formalismo jurídico*. In: <http://www.conpedi.org.br/conteúdo.php?id=2>.

RAMOS, Marcelo Maciel. *Os Fundamentos Éticos da Cultura Jurídica Ocidental: dos gregos aos cristãos*. São Paulo: Alameda, 2011 (no prelo).

RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via da libertação e da imortalidade — Hinduísmo, Budismo, Taoísmo, Shintoísmo*. Trad. Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2005.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: das origens a Sócrates*. V. I. Trad. Marcelo Perine. 9 ed. São Paulo: Loyola, 1992.

- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Os Sistemas da Era Helenística*. V. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles*. V. II. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- REALE, Giovanni. *Para uma Nova Interpretação de Platão*. Releitura da Metafísica dos Grandes Diálogos à Luz das "Doutrinas não-Escritas". Trad. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- REZENDE, Antônio Martinez; BIANCHET, Sandra Braga. *Dicionário do Latim Essencial*. Belo Horizonte: Crisálida; Tessitura, 2005.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La Loi dans la Pensée Grecque: des origines à Aristote*. 2 ed. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- ROMMEN, Henri. *Le Droit Naturel: Histoire-doctrine*. Paris: Egloff, 1945.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno e Silvana C. Leite. São Paulo: Loyola, 2002.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant*. Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo: Fundamento e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O Aparecimento do Estado na "Fenomenologia do Espírito" de Hegel. *Revista da Faculdade de Direito*, Belo Horizonte, v. 24, n. 17, outubro de 1976.

- SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, abr./jun. 1998.
- SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges. *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.
- SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana*. Por que a essência não chegou ao conceito. Belo Horizonte: Mandamentos, 2010.
- SCARPI, Paolo. *Politeísmos: As Religiões do Mundo Antigo — Egito, Roma, Grécia, Mesopotâmia, Pérsia*. Trad. Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2004.
- SCHUESSLER, Axel. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.
- SEARS, Richards. *Chinese Etymology*. In: <http://www.chinese-etymology.org>; acesso em julho de 2010.
- SHOUYI, Bai (Org.). *An Outline History of China*. Beijing: Foreign Languages Press, 2002.
- SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 9 ed. São Paulo: Malheiros, 1992.
- SNELL, Bruno. *A Descoberta do Espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- SPENGLER, Oswald. *A Decadência do Ocidente*. Trad. Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

- STARR, Chester G. *O Nascimento da Democracia Ateniense: a Assembléia no século V a.C.* Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2005.
- SUN TZU. *A Arte da Guerra*. Trad. Pe. Amiot; Sueli Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- TCHOUANG-TSEU. *Œuvre Complète*. Trad. Liou Kia-Hway. Paris: Gallimard/Unesco, 1969.
- TOYNBEE, Arnold J. *Estudos de História Contemporânea: A civilização posta à prova; O Mundo e o Ocidente*. Trad. Brenno Silveira e Luiz de Sena. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1961.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Curi. 3 ed. Brasília: UnB, 1986.
- VADET, Jean-Claude. *Les Idées Morales de L'Islam*. Paris: PUF, 1995.
- VALPY, F. E. J. *Etymological Dictionary of the Latin Language*. London: Baldwin, Longman, Whittaker, 1828.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Les Origines de la Pensée Grecque*. 10 ed. Paris: Puf, 2009.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythes et Pensée chez les Grecs: Études de psychologie historique*. Paris: La Découverte, 1996.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Antiga Grécia*. Trad. Anna Lia A. A. Prado et al. São Paulo: Perspectiva, 2008.

- VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*. Paris: Flammarion, 1964.
- VOLTAIRE. *Traité sur la Tolérance*. Paris: Flammarion, 1989.
- WAI-LU, Hou. *A Short History of Chinese Philosophy*. Honolulu: University Press of the Pacific, s/a.
- WHARTON, Edward Ross. *Etyma Graeca: an etymological lexicon of classical Greek*. London: Percival, 1890.
- WIEACKER, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. Trad. Antônio Manuel Hespanha. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *Síntese de uma História das Idéias Jurídicas: da Antigüidade à Modernidade*. Florianópolis: Boiteux, 2006.
- XIAOPING, Ren; TONG, Liu (ed.). *Oxford Chinese Desk Dictionary*. Hong Kong: Oxford University Press, 2009.
- XUNZI. *Basic Writings*. Trad. Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2003.
- XUNZI. *Xunzi*. (Bilingual edition) Trad. John Knoblock and Zhang Jue. Huan; Beijing: Hunan People's Publishing House; Foreign Languages Press: 1999.
- YI-MING, Lieou; CLEARY, Thomas. *Yi King*. Trad. Zéno Bianu. Paris: Rocher, 1994.
- ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. Trad. Nilton A. Silva, Cláudia G. bozza et al. São Paulo: Palas Athenas, 1986.
- 孔夫子 Kǒng Fū Zǐ. 論語 Lún yǔ. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dstur.geon.net/text.pl?node=1081&if=en>; acesso em abril de 2010).
- 老子 Lǎo Zǐ. 道德經 Dào dé jīng. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dstur.geon.net/text.pl?node=11591&if=en>; acesso junho de 2010).

墨子 MÒ Zǐ. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=02&if=en>; acesso em junho de 2010).

荀子 XÚN Zǐ. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=12509&if=en>; acesso em abril de 2010).

莊子 ZHUĀNG Zǐ. In: *Chinese Text Project* (<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=2723&if=en>; acesso em junho de 2010).

## RESUMO

---

Em face da dificuldade hodierna em se definir e identificar o Direito, propõe-se um resgate reflexivo acerca dos seus elementos constitutivos, a partir de uma incursão intelectual pouco usual nos círculos jurídicos. Através do contraste com a civilização chinesa, que em sua longa história cultural desenvolveu-se, até há pouco tempo, completamente alheia à influência ocidental, busca-se lançar luz, em face de sua singular experiência racional e ética, sobre os elementos que, no Ocidente, constituíram o Direito.

Postula-se a originalidade do fenômeno jurídico enquanto produto cultural peculiar da civilização ocidental, o que se procura demonstrar, colocando-o em perspectiva com a experiência normativa dessa alteridade civilizacional constituída pela China. Diante dela e de suas particularidades culturais, evidencia-se o quanto as categorias racionais prevalentes em uma civilização condicionam o modo como ela ordena a sua vida social. Revela-se, de um lado, o quanto o Direito é dependente de determinados pressupostos racionais que só apareceram no âmbito da tradição intelectual do Ocidente e, de outro, como a China, promotora de outras perspectivas racionais, produziu uma experiência normativa que em nada se assemelha ao Direito ocidental.

## RESUMÉ

---

Face à la difficulté actuelle à définir et à identifier le Droit, nous proposons de renouveler la réflexion sur les éléments constitutifs de ce dernier en menant une incursion sur un territoire d'habitude peu fréquenté par les travaux de recherche juridiques : celui de la civilisation chinoise. Tout au long de sa longue histoire culturelle, la Chine s'est en effet développée – jusqu'à récemment – de façon complètement indifférente à l'influence occidentale. L'examen de cette civilisation permettra de faire ressortir, par contraste, les principes fondateurs du Droit en Occident.

Nous en viendrons à démontrer l'originalité du phénomène juridique en tant que produit culturel particulier à la civilisation occidentale. Au terme de l'examen de cette altérité culturelle que représente la Chine, il deviendra évident que les catégories rationnelles d'une civilisation modèlent la façon dont celle-ci ordonne sa vie sociale. Nous en viendrons ainsi à constater que, d'une part, l'élaboration du Droit dépend de catégories rationnelles qui sont spécifiques à la tradition intellectuelle occidentale et que, d'autre part, la Chine, porteuse d'une autre rationalité, a produit une expérience normative qui ne ressemble en rien au Droit occidental.

## ABSTRACT

---

In face of the modern difficulty in defining and identifying Law, a reflective rescue over its constitutive elements is proposed, from an intellectual effort that is unusual in legal circles. By means of the contrast with the Chinese civilization, which, in its long cultural history, has developed until recently completely apart from Western influence, one seeks to shed light over the elements that formed law in the West, given its unique rational and ethical experience.

The originality of the legal phenomenon is postulated as a peculiar cultural product of the Western civilization, what is intended to be shown by putting it in perspective with the normative experience of this civilizational otherness constituted by China. Facing China and its cultural peculiarities, it is evidenced how the prevailing rational categories in a civilization condition the way it orders social life. It is revealed, on one hand, how law is dependent on certain rational assumptions that only appeared in Western intellectual tradition and, on the other hand, how China, conveyor of other rational perspectives, produced a normative experience that has nothing in common with Western Law.