

## Os Oito Caminhos do Tao

**Inty Scoss Mendoza**

*Acadêmico FEUSP*

O conceito do “Tao”<sup>1</sup> 道 é tão antigo quanto complexo e seria inviável tratá-lo aqui em todas as suas implicações para o pensamento filosófico, experiência religiosa e concepções políticas ao longo da história chinesa, portanto, me restrinjo ao enfoque de dois autores contemporâneos de língua chinesa que buscaram traduzir – não para as línguas ocidentais, mas para o pensamento ocidental – esse conceito amplo, profundo e misterioso (para utilizar-me de alguns adjetivos freqüentemente atribuídos a ele). São os autores: Zhang Dainian 张岱年 e Zhang Liwen 张立文.

O primeiro é um aclamado estudioso do pensamento chinês do século XX na República Popular da China. Nasceu em 1909 e faleceu em 2004 tendo, portanto, vivido as transformações intensas que ocorreram naquele país no século passado. Filho de um erudito chinês do final da Dinastia Manchu e formado em Educação na Universidade de Beijing em 1933, quando, então, se tornou professor assistente da área de filosofia da Universidade de Qinghua e professor titular no ano de 1951. Profundamente influenciado pelo irmão mais velho, Zhang Songnian, um professor de filosofia ocidental, entrou em contato com a Filosofia Analítica – Bertrand Russel, G. E. Moore e Wittgenstein – que se tornou um dos seus grandes referenciais teóricos<sup>2</sup>.

Um outro referencial teórico presente em sua obra, entretanto um pouco controverso, é o marxismo. Tal questão é percebida no livro consultado para esse artigo “Os Tópicos<sup>3</sup> da Filosofia Chinesa” [中国哲学大纲], considerado leitura obrigatória em todos os cursos de filosofia chinesa da República Popular da China, onde no prefácio da primeira edição, em 1937, Zhang Dainian faz uma breve menção ao método dialético quando descreve um dos objetivos do livro:

O enfoque no desenvolvimento histórico sempre será útil para definir as origens e a evolução[...]; para compreender profundamente uma determinada linha de pensamento é preciso enxergar seu percurso de desenvolvimento, buscar suas

---

<sup>1</sup> A transliteração oficial, o Pinyin, utiliza a grafia “Dao”. Optei por mencionar o Tao, enquanto conceito filosófico, com a grafia mais conhecida no Ocidente, exceto as menções feitas ao ideograma, que por questões de fidelidade à língua chinesa, utilizei a grafia oficial. Aqui, portanto, “Tao” e “Dao” são intercambiáveis.

<sup>2</sup> Fonte: <http://www.guoxue.com/master/zhangdainian/zhangdainian.htm> (Acesso em 03-11-06)

<sup>3</sup> O termo 大纲 em chinês quer dizer: esboço, programa, esqueleto, estrutura, esquema, pontos principais, princípios. Optei por “tópicos” pois me parece ser esse o objetivo do livro citado, qual seja, construir a partir do interior do próprio pensamento chinês (sob influência do pensamento ocidental) um modelo teórico que sirva de base para uma organização das diferentes expressões da busca filosófica – aqui entendida como um fenômeno comum a várias civilizações – ao longo da história chinesa. A questão do *status* filosófico do pensamento chinês é discutido por Zhang Dainian, contudo, não será abordado aqui por não ser esse o foco do artigo.

origens e transformações. Poder-se-ia dizer que isso significa utilizar o método dialético para analisar a filosofia chinesa (Zhang 1997, p.19)

Entretanto, nas edições posteriores consta ainda uma “auto-crítica dos estudos anteriores da filosofia chinesa” escrita em 1957 onde Zhang Dainian aponta a falha teórica de não ter se apoiado solidamente no pensamento marxista: “Há vinte anos, quando escrevi esse livro, não tinha ainda um conhecimento profundo do marxismo-leninismo, por esse motivo, graves falhas não puderam ser evitadas” (*idem* p. 6). As falhas citadas situam-se na interpretação do campo conceitual que se cria na intersecção entre as noções complexas do pensamento chinês e as categorias analíticas do pensamento ocidental, pois esse autor buscou aplicar o citado método dialético (esforço acompanhado por toda uma geração de historiadores, filósofos e sociólogos chineses dos últimos 60 anos) e o método analítico absorvido em suas leituras da filosofia de língua inglesa, como recurso de traduzir a dimensão filosófico-religiosa (para usar mais uma vez as categorias ocidentais) do povo chinês em termos em que se possa confrontar China e Ocidente no campo do pensamento. Haveria, então uma interpretação marxista-leninista e outra(s) não, e para sorte do leitor os adendos pós-autocrítica de Zhang Dainian são separados do texto original permitindo as múltiplas leituras de seu trabalho.

O segundo autor citado nesse artigo, que também realiza essa aproximação conceitual do Tao para categorias do pensamento ocidental, é Zhang Liwen, um igualmente respeitado pesquisador da filosofia chinesa. Nascido em 1935, é professor das áreas de filosofia e religião chinesas e diretor do Instituto Confúcio da Universidade Popular da China<sup>4</sup>. Organizou uma coleção intitulada “As categorias essenciais da filosofia chinesa” [中国哲学范畴精粹丛书], onde há um tomo específico para o Tao.

No prefácio dessa obra, de 1987, Zhang Liwen descreve o contexto em que um esforço teórico dessa natureza se inscreve:

Em tempos idos, muitos grandes pensadores empreenderam uma reflexão histórica sobre a cultura tradicional chinesa. Olhando para a história chinesa nesses últimos cem anos vemos a invasão das nações poderosas e a emergência de toda a sorte de calamidades em nosso país. Um grupo de homens corajosos e benevolentes, preocupados com o povo e a nação, não mediram esforços em buscar a verdade no Ocidente, enquanto as nações do ocidente irromperam na sociedade chinesa com o uso da força militar e religiosa. Isso gerou os conflitos entre “pensamento chinês” e “pensamento ocidental”, “pensamento antigo” e “pensamento moderno”, ou ainda as noções de “base chinesa e aplicação ocidental”<sup>5</sup> [中体西用] ou “ocidentalização completa”. Apesar da discussão ter sido acirrada, não conseguiu resolver a séria questão de acudir o povo e fortalecer a China. Os ecos desse debate permanecem até os dias de hoje. (Zhang L. *org* 1996, p.I)

---

<sup>4</sup> Fonte: <http://philo.ruc.edu.cn/dept/teacher/cp/zhangliwen/200409/273.html> (Acesso em 03-11-06)

<sup>5</sup> Essa expressão utiliza um par de conceitos inseparáveis no pensamento chinês tradicional. O primeiro (*ti* 体) poderia ser traduzido por: a base, estrutura, raiz (prefiro não utilizar a tradução “essência”), e o segundo (*yong* 用) por: uso, função, aplicação, utilidade. A possibilidade epistemológica de lidar com essas suas dimensões separadamente permite ao pensamento chinês uma flexibilidade estranha aos rigores da razão ocidental, pois é possível pensar uma mesma base com várias funções, como no caso citado: uma matriz chinesa e “usos” ocidentais. Essa é, sem dúvida, a grande aposta para o futuro da cultura chinesa que autores como Zhang Dainian e Zhang Liwen fazem.

Como fica claro no posicionamento desses dois autores, o entendimento de análise dos conceitos chineses com categorias do pensamento filosófico ocidental tem para a China dos séculos XX e XXI claras conotações político-ideológicas, entretanto não é a intenção desse artigo focar tais questões, me restringindo aqui às contribuições desses autores na aproximação desses dois pensamentos, e, como ocidental, busco nesses pensadores chineses interlocutores que estejam nessa mesma orientação, China-Occidente, mesmo que em sentidos contrários. Considero esse um movimento fundamental nos tempos atuais, não como mero exercício de comparação, mas principalmente como um esclarecedor jogo de espelhos em que se ver refletido no reflexo do outro descortina os limites do próprio pensamento. Perceber a triunfante “razão ocidental” em apuros ao lidar com conceitos que teimam em não se tornar “analisáveis”, mas que, mesmo assim se diferenciam no momento em que adentram o cenário de suas múltiplas aplicações, diz muito a respeito das nossas – e dos autores citados aqui – mais íntimas convicções.

Apresentarei aqui de forma sucinta os oito significados atribuídos historicamente ao termo Tao, com base na síntese de Zhang Liwen contida no início do livro que analisa a presença e o desenvolvimento desse conceito na história chinesa, pontuando com algumas contribuições da estrutura conceitual proposta por Zhang Dainian.

### **Tao como Caminho – 道为道路**

O significado primeiro da palavra chinesa “Dao” 道 se relaciona à noção de caminho. Na escrita oracular, a mais antiga encontrada em sítios arqueológicos e que eram gravadas em cascos de tartaruga ou ossos de animais<sup>6</sup> [甲骨文] datados da Dinastia Shang (séc. 17 a 1046 a.C.), não se encontra tal ideograma, mas um outro – *Tu* 途 – para indicar “caminho”. A forma primitiva do ideograma “Dao” surge na fase seguinte do desenvolvimento da escrita, aquela encontrada em peças de bronze (*jinwen* 金文)– sinos e caldeirões rituais – e que datam da dinastia Zhou (ou Chou, de 1046 e 256 a.C.). O ideograma “Dao” 道 seria formado por três outros ideogramas: 首 *shou*, 行 *xing*, 止 *zhi*. O primeiro tem uma gama maior de sentidos, podendo ser traduzida nos seus usos no chinês moderno como: cabeça, líder, “o que vai à frente”. O segundo tem o significado de “trilhar”, e o terceiro é: parar, fincar, enraizar, ou por extensão “pé”. Algumas fontes associam somente as duas primeiras partes na formação do ideograma “Dao” (“cabeça” e “trilhar”, ou seja, a fusão de sabedoria e prática), no entanto a junção desses três sentidos oferece mais subsídios para compreender o Tao como Caminho.

O *Shuowen Jiezi* 说文解字, o primeiro dicionário etimológico dos ideogramas chineses, escrito entre 100 e 121 d.C., apresenta as seguintes definições para tais componentes do Tao: “*Shou* 首, a realização (meta) da ação (trajeto)”; “*Xing* 行, o caminhar do ser humano”; “*Zhi* 止, fincar-se, como as plantas que brotam a partir de um local, por isso *zhi* é a base (pé)”. A definição do Tao contida nesse dicionário é uma síntese desses três ideogramas originais: “uma meta (ou ‘atingir’ uma meta, ou destino, ou ainda ‘realização’) é o Tao” [一达谓之道] (Zhang L. *org.* 1996, pp. 19 e 20). Portanto, a primeira característica do Tao como Caminho é ter um sentido, um destino determinado e é justamente esse caráter de determinação que passou a ser desenvolvido nos sistemas de pensamento anteriores à unificação do primeiro Imperador da dinastia Qin 秦 (221 a 207

---

<sup>6</sup> Eram utilizados pelos príncipes soberanos em consultas oraculares, sendo a escrita o registro dos augúrios.

a.c.) como uma idéia de princípio universal ao qual todas as coisas estão sujeitas, ou seja, um sentido inelutável<sup>7</sup>. Essas filosofias pré-Qin são as grandes escolas de pensamento chinês, como confucionismo, taoísmo, moísmo e o legismo. O Tao é, portanto, nesse primeiro significado apontado por Zhang Liwen, um curso trilhado pelos pés humanos e que tem uma meta ou uma realização definida. Tal realização está para a trajetória assim como a cabeça está para o resto do corpo: é a sua orientação.

Contudo, antes do surgimento desse significado filosófico para “Caminho”, o ideograma “Dao” já aparecia em alguns dos clássicos mais antigos da história chinesa – como “Livro da Poesia” [诗经] (as partes mais antigas datam de cerca de 1000 a.C.), ou no “Livro das Mutações” [易经] (o *Zhou Yi*, uma das seções dessa obra, dataria do início dinastia Zhou, 1046 a.C.) – com o significado de “caminho” e “curso”, sem maiores implicações metafísicas, ao menos não explicitamente como em clássicos e textos filosóficos de períodos posteriores (Zhang L.org 1996 pp. 19 e 20). Poder-se-ia contestar o caráter estritamente objetivo deste significado do “Tao como Caminho” pois esses mesmos clássicos (‘Poesia’ e ‘Mutações’) são a fontes de inspiração das mais sutis metafísicas.

### **Tao como a raiz e origem de todas as coisas 道为万物之本体或本原**

É tributada ao sábio Lao-tsé 老子 (‘Laozi’ na transliteração oficial) a nomeação do princípio que rege o Universo. Nada mais estaria acima desse princípio, nenhuma outra manifestação poderia ser concebida fora dele, e de tão intangível, ele não poderia ter um nome. Explicá-lo seria não entendê-lo, buscá-lo seria perdê-lo. Entretanto, lá está ele “isolado!”, “eclipsado!”, “ofuscante!”, “escondido!” (Tao Te King – *Dao de jing*, cap. 21)<sup>8</sup>. “Eu não sei seu nome; dou-lhe a grafia: 道 (Dao)” (cap. 25). Essa foi uma ‘nomeação’ tão fundamental para o pensamento chinês que surge a partir dela uma longa tradição que a carrega: o taoísmo.

Contudo, tal nomeação se apóia em determinados conceitos que a tornam mais complexa – se é que isso é possível – que um nome acidental para uma dimensão intangível. Lao-tsé divide em sua definição do Tao duas questões fundamentais: o que pode ser dito ou descrito e o que é permanente, constante ou eterno. A eternidade aqui se relaciona ao ordinário, ao simples, ao que está tão constantemente presente que sequer percebe-se sua existência, diferentemente das descrições humanas, do domínio da palavra. As duas frases iniciais do Tao te King são categóricas nesse sentido:

“O Tao que pode ser manifesto (explicado), não é o Tao eterno.

O Nome que pode ser nomeado, não é o nome eterno” (Cap. 1)

Portanto, a metafísica aqui é o que está além da palavra, o que remete a uma intensa discussão da época em que a relação entre os nomes e a realidade lançava os pensadores em todas as direções possíveis desse dilema. Aqui se expressa a visão que o nome não alcança a realidade última, sequer alcança a realidade última do próprio nome enquanto tal. Uma observação em relação à língua chinesa se faz importante para uma

---

<sup>7</sup> É curioso que frente a esse princípio que supera qualquer possibilidade humana forja-se nas principais tradições de espiritualidade na cultura chinesa – taoísmo e budismo chinês, particularmente – uma receptividade, um estado de disponibilidade interior que muito difere do sentido trágico grego frente ao Destino.

<sup>8</sup> Tradução de Mário Bruno Sproviero.

maior aproximação do campo onde esses conceitos estão postos: não há, principalmente no chinês clássico, distinção entre verbo, substantivo ou adjetivo na própria palavra, isto é, não há ao nível da forma –morfológico – qualquer flexão que indique sua classe, sendo essa entendida, portanto, como uma função e ficando ao encargo do contexto a sua interpretação. Um exemplo é o ideograma traduzido como “meta”, “destino”, na seção anterior: *da* 达. Em determinados contextos ele pode assumir o sentido de “atingir”, “alcançar”, ou seja, a ação de chegar ao objetivo. Em outros, é o “alcançado”. Ou pode ainda assumir o caráter do que foi realizado, sendo então um distintivo de uma virtude “realizada”, por exemplo.

No pensamento, tal característica da língua chinesa torna esse dilema “nominalista-realista” diferente de um esforço de descrever ou estabelecer uma definição da realidade, pois como a proposição chinesa “nome-realidade” coloca de maneira clara, se trata aqui de encontrar o nome verdadeiro e, portanto, “ouvir” a realidade das coisas. Tais nomes sintetizam dentro de si as dimensões de substância, de atributos e de ação e, sendo indivisíveis, constituem o que, em nosso sistema de pensamento, reconheceríamos como o “Ser”. Isso falaria da raiz, da estrutura primeira (ou última) das coisas, conceitos esses que são uma tradução aproximada da expressão chinesa *benti* 本体<sup>9</sup>, contida no título dessa seção. No jogo de espelhos das traduções do pensamento da China para o Ocidente e vice-versa, encontramos um interessante reflexo, pois, quando se buscou uma tradução do termo “ontologia” para o chinês, escolheu-se justamente essa expressão *benti* para o “óntos” grego. É possível que os taoístas não se reconheçam nesse espelho “ontológico” ou os aristotélicos nesse espelho “bentilógico”.

Zhang Dainian conceitua essa dimensão da estrutura radical das coisas através da idéia de leis que as regem. Dada a multiplicidade de fenômenos, algo que o pensamento chinês procurou regular em suas cosmovisões, haveria então uma multiplicidade de leis para regê-las. A questão seria: qual é a Lei que rege essa multiplicidade de leis? Esse seria o caráter do Tao de Lao-tsé, ou seja, é um princípio unificador que não poderia ser abordado no nível da diversidade da palavra e das nomeações humanas (Zhang D. 1997, p.20).

O surgimento de algo depende de uma lei, sem a qual tal existência seria impossível. Ora, as leis que regem cada coisa<sup>10</sup> não são independentes umas das outras. Todas essas leis se remetem a uma unidade, isto é, estão unidas em uma lei mais radical. As leis, portanto, seguem uma grande lei, última e universal, e sendo partilhada por todas as coisas, é única e não-dual, eterna e imutável, e poderia ser chamada de: Lei Geral. (*ibidem*)

### **Tao como Um** 道为一

Em concepções desenvolvidas nos períodos posteriores à “nomeação” do Tao por Lao-tsé os pensadores chineses iniciaram um longo percurso de descrição do que seria esse nomeado inominável. A definição do “Tao como Um” surge em dois tratados influenciados pelo pensamento de Lao-tsé no início da dinastia Han (206 a.C a 220 d.C.): Lüshi Chungqiu [吕氏春秋] e Huainanwang shu [淮南王书], e que tomaram como base uma passagem do Tao Te King: “O Tao gera o Um, o Um gera o Dois, o Dois gera o Três, o Três gera todas as coisas” (cap. 42). Em ambos os tratados o Tao passa a ser definido como *Tai yi* [太一], o “Supremo Um”, um estado indiferenciado anterior ao surgimento de

<sup>9</sup> *Ben*: raiz, base, fundamento. *Ti*: corpo, estrutura.

<sup>10</sup> O termo usado é *wu* 物 que significa ‘coisa’, entretanto, é usado nos textos clássicos referindo-se tanto às coisas ‘inanimadas’ quanto ‘animadas’. O nascimento, portanto, não é exclusivo dos organismos vivos, pois o surgimento de algo no mundo também é definido como tal no pensamento chinês antigo.

todas as coisas. Esse ponto inicial, o caos original, seria o Um de onde são gerados o Céu e a Terra (o Dois), e então os três princípios de Yin 阴, Yang 阳, e Chongqi 冲[气] (o sopro circulante, o princípio dinâmico), e então todas as coisas (Zhang D. 1997 p. 21).

Tal enfoque prioriza a visão da gênese do universo, que, segundo Zhang Dainian, não seria fiel à colocação original de Lao-tsé em termos da ordem dessa criação:

No Lüshi Chunqiu o “Supremo” e o “Um” foram unidos em um nome próprio, sendo uma outra denominação para o Tao: “*O Tao é suma essência, não tem forma, não pode ser nomeado, se forçado a nomeá-lo o chamaria de ‘Supremo Um’*”. Em Huainanwang shu, o “um” é ainda mais claramente utilizado como um pronome para o Tao: “*O Um é a raiz das dez mil coisas, não é outro senão o Tao*”, o que não está em harmonia com colocação de Lao-tsé: “*O Tao gera o Um*”. (*idem* p. 22, grifo meu)

Um dos tratados citados, o Huainanwang shu, altera inclusive a frase original de Lao-tsé ao dizer que: “O Tao **inicia** com o Um” (Zhang L. *org org* 1996, p.2). Tal questão aponta para um dos mais pungentes dilemas do pensamento chinês: a raiz de todas as coisas é existente ou não-existente, ou seja, vazia. É curioso que em Lao-tsé essa questão é posta em termos de não-contradição, pois o Tao está além da existência e da não-existência, sendo ambas apenas faces dessa raiz primeira, inominada e indefinível. Apesar disso o fato de se estabelecer uma hierarquia metafísica aparentemente abriu espaço para pensar o **que** é isso que está além da existência e da não-existência. Uma das opções filosóficas na história da China foi afirmar uma existência não-material e impossível de ser percebida pelo sentidos, um caldo original de onde todas as coisas emergiram a uma existência definida, chamado: “Supremo Um”.

### Tao como a não-existência 道为无

A contrapartida da definição da existência da origem de todas as coisas é essa em que o Tao só pode ser identificado com o Vazio, a não-existência. Wangbi 王弼 (226 a 249 d.C.), pensador que representa um importante movimento surgido na crise do final da dinastia Han, o Xuanxue 玄学 (o “saber<sup>11</sup> do mistério”, o misticismo chinês), aponta a necessidade de “exaurir até [atingir] o extremo, o vazio”, pois o Tao é “serenamente sem corpo, não está na manifestação” (*idem* p.2). Em relação ao “Um”, Wangbi em seu comentário ao Tao Te King coloca a seguinte questão: “As dez mil coisas e as dez mil formas retornam todas ao Um. De onde vem esse sutil ‘Um’? Da não-existência surge o Um, por isso o Um pode ser chamado de não-existência” (*ibidem*).

Contudo tal colocação deixa em aberto o significado de uma passagem do Tao Te King, o “famoso” capítulo 25, em que Lao-tsé nomeia o Tao, e a contra-gosto, lhe dá ainda mais um nome: “grande”, da 大. Tal capítulo inicia da seguinte forma: “有物混成” (*you wu hun cheng*), onde a tradução literal de cada ideograma isoladamente nos diria: “ter”, “coisa”, “caos”, “realizar”. “Uma ‘coisa’ existe formada no caos”<sup>12</sup>, seria uma

<sup>11</sup> Utilizo aqui a tradução “saber”, pois esse ideograma “xue” 学 funciona também como um sufixo para designar os diferentes campos do saber. Vide: *xinlixue* (psicologia), *shuxue* (matemática), *shengwuxue* (biologia), etc.

<sup>12</sup> Essa é uma tradução minha e que difere da tradução de Mario Bruno Sproviero. Contudo, no trecho seguinte utilizo essa tradução, como citado anteriormente.

possível tradução, e Lao-tsé prossegue: “antes de nascerem o céu e a terra. Silente! Apartado! [...] pode ser considerado a mãe sob o céu. Eu não sei seu nome, dou-lhe a grafia: 道 (Dao) Tao. Forçado a nomeá-lo digo: grande”. Essa “coisa” seria o “Supremo Um” citado na seção anterior e como Lao-tsé teria dito se tratar de algo que **existe** antes do Céu e da Terra – ou seja, o Universo para o pensamento chinês – então não poderia ser tratado como uma não-existência.

Entretanto, esse movimento místico faz uma leitura sutil das palavras de Lao-tsé consolidando uma forte tendência ancestral do pensamento chinês: negar é a melhor maneira de alcançar a verdade. Identificando o Tao com o Vazio é possível desvencilhar-se das limitações da palavra para, com isso, ter uma experiência direta dessa dimensão além da forma. Por outro lado, essa se trata de uma tradição que se molda em “tempos de crise” – a instabilidade social e política do final da dinastia Han – onde os assuntos mundanos não apresentavam qualquer princípio de harmonia e equilíbrio, e um saber afirmativo, ou seja, a erudição, não servia como meio de buscar o Tao, pelo contrário, ecoava colocações de Lao-tsé como: “O saber não passa de ostentação do Tao e o início da ignorância” (cap. 38). Ou seja, conceber definições não passa de vã tentativa, melhor seria permanecer no “não...”.

### **Tao como Li 道为理**

Essa identificação entre o Tao e o “princípio” (*li* 理), para Zhang Liwen, se referia a duas dimensões: ontológica e ética. A questão do conceito de “ontologia”, utilizado por ele, remete à correlação “óntos-raiz”, isto é, a visão chinesa de uma estrutura metafísica que sustenta todas as coisas, como mencionado anteriormente. No caso, a metáfora da “raiz” e suas funções em relação ao resto da planta (fixação, sustentação, nutrição e ancestralidade) são diretamente aplicadas ao pensamento filosófico, isto é, a busca da raiz é a busca do que sustenta, nutre, etc. (Zhang D. 1997, p. 16).

O princípio, do ponto de vista ontológico, seria [aquela dimensão] sem som e sem cheiro<sup>13</sup> que está, como o Tao, acima da “forma” e se relaciona com o sopro vital [qi 气], os instrumentos [qi 器] e todas as coisas que se encontram sob a “forma”, em posição de complementaridade. (Zhang L. org 1996 p. 2)

As categorias “acima da forma” e “sob a forma” utilizadas pelo autor para definir o princípio, e por complementaridade o “sopro”, os “instrumentos” e as “coisas” remetem a uma passagem do Livro das Mutações, o I Ching (*Yijing*): “O que está acima da forma é o Tao; o que está abaixo da (sob a) forma é o instrumento<sup>14</sup>” [形而上者谓之道，形而下者谓之器] (Xici 系词). Tal definição é a pedra fundamental onde se ergueram todas as teorias em torno da natureza primeira além da forma, e suas implicações no mundo da forma. Também atribui ao Tao sua condição nunca contestada: não ter forma definida. A questão do “instrumento” é particularmente complexa, pois é uma tradução imprecisa de

<sup>13</sup> A ausência de cheiro também está nas definições do Tao.

<sup>14</sup> Em nota do tradutor da edição brasileira dos “Livros das Mutações”, I Ching, feita a partir da tradução de Richard Wilhelm para o alemão, cita o problema da tradução deste termo – em alemão “ding”, em inglês “tool” – que em português optou-se por “coisa” (São Paulo: Pensamento, 1990, p. 243). Não utilizo tal tradução, pois não expressa a “função específica” e se confunde com *wu* 物, que traduzi aqui como “coisa” como, por exemplo, “as dez mil coisas”.

*qi* 器, que quer dizer “pote”<sup>15</sup>, e significa o nível da função, da aplicação específica, do lugar que cada coisa ocupa na teia de relações universais. A forma é determinante nesse sentido, e por vezes foi relacionada ao conceito de *Qi* (ou Chi) 气, cuja tradução como “energia” também é imprecisa e, portanto, opto pela palavra “sopro”, mesmo sabendo de suas conotações bíblicas. No que se refere ao princípio do ponto de vista ético:

O Tao é o princípio presente nas relações entre soberano e súdito, pai e filho, marido e mulher [...] são os valores éticos de benevolência do soberano, lealdade do súdito, amor paterno, respeito filial, etc. (*idem ibidem*)

A identificação entre essas duas dimensões, princípios universais e ação humana, é uma das características fundamentais do pensamento chinês, e ambos os autores apontam essa como uma das características que mais diferem o pensamento chinês do ocidental. Para Zhang Liwen, isso se traduz como uma união entre ontologia e ética (*idem* p. 12), enquanto para Zhang Dainian isso se traduz em “união entre saber e ação” e “união entre o Céu e o ser humano” (Zhang D. 1997, pp. 5 e 6).

Historicamente a identificação entre o Tao e “Li” foi desenvolvida principalmente por Zhuzi 朱子 (1130 a 1200 d.C.), que representa um movimento filosófico chamado Lixue 理学 (“o saber do princípio”), também conhecido como neo-confucionismo. Uma das características desse movimento é apresentar os conceitos de Tao e Li como sinônimos:

Entre o Céu e a Terra há o Princípio [Li] e o Sopro [Qi]. O princípio é o Tao que está acima da forma, é a raiz de onde nascem as coisas. O Sopro é a ferramenta que está sob a forma, é o instrumento do nascimento das coisas. O nascimento do ser humano e das coisas dependem desse princípio para depois possuírem uma natureza; dependem desse sopro para depois terem forma. (Zhuxi, Da Huang Dao Fu, in Zhang D. 1997, p. 58).

Outro conceito que se mistura a esses dois é Taiji 太极<sup>16</sup>, que nesse sistema assume o mesmo lugar cósmico do Tao enquanto princípio criador e ordenador que permeia, sem forma, todos os processos de mutação do Universo:

O Taiji é como a raiz de uma árvore que se ramifica em tronco e galhos, e mais ainda em folhas e flores. Gera sem se exaurir até surgirem os frutos. Dentro desses estão contidos os princípios de geração inesgotável de vida. Quando brotam, geram incontáveis ‘Taiji’. (*idem* p. 62)

No campo da ética Zhuzi, a manifestação do Tao-Li se dá na natureza (verdadeira, espiritual, metafísica) do ser humano, em chinês *Xing* 性, e se expressa em princípios éticos naturais em qualquer ser humano: “O que é igual na existência de todo ser humano é sua natureza. Portanto, a conduta ética é igual para todos. Sendo assim, o Tao é também igual para todos” (*Mengzi huowen*, in Zhang L. Org. 1996, p. 192); “O Tao a que me

<sup>15</sup> Edição em português da tradução de Simon Leys dos “Analectos” de Confúcio (São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 129 e 130)

<sup>16</sup> Também conhecido como Taichi, ou seja, a lei universal representada pelos princípios de Yin e Yang e cuja tradução literal seria: “Supremo limite (ou extremo)”.

refiro significa o verdadeiro princípio entre soberano e súdito, pai e filho, marido e mulher, irmão mais velho e irmão mais novo, e entre amigos” (*Lunyu huo wen, ibidem*).

Tal posicionamento afirmativo era uma resposta a certas abordagens do pensamento taoísta e budista na China da dinastia Song do sul (1127 a 1279 d.C.) em que o Tao era considerado além da dimensão humana, quer seja expresso pela não-existência (*wu* 无) taoísta ou pelo Vazio (em chinês *kong* 空, tradução do sânscrito Śūnyatā). O pintor e pensador Chenchun 陈淳 (1483 a 1544 d.C.) apresenta da seguinte maneira o problema dessas visões para um partidário do posicionamento do neo-confucionismo:

Lao-tsé e Chuang-tsé falavam sobre o Tao como se esse não tivesse qualquer relação com o ser humano e com as coisas, considerando-o além e aparte do Céu, da Terra, das formas e dos instrumentos, o que quer dizer que antes de existirem Céu, Terra e as dez mil coisas só havia um Princípio Vazio, como nos diz o ensinamento: “O Tao é anterior ao Taiji”. [...] No Budismo, o Tao tem um sentido semelhante. Entretanto, quando os seguidores de Lao-tsé consideram a não-existência o ancestral das dez mil coisas, ou os seguidores de Buda, que igualmente consideram o vazio o ancestral das dez mil coisas, apresentam a minha natureza verdadeira como algo anterior a tudo e, portanto, tudo o que vem depois não passa de fantasmagorias, de ilusões. As ações humanas se tornam pegadas grosseiras, devendo ser todas extirpadas para se retornar ao vazio original. Isso seria atingir o Tao. Não compreender o Tao seria um princípio da existência e da ação humanas. (*in* Zhang L. *org* 1996, p. 190)

### **Tao como Xin 道为心**

O termo *xin* 心 é mais um dos quebra-cabeças conceituais chineses que não se submetem aos esforços mais bem intencionados dos tradutores. Por vezes é traduzido por coração, pois é utilizado no chinês moderno tanto para falar do órgão quanto do “coração” no sentido figurado. Quando surge nas tradições meditativas como a instância interior que é lentamente cultivada e aprimorada para que adquira qualidades de atenção, concentração e serenidade seria melhor traduzi-lo como “mente”. Entretanto, a “psicologia” quando chegou à China foi traduzida como *Xinlixue* 心理学, isto é, “saber do princípio do xin”, o que remeteria tal termo ao conceito abrangente de “psique”. Para tornar a tradução das citações a seguir mais acessíveis ao leitor, optei por “coração”, mas fica aqui a ressalva das outras possibilidades. Com base nessas observações tomemos alguns exemplos citados por Zhang Liwen e Zhang Dainian sobre o conceito de Tao como “coração”.

Assim como cada definição da Tao citada aqui corresponde à interpretação de um movimento filosófico específico, temos aqui o Xinxue 心学, “o saber do coração”, cujo grande sistematizador foi Wang Yangming 王阳明 (1472 a 1528 d.C.), que deu continuidade ao pensamento de Lu Jiuyuan 陆九渊 (1139 a 1192 d.C.) e Yang Jian 杨简 (1141 a 1226 d.C.) (Zhang L. *org* 1996 p. 2). Algumas de suas definições:

O ser humano é o coração do Céu, da Terra e das dez mil coisas. O coração é o senhor [de tudo]. O coração é o Céu, e ao falar do coração o universo inteiro está aí mencionado. (*Da Limingde, in* Zhang D. 1997, p. 69) Fora do coração não há coisa alguma. Fora do coração não há palavra alguma. Fora do coração não há princípio algum. Fora do coração não há sentido algum. (*ibidem*)

Para esse pensador há um saber original, uma consciência partilhada por todos os seres que manifesta o Tao a partir dessa subjetividade. Tal consciência é por vezes chamada de *liangzhi* 良知 – uma consciência originalmente boa –, e para Wang Yangming o “Tao é *liangzhi*” (Zhang L. *org* 1996, p. 245).

A consciência original (*liangzhi*) do ser humano é a consciência original das plantas e pedras, pois sem essa consciência humana elas não existiriam. Não somente as plantas e pedras obedecem a esse princípio. Sem a consciência humana não haveria nem o Céu e a Terra! O Céu, a Terra e as dez mil coisas são originalmente um só com o ser humano, seu surgimento mais sutil, mais essencial, é justamente essa centelha espiritual do coração. O vento, a chuva, o orvalho, o trovão, o sol, a lua, as estrelas, os animais, as plantas, as montanhas, os rios, a terra e as pedras são, em princípio um só com ser humano. (Chuan feilu, *in* Zhang D. 1997, p. 70)

Tal concepção é o ponto máximo da subjetividade no pensamento filosófico chinês e um ponto de fusão total entre a busca dos grandes princípios universais (físicos e espirituais) com as tradições meditativas e introspectivas tanto chinesas quanto hindus. O conhecimento verdadeiro, ou seja, a possibilidade humana de “atingir” o Tao, só é possível quando se toca o ponto mais profundo e interior do coração humano, pois ali se encontra o poder que tudo gerou e tudo governa, isto é, “fora do coração não há Tao algum”, por isso “o coração humano é o Tao” (Zhang L. *org* 1996, p. 2).

### **Tao como Qi (Chi) 道为气**

Um pensador neo-confucionista, Zhangzi 张子 (ou Zhang Zai 张载) (1020 a 1077 d.C.), desenvolveu uma questão já colocada em outros momentos: o problema do *status* dos princípios de Yin, Yang e do Qi frente ao Tao. Ele, contudo, conduziu tal problema a uma consequência teórica radical: o abandono da separação clássica entre o que está acima da forma como a dimensão do Tao e o que está abaixo da forma como a dimensão do “instrumento”. Aqui o Tao é o processo das transformações do Qi no Universo, que passa por instantes materiais (com forma) e imateriais (sem forma). Seu postulado básico é: “a transformação provem do Qi, e o nome é ‘Tao’” (Zhang L. *org* 1996, p. 3).

Outro pensador que desenvolveu tais concepções foi Wang Yanxiang 王延相 (1474 a 1544 d.C.) que definiu a forma e a não-forma como diferentes estados do Qi, ou ainda, como momentos diferentes em que o Tao está manifesto (aparente) e recolhido (oculto), tornando então o Tao e o Qi como categorias filosóficas similares (*idem* pp. 3 e 249).

Na análise de Zhang Dainian:

A natureza primordial é [nessa concepção] o Qi, pois possui o poder da manifestação. Além desse conceito haveria outros quatro conceitos complementares: Tao, Céu, Mutação e Li (princípio). O Tao é o processo das mutações do Qi. O significado atribuído por Zhangzi para o Tao é diferente daquele atribuído por Lao-tsé. Para esse último, o Tao é a causa e o princípio primeiro de todas as coisas, enquanto que para Zhangzi esse passa a ser o percurso da existência ou os processos da mutação. (Zhang D. 1997, p. 42)

### **Tao como Humanismo 道为人道**

Essa é uma interessante definição apresentada por Zhang Liwen, pois remontando aos primórdios do pensamento chinês contido no “Livro das Escrituras”, *Shujing* 书经 (compilado provavelmente entre os séculos XI e VI a.C.) ele aponta a divisão entre o Tao celestial, *tiandao* 天道, e o Tao humano, *rendao* 人道, como duas categorias que remeteriam às dimensões divina e humana respectivamente (Zhang L. org. 1996, p. 24). Essa segunda englobaria as questões das virtudes da benevolência e da justiça, das relações sociais, dos princípios morais e éticos (*idem* p. 3). Contudo, esse autor apresenta tal questão sob a ótica de um movimento recente do pensamento chinês, iniciado no século 19 e que teve seu ápice nos movimentos para a derrubada da última dinastia, ocorrida finalmente em 1911. A China, nesse período, incorpora conceitos modernos como “liberdade”, “socialismo”, “igualdade”, mas como já havia ocorrido com outros casos de conceitos estrangeiros em terra chinesa, eles foram rapidamente traduzidos em termos propriamente chineses, reconhecidos, até certo ponto, como sempre presentes no seu repertório filosófico. O Tao não saiu ileso desse processo, e o conceito de “humanismo” na sua acepção moderna – e burguesa, para Zhang Liwen – foi traduzido como *ren dao*, o Tao humano: “aquele que comete um atentado à liberdade alheia, atenta contra o princípio celestial e contra o *rendao*/humanismo” (Yanfu *in* Zhang L. org. 1996, p. 3).

Sun Yat-sen, o “pai na nação” tanto para taiwaneses quanto para os chineses do continente, e grande teórico da revolução anti-imperialista – aqui entendido tanto como Império chinês quanto imperialismo ocidental e japonês do século 19 – avança mais ainda na incorporação do conceito de humanismo às múltiplas faces do Tao:

O socialismo é um humanismo [*ren dao*]. Esse se baseia no amor ao próximo, na liberdade e na igualdade. O socialismo não pode se afastar desses três princípios pois essa é a sua verdadeira essência. É também, sem dúvida, a “boa nova” para a humanidade. (Partidos e métodos socialistas *in* Zhang L. org. 1996, p. 3)

Tal conceituação é para Zhang Liwen uma “nova vida” para o Tao.

### **Considerações finais**

A brevíssima sistematização do pensamento chinês em torno do conceito do Tao apresentada aqui padece de todas as mazelas das generalizações. Muito mais poderia ter sido dito, e muitas das sutis facetas desse tema complexo simplesmente foram desconsideradas ou ignoradas, por isso talvez não faça jus ao esforço teórico e metodológico dos autores em questão. Entretanto, acredito que possa com esse artigo contribuir para o esforço de traduzir e disponibilizar a produção em língua chinesa, antiga e contemporânea, ou ainda, como é o caso aqui, apresentar as visões do antigo pelas lentes da modernidade chinesa, movimento esse que conta ainda com escassos braços e cabeças no Brasil, não por falta de interesse, mas devido, principalmente, à dificuldade da língua chinesa.

**Referências bibliográficas:**

LAO-TSÉ. *Os escritos do Curso e sua Virtude*. São Paulo: Mandruvá, 1997.

ZHANG, Dainian. 中国哲学大纲 [Os tópicos da Filosofia Chinesa]. Beijing: Academia Chinesa de Ciências Sociais, 1997.

ZHANG, Liwen. 道 [Dao]. Beijing: Universidade Popular da China, 1996.