



Universidade de Lisboa

Faculdade de Letras

O 道 *DÀO* DE CONFÚCIO. O TRAJETO DO HOMEM PEQUENO PARA O
HOMEM NOBRE

Mestrado em Filosofia

CARLOS RAFAEL CHAVES DUZARTE

2023

Dissertação de Mestrado em Filosofia especialmente elaborada para a obtenção
do grau de Mestre, orientado por Paulo Borges

Resumo

As incertezas que pairam sobre a nossa atualidade deixam uma marca de sofrimento que devemos tentar colmatar por mais árduas que sejam. Ora, é esse o propósito do trajeto que aqui me proponho seguir, um caminho marcado pela tentativa de autoaperfeiçoamento, mas de igual modo tratar-se de uma aposta no indivíduo e na Sociedade. Confúcio apesar de ter existido em momentos que são para nós longínquos, o ambiente caótico e turbulento faz aproximar este autor das nossas dúvidas e problemas sociais que tanto caracteriza a nossa contemporaneidade.

Assim, teremos aqui uma exposição de uma passagem de um Homem Pequeno, considerado como o mais comum camponês, humilde e muitas vezes dotado de uma baixa inteligência, contudo, estes não serão requisitos que Confúcio tomará para transformar este, num Homem Nobre, um sujeito que procura e age não por aquilo que as consequências propiciam, mas unicamente porque essas ações seriam as corretas. Veremos todos os procedimentos que estarão em torno desta transformação, como também, os possíveis obstáculos a essa.

Palavras-chave: Caminho; Autoaperfeiçoamento; Problemas Ético-sociais; Homem Pequeno e Homem Nobre.

Abstract

The uncertainties that hover over our current times leave a mark of suffering that we must try to overcome, no matter how arduous they may be. Now, this is the purpose of the path that I propose to follow here, a path marked by an attempt at self-improvement, but equally a bet on the individual and on Society. Confucius, despite having existed in moments that are distant for us, the chaotic and turbulent environment brings this author closer to our doubts and social problems that characterize so much of our contemporary times.

Thus, here we will have an exposition of a passage from a Little Man, considered the most common peasant, humble and often endowed with low intelligence, however, these will not be requirements that Confucius will take to transform this man into a Noble Man, a subject who seeks and acts not because of what the consequences provide, but solely because these actions would be correct. We will see all the procedures that will surround this transformation, as well as the possible obstacles to it.

Keywords: Path; Self-improvement; Ethical-social problems; Little Man and Noble Man.

Índice

Considerações iniciais - É o pensamento de Confúcio um pensamento arcaico?	6
Primeira parte	8
Capítulo 1 – Uma breve introdução ao pensamento chinês	8
1. A história milenar do confucionismo	8
2. O pensamento chinês nasce de uma necessidade. A necessidade de ordem	9
3. O <i>dào</i> não é só o <i>dào</i> dos daoistas!	11
Capítulo 2 – O Trajeto do “Homem Pequeno” para o “Homem Nobre”	12
1. O caminho do Estudo. O início do trajeto	12
1.1 O que realmente significa “Estudar”, segundo Confúcio?	13
a) O exemplo do Mestre	14
b) O recurso aos 五經 <i>Wujing, Cinco Clássicos</i>	16
c) Uma doutrina para todos ou uma doutrina exclusiva para a baixa nobreza?	18
1.2 O foco do Estudo. O pré-Périplo e pós-Périplo	19
2. O processo ritualístico e musical do Mestre	21
2.1 A relevância de um rito (禮 <i>Li</i>)	22
2.2 A eternidade e imutabilidade dos ritos	24
a) É a verdade do rito eterna?	25
b) É a verdade do rito imutável?	27
2.3 A música como produção de harmonia	29
a) Como se produz boa música, segundo Confúcio?	30
b) Música como política e sociedade	32
2.4 Serão os ritos e a música um desperdício de recursos?	34
3. O conceito de Humanidade em Confúcio	36
3.1 A Humanidade como virtude social	36
3.2 A Humanidade é ou não um conceito universal?	40
3.3 Humanidade e governação	42
4. Nem tanto ao mar, nem tanto à terra. O Princípio da “Justa Medida” na doutrina do Mestre	45
5. Hierarquia e Vontade Celeste. Para uma sociedade ordenada e estruturada	48
5.1 A hierarquia como princípio base da comunidade	48
a) A Família como primeiro núcleo da comunidade	48
b) O governante como o pai do povo	50
c) Papéis sociais bem definidos são necessários?	53
5.2 A Vontade Celeste no pensamento de Confúcio	55
5.3 Mozi e as teses contra o Destino	58
a) Se não há liberdade, então para quê possuir uma natureza própria?	58
b) A desonestidade de quem crê no Destino	60

Segunda parte	63
Capítulo 3 – O “Homem Nobre”, entre a idealização e a utopia	63
1. Os $\pm Shi$, os alunos de Confúcio	63
1.1 Os $\pm Shi$ e os cargos públicos	64
1.2 A complexidade do caminho de um $\pm Shi$	65
2. Um Confúcio angustiado. São os ensinamentos do Mestre utópicos?	66
2.1 Nem sempre alcançamos o que queríamos. A origem da mudança	67
2.2 A utopia de Confúcio?	69
Considerações finais – Faz sentido lermos Confúcio?	71
Bibliografia	72

Considerações iniciais – **É o pensamento de Confúcio um pensamento arcaico?**

A vida além de complexa e misteriosa, possui momentos desafiantes que testam a nossa interioridade enquanto seres humanos. Obstáculos, por vezes cruéis, injustos e mortais, geram um conjunto de problemas que somente indivíduos com uma base moral sólida são capazes de ultrapassar. Ora, na presente dissertação, o nosso objetivo primordial é debruçar-nos sobre uma filosofia cujo princípios visam colmatar estes momentos incertos. Neste sentido, questionar a consistência das teses do Mestre Confúcio, “teletransportando-as” para a nossa contemporaneidade, contemporaneidade essa que é caracterizada pelo surgimento de doenças psíquicas, no qual, resultam de um vazio, originado pela ambição cega de querer poder, controlo e visibilidade, e a sua não satisfação, precisam ser preenchidos por uma estrutura rígida de regras de teor moral para que assim, se possa cessar esse mesmo vazio.

Posto isto, apesar da longevidade que distancia o autor principal, tentaremos aqui defender que os seus ensinamentos não padeceram, ou não ficaram em seu tempo, por isso, a abordagem pretendida é de exposição desses meandros que moldam a doutrina do Mestre, e deste modo, aplicá-la na nossa atualidade. O pensamento oriental, tem marcado ultimamente, uma posição relevante nas indagações acerca do futuro, mas também, têm se revelado bons resultados práticos na extinção e melhoramento da personalidade quer interna, quer externa. Ora, é neste contexto, que aposto em Confúcio, porque acredito que suas teses apresentam um formato capaz de solucionar, e por sua vez, entrar neste panorama que o pensamento oriental tem se integrado. Acredito também, que a partir da leitura dos *Analectos*, é possível visualizar um caminho virtuoso, através de um trajeto que começa pelo Homem mais simples, honesto e humilde, para a transformação em um Homem culto, benevolente e um grande contribuidor para a paz no mundo. Tentaremos expor um conjunto de métodos, tanto teóricos, como será desenvolvido numa primeira parte; tanto práticos, no qual, a segunda parte tentará responder à pergunta colocada acima, se «o pensamento de Confúcio é um pensamento arcaico?», e se é aplicável no contexto atual.

Trabalhar em prol do futuro, segundo Confúcio, é venerar o passado, contemplando os seus feitos e corrigindo os seus erros, somente com esta premissa seremos construtores de um devir estável e harmonioso. Tentaremos assim, ao analisar as múltiplas passagens que completam os *Analectos*, entrar em contacto com a mensagem que o Mestre queria transmitir aos seus seguidores ou àqueles que o procuravam. Esta será a metodologia que irei apresentar ao longo deste trabalho escrito, recorrendo a comentadores como Giorgio Sinedino e da famosa sinóloga francesa Anne Cheng alinhavar os ensinamentos essenciais que poderão ser úteis para nós seres humanos do século XXI.

Confúcio é um autor que aposta na bondade humana, e em certa medida, até demais, daí uma constante premência em tentar resolver os enigmas turbulentos que a comunidade pode criar, numa construção de um Homem Nobre cujo cariz é puramente ético-político e apresenta, deste modo, um modelo ideal para essa árdua tentativa, veremos se no decorrer desta dissertação este será bem-sucedido. Assim, teremos dois momentos distintos neste trabalho, sendo ambos substantivos para o nosso trajeto. Numa primeira parte, busca-se compreender os requisitos que o Mestre atribui ao Homem Nobre, distinguindo-o então do Homem Pequeno, logo, temas como o papel do Estudo, dos Ritos e da Música, os conceitos de Humanidade e Sabedoria, terminando com uma reflexão acerca das hierarquias sociais, serão a nossa aposta neste primeiro momento; Numa segunda parte, o caminho a percorrer é de uma natureza mais pragmática, no qual, teremos acesso a um patamar mais político da doutrina de Confúcio, pela via do \pm *Shi*, porém, contextos históricos desafiam a solidez destas visões, e por isso, questionar-se-á se esta perspectiva é ou não praticável, e conseqüentemente, se possa tratar de uma solução para o caos, assim, o último tema a desenvolver será sobre a angústia e frustração.

Em suma, depois da nossa leitura e análise da obra, poderemos concluir se esta é uma mais-valia para a nossa sociedade, que tanto teme pelo seu futuro, será que a doutrina de Confúcio apresenta uma luz ao fundo do túnel para apaziguar esse mesmo sentimento efêmero? Essa é a pergunta que teremos de responder ao longo desta dissertação.

PRIMEIRA PARTE

Capítulo I – Uma breve introdução ao pensamento chinês

1. A história milenar do confucionismo

Quando se aborda algum pensamento de um determinado autor, é de extrema relevância conhecer muitos fatores que são determinantes para a construção dessa mesma visão. Um primeiro fator é precisamente o contexto histórico em que este se insere; ora, no caso de Confúcio, compreender este fator é primordial para entender os diferentes meandros da sua filosofia, pois esta é concebida para colmatar o caos que caracterizava esse período histórico. Contudo, a história milenar da China, em geral, é de uma riqueza profunda e única, fortemente marcada por conflitos, atritos imperiais, rica em sua diversidade étnica, e muito mais. Porém, focar-nos-emos no período que o Mestre viveu, designado pelos historiadores como período dos Reinos Combatentes (475-221 a.C.), que como o nome indica trata-se de um contexto bastante turbulento, no qual, Confúcio apresenta um papel fundamental, visto que, tentará desenvolver um sistema ético-político baseado numa contemplação do passado, ou seja, envolto num tradicionalismo através da prática de ritos, e do acompanhamento de textos canónicos. Neste sentido, veremos que Confúcio não se trata de um pensador original, isto é, não desenvolve algo de novo, aliás tudo o que fosse contrário aos ensinamentos oriundos dessas práticas rituais ou informações presentes nos clássicos, tinha que obrigatoriamente ser descartada.

Sendo uma figura determinante, após a sua morte os seus ensinamentos mantêm-se vivos e serão desenvolvidos por um conjunto amplo de discípulos, que no decorrer do tempo compilaram os *Analectos*, 論語 *Lún Yǔ*, obra essa que contem diálogos do Mestre com figuras políticas ou mesmo com os seus discípulos. Isto tornar-se-á um problema para a análise pretendida, visto que, a veracidade dos diálogos não é sólida, pois como disse, se a obra é escrita pós-morte do autor, muita da sua base pode ter sido corrompida ou alterada consoante o passar do tempo, e deste modo, poderemos estar a abordar uma interpretação de um certo discípulo sobre a mensagem que Confúcio preconizava, e não retirar aquilo que realmente o Mestre queria transmitir.

Esta dificuldade ocorre devido à longevidade histórica, no qual, Confúcio se encontra, porque um pensador que viveu nos séculos VI e V a.C., que não deixou nada escrito, apesar de alguns historiadores acreditarem que o Mestre tenha elaborado alguns comentários aos Clássicos, algo muito comum entre os académicos da época, o que de facto mostra a dificuldade em transpor as ideias e as suas finalidades. Contudo, a história da China durante o século III

a.C., vivenciou um outro momento bastante turbulento, que deixou a sua marca no pensamento chinês, refiro-me à dinastia Qin (221-206 a.C.), no qual, as políticas adotadas eram intolerantes ao modo de vida estabelecido por Confúcio, e conseqüentemente, os confucionistas, o que resultou numa tentativa de aniquilação dessa mesma doutrina. Porém, no período seguinte, durante a dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), obtivemos um desenvolvimento intelectual bastante expressivo, destacando um historiador fundamental para o folclore chinês, que criará em torno da figura de Confúcio uma divinização e de certo modo, alguns episódios da sua vida pessoal que historicamente não possuem um comprovativo disso mesmo, um exemplo disso, é o famoso encontro entre Confúcio e o Mestre Lǎozǐ nas margens do rio Amarelo, em que se encontra documentado na obra intitulada, *Registos do Historiador*, 史记 *Shǐjì*, de 司馬遷 Sima Qian. Este momento é marcado pela separação e distinção de dois “Confúcios”, sendo o primeiro um Confúcio histórico, no qual, todas as suas abordagens de cariz político, ético e moral, estão colhidos nos *Analectos*; em contraposição, temos um segundo Confúcio, que é detentor de poderes sobrenaturais, capaz de modificar a ordem celeste, e por isso, serão criados templos e sacrifícios em torno da imagem do Mestre, que não contem nenhuma ligação com o anterior. E, deste modo, é relevante distinguir entre estas duas visões que terão impacto futuramente, quando o Budismo se propaga na China, em meados do século V e VI, na dinastia do Norte e do Sul (420-589).

Posto isto, embora sucinto, é visível a riqueza da cultura chinesa, só no que se refere à tradição confucionista, em que se inicia com Confúcio e seus discípulos diretos, passando por momentos de perseguição e de teste à sua solidez, chegando a ser adotada como doutrina de Estado, na dinastia Han, e no decorrer da dinastia Song (960-1279) esta recebe influências do Budismo. Contudo, apesar das tormentas e das alterações e mesmo ramificações que daí se sucederam, o confucionismo não perdeu a sua ênfase, e na contemporaneidade a sua prática ocorre em determinadas regiões da China.

2. O pensamento chinês nasce de uma necessidade. A necessidade de ordem.

A história da China é uma história de extremos e opostos. Por outras palavras, tempos de eterna passividade e prosperidade deram repentinamente lugar a tempos de extrema guerrilha política e de caos. Ora, é neste contexto que surge durante um período denominado por Período dos Reinos Combatentes (475-221 a.C.) que podemos designar o berço do pensamento chinês. O seu fundador ou primeiro pensador, o Mestre Confúcio, curiosamente não traça uma filosofia original ou nova, como os pré-socráticos elaboraram na Grécia Antiga,

onde através da razão e não com o recurso à mitologia tentou-se justificar os fenómenos do cosmos que inquietavam o ser humano, e deste modo, poderemos dizer que o interesse era epistemológico.

Com isto, não significa que a China Antiga não possuía a sua mitologia acerca da criação do mundo, por exemplo. Porém, esta não está na base da inquietude que levou ao início do pensamento chinês, isto é, não se tratou de uma necessidade em encontrar racionalmente uma justificação para os fenómenos naturais que no caso chinês tratava-se de manifestações da vontade do Céu, mas sim tentou-se formular doutrinas para estabelecer uma ordem social, algo que era fulcral alcançar nessa época. Ora, é esse o sentido quando afirmei que, na Grécia Antiga a preocupação era epistemológica, contrariamente que na China Antiga ela é social. Esta peculiaridade também resulta numa distinção interessante entre ambos os pensamentos, em que no primeiro tanto a teoria, como a prática enaltecem a complexidade do pensamento ocidental, contrariamente ao pensamento chinês que possui uma vertente fortemente pragmática, ou seja, enquanto no ocidente discute-se, por exemplo, uma pluralidade de temas, desde a arte, a religião, a política; no oriente, em especial, na China, penso que, somente existe dois grandes ramos a salientar, por um lado um ramo ético-político, e por outro um ramo metafísico.¹

Todavia, o que interessa para esta dissertação diz respeito ao primeiro ramo, pois Confúcio acreditava que através da política e da criação de regras de conduta, os indivíduos se conseguiriam relacionar e coabitar de uma forma benévola entre todos. Porém, este exercício é complexo e rigoroso, no qual, apesar de ser um sistema universal, isto é, acessível a todos os sujeitos, independentemente de suas características físicas ou sociais, tratava-se de uma doutrina que possuía uma dedicação rígida, visto que, como teremos oportunidade de visualizar ao longo deste trabalho, o trajeto que o Mestre elabora, é um trajeto para a vida, e neste sentido, é deveras importante existir uma vontade em querer percorrê-lo.

Concluindo assim, este segundo ponto, o pensamento chinês é imbuído de uma finalidade prática, a de estabelecer a ordem quer interna, quer externa. Contudo, os métodos podem ser de natureza distinta, visto que, cada pensador tende a resolver os atritos, conforme múltiplos fatores, no caso de Confúcio, a causa do caos e da desordem é devido à ausência, e conseqüentemente, perda de ligação com o passado e com as suas práticas, ou seja, a forma como os antepassados ultrapassavam os desafios que iriam surgindo com o tempo. E, em suma, a restauração desse laço é uma tarefa a se cumprir, pois sem o passado, não conseguiremos construir o presente, nem assegurar o futuro, daí a aposta de Confúcio no tradicionalismo.

¹ Este assunto será desenvolvido com maior rigor no ponto seguinte.

3. O *dào* não é só o *dào* dos daoístas!

O *dào* não é o *dào* dos daoístas? Não exclusivamente. Trata-se de uma lacuna comum pensar que o conceito 道 *dào*, traduzido em muitos casos como caminho, via ou princípio, possui origem na escola daoista. Tanto este conceito como outros, são perenes quanto à própria história da China. Assim, podemos afirmar que, estes conceitos são transversais a todas as escolas de pensamento fundadas na China Antiga, no qual, a meu ver, destaca-se essencialmente dois tipos de *dào*.

Temos por um lado, um *dào* de cariz ético-político, isto é, escolas que focam o seu estudo não só no Homem internamente, mas principalmente no modo como este se deve relacionar com os outros (uma questão ética) e com o Estado (uma questão política). Neste espectro, encontram-se os ensinamentos de 孔子 Kǒng Zǐ ou latinizado Confúcio, que serão abordados mais detalhadamente no decorrer desta dissertação. Contudo, ainda neste ramo, existem outras escolas que o criticaram diretamente, quer nos ensinamentos de Confúcio, quer nos seus seguidores, uma delas é a escola moísta com 墨子 Mòzǐ, um árduo crítico dessas mesmas teses. Outra escola é a legalista, tendo 韓非 Hán Fēi como representante. Por outro, temos um *dào* transcendental ou cosmológico, onde realço o daoísmo como escola principal deste espectro. Aqui veremos autores, como 老子 Lǎozǐ ou 庄子 Zhuāngzǐ a abordarem temas metafísicos e fortemente centrados no interior do Homem e na tentativa de alcançar a paz interna pela via do natural, do fluir das coisas e de como elas de facto são. Estas são sucintamente falando dos dois tipos de *dào* que considero serem a essência do vasto pensamento chinês.

É claro que, a filosofia chinesa não se limita à Era Antiga, isto é, todas as épocas históricas possuem, umas mais, outras menos, o seu desenvolvimento filosófico, mas destaco essencialmente dois momentos ou especificamente duas dinastias, a dinastia Han e a dinastia Song. A primeira caracteriza-se pelo desenvolvimento intelectual, visto que, nesse período contrariamente ao que o antecedeu, como tivemos oportunidade de expor no ponto anterior, a dinastia Qin, em que ocorreu uma forte perseguição aos intelectuais da época, pois o Imperador Qin Shihuang (c. 259-210 a.C.) e fundador dessa mesma dinastia, era um apoiante da doutrina legalista, no qual visava-se um Estado forte pela via de leis rígidas e castigos severos; resumindo, não havia espaço para o debate de ideias. É, nesta linha, que considero legítimo conotar a dinastia Han como sendo de um grande enriquecimento intelectual, uma vez que

passamos de um momento de total censura, para um de pensamento livre, e deste modo, a importância de realçar esta dinastia. A segunda dinastia tende a ser conhecida pelo desenvolvimento dentro da doutrina confucionista, ou seja, muitos de seus pensadores começam a integrar outras escolas dentro do confucionismo, em especial o daoísmo e o budismo, dando origem ao neoconfucionismo, uma reinterpretação das teses de Confúcio.

Concluo, por agora esta breve apresentação da história rica que o pensamento chinês é detentor, e no qual, terei ao longo desta dissertação a oportunidade de provar isso mesmo, de que estamos perante um novo mundo cheio de ideias novas e igualmente interessantes. E, assim, penso ter colmatado uma grande lacuna de que o conceito *dào* é originado do daoísmo.

Capítulo II – O Trajeto do “Homem Pequeno” para o “Homem Nobre”

1. O Caminho do Estudo. O início do Trajeto

Cada trajeto possui um início e um fim. Assim sendo, qual é então esse mesmo início e fim relativamente à doutrina de Confúcio? Bem, digo que o início deste é exclusivamente dependente da vontade do indivíduo, visto que, é nosso apanágio decidir o que queremos ou não para nós mesmos. Neste sentido, a realização do trajeto mapeado pelo Mestre é voluntário, pois o 小人 *xiaoren* “Homem Pequeno”, entendido como homem comum, humilde, homem do campo; toma a iniciativa de se tornar em algo superior, isto é, num 君子 *junzi* “Homem Nobre”. Contudo, o que significa este “algo superior”. Ora, trata-se do ideal, no qual, Confúcio incentivava os seus seguidores a tomar como meta para si mesmo, isto é, ser um modelo de perfeição quer cultural, quer intelectual para os demais. Por outras palavras, este Homem Nobre é uma construção continua e não acabada de um conjunto de meandros que Confúcio considerava tangível para os homens da sua época. Neste sentido, este processo possui como requisitos textos canónicos pré-Zhou, clássicos primordiais para não só compreender fenómenos sociais, mas também entendidos como legisladores sociais, onde através de regras comportamentais permitiriam a ordem.

Assim sendo, neste primeiro ponto, o objeto de análise é precisamente este conjunto de aspetos que constituem a base da transformação moral necessária para que o trajeto do Homem Pequeno para o Homem Nobre se realize. Queria, no entanto, deixar uma nota prévia antes de avançar, como referido na apresentação desta dissertação, *Os Analectos* não são uma obra da autoria de Confúcio, ou seja, todas as passagens que aqui analisaremos, devemos ter em atenção que se trata de compilações de tradições orais, isto é, frases que eram proferidas por discípulos

diretos e não diretos de Confúcio, no qual, não será descabido afirmar que muitas dessas talvez tenham sofrido alguma deturpação no seu conteúdo, e em suma, o método aqui utilizado será de comparação dessas mesmas passagens e tentar extrair delas aquela que é a possível ideia central que Confúcio pretenderia transmitir.

1.1. O que realmente significa “estudar”, segundo Confúcio?

Antes de avançar para o conteúdo propriamente dito deste ponto, gostaria de salientar uma nota prévia relativa à estrutura deste mesmo ponto. A análise da finalidade do Estudo terá dois momentos igualmente substantivos. Num primeiro momento, tentar-se-á de não expor, mas consequentemente esmiuçar todos os passos que Confúcio considera relevantes para o arranque do trajeto que aqui pretendo percorrer. Passos esses, onde se atravessam temas desde a idealização e papéis de um mestre; os obstáculos de optarmos por este caminho; à indispensabilidade dos clássicos, como a relação entre Estudo e sociedade. Todavia, não é só de mencionar as etapas que se faz o trajeto, Confúcio vai mais longe, ao ponto de descrever como se deve percorrê-lo, indicando por um lado, uma definição rigorosa de Estudo, por outro, como deve ser o estado de espírito do indivíduo diante das fases que se encontra no trajeto. Neste sentido, num segundo momento, irei descrever esse mesmo estado de espírito que curiosamente tornar-se-á num dos obstáculos que o caminho traçado pelo Mestre possui, e, no qual, muitos acabam por abandoná-lo.

Demarcado os tópicos a trabalhar, passemos então para a análise anteriormente indicada. Tentando, neste sentido, responder numa primeira instância, muito direta e superficial, “Estudar” significa tornar-se Humano (Cheng, 2006). Este “tornar-se” devesse ao intento do Estudo suprir a desordem quer política, quer social que marcava a época de Confúcio. Contudo, o que é “Estudar”? Para Confúcio, o Estudo trata-se de uma experiência empírica de convivência, e não uma mera teorização marcada pela leitura e memorização dos textos clássicos. Assim, é na convivência com os outros que se satisfaz o ideal Humano proposto por Confúcio, o Homem Nobre, um homem culto e voltado exclusivamente para o serviço da comunidade, sendo um exemplo de ordem. Esta ordem, todavia, não é exclusivamente política, abrange um plano moral, uma conduta moldada pelo recurso aos 五經, *Cinco Clássicos* e à prática ritual. Ora, é neste contexto que se responde de um modo mais volumoso à afirmação de que “Estudar” é tornar-se Humano.

a) O exemplo do Mestre

Para estudiosos confucionistas 儒 *Rú* da dinastia Song (960-1279), como 朱熹 *Zhu Xi*, veem o processo de aprendizagem, como a arte da imitação (Sinedino, 2017). Todavia, imitar o quê ao certo? Para Confúcio, o Mestre trata-se da figura central deste processo, pois através do seu exemplo, o discípulo começa a encarar a vida tendo como referência os ensinamentos do mesmo, e por sua vez constrói hábitos morais que serão aplicados na comunidade. Assim sendo, Confúcio em algumas passagens de carácter refletivo dos *Analectos* descreve todo o comportamento que um Mestre deve possuir, visto que, esta figura representa a ordem na desordem, isto é, o caminho correto nos momentos mais turbulentos.

“7.2 O Mestre disse: “Em silêncio memorizar [o que se aprendeu], estudar sem se cansar, guiar as pessoas sem se fatigar. Qual dessas [três características] possuo em mim?””²

Em 7.2 temos um resumo sucinto do que se pode considerar, segundo Confúcio, um bom Mestre. Em primeiro lugar, tem que ser um detentor de uma boa memória, se os clássicos constituíam uma base para o aperfeiçoamento moral dos indivíduos, estes teriam obrigatoriamente de estarem presentes no dia-à-dia. Aliás, muitos desses textos eram sobretudo transmitidos pela via oral, e deste modo, a sua memorização era indispensável. Outra característica mencionada por Confúcio, é ter gosto em praticar o estudo. Por outras palavras, o estudo deve refletir a vontade do indivíduo em se querer aperfeiçoar, e nunca desistir apesar dos obstáculos imergentes ao longo desse processo. Terceira e última nota, trata-se da real função de um Mestre, que é a orientação. Como foi dito anteriormente, e agora reforçado, o Mestre é tido como um exemplo moral, e em suma, este tem o dever de guiar os seus discípulos, mostrando-lhes o que é certo e errado. Uma outra informação é possível ainda retirar desta passagem 7.2, no qual, Confúcio parece-nos além de realizar um exercício reflexivo sobre si mesmo, dá-nos a entender que estas características não são inerentes, logo é necessário manter vivo essas características. Assim, tornar-se Humano apesar de ser um fim em si, este não é um conceito término, isto é, após o seu alcance é necessário continuar o processo de aprendizagem para que o sujeito se mantenha nele, ou seja, que não regrida. E, deste modo, a moralidade deve ser aperfeiçoada constantemente, e concomitantemente o seu empenho em praticar o 仁 *Rén*, benevolência. É esse o espírito que todo o Mestre deve ter como meta.

“7.37 O Mestre é ameno, mas grave; tem autoridade, mas não é agressivo; é cortês e sereno”³

² Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 210

³ *Ibid.*, p. 242

A passagem 7.37 é importante, porque trata-se de uma descrição de Confúcio pelos discípulos, que conseqüentemente, seriam as atitudes do Mestre que inspirariam para o proceder no estudo. Sinedino comenta essas expressões afirmando que “apesar de ser ameno, Confúcio não era leviano; tinha autoridade, mas era respeitoso. Para os confucianos, a Harmonia (和 he) é a perfeição, e a sua expressão concreta é o equilíbrio dos extremos.”⁴, isto remete-nos para um princípio fundamental para a doutrina de Confúcio, que é o princípio da “Justa Medida” (Sinedino, 2017) 中庸 *Zhongyong*. Este princípio possui muitas semelhanças com a doutrina do meio presente na filosofia budista, no qual, existe um caminho entre opostos que conduz à libertação. Confúcio acreditava que este princípio poderia direcionar o estudioso ao que é correto, pois lembro que o pensamento de Confúcio é moldado para uma doutrinação moral do indivíduo, e através de recursos, por exemplo, os ritos, este é guiado de forma adequada, ou seja, é disciplinado de modo a alcançar o objetivo pretendido, ser Homem Nobre.

Todavia, e antes de concluir este ponto a), é plausível recorrer a vários mestres para ampliarmos o nosso Estudo, segundo Confúcio? Existe aqui duas interpretações contrárias sobre este assunto. É importante referir que no tempo histórico de Confúcio era recorrente o surgimento de vários mestres e escolas filosóficas, neste caso, a pergunta não é descabida. Porém, a resposta à mesma é complexa, porque existem algumas passagens que são favoráveis ao alargamento do Estudo, e conseqüentemente, de respostas às dúvidas por parte dos indivíduos a outros mestres, contudo, existem de igual modo passagens cuja informação é de total proibição desse mesmo aspeto. Vejamos as seguintes duas passagens.

“9.30 O Mestre disse: “Podemos Estudar com alguém, mas talvez não possamos chegar ao Caminho com ele. Podemos chegar ao Caminho com alguém, mas talvez não possamos ficar de pé ao seu lado. Podemos ficar de pé ao lado de alguém, mas talvez não possamos adquirir o poder [do juízo] com ele.””⁵

“2.16 O Mestre disse: “Dedicar-se [exclusivamente] ao estudo de doutrinas heterodoxas, isso é de facto prejudicial””⁶

Estando em contacto com a passagem 9.30, ficamos com a sensação de que o Estudo não se deve restringir somente a um mestre, pois o Estudo trata-se de um aperfeiçoamento contínuo e não término, deste modo, a necessidade de recorrer a vários testemunhos sábios de como gerir moralmente a vida, isso é notório na primeira parte de 9.30. A segunda parte foca-se na divisão que Confúcio elabora o Estudo, onde temos como aspeto inicial a transformação

⁴ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 243

⁵ Confúcio (2017), *Analectos II*, p. 27

⁶ Confúcio (2017), *Analectos I*, p. 69

individual, passando para o reforço dos textos canónicos no processo de aprendizagem, fomentando a obrigação de não percorrer o caminho pelos benefícios, finalizando com a urgência de desenvolver um pensamento crítico no estudioso.

Porém, quando observamos a passagem 2.16 parece existir restrições à busca de respostas a outros mestres, e uma delas é precisamente quando esse mestre pertencem ou seguem uma outra visão do mundo. É muito frequente nos *Analectos* uma postura bastante crítica ao comportamento de outras escolas face ao quotidiano da época, aliás o comentário de Sinedino a esta passagem trata-se de uma justificação à premência de Confúcio em não aceitar, por parte dos seus discípulos ensinamentos de outras doutrinas, pois segundo ele e como é sabido, os tempos eram turbulentos e só seriam resolvidos na perspectiva de Confúcio com uma atitude radical, ou seja, uma mudança de paradigma totalmente oposta onde deveria vigorar-se as tradições. Em suma, aquilo que podemos retirar desta passagem 2.16 é que as outras escolas, e conseqüentemente, outros mestres deveriam ser em primeiro lugar escrutinados, visto que, ao tratar-se de mestres cujo 道 *Dào* não está voltado para o combate ético-social dos desafios humanos. Neste sentido, uma outra ideia a salientar é o conservadorismo de Confúcio, se por um lado temos uma árdua defesa do retorno da dinastia cessante, por outro, existe claramente uma repressão ao diálogo, pois a principal finalidade tratava-se precisamente desse retorno.

b) O recurso aos 五經 *Wujing*, Cinco Clássicos

Se para Confúcio o passado constitui um modelo para o presente, é necessário que esse passado contenha exemplos ou ídolos que de facto afirmem a sua aposta nele. Ora, era precisamente isto que os textos clássicos possuíam no pensamento de Confúcio, tratavam-se de múltiplas referências e de regras de conduta, de como encarar a vida. Deste modo, a sua presença nos *Analectos* é constante.

Este ponto será meramente expositivo, contrariamente aos outros, visto que, por um lado não é visível contradições no que toca à funcionalidade dos clássicos nas diferentes passagens dos *Analectos*, e por outro, muitos dos temas, no qual, estes clássicos se inserem serão desenvolvidos com maior rigor no decorrer desta dissertação. Todavia, este ponto b serve de igual modo para acrescentar informações relevantes, exemplificando temas como 孝 *Xiào* Piedade Filial, 天命 *Tiānming* Mandato do Céu, entre outros, que são centrais e indispensáveis na doutrina que Confúcio desenvolve.

Os primeiros clássicos são o 禮記 *Liji*, o *Clássico dos Ritos*, e o 樂經 *Yuejing*, o *Clássico da Música*, sendo estes, pilares fundamentais na doutrina ética e política do Mestre, no qual, descrevem todos os procedimentos do quotidiano. Teremos oportunidade de esmiuçar os mesmos quando abordarmos a importância dos ritos (*Li* 禮), e conseqüentemente, da música (*Yue* 樂), no segundo ponto desta primeira parte. Sucintamente falando, quer os ritos, quer a música são tidos como modelos e indicadores de ordem, ou seja, além de traçarem o trajeto que todos os indivíduos deveriam percorrer, eles também são o reduto para colmatar a desordem política ou social, isto é, são sinónimos de ordem, e assim, são uma ferramenta indispensável para a construção da paz e da harmonia. Acredita-se que Confúcio elaborou alguns comentários, ao Clássico dos Ritos.

O segundo clássico, é o 書經 *Shujing*, o *Clássico dos Documentos*, tendo como principal funcionalidade descrever os feitos históricos dos antigos reis sábios. Figuras essas, que Confúcio recorre frequentemente quando se dirige aos 士 *Shi* ou como veremos, à baixa nobreza. O intuito é meramente reflexivo, pois pretendia-se que o governante e aqueles que detinham alguma influência sobre este, ao olharem para os exemplos dados pelos antigos reis, fossem capazes de implementar medidas semelhantes, fazendo com que a sua política tivesse como finalidade a prática dos ritos, da benevolência, e assim sendo da ordem social.

O terceiro clássico, é o 易經 *Yijing*, o *Clássico das Mutações*, trata-se essencialmente de um conjunto de textos de cariz sobrenatural, no qual, possui a capacidade de adivinhar eventos futuros, tendo em conta a forma como se manifestava as 10 mil coisas. Este clássico pode-nos introduzir num tópico, onde Confúcio parece defender um certo fatalismo, isto é, de que os fenómenos acontecem exclusivamente devido à vontade do 天 *Tiān*, Céu.

O quarto clássico, é o 詩經 *Shijing*, o *Livro das Odes* ou *Clássico da Poesia*, a poesia apresentava na cultura chinesa um papel relevante no contexto social e filosófico. Esta importância da poesia deve-se ao facto de esta apresentar uma facilidade no que toca à descrição de procedimentos éticos e até mesmo de críticas sociais, ou seja, este clássico descreve através de múltiplos estilos diferentes modos de vida, e como encará-los sem que se desvie do caminho.

O quinto e último clássico, é o 春秋 *Chunqiu*, *Anais das Primaveras e Outonos*, deixei este para o fim, visto tratar-se do clássico que muitos autores posteriores a Confúcio, nomeadamente Mêncio, afirmam que se trata de uma obra da autoria do próprio Mestre. Contudo, esta ideia não é totalmente correta, pois existe uma outra visão, no qual, Confúcio

entreviu, isto é, realizou comentários nos cinco clássicos anteriormente referidos, e através deles formulou aquilo que se viria mais tarde a tornar-se os pilares da doutrina confucionista.

c) Uma doutrina para todos ou uma doutrina exclusiva para a baixa nobreza?

Contudo, perguntar-nos-emos, a educação não era restrita à classe alta, ou seja, à nobreza? A resposta é clara quando perguntamos à história, que evidentemente somente a classe alta tinha acesso à educação. Porém, quando perguntamos a Confúcio, a resposta é diferente, pois para o Mestre a finalidade do Estudo, que visava o alcançar do ideal Humano, não era exclusivo de um grupo social, e em suma, qualquer indivíduo independentemente da sua origem, desde que contenha em si a vontade de mudar-se a si mesmo, era aceite entre os discípulos do Mestre. Todavia, esta resposta pode ser questionada em relação à sua veracidade, pois se tomarmos algumas passagens dos *Analectos*, é notório que o grande foco do modelo educacional proposto por Confúcio está moldado para uma específica classe social, denominada como $\pm Shi$, sendo estes “membros da nobreza empobrecida que, ao perder os seus privilégios, passaram a procurar cargos públicos, em princípio junto da aristocracia.”⁷. Por outras palavras, se a ordem é o patamar que o Mestre desejava alcançar, deste modo, não poderia fazê-lo senão pela via de pessoas que possuíam requisitos intelectuais para gerir uma comunidade, portanto, podemos supor que apesar de esta preferência, o possível objetivo seria formar moralmente estes indivíduos que futuramente no ato do seu exercício político fossem pessoas virtuosas. Mas, para fomentar esta minha visão vejamos algumas passagens.

“4.9 O Mestre disse: “Se um shi aspira ao Caminho, mas tem vergonha de se vestir mal ou comer mal, [ele] não é digno de que se discuta com ele [sobre o Caminho].”⁸

“15.31 O Mestre disse: “O Homem Nobre procura o Caminho, não procura [garantir o seu] alimento. Quando se ara a terra, há [tempos de] fome. Quando se estuda, há [tempos de] cargos públicos. O Homem Nobre preocupa-se com o Caminho, não se preocupa com a pobreza”⁹

Analisando ambas as passagens reparamos o seguinte. Em 4.9 Confúcio claramente dirige-se aos $\pm Shi$, tendo como fundamento uma das suas teses principais, de que o estudo não é um caminho para procurar benefício, e assim, este deve ser feito exclusivamente pela pura vontade de adquirir, por um lado, conhecimento, estruturar intelectualmente, e

⁷ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 127

⁸ *Ibid.*, p. 126

⁹ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 186

consequentemente moralmente, o indivíduo, e por outro, guiá-lo para 仁 *Rén*, a benevolência. Porém, quando lemos 15.31 parece-nos evidente que o estudo de certo modo, está vinculado à obtenção de cargos públicos, e em suma, retornando a tese que iniciei no parágrafo anterior, é visível que Confúcio poderia preferir esta classe social, porque em primeiro lugar, eram pessoas que estavam minimamente instruídas politicamente, e em segundo, ao educar estas, Confúcio conseguiria que as suas ideias fossem aplicadas, mas também, que a comunidade ficasse bem gerida. Este é um tema que eu irei regressar no ponto 1.2, onde irei discutir o foco do Estudo, e posteriormente, esta articulação com a classe da nobreza empobrecida, que acredito pertencer ao período pré-Périplo, e não no pós-Périplo¹⁰.

Concluindo assim, neste ponto c tornou-se visível que o pensamento do Mestre chinês engloba algumas contradições, nomeadamente no que toca ao público ao qual este se dirigia. Ora, o caminho do Estudo parece ser pautado para a obtenção de cargos públicos, visto que, em tempos turbulentos e de desordem, a meu ver, a aposta de Confúcio nos 士 *Shi* parece fazer sentido, na medida de que muitas das orientações possuem um carácter político, e fortemente volvido no cultivo dos ritos. Esta cultivação dos costumes religiosos também é de extrema importância, pois como veremos posteriormente nesta dissertação, os ritos são tidos como símbolos culturais que estabelecem a ordem, e a sua usurpação pela alta nobreza trata-se de uma das causas que Confúcio considera serem a origem da situação caótica que em seu tempo se vivenciava.

1.2. O foco do Estudo. O pré-Périplo e pós-Périplo

Tendo traçado alguns meandros do caminho do Estudo, penso ser importante refletir sobre uma eventual organização, que a meu ver, pode demonstrar a evolução deste mesmo trajeto dentro da doutrina de Confúcio. Ora, como abordei muito superficialmente no ponto anterior, é visível uma mudança no que toca ao foco do Estudo, visto que, em determinadas passagens dos *Analectos* notamos que Confúcio primazia, por um lado uma vertente mais política e fortemente voltada para o Estado, enquanto por outro, existe uma maior preocupação moral, e consequentemente, de carácter ético. É neste contexto, que tenciono introduzir aqui uma nova formulação acerca do pensamento do Mestre, no qual, além de estruturar o mesmo, possibilita uma melhor compreensão do mesmo.

¹⁰ A definição destes períodos encontra-se exposta no ponto 1.2.

É comprovado graças ao clássico *Anais das Primaveras e Outonos*, acontecimento este que marca definitivamente uma mudança no pensamento de Confúcio. Ora, o famoso Périplo aos diversos reinos de Tudo sobre o Céu não apresenta um motivo concreto, ou seja, existe alguns senãos relativamente ao que despoletou Confúcio a fazê-lo. Um primeiro deles, e o mais substantivo, deve-se ao facto de haver um descontentamento face à classe política do Reino de Lu, onde a corrupção era significativa, e influenciava o Imperador.

“18.4 Uma pessoa do país de Qi presenteou com dançarinas [o país de Lu], que foram recebidas por Ji Huanzi. Por três dias ele não foi à corte, [e] Kongzi foi embora.”¹¹

Talvez uma das coisas que Confúcio mais detestava ou reprovava era um governante corrupto, e muito mais grave quando o “Filho do Céu”, o Imperador era conivente com a mesma. Neste sentido, o Reino de Lu já não satisfazia a virtude necessária para que o Mestre continuasse, quer na corte, quer na sua terra natal, e deste modo, decidiu abandoná-la e tentar ingressar numa outra corte que seguisse os padrões que Confúcio considerava legítimos. Uma segunda teoria, e menos aceite, é de que Confúcio simplesmente saiu de Lu porque esta já não tinha nada para oferecer, e por sua vez, realizou o Périplo.

Todavia, sendo o primeiro ou o segundo motivo, o facto de Confúcio tentar se estabelecer noutros reinos, tornar-se-ia num acontecimento fulcral para uma modificação bruta e ríspida na forma como o Mestre passou a encarar a vida. Ao visitar os múltiplos reinos que constituíram o Périplo, Confúcio notou que existia algo semelhante em todos, que a corrupção e a sede de poder era bastante visível. Uma nota importante, é que naquele tempo os governantes recorriam a mestres sábios para orientá-los em suas governações, e a reputação de Confúcio já era reconhecida não só em Lu, mas também por outros chefes de Estado, e assim, quando Confúcio chegou às respetivas cortes, este fora bem recebido, contudo, a sua estadia nestes fora curta, uma vez que, apesar da admiração, muitos consideravam impraticáveis as doutrinas do Mestre, pois o que mais lhes interessava era apaziguarem o caos, mas continuarem a praticar um comportamento ético impróprio.

Veremos no desenrolar desta dissertação, que Confúcio sofre atentados contra a sua vida, porém a morte do seu discípulo mais carismático Yan Hui tornou-se definitivamente num aspeto que moldou a atitude do Mestre, visto que, a angústia causada por este acontecimento, fez com que a pensamento de Confúcio, voltasse para a ética individual, e não fortemente centrada numa ética social e política. Em suma, ao retornar a Lu o Mestre cria uma academia de compilação e de exegese dos textos Clássicos (Sinedino II, 2017), o que reforça esta minha

¹¹ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 243

perspetiva, no qual, o trajeto que Confúcio determina desde o Homem Pequeno para o Homem Nobre, possui dois momentos totalmente distintos. Num primeiro momento, temos um caminho onde este deve-se preocupar com a sua integridade na sociedade, e como esta poderá contribuir para uma melhor estabilidade social; num segundo momento, Confúcio restringe os seus ensinamentos para os textos canónicos, pois estes traçam, e concomitantemente, moldam o agir dos indivíduos fazendo com que estes retornem para o caminho da benevolência e da ordem.

Em suma, o pensamento do Mestre não é um pensamento estático, em que desde o início da sua formulação defende as mesmas perspetivas, pelo contrário, Confúcio apresenta-nos uma doutrina que se aperfeiçoa ao longo do tempo, permitindo-lhe alcançar diversos âmbitos que estabelecem bases sólidas para o combate ao caos social, pois visto ser uma visão fortemente voltada para o contacto entre indivíduos, mas também focado para o interior dos mesmos, dá-nos a possibilidade ainda em pleno século XXI considerar o seu pensamento como sendo atual, o que se pode concluir que o ser humano, a nível tecnológico evoluiu, em contraste com o nível moral, visto que, a turbulência social e política não sucumbiu.

2. O processo ritualístico e musical do Mestre

Entrando agora na doutrina desenvolvida por Confúcio, o primeiro aspeto que gostaria de abordar, é a questão dos ritos e da música. Esta minha escolha, deve-se ao facto de estes serem, a meu ver, pilares fundamentais para o combate ao caos que se vivenciava no tempo do Mestre, e assim sendo, começarei por descrever a relevância que os ritos apresentam no pensamento de Confúcio, ou seja, esmiuçar o valor axiológico que estes possuem; num segundo momento, irei analisar a estrutura interna do rito, isto é, como é formulado um rito, e que temporalidade este mesmo contem; num terceiro e último momento, o processo ritualístico do Mestre não fica completo sem falar da importância da música, além de ser uma atividade produtora de cultura, algo primordial para Confúcio, esta garantia de igual modo a harmonia pretendida, pois como veremos a situação caótica era descrita, como sendo, o ““esfacelamento dos Ritos, destruição da Música” (禮崩樂壞, *lǐ bēng yuèhuài*)”¹², o que reforça, mais uma vez, a tamanha importância destes dois pilares na doutrina de Confúcio.

¹² Confúcio (2017), *Analectos I*, p. 83

2.1. A relevância de um rito (*Li* 禮)

Primeiramente, é importante salientar o peso que os ritos possuem na doutrina do Mestre, visto que, são tidos como elementos necessários para o combate à desordem quer social, quer interna. Neste sentido, entende-se como rito, uma norma axiológica, isto é, algo cujo papel é guiar o indivíduo ao que é correto. Mas, perguntar-nos-emos, como definimos “correto” dentro da doutrina de Confúcio? A resposta é simples, a ideia de “correto” é formulada consoante a verdade estabelecida nos Textos Canónicos ou Clássicos, no qual, debruçados sobre muitos temas, estes encaminham os indivíduos à ordem, e conseqüentemente, à Harmonia (*He* 和). Deste modo, colmatamos a tese de que os rituais somente representam uma vertente religiosa, por outras palavras, os rituais são procedimentos de como deveria ser a vida, isto é, eles definem vários segmentos das atividades do quotidiano, seja a maneira de agir, comer, vestir, entre outros.

Estas descrições encontram-se em várias passagens dos *Analectos*, que demonstram a visão de Confúcio de como não só os governantes deveriam proceder, como também o mais simples camponês. Vejamos algumas dessas passagens para compreendermos melhor esta ideia.

“6.23 O Mestre disse: “Este cálice gu já não é um cálice gu. Ah, gu! Ah, gu!”.”¹³

Esta passagem descreve a utilidade de um cálice perante os rituais, e no caso em específico trata-se de um objeto que já não cumpre os requisitos exigidos pelo rito, e deste modo, este deve ser descartado da prática do mesmo. Com isto, vemos a tamanha exigência que a prática dos ritos contem no pensamento de Confúcio, no qual, um simples cálice por possuir uma falha por mais pequenina que seja, é o suficiente para não ser aprovado.

Tomando o anterior exemplo, a ideia de defeito pode ser explicada com o facto de no pensamento chinês, em geral, a visão sobre o mal é compreendida justamente pela ideia de defeito, ou seja, tudo o que acontece de mal ou de errado, é um defeito que deve ser concertado com o recurso aos ritos, o que deste modo, justifica a rigorosidade dos mesmos face ao cumprimento dos requisitos pretendidos, visto que, é essencial que este seja cumprido na totalidade, pois só assim se pode corrigir os defeitos que a sociedade possui.

¹³ Confúcio (2017), *Analectos I*, p. 202

Todavia, não só neste meandro que o Mestre é exigente, como referido anteriormente, a maneira de vestir também será algo que pertence ao âmbito dos ritos, como podemos observar na seguinte passagem.

“10.7 O Homem Nobre não usa [gola] enfeitada de azul-cobalto ou carmim. Não usa roupas de casa roxas ou rosa. Com a chegada do calor, veste roupas longas de peça única, de cânhamo fino ou grosso, [mas] deve trajá-las necessariamente abertas, com roupas por baixo. [Com] roupas negras, [deve combiná-las com] casaco de pele de cabra; roupas brancas, casaco de pelo de cervo; roupas amarelas, casaco de pele de raposa. As roupas de casa devem ser compridas. A manga direita deve ser curta. Ele deve ter roupas de dormir, uma vez e meia mais compridas que o seu corpo. Para se sentar, ele usa o pêlo espesso da raposa ou do guaxinim. Uma vez cumprido o luto, não há [adereço de jade] algum que não possa usar. Afora as saias de peça inteira, deve cortar os excessos de tecido. Não usa casacos de pele de cabra ou chapéus negros em visitas de condolências. Nos dias auspiciosos, deve vestir os trajes formais de corte e apresentar-se ao governante.”¹⁴

É visível o conjunto de detalhes que o Homem Nobre está sujeito, pois tudo possui um significado, e conseqüentemente, estabelece uma harmonia necessária. Tenhamos em conta, que o trajeto pretendido por Confúcio, é de um cultivo externo, mas também, interno, isto é, que a prática dos ritos deve ter impacto na moralidade dos indivíduos, e por sua vez modificar os defeitos que o mesmo é detentor. Neste sentido, é notório a dificuldade que a doutrina do Mestre apresentou em seu tempo, visto que, a usurpação dos ritos por parte dos nobres, cuja finalidade era somente para a obtenção de privilégios e recursos, o que talvez justifique esta rigorosidade de Confúcio, no que toca à questão dos ritos. Porém, estas descrições das características do Homem Nobre não ficam apenas pela maneira de se vestir, vejamos outro assunto elucidado nos *Analectos*.

“10.9 Ao comer, ele não rejeita grãos pilados finos demais, não rejeita carne cortada fina demais. Cereais com mofo e malcheirosos, peixe estragado e carne podre, ele não come. Comida com mau aspecto, ele não come. Malcheirosa, ele não come. Comida cozida além do ponto, ele não come. Cereais não maduros, ele não come. [Carne que] seja cortada correctamente, ele não come. Temperada de modo inadequado, ele não come. Mesmo que haja carne em grande quantidade, ele não pode exceder o que consumiu de cereais. Só bebidas alcoólicas não estão sujeitas a limite, [mas] ele não pode cometer excessos. Bebida alcoólica comprada, ele não bebe. Carne-seca comprada, ele não come. Ele não tira o gengibre da comida. Não come demais. Ao participar em sacrifícios com o duque, não deixa amanhecer a carne [da oferenda]. Ao sacrificar carne [na sua própria casa], não deixa amanhecer três dias. Se passar de três dias, ele não a come. Ao comer, ele não conversa. Ao deitar-se, antes de dormir não fala.

¹⁴ Confúcio (2017), *Analectos II*, p. 36

Mesmo que [tenha apenas] comida grosseira e um guisado de vegetais, deve fazer o sacrifício, [mas] deve fazer [com uma atitude respeitosa,] como se tivesse jejuado.”¹⁵

Em suma, a relevância dos ritos numa primeira instância, deve-se essencialmente no estabelecimento de diretrizes, no qual, os indivíduos possam entrar em contacto com os clássicos, e assim permitir a ligação com o passado. Esta constante referência ao passado, no pensamento de Confúcio trata-se de uma visão, em que o presente é construído consoante aquilo que fora vivido e experienciado, ou seja, o passado ensina-nos o que é certo e o que é errado, viver o presente é estabelecer um profundo diálogo com aqueles que são exemplo, nomeadamente, os reis sábios, figuras centrais para o Mestre quando este descreve a essência do Homem Nobre. Os reis sábios são assim conotados, pois estes cumpriam os ritos como os textos canónicos ditam, e por sua vez a sua governação era de um crescimento social e económico benévolo, não só para a classe mais alta, como também para o povo, visto que, apesar da hierarquia social que Confúcio defende, veremos isso mais à frente nesta dissertação, o respeito mútuo, isto é, a reciprocidade entre o governante e os seus súbitos é uma constante em seu reinado, o que permite que todos cooperem para o mesmo objetivo, caso contrário, se aquele que governa não der o exemplo, então aqueles que o observam não terem qualquer apreço por este.

2.2. A eternidade e imutabilidade dos ritos

O foco agora é a essência interna dos ritos, ou seja, neste ponto pretendo descrever como Confúcio estrutura um rito. Divido este ponto, em dois momentos, sendo ambos substantivos para o nosso trajeto, no qual, o primeiro tentaremos compreender a temporalidade no que toca à veracidade dos ritos, isto é, se a sua verdade é eterna. Por outro lado, num segundo momento, iremos analisar a sua imutabilidade, por outras palavras, se a verdade preconizada pelos ritos deve ser encarada como uma verdade e uma funcionalidade inquestionável ou se a mesma pode moldar-se, adaptando-se às sucessivas alterações naturais ou sociais que o quotidiano sofre? A resposta que se quer alcançar diz respeito à necessidade de os ritos serem um responsável por aniquilar, segundo o Mestre, o caos, e deste modo, ao interrogar esta essência, teremos uma eventual solução para colmatar as tormentas que pairam e tanto caracterizam a história do ser humano.

¹⁵ Confúcio (2017), *Analectos II*, p. 39

a) É a verdade do rito eterna?

“2.23 Zizhang perguntou: “É possível saber como estará [Tudo sobre o Céu] daqui a dez dinastias?”. O Mestre disse: “A dinastia Yin herdou os Ritos da dinastia Xia; o que se perdeu e o que se acrescentou, é possível saber. A dinastia Zhou herdou os ritos da dinastia Yin; o que se perdeu o que se acrescentou, é possível saber. [Portanto,] se alguma dinastia receber o legado da Casa de Zhou, mesmo que se passem cem dinastias, [ainda] será possível saber”.¹⁶

A presente passagem introduz-nos no tema acerca da eternidade dos ritos, visto que, é visível a herança ritualística ao longo da transição das dinastias, o que deste modo, permite-nos iniciar a análise pretendida. Assim sendo, elucidando o teor da mensagem do Mestre, nesta passagem, temos presente a ideia de sucessão dinástica, no qual, os ritos acompanham a mesma, o que numa primeira instância, dá-nos a ocasião de afirmar que os ritos são eternos. Contudo, esta tese é enriquecida com a repetição da expressão “o que se perdeu e o que se acrescentou”¹⁷, que segundo Sinedino, pode-se interpretar como sendo uma continuação das práticas ritualísticas, visto que, “uma parte dos Ritos permanece sempre”¹⁸. Esta permanência, pode ser compreendida como a verdade dos ritos, visto que, os clássicos para Confúcio representam pilares que regem o mundo, e por sua vez, a sua essência é eterna, pois trata-se de um elemento necessário para a sustentabilidade social e política. Esta aposta em preservar os costumes ritualísticos de dinastias cessantes, deve-se essencialmente ao peso que os mesmos possuíram no combate ao caos, e conseqüentemente, à desordem social, o que permitiu, como tivemos oportunidade de observar ainda que substancialmente, no ponto anterior, de que os reis conotados como sábios, por Confúcio foram aqueles que fizeram da tradição ritual argumento para colmatar os aspetos negativos em suas sociedades, e deste modo, a ênfase do Mestre em responder aos problemas de seu tempo, do mesmo modo, que estes governantes, o que levou alguns especialistas, no qual, eu concordo com a sua visão, em classificar o pensamento de Confúcio, como sendo um tradicionalista radical¹⁹.

Recuperando ainda um outro tema abordado no ponto anterior, a questão da usurpação dos ritos, é por sua vez uma quebra daquilo que existe mais de sagrado nos ritos, apesar de estes possuírem uma função de privilégios, ou seja, quando se pratica o ritual, estamos sujeitos a um conjunto de benefícios, nomeadamente a proteção dos antepassados, mas também de recompensas por parte destes, aliás vemos isso em algumas passagens dos *Analectos*, no qual,

¹⁶ Confúcio (2017), *Analectos I*, pp. 78-79

¹⁷ *Ibid.*, pp.78-79

¹⁸ *Ibid.*, pp.78-79

¹⁹ Esta informação encontra-se na Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/confucius/>) visitado pela última vez a 23/7/2023.

o Mestre descreve para os seus discípulos que os ritos permitem o cultivo interno e a sua estabilidade. É neste aspeto, que Confúcio é um pioneiro quando aborda o tema dos ritos, pois temos uma análise profunda e minuciosa do impacto que estes têm no indivíduo, e deste modo, constatamos uma definição de teor axiológico quando se aborda este assunto.

Ora, assim sendo, os ritos inserem-se naquilo que Sinedino intitula de “Três Guias ou Três Relações Cordinais”²⁰ e pertence às cinco virtudes constantes que Confúcio pregava aos seus seguidores; estes mesmos guias são as regras de conduta que me referi anteriormente, que envolve a maneira de vestir, comer, a dedicação à família, entre outros. Com isto, é importante salientar que quando falamos destas descrições ou detalhes estamos a falar de elementos específicos de um povo, de uma cultura, e isso era o mais relevante para Confúcio, visto que, estes mesmos ritos eram aqueles que permitiam a continuidade da cultura chinesa, o que podemos assim afirmar que a verdade contida nos ritos é eterna, porque a sua existência é necessária para a solidificação do povo chinês.

Todavia, os ritos não possuem apenas esta necessidade de serem eternos, como tivemos oportunidade de relatar, estes são eternos porque se tratam também de uma forma de educar os sentimentos e as emoções, pois ao traçar o caminho correto, estes permitem que o indivíduo modifique o seu comportamento e se dirija ao 道 *Dào*. Para compreendermos melhor esta visão, vejamos a seguinte passagem.

“2.3 O Mestre disse: “Caso o povo seja guiado pelo governo e [o seu comportamento seja] uniformizado pelas punições, [ainda é possível que o povo] escape [das punições] e não tenha decoro. Caso o povo seja conduzido pela virtude e disciplinado pelos Ritos, não apenas terá decoro, mas também se tornará Correcto.”²¹

A presente passagem não só aborda o tema da modificação do comportamento dos indivíduos, como também introduz uma diferença muito importante entre educar e punir. Primeiramente, Confúcio fala-nos da relação entre o povo e o governo, no qual, o segundo deve guiar o primeiro tendo como já referido, através do seu exemplo e assim possibilitar a união e ordem na sociedade, porém é necessário verificar que quando isto acontece estamos a estabelecer uma prática cuja vertente é educacional, visto que o governante ao ser uma figura de referência, recorrendo ao exercício dos ritos e do modelo definido pelo Mestre, este educa o povo, na medida de incutir valores internos e, por sua vez, caminhar para um “autogoverno”, ou seja, o indivíduo ser um sujeito ético autónomo, isto é, capaz de identificar as maliciosidades

²⁰ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 79

²¹ *Ibid.*, p. 52

nas coisas e direcionar-se para aquilo que nesta passagem, Confúcio refere como sendo “correto”.

Um outro tema a retirar desta passagem 2.3 tem haver com a punição. Este mesmo tema, é importante porque permite reforçar aquilo que anteriormente foi exposto, quando se pune o povo, em vez de educá-lo, estaremos a forçar uma mudança radical da sociedade, que num momento posterior não resolve o problema inicial, aliás tende a piorar a situação, visto que, as punições só funcionam enquanto forem aplicadas, contrariamente ao fator “ser um exemplo para o outro”, no qual, ao ser-se um modelo a seguir, possibilita a uma alteração interna e não somente externa, como as punições. Em suma, esta visão que Confúcio nos transmite é primordial para compreendermos verdadeiramente a função do Estado, em especial, a do governante, e talvez esta ideia estabeleça uma ponte para a contemporaneidade, pois em muitos dos casos, a desordem social e individual, deve-se essencialmente na existência de maus governantes.

Concluindo assim, este ponto verificamos que a eternidade dos ritos é um ideal presente na doutrina do Mestre, no qual, tivemos oportunidade de analisar que os mesmos são uma herança dinástica, mas também são elementos fundamentais para moldar os indivíduos, na medida de garantir a ordem, e conseqüentemente, a harmonia. Neste sentido, esta ideia de eternidade é primordial, porque sem eles, segundo o Mestre, não é possível implementar regras sociais, e concomitantemente contribui para a desordem que não só tempos de Confúcio era bastante visível, mas que em nosso quotidiano trata-se de uma realidade que tem de ser colmatada.

b) É a verdade do rito imutável?

Um outro tópico a tratar ainda sobre a verdade dos ritos diz respeito à imutabilidade da mesma. Por outras palavras, se a verdade incutida nos ritos ela permanece sempre idêntica e não ocorre alguma alteração quer na prática, quer na sua funcionalidade; ou se a sua aplicação na vertente pragmática implica uma modificação do seu significado, ou seja, se a verdade é afetada por esse rompimento com o modelo tradicional.

Neste sentido, e continuando a discussão em torno da essência dos ritos, abordemos agora o tema da imutabilidade, gostaria de salientar antes demais, que este assunto é dúbio, isto é, apresenta duas visões igualmente plausíveis. A primeira delas, é adotarmos uma postura tradicional face à figura do Mestre, por outras palavras, como vimos anteriormente, Confúcio

é apontado como tendo uma doutrina volvida para o cultivo do passado, e por sua vez, não é descabido analisar este tema segundo essa perspectiva. Assim sendo, se os ritos são elementos pilares para a manutenção da ordem, deste modo, a sua forma de aplicação não deve ser alterada, pois corre-se o risco de perder-se o essencial, para reforçar esta ideia vejamos o seguinte panorama, se os ritos acompanharam as sucessões dinásticas, e nelas ocorreu grandes governabilidades, por causa da implementação dos ritos, então se Confúcio considerava esses governantes modelos a seguir, então a forma dos ritos deve ser mantida na sua totalidade, ou seja, a verdade dos ritos é imutável quer na sua forma, como na sua prática.

Todavia, existe uma outra visão acerca deste assunto, no qual, podemos considerar plausível e não uma questão de violação do tradicionalismo, por detrás dos ritos, a modificação ou mesmo o abandono de certas práticas que nos olhos do Mestre eram consideradas como obsoletas e que já não possuíam impacto na construção moral e ética dos indivíduos. Para analisar esta perspectiva irei recorrer a uma passagem do filme de Hu Mei, intitulado *Confucius*, filme este que retrata a vida e os ensinamentos de Confúcio, onde numa determinada altura temos precisamente aquilo que referi anteriormente, existe um rito que exigia a morte dos escravos quando o seu dono falecia, porém, um deles conseguiu escapar a essa cerimónia e foi salvo pelo Mestre, que nessa face retrata Confúcio já como um elemento da corte de Zhou, e que de uma maneira persuasiva convence o duque em abolir esse mesmo rito. Neste sentido, não é descabido analisar esta perspectiva, visto que, o mais importante é o impacto moral que os ritos possuem nos indivíduos, esta ideia torna-se visível quando Confúcio introduz o conceito de Adequação, cujo intento visa enquadrar ou educar as emoções. Por outras palavras, quando falamos da execução dos ritos, temos de ter em mente que estes são puramente voluntários, ou seja, não existe uma lei que impõe essa execução, como podemos observar na passagem 3.26.

“3.26 O Mestre disse: “Ocupar uma posição superior e não ser magnânimo; realizar um rito e não ser respeitoso; guardar luto e não manifestar tristeza, como poderia eu voltar os meus olhos para isso?”²²

Sinedino, salienta em seus comentários a esta passagem, que os ritos são um dever e não uma obrigação, pois é necessário que estes estejam em similitude com as emoções, e em suma, é de extrema importância que essas emoções sejam verdadeiras na medida de serem benévolas na sua essência, caso contrário não terão o peso que Confúcio desejava que os indivíduos alcançassem. Neste sentido, existe na doutrina do Mestre uma preocupação notável na questão pedagógica dos ritos, é esse o significado da expressão «posição superior» na

²² Confúcio (2017), *Analectos I*, p. 115

anterior passagem, no qual, os sujeitos superiores têm que obrigatoriamente, estar de acordo com as rigorosas descrições da prática dos ritos, pois é somente desse modo que serão um exemplo de ordem para os que são inferiores. Uma nota que gostaria de mencionar antes de avançar, é que as expressões «superiores» e «inferiores» dizem respeito a uma visão acerca da organização social que Confúcio considerava que era a correta, ou seja, de que existe uma hierarquia que estrutura e molda a sociedade em todos os seus setores, porém esta hierarquia não é estabelecida pelo ser humano, mas sim pelo 天 *Tiān*, Céu que através de um decreto, não só os indivíduos, mas as 10 mil coisas encontram-se perfeitamente ordenadas.

Em suma, apesar de não haver coerência entre os investigadores, acerca desta fase da doutrina do Mestre, é de saudar um aspeto que considero relevante, o facto de os ritos terem ou não uma essência imutável, estes são extremamente necessários, porém não suficientes, visto que, o próximo elemento que irei abordar é complementar para romper com a desordem que no tempo de Confúcio, e mesmo na nossa contemporaneidade tende a caracterizar o quotidiano de ambas as eras. Neste sentido, a prática ritualística é um processo de harmonia, mas também de culto não só aos antepassados, como estar em conformidade com a naturalidade das coisas, isto é, ao realizar um rito, o sujeito encontra-se num estado, no qual, as coisas decorrem de forma natural, e assim ele age de igual modo, sem quebrar a ordem estabelecida pelo 天 *Tiān*, Céu, e conseqüentemente, o mundo e as suas 10 mil coisas possuem harmonia entre elas.

2.3. A música como produção de harmonia

Partindo para o segundo elemento fundamental do nosso trajeto, a música 樂 *yué* é vista como um produtor de ordem. Por outras palavras, e recorrendo ao que já foi dito anteriormente, quer a música, quer os ritos, são vistos pelo Mestre como elementos primordiais para colmatar o caos que uma sociedade pode estar sujeita, tanto que Confúcio atribuía à turbulência de seu tempo, um rompimento com esses elementos, e por isso era urgente regressar à sua prática. Deste modo, este ponto 2.3 terá como foco analisar todos os meandros que constituem a música para o Mestre, na medida de compreendê-la, e por sua vez, tentar aplicá-la na governação. Assim, num primeiro aspeto tentaremos entender como a música deve ser formulada, qual o verdadeiro sentido de se elaborar uma música, entre outros; e num segundo aspeto, refletir de como o sentido dado por Confúcio à música estabelece uma harmonia capaz de alcançar a ordem social, mas também e mais importante, a ordem interna.

a) Como se produz boa música, segundo Confúcio?

O primeiro assunto a tratar é de facto de como se produz boa música, e de qual a finalidade disso mesmo. Ora, para Confúcio, a música é um elemento que transmite os valores culturais chineses, o que já é um ponto muito positivo, visto que, a manutenção dos princípios chave da cultura chinesa eram primários para o Mestre, logo a sua produção era necessária. Todavia, existe um outro sentido dado à música, no qual, esta possui funções terapêuticas, ou seja, permite acalmar o sujeito e encontrar o caminho de volta para a estabilidade interna, vejamos a seguinte passagem para entender melhor esta ideia.

“3.8 Zixia perguntou: “Quando sorri, surgem covinhas nas suas bochechas, que gracioso/ Belos olhos, cílios e sobrancelhas, tudo no seu lugar/ Sobre a pele, branca de pomada, virá maquilhagem e cor’. O que quer dizer [esse poema]?”. O Mestre respondeu: “A pintura sucede-se ao fundo branco”. [Zixia] disse: “Então os Ritos só podem vir depois?”. O Mestre disse: “Aquele que me inspira és [tu,] Shang! Já posso começar a conversar contigo sobre os Poemas”.”²³

A passagem 3.8 trata-se de uma descrição dos ritos como elementos fundamentais do indivíduo, contudo, no que se pode retirar acerca da música é de que se as coisas ocuparem o seu devido lugar, então tudo se encontra em harmonia. Ora, é este o sentido da produção da música na doutrina de Confúcio, e ao ser este sinónimo de estabilidade, daí ser como uma moleta para que a mesma seja aplicada ao interior do indivíduo, pois é importante salientar que apesar do pensamento do Mestre ser fortemente voltado para a ética, a política e a sociabilidade, existe todo um procedimento que é necessário para que essas componentes sejam colocadas em prática devidamente. Deste modo, a música, assim como os ritos, possuem regras bastante rigorosas que têm de ser estritamente cumpridas, ou seja, segundo Confúcio quando abordamos o tema da música não falamos de uma atividade cuja finalidade não é estética, mas sim exclusivamente moral e ética. Todavia, a passagem 3.23 introduz-nos um assunto dentro da música, que me parece interessante e enriquecedor, acerca da existência ou não de um padrão ideal da música.

“3.23 O Mestre conversava com o grande Mestre de música do país de Lu. [O Mestre] disse: “É possível entender a música: ao começar, [os cinco sons] vibram em uníssono; ao desenvolver-se, [a melodia] é harmoniosa, cristalina, cadenciada; assim, ela completa-se”.”²⁴

²³ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, pp. 90-91

²⁴ *Ibid.*, p. 109

Se anteriormente referi que é necessário seguir determinadas regras para que a música seja aplicada corretamente, a última passagem citada aborda precisamente esses meandros. A primeira ideia a retirar diz respeito ao conceito de 正 *Zheng*, correção, no qual, este visa modificar aquilo que se encontra desordenado, isto pela via da analogia, ou seja, a música trata-se de um exemplo de como a sociedade deveria se reger, onde todos os indivíduos estão enquadrados em seus posicionamentos, que são nomeados pela vontade ou mandato do Céu 天命 *Tiānming*, este processo de ordenar os indivíduos, atribuindo diferentes papéis sociais, a sua posição na hierarquia, dá-se o nome de 正名 *Zhengming*, isto é “Retificação dos Nomes”. Para compreendermos melhor este procedimento, vejamos o seguinte exemplo, imaginemos uma pauta musical, e nela as múltiplas notas musicais, no caso da passagem anterior «os cinco sons» encontram-se no seu devido lugar; ora, é nesta ideia de ordenação das notas, que Confúcio atribuí o peso significativo à música, pois a harmonia que dela provém, deve-se exclusivamente ao facto de ela possuir essa estrutura ordenada de suas notas, e assim sendo, se a sociedade, e conseqüentemente, os seus indivíduos seguirem este modelo, o caos que assombrava o tempo do Mestre, mas também o nosso, deixaria de existir, segundo Confúcio, visto que todos os sujeitos saberiam o limites de suas ações, e em suma, a sociedade tornar-se-ia harmoniosa. Um outro exemplo para reforçar esta visão, é o do código da estrada, se não o tivéssemos, seria uma desordem total, e muitos acidentes, e nas piores situações muitas mortes aconteceriam, aliás com código já é uma turbulência desmedida, imaginemos sem regras. Posto isto, é de extrema relevância que a música seja elaborada efetivamente com o intento de ser um modelo de estabilidade não só para o indivíduo, mas essencialmente para apaziguar os conflitos hierárquicos, é nesse sentido que a passagem 3.23 quando Confúcio se refere à expressão «vibram em unísono», na medida de que apesar da pluralidade existente numa pauta de sons, ou de diferenças sentimentais, étnicas, entre outras, no decorrer da vida social, estas características não são visíveis, porque todos se encontram organizados e todos trabalham em prol da sociedade consoante o seu papel.

Contudo, na passagem 3.20 quando se aborda o momento de construção da música, ficamos com a ideia de não existir um único padrão a seguir, mas sim que é necessário elaborar bons instrumentos, segundo comentadores, para que a música tenha o impacto pretendido.

“3.20 O Mestre disse: “O poema ‘Guanju’, quando é alegre não há arrebatamento, quando melancólico não há pesar”.²⁵

²⁵ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 104

Nesta passagem aborda-se o tema da perfeição cujo ideal remonta precisamente aos conceitos de 正 *Zheng* e 和 *He*, porque o poema Guanju²⁶, trata-se de um poema presente no Clássico dos Poemas, e que relaciona estes mesmos conceitos. No que toca à música, ela é tida como uma manobra para que o jovem recorra em seu sonho para contemplar a rapariga, e ao fazê-lo, este encontra-se num estado de perfeita harmonia e felicidade, porém não é notório como este processo seja elaborado. Gostaria ainda de mencionar que a música ao não possuir um modelo exclusivo de formação, ela consegue-se adaptar aos diferentes estilos pessoais, ou seja, no século XXI existe um conjunto de tipos de música, desde clássico ao hard rock, e esta diversidade permite que a música alcance o interior do sujeito independentemente das suas características, tomemos como exemplo, um certo indivíduo gosta de música mais sentimental, melancólica; ora, em momentos de incerteza e de angústia, para colmatar estes sentimentos, esse indivíduo pode escutar o género de música que mais aprecia, e isto é válido para todos os múltiplos géneros, pois ao garantir este impacto, a música alcança o seu intento, o de estabilizar incertezas e criar harmonia no indivíduo.

Em conclusão, para Confúcio a música é colhida com o intuito de criar no indivíduo uma sintonia interna, que mais tarde possa se refletir na sociedade, permitindo assim, uma ordenação sólida que vença todas as possíveis atrocidades oriundas dos desejos não educados e da ambição desmedida, neste sentido, é necessária uma aposta no desenvolvimento da música, pois só deste modo é que o combate à desordem pode ser travado.

b) Música como política e sociedade

Ao termos esmiuçado os meandros que devem estar na elaboração da música, penso que é relevante abordar a sua aplicabilidade tanto na política, como na sociedade. Por outras palavras, vimos que a música se trata de um modelo que consegue encaminhar não só o indivíduo, mas também a sociedade para a harmonia, isto é, a ordem social, porém existe outros aspetos que são igualmente relevantes e que analisarei em detalhe neste ponto. Ora, em primeiro lugar, Confúcio em algumas passagens dos *Analectos*, recorre à música, não como

²⁶ ““Guanju” é o título do primeiro poema do Clássico dos Poemas e faz parte dos “Ventos do País de Zhouan”. Guan (關, guān) é uma onomatopeia. É o canto de acasalamento da rola-brava (, ju), uma ave especialmente fiel. O poema fala do amor reprimido de um jovem nobre por uma rapariga que ele vê nas margens de um rio, colhendo um tipo de lótus do género nymphoides (*Nymphoides peltata*), comumente chamada golfão. Ele descreve, de forma singela, o confronto entre a realidade e a imaginação do jovem: real é o sofrimento do jovem por não poder cortejar a rapariga; imaginária é a sua alegria de se aproximar dela pela música e de a desposar. Confúcio vê no poema um modelo de educação sentimental, mas não se sabe se o Mestre se refere ao enredo, à música ou a abstrações mais ou menos independentes do texto.” (Sinedino, 2017)

um elemento produtor de ordem, mas sim de identificação. Para entendermos este assunto, vejamos a seguinte passagem.

“3.25 O Mestre disse a respeito da [música] Shao: “[Ela consegue] alcançar o que há de mais belo e o que há de melhor”. Da [música] Wu, ele disse: “[Ela consegue] alcançar o que há de mais belo, mas não o que há de melhor”.²⁷

Num primeiro momento, é de salientar que Confúcio se refere a dois imperadores, e em especial, aos seus mandatos. Mandatos esses, que são distintos, pois no que se trata do primeiro Shao, era considerado pela cultura chinesa um imperador sábio e uma referência para os seus sucessores, em contraposição o imperador Wu é conhecido por alcançar o poder mediante conflitos e intrigas (Sinedino, 2017). Deste modo, a música no pensamento do Mestre é vista como um julgamento moral, visto que aquilo que o significado da passagem anterior remonta precisamente para vangloriar Shao por políticas de cariz virtuoso, que visavam em última instância, o povo, mas também pela abdicação ao trono, não estando envolto numa sede de poder, como Wu. Assim, conseguimos compreender aquilo que afirmei atrás, que a música em determinadas fases da doutrina de Confúcio, ela é tida como uma identificação, no qual, permite a observação dos feitos por parte dos indivíduos, e concomitantemente, retirar o mérito e agir em conformidade com esse exemplo, daí Confúcio mencionar constantemente os antigos imperadores sábios, pois através de seus feitos os governantes poder-se-iam inspirar para também eles se tornarem bons, e em suma, a sua música ser benévola e harmoniosa, e servir de modelo para futuros líderes.

Todavia, esta identificação não se resume somente a questões ético-políticas, ela também se aplica ao próprio estado interno dos indivíduos, ou seja, quando queremos saber como uma pessoa se encontra, basta escutarmos o tipo de música que esta ouve, recorrendo ao exemplo dos diferentes géneros musicais, imaginemos que um certo amigo está a ouvir uma música mais melancólica, ao depararmos com essa situação, é de imediato que indagamos esse nosso amigo, na medida de saber se ele está bem ou se realmente ocorreu algum acontecimento que o tenha deixado nesse sentimento efémero. Posto isto, a música tende a ser um espelho das nossas emoções, daí que Confúcio enfatize o seu papel na construção de uma forte autoestima, pois é necessário que o Homem Nobre tenha um controlo sobre elas, para que futuramente não se deixe influenciar e consiga alcançar o pretendido.

Em suma, no que toca à aplicação da música quer na política, quer na sociedade, é visível que esta se trata de um sinónimo de ordem, porém, como tivemos oportunidade de

²⁷ Confúcio (2017), *Analectos I*, p. 113

analisar, a música na doutrina do Mestre também recebe a função de propagar os feitos sejam eles benévolos ou não daqueles que marcam a nossa história, isto é, o Homem Nobre é aquele que possui uma interioridade sólida face ao domínio de suas emoções e sentimentos, mas também quanto à sua vida quotidiana, este recorre a exemplos de grandes figuras, desde reis a mestres sábios, para que a sua passagem contenha uma melodia harmoniosa, visto que, se não garantir a ordem no dia-á-dia, este jamais pode ser considerado como tal, pois a árvore que semeou não deu bons frutos, e assim, os sujeitos do futuro não poderão colhê-los, nem sequer aprender como se semeia.

2.4. Serão os ritos e a música um desperdício de recursos?

O presente tópico a desenvolver apresenta um modelo totalmente diferente do anterior. Por outras palavras, se até aqui adotei um estilo de exposição e análise exclusiva do pensamento de Confúcio, neste ponto, o objetivo pretendido é o discutir de uma vertente política, mas essencialmente de comparação com uma doutrina adversária do confucionismo, conhecida como moísmo, acerca do ênfase atribuído por Confúcio, tanto aos ritos, como à música. Gostaria, no entanto, salientar que ambos os elementos possuem uma crítica específica, ou seja, cada um contem um nível de desperdício próprio, segundo Mozi, que considerava que o Estado somente tem um papel, permitir o bem-estar da população. Para iniciar este debate, vejamos a seguinte passagem do livro de *Mozi*.

“32.4 ‘The people have three hardships: to be hungry and not find food; to be cold and not find clothing; to be weary and not find rest. These three things are great hardships for the people.’”²⁸

Mozi introduz-nos com a presente passagem, três dificuldades que o povo possui: comida, acesso a determinados materiais e dignidade no trabalho. Ora, se os governantes ignoram constantemente estes problemas, esta classe social tende a revoltar-se, e concomitantemente, o caos instala-se. É, deste modo, que Mozi enfatiza a principal função do Estado, isto é, deve visar um constante combate a estes obstáculos, permitindo assim, que os sujeitos de uma certa comunidade estejam satisfeitos e não apresentem razões para despoletar um atrito entre este e os seus dirigentes. Porém, se assim é, então como é que o Estado garante alimentos, roupas e descanso à sua população? A resposta para este pensador encontra-se no não desgaste de recursos em atividades fúteis, desprovidas de qualquer sentido para a gestão do território, refiro-me então, à música e aos ritos. Contudo, como afirmei no parágrafo

²⁸ Mo Zi (2013), *The Book of Master Mo*, p. 165

anterior, Mozi rege críticas duras de diferentes modos, consoante o elemento que se esteja a criticar. Assim, no que toca aos ritos, o desperdício encontra-se na elaboração dos ritos que tenham celebrações bastante desproporcionais ou muito trabalhadas. Esta objeção deriva do facto dos nobres, no momento em que se realizam estas práticas, tendem a exagerar na formalidade, daí Mozi desenvolver esta visão sobre os ritos. Todavia, esta não fica por aqui, também os ritos funerários, em especial, a sua durabilidade terá a não aprovação de Mozi, pois esta de igual modo trata-se de um desgaste desnecessário para o Estado.

Se Confúcio tivesse oportunidade de responder a Mozi, provavelmente diria que também não concorda com ritos muito elaborados, visto que, o conteúdo possui um papel destacado face à forma, não adianta realizarmos algo que tenha uma dimensão grandiosa só para fazer vista, se lá no fundo aquilo não contiver um significado cuja finalidade é verdadeira, ou seja, que realmente modifique a alma do praticante, senão Confúcio até concordaria com Mozi, trata-se de um desperdício de recursos.

“3.4 Lin Fang perguntou qual é o fundamento dos ritos. O Mestre disse: “Grande pergunta! [Em relação às] cerimónias em geral, antes singelas que ostensivas. [Em relação às] cerimónias fúnebres, antes tristes que elaboradas”.²⁹

A passagem 3.4 é um exemplo claro, de que para o Mestre os ritos são imbuídos de uma função puramente de estabilidade quer interna, quer externa, visto que, são os ritos que mantem coesa a sociedade, e são eles que permitem a ligação com os antepassados e entidades superiores; logo, devemos apostar na prática ritual, porém com devida responsabilidade face ao seu propósito.

Passando para as objeções em torno da música, nos três ensaios contidos no *Mozi*, é visível que esta se tratava de uma prática por parte dos nobres, que deveria ser descartada imediatamente, devido à dependência de bons recursos para a produção da mesma.

“32.7 Now if the great bell, the sounding drum, lutes and pipes are already prepared and a great officer reverentially plays music and listens to it alone, what pleasure will he get from this? If his enjoyment is not with lowly men, then it must be with noble men. But if he listens to [music] with noble men, that prevents them from attending to administration. And if he listens to [music] with lowly men, that prevents them from carrying out their work. So now, if kings, dukes and great officers make music, the depleting and depriving people of materials for clothing and food in order to make music, will, in this way, be very great. This is why Master Mo said: ‘Making music is to be condemned.’”³⁰

²⁹ Confúcio (2017), *Analectos I*, p. 86

³⁰ Mo Zi (2013), *The Book of Master Mo*, pp. 166-167

Fica evidente, após a leitura desta passagem, que a música é uma distração para a resolução de problemas urgentes, daí a argumentação de Mozi andar em torno da não adoção das componentes que resultam na criação da música.

3. O conceito de Humanidade em Confúcio

Iniciando outra fase do nosso trajeto acerca da doutrina do Mestre, o conceito de Humanidade é visto como algo chave para abordar os objetivos que Confúcio pretende alcançar com a sua filosofia. Se neste trabalho escrito apenas analisamos elementos que possuem uma relevância para o caminho do Estudo, penso que entraremos numa nova etapa, desta dissertação. Por outras palavras, o presente conceito apresenta uma essência puramente complexa e exige constantemente de seu praticante, uma prática dos meandros que até aqui já foram elucidados, refiro-me aos ritos e à música, destacando substancialmente o primeiro.

Deste modo, o modelo a adotar neste ponto, além de estar em contacto com as passagens dos *Analectos*, terei em atenção a determinadas peculiaridades que a Humanidade, no pensamento de Confúcio possui, ou seja, é necessário elaborar em simultâneo um conjunto de elucidações a outros conceitos que não só estão dependentes da Humanidade, mas a Humanidade também necessita do seu auxílio para que o trajeto que aqui me encontro a descrever obtenha sucesso na transformação ou alcance do Homem Nobre pelo Homem Pequeno.

3.1 A Humanidade como virtude social

Primeiramente, é de recordar que sendo a filosofia de Confúcio, uma filosofia prática, assim, o conceito de Humanidade estará evidentemente voltado para ação, e não uma ideia meramente teórica. Isto significa que, a Humanidade se trata de um processo que se insere na sociedade, ou seja, para o Mestre este conceito é uma etapa a ter como meta, por parte do sujeito, em especial, o 士 *Shi*, pois esta é tida como uma Virtude, 德 *De*. No entanto, perguntar-nos-emos, quais são os parâmetros para se alcançar o ideal de Virtude?

“1.3 O Mestre disse: “[Aquelas] pessoas [que usam] belas palavras e aparência agradável raramente são Humanas”³¹

³¹ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 32

A passagem 1.3 revela-nos algo que é fundamental para compreendermos o que Confúcio considerava como uma pessoa virtuosa. A mensagem é clara, uma pessoa não precisa de alterar a sua essência para fins últimos, pois a virtude encontra-se no interior do indivíduo, e deste modo, ao agir naturalmente, este garante o fluir da mesma. A autenticidade é uma característica primordial para a Humanidade, segundo Sinedino, “a Humanidade é associada ao falar de maneira simples, sem adornos, à expressão amena, independentemente dos motivos que possam mover uma pessoa a estabelecer um contacto com outra. [...] São as inclinações naturais do indivíduo que definem a existência da Humanidade.”³², a meu ver, é evidente que Confúcio queria esta naturalidade do sujeito, visto que, será a partir desta que se dará o início do trajeto que aqui estou a desenvolver, isto é, se o comportamento for genuíno e não forçado, através do caminho do Estudo, o auxílio dos ritos e da música, e de mais alguns elementos que futuramente iremos esmiuçar, todo este processo possui uma inauguração positiva, e consequentemente, alcança o pretendido. É precisamente no reconhecimento das nossas fragilidades, receios e medos, mas acima de tudo dos erros, que podemos daí extrair algo relevante, ou seja, modificá-los do modo correto e pudermos ser um exemplo para outros.

Contudo, se no início deste ponto, afirmei que a Humanidade é um caminho de inserção numa comunidade, então como a nossa essência, que é distinta das demais, como é que esta se regula? É, neste momento, que a função dos ritos, que tivemos oportunidade de elucidar anteriormente, entram em ação, pois estes gerem a sociedade, mediante princípios, regras e deveres, que concomitantemente, tornam-na ordenada e em harmonia. Posto isto, vimos que, a Humanidade é um conceito que é interno, e necessita de ser colocada fora do indivíduo, e deste modo, é urgente que a sua introdução no quotidiano seja satisfeita; ora, estamos perante uma outra problemática, no qual, se os ritos são os moderadores hierárquicos da comunidade, o sujeito tem de possuir vontade em querer participar e manter-se nesta, caso contrário, o esforço e a dedicação não apresentam resultados. Para Confúcio, o indivíduo que tenha essa vontade, trata-se de um detentor de Sabedoria, 智 *zhi*.

“4.1 O Mestre disse: “Ter pessoas Humanas como vizinhos é belo. Se, ao escolhermos [um lugar para viver], não habitaros entre pessoas Humanas, como adquirir sabedoria?”.”³³

Esta passagem reflete aquilo que salientava acima, quando me referia à questão da vontade, visto que, se o indivíduo não querer seguir o trilho, neste caso, estar com “pessoas Humanas”, penso que este pleonasma, esteja relacionado com o Homem Nobre, uma vez que, é este o modelo preconizado pelo Mestre, e consequentemente, estar em contacto com

³² Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 32

³³ *Ibid.*, p. 119

indivíduos que já de certa forma cumpriram as etapas do trajeto estabelecido, se aprende como nós mesmos podemos um dia realizá-los. Neste sentido, a Sabedoria descreve Sinedino “é essencialmente a capacidade de decidir e de se inserir na sociedade”³⁴, pela via da analogia trata-se do que poderíamos designar, como o caminho do Meio, na filosofia Budista, ou seja, ser um sujeito autónomo e determinado, mas sempre focado em servir a comunidade, é esta égide que Confúcio tentava seguir e ensinar aos seus seguidores. Possuir como fundamento o equilíbrio é tradicionalmente a maneira de alcançar a estabilidade interna e externa, no pensamento oriental em geral, mas no que toca à doutrina do Mestre, esta atitude tende como intento conhecer profundamente a alma dos seres humanos, para assim, ter algum impacto na forma pedagógica face ao enfrentamento dos desafios e obstáculos que daí se sucedem.

“9.19 O Mestre disse: “Se, por exemplo, para [erguer] uma montanha só faltar uma cesta e eu parar, fui eu que parei. Se, por exemplo, [para erguer uma montanha] só houver o chão plano, mesmo que eu só tenha lançado a primeira cesta e for adiante, sou eu que vou adiante!”.”³⁵

Estamos perante um reforço de uma ideia já aqui desenvolvida, a tese de que a Humanidade está exclusivamente dependente da nossa atitude, e por isso, implementá-la trata-se de um procedimento que é exigente e deve possuir vontade em percorrê-lo. É, este o sentido, da metáfora que Confúcio recorre ao descrever um indivíduo que tem o árduo trabalho de construir uma montanha, no qual, esta se encontra dividida em dois momentos: em primeiro lugar, refere-se ao facto de uma pessoa desistir daquilo que começou, ou seja, se iniciamos uma determinada obra e não a concluímos, é sinal de que a persistência é uma característica ausente, e no que diz respeito ao Homem Nobre, este possui uma vontade em querer terminar os projetos que inicia. O segundo momento, aborda o tema do mérito pessoal, algo bastante relevante para a solidificação da interioridade do Homem Nobre, pois este além da atitude e persistência, se o caminho que trilha é o caminho da benevolência e da virtude, então este tem o dever de o cumprir, e por sua vez, orgulhar-se daquilo que alcançou, visto que, a opinião externa não interferiu com o seu desenvolvimento, isto é, aumentou o nível de autonomia, e consequentemente, o seu pensamento crítico é um fator a seu favor nos momentos de maior relevância, não só para a comunidade, mas no quotidiano em geral.

“6.24 Zai Wo perguntou: “A pessoa Humana, mesmo que lhe digam: ‘Está uma pessoa [ali] no poço!’, deveria ir [salvá-la]?”. O Mestre disse: “Porque é que deveria ser assim? Ao

³⁴ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 119

³⁵ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 20

Homem Nobre, pode-se fazer que vá [salvá-la], mas não cairá no poço. Ele pode ser ludibriado, mas [não será] enganado”.³⁶

Tendo desenvolvido alguns meandros do conceito de Humanidade e de Sabedoria, entramos agora na questão prática. A passagem 6.24 é similar aos exemplos éticos contemporâneos, no que toca se uma ação é ou não correta, pois o discípulo de Confúcio coloca uma situação hipotética, no qual, um certo indivíduo encontra-se num impasse entre a vida e a morte, e deste modo, como é que uma pessoa Humana age perante essa ocorrência. Ora, na interpretação de Zhu Xi “a pessoa Humana certamente irá em auxílio do outro, mas não terá o mesmo destino, porque saberá salvá-la sem ter de se atirar no poço”³⁷, isto significa que, um indivíduo quando vai socorrer alguém, tem que medir um conjunto de passos para não incorrer nos mesmos erros, ou seja, uma pessoa Humana deve ser astuta, mas também, segundo a passagem, deve possuir pensamento crítico, como elucidamos anteriormente, uma vez que, a presente situação poderá ser uma cilada, e em suma, o ênfase do Mestre, em descrever a atitude de uma pessoa Humana de acordo com esses princípios, em que, não terá o mesmo destino, pois saberá como se livrar dos perigos ou armadilhas que conduziram a vítima a ele.

Concluo assim, este primeiro ponto, afirmando o seguinte, a Humanidade é um conceito que contem uma virtude social, visto que, apesar de existir no íntimo dos sujeitos, esta é uma prática que deve ser colocada em ação, pois permite através do amadurecimento dos ritos e da música, alcançar uma estabilidade interna para que futuramente possa servir a comunidade tornando-a harmoniosa. Esta visão que aqui apresentei, introduz-nos uma outra, no qual, o pensamento de Confúcio acredita fortemente na benevolência humana, presente em sua interioridade, em que se for encaminhada autonomamente, sem modificações supérfluas, sem qualquer utilidade para a sociedade, somente com um antídoto a estas problemáticas, o indivíduo pode alcançar a Humanidade, e permanecer nela.

“12.3 Sima Niu perguntou sobre a Humanidade. O Mestre disse: “A pessoa Humana tem relutância em falar”. [Sima Niu] disse: “[Só porque] alguém tem relutância em falar, isso quer dizer que ele é humano?”. O Mestre disse: “[Se] realizar [a Humanidade] é difícil, como é que alguém poderia não ter relutância em falar [sobre ela]?”.”³⁸

Fechando com a passagem 12.3, que reforça aquilo que afirmei anteriormente, a Humanidade sendo uma virtude social, esta não deve ficar guardada unicamente para nós, esta tem de ser partilhada e aprofundada com o recurso aos outros, e neste sentido, está presente de

³⁶ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 203

³⁷ *Ibid.*, p. 203

³⁸ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 75

igual modo a ideia de ser-se um exemplo para inspirar os demais a agir de acordo com este ideal, uma vez que a Humanidade se manifesta através dos atos e das atitudes, e não exclusivamente pela propagação de palavras. Uma última nota, a passagem acima citada é relevante, na medida de constatar uma desconfiança que não só Confúcio, mas também seus sucessores face à oratória, teremos oportunidade de esmiuçar melhor esta visão acerca daquilo que dizemos, visto que, para esta escola de pensamento é extremamente importante que as ações sejam o espelho das palavras proferidas, caso contrário, estas não possuem um valor positivo, porque não coincidem com a realidade.³⁹

3.2 A Humanidade é ou não um conceito universal?

Uma discussão possível sobre o conceito de Humanidade reside em torno da universalidade do mesmo. Por outras palavras, se no ponto anterior, afirmei que a Humanidade reside no interior de cada um, então esta não será um conceito universal? Ora, neste segundo momento, veremos que os *Analectos* não apresentam uma estrutura única e não contraditória entre as diversas passagens, isto é, ao ser uma obra compilada por discípulos posteriores a Confúcio, muitas delas acabaram por se contradizer, na medida de uma negar a outra e vice-versa. Neste sentido, a metodologia a seguir é simples, apresentar ambas as versões de duas passagens, no qual, a primeira dirá que a Humanidade se trata de um conceito universal, enquanto a segunda afirma o seu contrário.

“14.5 O Mestre disse: “As pessoas que têm virtude possuem necessariamente o dom da palavra, [mas] as pessoas que possuem o dom da palavra não têm necessariamente virtude. As pessoas Humanas têm necessariamente coragem, mas as pessoas corajosas não têm necessariamente Humanidade.”⁴⁰

Observando a passagem 14.5 é de salientar que apesar de Confúcio elaborar uma distinção das pessoas Humanas e não Humanas, que no caso se trata de uma distinção de cariz moral, visto que, tanto a Humanidade como a virtude, ao estarem no íntimo dos indivíduos, ao agirem estes serão alimentados e possibilita assim, a sua propagação. Contrariamente, à coragem e à oratória que Sinedino afirma que “Como esclarecem os comentários a respeito desta passagem, “capacidade de expressão é a posse de uma língua ágil apenas. Coragem significa que o indivíduo possui sangue e energia vital fortes. Coragem e oratória podem ser

³⁹ Este assunto será desenvolvido com maior rigor no segundo ponto da segunda parte desta dissertação, no qual, trabalharei a relação entre os \pm *Shi* e a obtenção de cargos públicos.

⁴⁰ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 130

interpretadas, então, como atributos naturais.”⁴¹, e deste modo, não exigem um aprofundamento necessário para que estes se manifestem. Posto isto, poderemos concluir assim, que a Humanidade é um conceito universal, pois todos os indivíduos a possuem, o que se distingue é o facto somente alguns a colocarem em prática, visto que, o meandros a cumprir são exigentes e requerem um abandono das comodidades, e em suma, só aqueles que estiverem dispostos a abdicar desses confortos é que poderão iniciar o caminho de transformação do Homem Pequeno para o Homem Nobre já com certa distinção face aos que ainda não realizaram esse procedimento interno.

Porém, uma outra passagem posterior ocorre uma contradição acerca da universalidade da Humanidade, e a partir dela faremos assim esta nossa análise sobre este conceito complexo.

“14.7 O Mestre disse: “Homens Nobre, mas sem Humanidade, isso existe, sim. [Porém] Não existem pessoas pequenas e Humanas.”⁴²

Fica evidente a ideia de que o Homem Pequeno nunca pode possuir a Humanidade, uma vez que, aquilo que o caracteriza são a falta de virtude e o egoísmo, em contrapartida o Homem Nobre é aquele que está disposto a sacrificar tudo em prol do Estudo e da benevolência de seu povo, ou seja, apesar de nesta passagem, dar a entender que o Homem Nobre sem a Humanidade existe, pois ainda se encontra no processo do Estudo para alcançá-la, contudo, esta realça essa tentativa. Por outras palavras, estamos perante mais uma definição destes dois tipos de indivíduos que constituem a comunidade, segundo Confúcio. Todavia, se no ponto anterior afirmamos que a Humanidade é um conceito puramente social; ora, esta passagem é um exemplo claro disso, visto que, aqueles que treinavam os seus sentimentos e emoções, e consequentemente, a arte da política, no caso do $\pm Shi$, estariam aptos para ocupar cargos públicos, pois não seriam corrompidos com coisas supérfluas. Em suma, a Humanidade não pode ser um conceito universal, uma vez que nem todos os sujeitos podem implementá-la, e deste modo, exclusivamente um determinado conjunto de estudiosos é que poderiam beneficiar dos atributos que dela provém, nomeadamente, o total controlo dos estados internos, mas a capacidade de lidar com as diferenças sociais, e assim, tornar-se num exemplo de como agir perante a sociedade.

Gostaria antes de concluir, abordar uma reflexão acerca daquilo que vimos em ambas as versões sobre a universalidade da Humanidade. Primeiramente, penso que fica óbvio que existe dois momentos deste conceito: em primeiro lugar, se no afirmamos que a Humanidade

⁴¹ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 131

⁴² *Ibid.*, p. 132

habita no interior de cada indivíduo, então quer dizer que, todos sem exceção a possuem; em segundo lugar, se ao realizar uma distinção entre o Homem Pequeno e o Homem Nobre reparamos que o primeiro, age conforme seus interesses, é ambicioso sem qualquer precedente, enquanto o segundo é moderado e tende a praticar a justiça, a retidão e a benevolência, caminha diariamente conforme aquilo que estudo. Neste sentido, poderemos dizer que a Humanidade apresenta uma fase universal, e outra exclusiva, ou seja, numa primeira instância, todos os indivíduos a têm, caso contrário, a essência do ser humano não seria boa, segundo Confúcio; mas também, ela possui uma fase exclusiva ou prática, no qual, poucos sujeitos verdadeiramente exploram aquilo que existe no mais profundo da alma humana.

3.3 Humanidade e governação

Se o Homem Nobre tem como dever impor a ordem através da disciplina que provém do seu empenho no Estudo e na prática ritualística, e deste modo, o bem comum, assim, a Humanidade pode ser concebida como um conceito político. Esta minha ênfase é sustentada pela constante preocupação de Confúcio em estabelecer um projeto que vigore o papel do indivíduo dentro da comunidade. Assim, ao estar comprometido com esta, não pode existir um outro fim a não ser o bem-estar da mesma.

“13.27 O Mestre disse: “Firmeza e persistência, naturalidade e circunspeção: [os quatro] estão próximos da Humanidade”.⁴³

Em determinadas passagens, Confúcio elucida não só os conceitos ou elementos que pretende transmitir aos seus discípulos, como também é um pensador pragmático, isto é, fundamenta com exemplo concretos para reforçar aquilo que defende, é o caso da passagem 13.27, no qual, temos um conjunto de características que comumente evidenciam um indivíduo que esteja próximo de atingir a Humanidade. Este processo é primordial para a preparação para a busca por cargos públicos, e neste sentido, entramos num patamar superior no que toca a aplicabilidade da Humanidade, que concretamente se trata da sua relação com a governabilidade.

Recorrendo ainda à passagem anteriormente citada, dá-nos a entender que aquele que possui Humanidade deve rigorosidade no momento em que a coloca em prática, e assim, quando se refere a domínios como possuir firmeza e persistência, devemos encarar como alguém que é determinado e não se deixa influenciar. Tivemos oportunidade de elucidar o

⁴³ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 124

pensamento autónomo da pessoa Humana, nos pontos antecedentes, em que ser-se autocrítico, significa não só, não se deixar atingir por opiniões que tenham como meta consequências alheias para si, mas essencialmente para o povo, como de igual modo que a verdade expressa nos Clássicos seja implementada e executada por parte da sociedade. Um outro elemento importante para este procedimento, é a naturalidade 質 *zhì*, que é encarado, como sendo, o decorrer das coisas sem interferir no seu percurso, ou seja, o estudante não pode querer consoante a sua vontade que um certo acontecimento ou fenómeno surja por si, a naturalidade trata-se do modo de ser das coisas, e modificar forçadamente o seu desenvolvimento é um ato profundamente condenável. Porém, Confúcio introduz um conceito que eleva o debate acerca da naturalidade das coisas, como não sendo, o objetivo final daquele que pretende alcançar o caminho, ou seja, segundo o Mestre, quando nos referimos a natural, de uma maneira analógica, trata-se do conhecimento básico, que não requer aprofundamento académico, e deste modo, ter dito que não é o foco do estudante. Neste sentido, quando o indivíduo rompe com o conhecimento simplório, e busca um aperfeiçoamento intelectual, estamos perante uma pessoa que é detentora de Refinamento 文 *wén*, isto é, de um conhecimento proveniente dos textos clássicos, ou seja, que justifique a funcionalidade das coisas, e não somente um reconhecimento delas.

A passagem ainda menciona a circunspeção 讒 *nè*, como característica de alguém que possui Humanidade, no entendimento de Sinedino, ““Circunspeção” na passagem enfatiza, além do cuidado com o que se diz, um hábito linguístico típico dos intelectuais chineses da China antiga, de articular-se com dificuldade, presos a fórmulas tradicionais dos Clássicos. A palavra “讒” (ne), que traduzimos como “circunspeção”, significa, na verdade, “falar com dificuldade, como se fosse gago”⁴⁴, este limite imposto pelos Clássicos deve-se ao facto de estes serem tidos como modelos da verdade a seguir, daí a dificuldade na aceitação de novas ideias, pois estas poderão não estar de acordo com o que se encontra estabelecido neles, e em suma, elas têm de ser descartadas.

Com isto, fica claro que a Humanidade é uma preparação para a vida pública, visto que, necessita de muitos meandros, igualmente complexos para quem percorre o trajeto do Homem Pequeno para o Homem Nobre, no qual, se forem aplicados estritamente o indivíduo está apto para encarar as dificuldades da governação, pois serão imensos os obstáculos que desafiam o seu mandato. Para compreendermos, o quão árduo é este cargo, vejamos a seguinte passagem.

⁴⁴ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 124

“14.17 Zilu disse: “[Quando o] duque Huan [do país de Qi] matou o marquês Jiu, Shao Hu morreu pelo marquês, Guan Zhong não morreu [por ele]”. [E] completou: “[Guan Zhong] não teria faltado com a Humanidade?”. O Mestre disse: “O duque Huan reuniu com os zhuhou [de Zhou] nove vezes, não usou armas e carros de guerra, eis a força de Guan Zhong. Eis a sua Humanidade! Eis a sua Humanidade!”.”⁴⁵

Esta passagem fala de sacrifício e de lealdade, princípios fundamentais que um funcionário público teria de possuir perante o seu soberano, é de extrema relevância que este esteja disposto a perder tudo, inclusive a sua própria vida, em prol da segurança de seu governante e do seu povo. Contudo, não é necessário irmos tão longe para demonstrar que a exigência que Confúcio deposita na construção do Homem Nobre é notória, basta pensar na constante reprovação por aqueles que buscam benefícios próprios, isto é, que se importam mais com o conforto pessoal do que com os demais.

Em suma, a Humanidade é vista como um elemento fulcral para os soberanos, pois permite que estes tenham um conjunto de princípios que visam o bem-estar de seu povo, a seguinte passagem, reforça precisamente esta ideia.

“12.22 Fan Chi perguntou sobre a Humanidade. O Mestre disse: “[É amar as pessoas]”. [Fan Chi] perguntou sobre a sabedoria. O Mestre disse: “[É] conhecer as pessoas”. Fan Chi não compreendeu. O Mestre disse: “Caso se dê oportunidade às pessoas rectas e elas sejam colocadas acima das pessoas desonestas, [assim] é possível fazer com que as pessoas desonestas se tornem rectas”.”⁴⁶

Assim, se o governante não se deixar iludir por pessoas desonestas, e por sua vez, atribuir cargos importantes a pessoas que são confiáveis, este aplica quer a Humanidade, quer a Sabedoria, visto que, segundo Confúcio, este em primeiro lugar, reconhece que independentemente das diferenças sociais ou pessoais, realizar atos benévolos em prol destes últimos, é o certo, daí provém a Humanidade; num segundo momento, ao dar oportunidade e condições a estes, o soberano pode através de seus exemplos modificar comportamentos de cariz malicioso, porque conhece profundamente as suas almas, e deste modo, consegue identificar os problemas ou dificuldades, e conseqüentemente, sabe como colmatá-los.

Concluindo este ponto, afirmando mais uma vez, que o conceito de Humanidade apresenta uma vertente política, no qual, se trata de requisitos fundamentais para implementar a ordem social, pois permite, como tivemos ocasião de elucidar, a capacidade de detetar e

⁴⁵ Confúcio, *Os Analectos II*, p. 140

⁴⁶ *Ibid.*, p. 94

corrigir as necessidades dos indivíduos, logo a relação entre a Humanidade e a governação é primordial dentro do pensamento de Confúcio.

4. Nem tanto ao mar, nem tanto à terra. O princípio da “Justa Medida” na doutrina do Mestre

Tendo como embalo a relação entre o conceito de Humanidade e a governação no ponto anterior, neste quarto ponto, esmiuçarei um princípio que rege não só o pensamento de Confúcio, como o pensamento oriental em geral. Refiro-me ao princípio da “Justa Medida”, 中庸 *Zhōngyōng*, que pode ser compreendido do mesmo modo que a doutrina do Caminho do Meio na filosofia budista. Deste modo, num modo mais sucinto, trata-se de um princípio que busca o equilíbrio entre extremos, e assim, o seu aprofundamento requer uma base sólida que só o caminho do Estudo consegue alcançar.

“6.27 O Mestre disse: “A Justa Medida como virtude não é suprema? Os que a possuem são poucos entre o povo, já há muito tempo”.⁴⁷

A presente passagem com o recurso a uma indagação, interpela ao interrogado se o princípio da Justa Medida, não é suprema, na medida de se tratar de uma virtude que está acima de todas as outras, é como se fosse um guia, no qual, todos os indivíduos deveriam seguir. Neste sentido, este princípio é puramente moral, e por sua vez, molda o comportamento dos sujeitos que dedicam o seu tempo a ele. Porém, a segunda parte da passagem indica que esses sujeitos são raros, visto que, como tivemos oportunidade mais do que uma vez salientar, o trajeto que Confúcio elabora é complexo e rigoroso, daí que nem todos estão aptos e dispostos a percorrê-lo, e em suma, quando nos referimos à aplicabilidade deste princípio a dificuldade não é distinta dos demais meandros que constituem a doutrina do Mestre.

Focando agora, na elaboração deste princípio, este é fomentado pelo recurso aos ritos, pois indicam todos os procedimentos morais para a formulação do mesmo, e deste modo, quando queremos exaltar a virtude, poderemos incorrer antes na propagação de defeitos, isto é, se não existir um conjunto de regras a serem estabelecidas, nunca será possível alcançar esse nível virtuoso, pois requer um caminho muito complexo e árduo para este princípio tenha a sua função devidamente concretizada.

“8.2 O Mestre disse: “Ser cortês, mas sem [conhecer] os Ritos, leva à fadiga. Ser cauteloso, mas sem [conhecer] os Ritos, leva à covardia. Ser corajoso, mas sem [conhecer] os

⁴⁷ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 205

Ritos, leva à insurgência. Ser directo, mas sem [conhecer] os Ritos, leva à precipitação. Se o Homem Nobre é devotado aos seus pais, o povo desperta para a Humanidade; se ele não se esquece dos amigos e dos velhos conhecidos, o povo não será displicente [nas suas relações sociais]”.⁴⁸

Fica evidente, mais uma vez, a relevância que os ritos possuem no trajeto do Homem Pequeno para um Homem Nobre, e efetivamente, no que diz respeito ao princípio da Justa Medida, a sua dependência dos ritos é claramente necessária, visto que, ter conhecimento do modo como devemos agir perante as múltiplas circunstâncias, assim, a disciplina é uma característica de quem quer realizar este princípio. Posto isto, poderemos concluir com segurança que todos os atos cujo as consequências contêm uma finalidade benévola provêm deste mesmo princípio, pois ao ser moldado pela verdade proveniente dos ritos, não é possível praticar ações perniciosas, visto que, se os ritos estão na base deste princípio, então a sua estrutura é puramente de uma natureza boa.

Porém, Confúcio exalta na passagem 11.15, a forma como deveremos não só procurar, mas também o modo correto de aplicar o princípio da Justa Medida.

“11.15 Zigong perguntou: “Shi ou Shang, qual tem mais qualidades?”. O Mestre disse: “Shi [peca pelo] excesso, Shang [peca por] falta”. [Zigong] disse: “Então, quer dizer que Shi é o melhor?”. O Mestre disse: “[Pecar por] excesso é o mesmo que [pecar por] falta”.⁴⁹

No presente diálogo com um discípulo, Confúcio dá-nos a entender que é necessário encontrar um meio-termo, entre opostos, isto porque se não for implementado este princípio, incorremos no mesmo erro, ou seja, independentemente de se tratar de um excesso ou ausência, ambos estão contidos num mesmo problema. Imaginemos o seguinte cenário, temos dois amigos, no qual, convidamos para ir jantar, e combinamos encontrarmo-nos às 19:30. O primeiro deles, trata-se de uma pessoa altamente stressada e agitada, e deste modo, comparece no restaurante, uma hora mais cedo, em oposição, o outro sendo uma pessoa demasiadamente descontraída e despreocupada, apenas chega ao local uma hora depois. Olhando para este exemplo, fica claro, o seguinte, que não devemos, de acordo com a passagem 11.15, possuir um determinado comportamento que coloque em causa a naturalidade das coisas, por outras palavras, se foi estipulado aquela hora, então, ambos os amigos têm de chegar minimamente perto dessa hora, e não muitas horas após o combinado. Portanto, é de uma tamanha importância que quando queremos impor este princípio tenhamos presente essa ideia, de que a nossa vida se encontra sobre duas situações totalmente opostas, e por isso, estabelecer um

⁴⁸ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 247

⁴⁹ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 59

caminho mediano é fundamental para que o caos e a desordem se instalem, visto que, estes são resultado do não aprofundamento dos ritos e assim, o indivíduo facilmente cai numa dessas circunstâncias.

Todo este processo, em torno deste princípio, provém do facto de estarmos numa transição para o papel político que o indivíduo tem que desempenhar, segundo Confúcio, ou seja, um governante quando aplica este mesmo princípio, este trata-se de um bom governante, uma vez que, não alimenta os extremos e procura conciliar através da moderação, e em suma, a harmonia e a estabilidade tornam-se alcançáveis devido a essa preocupação em não se deixar influenciar por eles.

Gostaria de concluir este ponto, com uma última referência à coerência. Se nos parágrafos anteriores, reparamos que os atos são uma consequência da aplicação do princípio da Justa Medida, neste caso, pretendo ir mais longe. Por outras palavras, não é só dos atos que este princípio se foca, este por sua vez, é um elo de ligação entre as atitudes e as palavras, ou seja, aquilo que prometemos deve vigorar na vertente prática, isto é extremamente importante, quando o assunto é governação, aliás, é muito simples de compreender este aspeto, pois é muito comum no exercício da política, nos momentos de período eleitoral, ocorrer uma enxurrada de promessas, no qual, poucas dessas é que são verdadeiramente realizadas. Assim, este princípio é um reduto que não permite esse fenómeno, visto que, exige uma adequação entre as palavras e as ações, como nos descreve a seguinte passagem.

“14.29 O Mestre disse: “O Homem Nobre sente vergonha de que as suas palavras excedam os seus actos”.⁵⁰”

Posto isto, o título que atribuí a este ponto é satisfeito nesta passagem, recorrendo a uma metáfora, nem tanto ao mar, nem tanto à terra, visto que, quando o objetivo do trajeto é alcançar um equilíbrio, não só interno, mas também social, então quer o excesso, quer a ausência não possuem um lugar nesta equação. Deste modo, o Homem Nobre refere-se àquele que utiliza as palavras com moderação, isto é, não preconiza ideais ou promessas que este não consiga implementar ou cumprir, e em suma, existe uma concordância ou mesmo uma harmonia entre as suas palavras e o seus atos. Concluo este ponto, afirmando a tamanha importância deste princípio no caminho trilhado pelo Mestre, pois garante a estabilidade entre extremos, algo que é profundamente necessário na nossa contemporaneidade, vivemos atualmente num período histórico de incerteza, de doenças patológicas e de um conjunto de atitudes que demonstram precisamente um vazio face à tolerância, ou seja, numa sociedade

⁵⁰ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 148

fortemente marcada pela cultura de cancelamento e de intrigas políticas, que na sua finalidade somente pretendem dividir e controlar de uma maneira perniciosa a comunidade.

5. Hierarquia e Vontade Celeste. Para uma sociedade organizada e estruturada

Elucidados os meandros que possuem a função de orientar a sociedade e os seus integrantes, penso que, é importante abordar o tema da organização social ideal que Confúcio estabelece para colmatar eventuais conflitos dentro da mesma. Neste ponto, ainda gostaria de salientar, que terá o mesmo formato que o ponto 2.4, onde teremos Mozi como referência para apresentar a sua perspectiva em torno daquilo que poderemos designar como o Fatalismo dentro do pensamento chinês. Este ponto é de extrema relevância, pois se trata do último aspeto a esmiuçar desta primeira parte da dissertação, no qual, terá bastante impacto nos temas que posteriormente serão trabalhados.

Assim sendo, num primeiro momento, teremos como foco a questão hierárquica que tanto caracteriza a doutrina de Confúcio e veremos a sua importância no contributo para a ordem social; num segundo momento, iremos abordar o tema da Vontade Celeste ou Mandato do Céu, 天命 *Tiānmìng*; e num terceiro e último momento, abriremos uma discussão em torno do anterior aspeto, visto que, Mozi nos presenteia com uma visão oposta à de Confúcio, e que merece aqui um aprofundamento, no qual, enriqueça esta dissertação.

5.1 A hierarquia como princípio base da comunidade

Neste primeiro momento, o nosso objeto de estudo prende-se nos meandros que formulam a sociedade ideal, segundo Confúcio, ou seja, indagar qual a sua origem e os procedimentos corretos que os indivíduos devem seguir. Assim, dividirei este ponto em dois aspetos primordiais: começaremos, então por explorar o berço de uma comunidade e quais as suas influências nos seus integrantes; ao passo que, num segundo momento, tentarei esmiuçar alguns conceitos chave, no qual, fortalecem toda a estrutura que envolve a sociedade, como também distinguir como é que o Homem Nobre encara esses mesmos conceitos, face ao Homem Pequeno.

a) A Família como primeiro núcleo da comunidade

Quando abordamos o nascimento de uma determinada civilização é necessário compreender que esta é fruto de um conjunto de fatores e de sucessivas construções morais que culminaram no seu desenvolvimento. Por outras palavras, a sociedade é composta por diversos núcleos ou esferas, em que, todas elas contribuem para a formação de uma comunidade sólida, isto é, capaz de se expandir e de influenciar outras culturas inferiores. Ora, é neste contexto que é de tamanha relevância, refletir acerca do que Confúcio considerava ser o berço, ou melhor, onde estaria o verdadeiro ponto de partida para despertar o diálogo e o consenso entre os indivíduos. Refiro-me sem quaisquer dúvidas, ao núcleo da Família.

A educação sempre foi um aspeto primordial para os chineses, pois defendiam que se um certo sujeito fosse submetido a regras, a princípios e a normas, este tornar-se-ia um modelo para outros, visto que, estaria de acordo com aquilo que está estabelecido nos Clássicos, e por sua vez, não infere qualquer rompimento com a harmonia social. Esta visão paternalista que Confúcio tende a transmitir aos seus discípulos, será encaminhada para um patamar superior, ou seja, quando aborda assuntos de cariz político, esta ideologia deverá estar na base dos governantes. Deste modo, o governante trata-se de um pai, no qual, tem a obrigação de implementar a ordem, através do seu exemplo, caso contrário, os seus filhos, neste caso, o povo não será obediente, e conseqüentemente, não é possível apaziguar os conflitos internos e não atingir a harmonia social.

“1.2. O Mestre You disse: Os que têm conduta Filial e Fraternal [em casa], mas costumam ofender os seus superiores [na sociedade], pessoas assim são raras. Os que não contrariam os seus superiores, mas gostam de causar tumulto, [pessoas assim] nunca existiram. O Homem Nobre esmera-se no que há de fundamental: logo que os fundamentos estiverem estabelecidos, surge então o Caminho. Ser Filial e Fraternal, não são esses os fundamentos do agir com Humanidade?”⁵¹

Numa passagem cujo autor não é Confúcio, mas sim um outro Mestre chamado You; temos um conjunto de características pessoais que é importante elucidar. Em primeiro lugar, aborda-se o indivíduo que é Filial e Fraternal, estes conceitos estão relacionados com a questão parental, ou seja, são atributos que provêm da “Harmonia Familiar”, isto é, quando os filhos possuem um comportamento adequado face aos pais; em que se estes princípios já se encontram no interior do sujeito, então é raro aquele que não age de acordo com os mesmos, pois estaria a negar a educação proveniente de seus progenitores. Num segundo momento, e mais impossível, o Mestre You descreve um indivíduo que além de conter as características anteriormente referidas, e de não contrariar aqueles que se encontram numa posição hierárquica

⁵¹ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 30

superior, que neste caso, pode ser o governante ou mesmo os próprios pais, não são falsos, isto é, o significado da expressão, “mas gostam de causar tumulto”, é aqui entendida como aquele que promete, mas depois não corresponde, esta seria uma violação desses princípios que não existe de maneira nenhuma, segundo o Mestre You, naquele que é Filial e Fraternal com quem quer que seja. Com esta visão do Mestre You é possível enxergar aquilo que Confúcio pretendia salientar quando se referia ao papel primordial dos pais, visto que, são estes que possuem um fator determinante para a criação de um cidadão autónomo e um forte contribuidor para a sociedade.

Gostaria ainda de realizar uma pequena reflexão acerca do papel dos pais na atualidade. Esta minha ênfase provém do facto de as tormentas que observamos na nossa contemporaneidade podem-se resumir, segundo a opinião de Confúcio, na ausência da educação familiar. Vejamos o seguinte exemplo, é comum irmos a um estabelecimento comercial, como um restaurante e notar que crianças com tenra idade ou se encontram a ver vídeos nos telemóveis ou estão simplesmente sem a atenção de seus progenitores, pois estes também focam a sua atenção nos telemóveis. Ora, isto cria um problema extremamente grave para os menores, em que estes desenvolvem comportamentos que têm como finalidade estarem no centro das atenções, e conseqüentemente, quando isso não acontece estaremos no início de doenças mentais. Posto isto, é urgente voltar para uma presença assídua dos pais face aos seus filhos, uma vez que, se não forem estes a definir os limites, terão de ser eles próprios a traçá-los, e cairemos num precipício onde não existem regras, visto que, estas não foram transmitidas, e deste modo, a harmonia não é satisfeita e o mundo não alcança a ordem. Em suma, a passagem de gerações trata-se de um momento fulcral na manutenção da estabilidade, em que se aquilo que rege ou orienta uma comunidade ou mesmo princípios pessoais básicos, como a reciprocidade, não entram no vocabulário das gerações posteriores; ora, estas não terão as mesmas como base no momento de agir e de se relacionar entre eles. Daí o reforço e a aposta de Confúcio nos ensinamentos parentais, e no exemplo das pessoas mais velhas, no qual, estas também possuem um patamar de relevância para a sucessão de valores, e num contexto histórico como no século XXI, onde nem os idosos são exemplo para os jovens, então como poderemos alcançar a ordem social? Este é talvez, a meu ver, um dos grandes problemas que teremos nos próximos tempos que refletir, acerca do nosso papel enquanto uma moleta ético-moral para os outros, e de como queremos deixar o mundo para os nossos sucessores.

b) O governante como o pai do povo

Tendo analisado o contributo dos pais na transmissão de valores para os filhos, salientando assim, a importância do núcleo familiar dentro da comunidade, iremos abordar agora a forma como o governante deve agir perante o povo. Se anteriormente reforçamos o dever dos pais na educação de seus filhos, teremos uma aposta no paternalismo das classes superiores, isto é, segundo Confúcio, um bom governante é aquele indivíduo que olha para o povo como este sendo uma relação entre pai-filho. Por outras palavras, a ideia de reciprocidade, conceito esse bastante enaltecido por muitos leitores de Confúcio, é um segmento primordial na construção de laços entre indivíduos, ou seja, quando agimos pensando nas consequências ou no impacto moral que essa ação terá nos diversos sujeitos que compõe a comunidade, estaremos a ser um bom governante, visto que, moldamos o nosso comportamento consoante a necessidade dos indivíduos evitando assim, o despertar de conflitos e guerrilhas internas, muitas vezes oriundas do abuso de poder por parte das classes políticas.

“2.20 Ji Kangzi perguntou: “Como fazer com que o povo se torne Respeitoso, Leal e trabalhador?”. O Mestre respondeu: “Se [o governante] mantiver uma expressão grave diante das pessoas, [o povo] será Respeitoso. Se for Filial, se for Paternal, [o povo] será Leal. Se der oportunidade aos bons e ensinar os de menor potencial, [o povo] será trabalhador”.”⁵²

Neste sentido, é claro que o exemplo proveniente dos seres que ocupam o topo da hierarquia social representam uma possível mudança nas atitudes dos demais. Tendo como referência a passagem 2.20, só o governante disposto a manusear, a cuidar do seu povo é que consegue moldar o mesmo, e assim sendo, este não terá razões para revoltar-se. Exemplificando, quando uma criança apresenta um comportamento desprovido de qualquer regra, esta não possui conhecimento para sozinho alcançar a consciência de que aquelas determinadas ações são incorretas, e deste modo, a urgência e a aposta no reforço da educação é demonstrado na passagem anteriormente citada, quando Confúcio afirma que se o governante é justo em dar oportunidade de assumir cargos relevantes no seu governo, e educar, isto é, corrigir as deficiências que os sujeitos contêm, o povo saberá qual o caminho correto a percorrer. Em suma, um bom governante é aquele que através de seus exemplos guia o povo até à ordem social, e isso decorre do modelo paternal que é recebido dos pais, e conseqüentemente, aplica-o de igual modo na governação.

Toda esta análise permite-nos distinguir dois conceitos importantes quando abordamos o tema da política: o conceito de Dominação e o conceito de Liderança. No que diz respeito ao primeiro, trata-se daquele que não recorre aos ensinamentos morais e vê o povo como um meio para satisfazer os seus desejos, ou seja, impõe sobre os sujeitos um conjunto de medidas com

⁵² Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 74

recurso ao medo e insegurança para que as suas ambições sejam alcançadas. Contrariamente, ao conceito de Liderança, é líder aquele que possui uma atitude paternal para com o povo, que se preocupa, que se dedica e procura o melhor para este, e não exclusivamente para si, daí a ideia de reciprocidade, pois ao saber das dificuldades que as classes inferiores estão sujeitas, este tenta apaziguar as suas mágoas para que estes cumpram os seus deveres para com a comunidade.

Uma outra ideia que a passagem 2.20 transmite diz respeito à passividade do povo, ou seja, o governante ao ter um papel fundamental na implementação da ordem social, apresenta uma função ativa, pois trata-se do sujeito principal que possibilita esse mesmo panorama. Em contrapartida, o povo ao ter o governante como sujeito ativo, este tende a imitá-lo, porque reconhece a benevolência de suas ações e por isso busca atingir as metas traçadas por este.

“13.11 O Mestre disse: “Se pessoas boas administrarem o país por 100 anos, é possível superar a brutalidade e eliminar a pena de morte’. Tem razão, essa frase!”⁵³

Estamos perante mais um reforço da tese anteriormente exposta, no qual, se os cargos públicos forem bem distribuídos, teremos numa primeira instância, uma certeza de que a administração do Estado será executada com uma matriz segura para o povo, visto que, se trata de uma conceção profundamente inquestionável o facto de o governante não agir de acordo com aquilo que aprendeu no decurso de um conjunto de princípios que o tornam uma pessoa superior, ou seja, um ser distinto dos demais. Por outras palavras, esta ideia pode ser traduzida como uma distinção entre o Homem Nobre e o Homem Pequeno, no qual, o primeiro não abdica dos seus conhecimentos e do seu autoaperfeiçoamento, em prol de benefícios materiais supérfluos, que não alimentam a ordem e a harmonia social; ora, este é precisamente o comportamento do Homem Pequeno, um ser de natureza egoísta e básica, isto é, sem demonstrar qualquer interesse em mudar, como podemos observar na seguinte passagem, que resume as características de ambos.

“13.26 O Mestre disse: “O Homem Nobre é magnífico, mas não é arrogante. O Homem Pequeno é arrogante, mas não é magnífico.”⁵⁴

Aborda-se aqui o tema do exibicionismo, onde Confúcio descreve que o Homem Nobre não realça os seus méritos, apenas os alcança e segue em frente, em contraposição, o Homem Pequeno possui uma necessidade de salientar os seus ganhos ou ostentar aquilo que tem para que os outros o invejem. Ora, estamos perante uma situação que é bastante visível nos dias

⁵³ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 107

⁵⁴ *Ibid.*, p. 123

atuais, em que as pessoas tendem a criar conflitos internos, mas também externos porque existe essa dependência de querer exhibir aquilo que se tem, para alcançar um sentimento de felicidade ilusória, enganosa, que só tende a aumentar o seu desejo de superioridade face aos outros. Um exemplo prático para compreendermos esta visão, é imaginemos, um indivíduo que é pobre, mas possui um carro de topo, exclusivamente para satisfazer a necessidade interna de afirmar que o tem. Este tipo de situações estão a desenvolver doenças psicológicas graves, pois torna-se difícil lidar com o possível fracasso das mesmas, uma vez que, e recorrendo ao exemplo anterior, como é que uma pessoa pobre pode pagar um carro caro, isto resulta num conjunto de problemas não só financeiros, mas também de natureza psíquica, porque é confrontado com uma realidade dura, e por isso em casos mais graves o que se sucede é o suicídio.

Isto tudo se resume na tentativa de compreender quem deve de facto ocupar um cargo público, e retirando daí as conclusões, tem de ser um indivíduo fortemente preparado para os obstáculos não só de concorrência vil e rasteira, como de resistir à tentação de satisfação dos desejos que o cargo em si, de certo modo, tende a satisfazer. Em suma, o governante é um sinónimo de ordem e de harmonia, segundo Confúcio, porque se trata de um exemplo para o povo, no qual, através de seus atos encaminha este para esses mesmos fins, ou seja, uma comunidade não revolucionária, devido à ausência de empatia do seu líder no momento de tomar decisões relevantes. É, por isso, que o Mestre articula a imagem do governante como sendo um pai, visto que, este ensina o seu filho o caminho correto e corrigi-o quando apresenta uma deficiência no seu interior.

c) Papeis sociais bem definidos são necessários!

Tendo abordado os temas da composição social, nomeadamente acerca do primeiro núcleo que constitui o berço da comunidade; mas também denominar os procedimentos que um governante possa alcançar uma boa governação, é necessário, segundo Confúcio, uma outra característica para que a sociedade se encontre em harmonia. Já tivemos oportunidade de referir este conceito em momentos anteriores nesta dissertação, contudo, de forma bastante sucinta, e deste modo, pretendo aqui elucidá-lo com maior detalhe.

Quando pensamos num conjunto de indivíduos, um dos aspetos primordiais para a sua formação, são a atribuição de papeis dentro desse mesmo grupo. Ora, Confúcio recorre ao conceito intitulado Retificação dos Nomes, 正名 *Zhèngmíng*, para demonstrar que a

organização de uma comunidade provém de uma entidade superior, neste caso o Céu, 天 *Tiān*, que determina quais seres terão o direito a exercer esse papel dentro da sociedade.

“12.11 O duque Jing, do país de Qi, perguntou a Kongzi sobre [como] governar. Kongzi respondeu: “O governante deve ser como um governante, o ministro como um ministro, o pai como um pai, o filho como um filho”. O duque disse: “Bom! De facto, se o governante não for como um governante, o ministro não for como um ministro, o pai não for como um pai, o filho não for como um filho, mesmo que houvesse cereais, eu conseguiria comê-los?”.”⁵⁵

Diante do duque do país de Qi, ou seja, já no decorrer do Périplo, Confúcio responde de uma maneira direta o que significa governar, no qual, poderemos retirar a ideia de que governar é corresponder com aquilo que é definido com a vontade celeste, ou de outro modo, servir exclusivamente de acordo com o nosso papel social, caso contrário, todos estariam em confronto para obter esse mesmo estatuto, refiro-me então ao cargo de governante. Neste sentido, Confúcio não é um adepto da abolição das hierarquias, pois são estas que permitem a ordem e a estabilidade, desde que cada sujeito cumpra e não ultrapasse os limites do seu destino, isto é, de suas funções dentro da comunidade.

Perante esta descrição dos papéis sociais, e indo completar com recurso ao que analisamos no ponto anterior, no que toca à participação do povo face a essas mesmas atribuições, se afirmamos que o povo é um sujeito passivo, isto é, que deve acatar as ordens do governante para que a estabilidade seja uma realidade, esta noção torna-se confusa e até mesmo incompreensível para a visão ocidental, visto que, o povo tem um papel ativo na construção do quotidiano. Ora, na perspetiva de Confúcio, o comportamento que nós contemporâneos temos face ao desempenho de funções dentro da comunidade, em que constantemente indagamos essa mesma divisão, e por isso são muitos os casos de conflitos internos, pois os indivíduos entram num confronto para a obtenção de privilégios, e deste modo, que a doutrina de Confúcio possa ser interpretada como uma possível defensora de um autoritarismo, no qual, os sujeitos devem absorver as medidas tomadas pelos governantes, porém é importante salientar, que o Mestre elabora, como vimos, um conjunto de diretrizes que estes últimos têm que cumprir, caso contrário, o povo não tem um exemplo que possa servir de inspiração para alterar o seu temperamento, não seria preciso sindicatos para que os dirigentes conheçam a situação que o povo se encontra. É, neste panorama que Confúcio promove a passividade do povo, pois esta trata-se de um elemento que permite alcançar a estabilidade, pela via da Retificação dos Nomes, 正名 *Zhèngmíng*.

⁵⁵ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 85

Concluindo assim, este ponto c, poderemos evidenciar a necessidade de estabelecer múltiplas funções que os determinados sujeitos têm que preencher na comunidade, visto que, em primeiro lugar, esta definição possui uma origem superior, e deste modo, não deve ser questionada; e em segundo lugar, o governante tem aqui um papel fundamental no cumprimento dessas funções, uma vez que se no topo da hierarquia não vier os devidos preceitos, então o povo tem motivos para passar de um sujeito passivo a ativo.

5.2 A Vontade Celeste no pensamento de Confúcio

A relação entre a religião e a política nas primeiras civilizações é um facto inquestionável, no qual, ambas possuem uma cumplicidade em estabelecer a ordem. Ora, entramos talvez num momento do nosso trajeto, distinto dos demais, em que veremos um Confúcio envolto na religiosidade da época para defender o tradicionalismo que tanto o caracteriza. Neste sentido, quais são elementos que a cultura chinesa enfatiza no seu panteão mitológico? Para este trabalho, somente iremos falar de um em particular, o Céu, 天 *Tiān*. Esta identidade é conhecida, como já tivemos oportunidade de mencionar, embora de uma maneira muito sucinta, que é através dela que é possível estabelecer a ordem, visto que, se trata ela própria de um sinónimo disso mesmo. Posto isto, será o reduto que Confúcio tende a utilizar para ele próprio implementar a estabilidade no ato da governação. Assim, num primeiro aspeto é importante elucidar o que se entende aqui como Mandato do Céu, 天命 *Tiānmìng*.

“11.18 O Mestre disse: “Hui chegou perto [do Caminho do Sábio] e [vivia] com frequência na penúria. Ci não recebeu o Mandato do Céu e fez negócios para obter lucro. Avalia [a situação] e com frequência acerta”.⁵⁶

Uma nota breve acerca da passagem acima citada, trata-se de um momento de louvor de um dos melhores discípulos e, por isso, um símbolo de comportamento e atitude que os outros 儒 *Ru* deveriam tentar alcançar. Este contexto realça, uma vez mais, um marco histórico de sucessão dentro do pensamento do Mestre, pois é possível visualizar que a forma como Confúcio exalta Hui é de uma vertente moral, e não política, e deste modo, estamos perante uma passagem pós-Périplo, porque este discípulo faleceu no decorrer desse momento. É presente também nesta passagem, mais uma vez, uma ideia de comparação, ou seja, o Mestre recorre a duas personagens para demonstrar qual o caminho que deve ser seguido e o seu contrário. Neste caso, quando salienta que «Ci não recebeu o Mandato do Céu». Isto significa

⁵⁶ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 61

que, este não cumpriu com aquilo que havia sido destinado, e em suma, o seu contributo não é recomendável. Esta passagem é introdutória, a meu ver, para a doutrina do Fatalismo chinês, pois o que aqui se discute é a capacidade de aceitação desse mesmo destino, algo que é fundamental num primeiro passo deste nosso trajeto, visto que é primordial a valorização do nosso interior, porque este foi um atributo do Céu, 天 *Tiān*, e conseqüentemente, negá-lo é negar a nossa essência.

Todavia, este determinismo celeste não se limita exclusivamente às características físicas e morais, existe um alargamento social e político, ou seja, por outras palavras, nada provém da vontade do indivíduo, aliás esta mesma vontade, pode-se considerar como sendo, uma violação da ordem, uma vez que, se tudo se encontra pré-estabelecido, optar por um caminho oposto ou mesmo similar, é o suficiente para causar o caos no mundo. Neste aspeto, saliento o papel dos textos clássicos, textos esses que possuíam a função de guiar e de mentalizar os sujeitos a cumprir essa vontade celeste. Uma passagem posterior 17.2, Sinedino demonstra que a Escola do Princípio acreditava que a Natureza Humana, isto é, a essência trata-se do próprio Mandato do Céu⁵⁷, no qual, não parece descabido afirmar que esta visão não tem sentido, porque como vimos, Confúcio defende que tudo provém desse mesmo Mandato, e posto isto, ao moldar a essência Humana quando nos referimos ao Mandato poderemos estar a falar da Natureza propriamente dita.

Contudo, as transmissões dos atributos celestes ocorrem mediante a educação dos pais, e por sua vez, Confúcio menciona novamente o papel familiar no panorama cultural chinês. Gostaria assim, de abordar com maior ênfase este tema da sucessão, porque este é comum no decorrer da história dinástica.

“5.12 Zigong disse: “[Sobre] o Refinamento e a Erudição do Mestre, pode-se ouvir [falar]. [Já] o que o Mestre disse sobre a Natureza Humana e o Caminho do Céu, não se pode ouvir falar.”⁵⁸

A passagem anterior evidência que tanto a Natureza Humana, como o Caminho do Céu são assuntos demasiado complexos para serem descritos em palavras, ou seja, somente pela via da ação é que se podem compreender. Estamos perante uma desconfiança da linguagem, em prol do pragmatismo que tanto caracteriza o pensamento de Confúcio, e mais uma vez, reforçamos a ideia de que as palavras não têm qualquer sentido, sem que estas sejam aplicadas nas diversas circunstâncias, isto é, que é necessário possuírem um teor prático, contribuirão

⁵⁷ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 215

⁵⁸ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 159

para o mundo, por mais insignificante que essa ação seja. Porém, o mais relevante desta passagem, é a mensagem que se encontra por detrás disto que acabamos de expor, segundo Sinedino, o nascimento é o resultado de uma matéria em junção com a inteligência que o Céu lhe atribui, e por sua vez o objetivo principal, de acordo com a visão de Confúcio é de estar em conformidade com esse momento primário da vida, porque ele é a fase mais pura e benévola que o ser humano alcança, e neste sentido, poderemos afirmar que o trajeto do Homem Pequeno para o Homem Nobre é nada mais, nada menos, do que um retorno às origens, no qual, o último é tido como sinónimo dessa mesma benevolência inerente ao ser humano, e por isso, trabalhar em prol do melhoramento pessoal e dos demais, é um começo para que essa finalidade seja alcançada.

Relembrar que este assunto apresenta um teor religioso é defender o contacto do indivíduo com a religião, algo que na nossa atualidade é notório, existe um vazio que é preenchido por problemas psicológicos que não dão tréguas e possibilitam o surgimento dos conflitos quer internos, quer sociais, porque ocorre uma ambição desmedida pela luta de poder sobre os outros que resulta no caos e na desordem, é por isso que Confúcio defende que o Homem Nobre deve manter uma ligação sólida com essa mesma religiosidade, como podemos observar na seguinte passagem.

“16.8 Kongzi disse: “O Homem Nobre tem ‘três reverências’: reverencia o mandato do Céu, reverencia os grandes homens, reverencia as palavras dos homens sábios. Os homens pequenos não conhecem o Mandato do Céu, portanto, não o reverenciam, menosprezam os grandes homens e fazem pouco das palavras dos homens sábios”.⁵⁹

Existe aqui uma exigência, no que toca ao Homem Nobre na reverência do que o Céu, 天 *Tiān* decreta, visto que, de acordo com Sinedino “Para o confucionismo, não existem almas a salvar, o que intelectualmente é reforçado pela crença de que o homem é naturalmente bom e que a luta contra os “desejos humanos” ocorre aqui e agora.”⁶⁰, todavia no cristianismo também existe esta crença de que o ser humano torna-se um pecador devido à ganância oriunda dos desejos, e posto isto, conseguimos encontrar um elo entre estas duas visões do mundo, apesar de estarmos a falar de uma religião propriamente dita e uma filosofia moral, porém não deixa de ser curioso que ambas apontem para a mesma origem do mal que os sujeitos implementam em seus quotidianos.

Termino assim, este ponto com uma reflexão acerca do preenchimento que devemos dar ao vazio causado pela expulsão da religião, é de extrema relevância que os princípios

⁵⁹ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 204

⁶⁰ *Ibid.*, p. 205

morais que ocupam esse mesmo vazio sejam de teor benévolo, caso contrário, qualquer fundamento serve, e deste modo, para exaltar qualidades na doutrina de Confúcio, face a estes preceitos morais é primordial, pois acredito que estes consigam colmatar, apesar de possuírem um formato utópico⁶¹, não deixa de ser uma possibilidade, e mesmo uma base para implementar no nosso interior. Em suma, a Vontade Celeste constitui um pilar essencial dentro do pensamento do Mestre, visto que, este determina não só os procedimentos corretos, como também molda as almas dos homens, e daí a conclusão de que esta é detentora de uma natureza boa. Por outras palavras, quando se dedica o trajeto ao aperfeiçoamento dessa mesma vontade, a passagem do Homem Pequeno para o Homem Nobre torna-se, embora que superficial, uma realidade.

5.3 Mozi e as teses contra o Destino

No *Mozi*, obra essa que compila todos os diálogos de Mozi com seus discípulos, sobre diversos assuntos, existem três ensaios dedicados ao tema do Fatalismo chinês, no qual, se desenvolve um conjunto de críticas bastante pujantes não só aos que defendem a existência do destino, como também, e principalmente àqueles que constantemente justificam as suas ações fracassadas como consequência ou vontade do Céu. Neste sentido, tentaremos através do contacto com a obra acima indicada, compreender se de facto a visão de Confúcio acerca do Mandato do Céu possui um fundamento sólido.

a) Se não há liberdade, então para quê possuir uma natureza própria?

Ora, num primeiro aspeto, Mozi considera o destino ou a Vontade Celeste como um princípio do caos, ou seja, é devido a esta crença que os problemas quer sociais, quer individuais despertam, visto que, esta crença gera, segundo Mozi, injustiça e desonestidade. Por outras palavras, quando analisamos a perspectiva de Confúcio reparamos que esta doutrina se encontra no centro de tudo, isto é, se trata da origem das dez mil coisas, e por consequência, Mozi coloca uma questão interessante: se nos humanos somos detentores de uma essência ou natureza própria, mas se ao nosso redor não existe liberdade para usá-la, então qual o sentido de a termos? De facto, é uma indagação curiosa, pois se a nossa essência ou natureza possui uma determinada forma, quando elaboramos algum ato benévolo, esse não poderá ser atribuído

⁶¹ Terei oportunidade de elaborar este tema, na segunda parte, no ponto 2 desta dissertação.

ao sujeito, mas sim ao Destino, o verdadeiro autor dessa ação. Ora, isto retira mérito ao indivíduo, e por isso é que Mozi considera que a crença nesta doutrina gera injustiça.

“In ancient times, the disorder of Jie was inherited by Tang who brought order to it. The disorder of Zhou was inherited by King Wu who brought order to it. The world never changed and the people never changed, but under Jie and Zhou the world was in disorder, whereas under Tang and Wu the world was well ordered. How can they say there is Fate?”⁶²

Eis uma primeira conclusão para descartarmos a doutrina de Confúcio, em que se o objetivo é permear os que se dedicam ao cultivo do caminho, através do reconhecimento do mérito, e por sua vez, na atribuição de cargos públicos a este indivíduo, ora se isto é algo que possui origem numa entidade superior, então não faz sentido este esforço.

Todavia, Mozi elabora uma metodologia de três critérios para distinguir entre o que é certo e errado, colocando assim, de lado a visão fatalista de Confúcio. Em primeiro lugar, quando o nosso objetivo é conotar uma ação como boa ou má, é necessário conter uma Fundação, ou seja, termos exemplos concretos de ambos os casos. Neste aspeto, tanto Mozi como Confúcio partilham uma ideia em comum, ou seja, estes exemplos concretos eram nada mais, nada menos de que os antigos Reis Sábios seriam quem ocupariam esse lugar, visto que, os seus contributos possuíam um teor benévolo, e por isso deveriam ser exaltados pelos governantes. Um outro assunto que poderemos incluir uma união entre ambos os pensadores, diz respeito, ao facto de acreditarem no exercício político, e conseqüentemente, numa aposta no ser humano. Em segundo lugar, toda a Fundação necessita de uma Fonte, isto é, uma base, no qual, permite a partir desta desenvolver o peso das nossas ações. Neste critério, Mozi salienta o papel da visão e da audição, pois no caso da visão, esta possibilita o indivíduo captar os exemplos dignos dos seres superiores, enquanto a audição é um mediador das palavras, no qual, identifica através de uma avaliação moral, quais são os princípios que devem guiar o indivíduo. O terceiro e último critério, trata-se da Aplicação, estamos perante mais um aspeto que une ambos os autores, visto que defendem a necessidade de as palavras possuírem uma noção pragmática, e posto isto, Mozi introduz um conceito-chave intitulado Amor Universal, 兼愛 *Jian Ai*, no qual, os indivíduos devem agir sempre de acordo com a benevolência, retidão e justiça, independentemente das posições sociais ou hierárquicas, todos devem ser tratados consoante esses princípios, e somente desse modo, o caos poderá ser colmatado, segundo Mozi. Claro que, esta perspectiva não é vista por Confúcio como sendo correta, porque nega precisamente a formalidade que cada classe social exige, e desta maneira esta visão seria de imediato descartada. Uma possível crítica ao pensamento de Confúcio é este ser bastante

⁶² Mo Zi (2013), *The Book of Master Mo*, p. 172

rigoroso com a questão das hierarquias, no entanto, parece-me coerente que esta se baseie no facto de a Vontade do Céu assim o determinar.

Em suma, para Mozi é impensável que a defesa do Destino seja compatível com a Natureza Humana, pois esta necessita de um certo sentido de liberdade, e consequentemente, de mérito para que os indivíduos sejam reconhecidos pelos seus atos, caso contrário, a sua essência não possui qualquer sentido, visto tudo já estar escrito pela mão celeste. Penso que, esta crítica é bastante sólida, porque toca num pilar central da doutrina de Confúcio, a ligação entre o ser humano e as entidades superiores ou religiosas, e de facto, a contradição é visível, apesar de que uma possível resposta para solucionar esta, encontrar-se na manutenção dos princípios ou características que o Céu atribuí, pois, o objetivo da filosofia do Mestre é que os sujeitos retornem às origens, ou seja, no decorrer da vida, existe obstáculos que desviam dessa mesma finalidade, como é o caso da satisfação dos desejos, daí que o mérito talvez se encontre na ultrapassagem dessas aspirações, e se foque na implementação de medidas boas para a comunidade.

b) A desonestidade de quem crê no Destino

Passando para um outro assunto, gostaria ainda de refletir acerca de uma segunda crítica que Mozi elabora ao tema do Fatalismo Chinês, nomeadamente ao não reconhecimento de culpa. Por outras palavras, segundo Mozi, os defensores do Destino não atribuem a si mesmos a ideia de insucesso ou fracasso, isto é, afirma que esta provém da vontade do Céu.

“[Yet] the arguments of those who hold that there is Fate say: ‘Whomever superiors rewards is undoubtedly fated to be rewarded. It is not that he is worthy and therefore is rewarded. Whomever superiors punish is undoubtedly fated to be punished. It is not that he is cruel and tyrannical and therefore is punished’.”⁶³

Ora, se quando ocorre um erro, não somos capazes de admiti-lo, então nunca será possível revertê-lo, porque é sinal que não aprendemos com ele. Assim sendo, Mozi elabora esta crítica para chamar a atenção da desonestidade que o Destino provoca nos indivíduos, no qual, se um determinado método já não alcança uma solução para o problema, então teremos que descartá-lo e procurar outro; aliás foi este tipo de atitude que permitiu o desenvolvimento quer de técnicas, quer do próprio ser humano na sua autossustentação. E, é precisamente o contrário, quando nos referimos aos defensores do Fatalismo, em que constantemente recorrem

⁶³ Mo Zi (2013), *The Book of Master Mo*, pp. 174-175

à Vontade Celeste para “culpabilizar” os seus fracassos, como poderemos observar na seguinte passagem.

“Formerly, the poor people of earlier generations were covetous of drink and food and were indolent in the conduct of their affairs, so that the material for clothing and food was insufficient and the hardships of hunger and cold were extreme. But they did not know [enough] to say: “We are weak and unworthy, and not diligent in the conduct of affairs.” Instead, they had to say: “Our fate has determined that we are poor.”⁶⁴

Um rótulo que poderemos atribuir à filosofia de Mozi é que esta prega uma consciencialização de seus atos, e conseqüentemente, de suas conseqüências, ou seja, é muito importante que estas tenham uma intenção benévola para o maior número de indivíduos, essa é a função de quem governa. Se este não reconhecesse as suas atitudes, e as concebesse como sendo de ordem divina, neste sentido, o governador poderia fazer qualquer coisa, porque teria sempre um reduto ou uma escapatória, segundo Mozi. Penso que esta visão é transversal a todos os tipos de religiões, no qual, tendemos a dirigir o mérito, no caso, por exemplo, de podermos comprar uma casa ou um carro, porque Deus assim o quis; ou mesmo nos momentos mais angustiosos, como a perda de um parente, quando afirmamos «Chegou a hora dele, Deus o chamou!», para justificarmos os acontecimentos que não temos à partida influência.

Gostaria de salientar uma nota, antes de terminar, que o pensamento de Confúcio não segue uma lógica, como nós ocidentais a concebemos, em que temos premissas, e a conclusão deriva das mesmas. O pensamento dito racional lógico, só se iniciou com alguma pujança com a Escola dos Nomes ou Escola dos Lógicos, com Hui Shi, e muitos estudos contemporâneos apontam para uma grande influência desta escola pela doutrina de Mozi⁶⁵, e por isso é que vemos os detalhes embora não muito avançados como no ocidente da estrutura do pensamento de Mozi. Contudo, é importante notar que os ensinamentos de Confúcio foram transmitidos por discípulos com o passar do tempo, e a obra que compila os mesmos, só fora escrita séculos depois da morte do Mestre, e por isso, devemos olhar com algum cuidado quando afirmamos que Confúcio afirmou ou não uma determinada opinião ou um valor moral sobre um aspeto relevante para os indivíduos, e em suma, este não segmento de uma lógica argumentativa não é da responsabilidade de Confúcio, mas sim indiretamente de seus discípulos, porque as interpretações das falas do Mestre, no qual, em muitas ocasiões eram alteradas consoante a

⁶⁴ Mo Zi (2013), *The Book of Master Mo*, p. 175

⁶⁵ Esta informação encontra-se na Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/school-names/>) visitado pela última vez a 7/9/2023.

etapa em que o aluno se encontra, e deste modo, várias possibilidades podem ser retiradas dessas mesmas interpelações.

SEGUNDA PARTE

Capítulo 3 – O “Homem Nobre”, entre a idealização e a utopia

Nesta segunda parte, a metodologia será mais de um teor interrogativo, ou seja, tentar-se-á demonstrar uma certa utopia das teses de Confúcio, e de que este trajeto não é alcançável por todos os indivíduos, como o Mestre assim queria. Entende-se por utopia, a doutrina pouco aplicável na vertente prática pelo maior número de sujeitos, o que dificulta a execução, e num último aspeto, o fim do caos e das turbulências que tanto afetam o quotidiano. O intento aqui é precisamente enfatizar a mudança dentro do pensamento de Confúcio, de uma doutrina político-social, para uma puramente moral.

Para este efeito, a estrutura deste terceiro e último capítulo apresenta os seguintes temas: em primeiro lugar, abordar de uma maneira elucidativa o papel dos $\pm Shi$ e a constante busca por cargos públicos, aqui teremos ainda um Confúcio fortemente voltado para a política, para o coletivo, e neste sentido, existe uma aposta na formação de discípulos para ocuparem posições sociais elevadas. Num segundo momento, teremos o oposto, veremos que o Mestre reconhece a inaplicabilidade de sua doutrina, ou seja, o período pós-Périplo atinge de uma forma fugaz o mais profundo de suas teses, e em suma, a moralidade terá um peso ainda mais fulcral no seu pensamento.

1. Os $\pm Shi$, os alunos de Confúcio

Antes de avançar propriamente para o papel destes protagonistas da filosofia de Confúcio, é preciso, numa primeira instância, saber quem são, e que funcionalidade possuem. Era comum em tempos antigos, a existência de classes sociais, porém no caso chinês apenas é de salientar duas, a Nobreza e o Povo. O segundo já abordamos aqui nesta dissertação, a respeito de como se devem comportar, e acatar as ordens de seus superiores; contudo, a classe nobre, era dividida em quatro, sendo os $\pm Shi$ a última dessas. No caso das primeiras três, estes eram provenientes de famílias ricas, com muitas posses e controlavam múltiplas terras, em contrapartida, os $\pm Shi$ tratava-se essencialmente de uma aristocracia fundiária que perderam os seus privilégios, e neste sentido, teriam de se submeter ao concurso de cargos no governo para alcançarem algum protagonismo.

Tendo esta conjectura, Confúcio aproveita esta para se posicionar e transmitir os seus ensinamentos, e é aqui que poderemos compreender o motivo da aposta do Mestre na questão

política, porque segundo ele, as situações menos positivas, podem ser colmatadas por interferência do próprio indivíduo, e esta somente pode ser satisfeita pela vertente político-social, e assim, Confúcio mapeia um conjunto de procedimentos para que essa classe quando alcança uma posição de destaque, faça-a de uma forma digna e correta, daí os meandros que veremos posteriormente. Era comum o recurso de sábios, por parte do governo, em determinadas ocasiões, em especial, nas mais difíceis de tomar, um exemplo disso, é quando iniciar ou não uma guerra. Deste modo, aqueles que aspiravam se tornar estes influenciadores, recorriam a mestres para eles próprios se tornarem essas pessoas. É o caso dos $\pm Shi$, que se integravam em escolas filosóficas para aprenderem a agir em específicas situações, nomeadamente em decisões governamentais. Ora, era este o público de Confúcio, e era para este que o Mestre dedica maior parte do seu tempo, para que de uma maneira indireta pudesse melhorar o mundo, porque, como vimos, ele acreditava no bem inerente, e por sua vez, fomentá-lo poderia criar mecanismos que ultrapassassem as dificuldades e apaziguassem os conflitos, e em suma, tudo estaria ordenado.

1.1. Os $\pm Shi$ e os cargos públicos

“2.10 O Mestre disse: “Observa o que as pessoas fazem. Considera os seus motivos. Atenta para o que as deixa à vontade. Como poderão esconder-se? Como poderão esconder-se?”⁶⁶

Um primeiro aspeto a mencionar é que todos aqueles que enveredem pela vida política devem possuir a capacidade de conhecer as pessoas. Para este efeito, na passagem 2.10, o Mestre indica três fases desse mesmo processo da arte de governar, contudo, apenas irei explorar com maior ênfase a primeira, pois é a mais relevante de todas. Ora, observar os diferentes comportamentos que o indivíduo contém em específicas ocasiões é fundamental, porque permite observar os princípios que regulam o interior do sujeito em questão, visto que, por um lado na atribuição de cargos públicos o bem deve ser genuíno; por outro, existe uma certa tendência para o julgamento antecipado, ou seja, julgar as pessoas antes de as conhecer verdadeiramente, logo, é importante que as conclusões daí retiradas estejam em concordância com os atos praticados. Esta passagem, segundo Sinedino, ainda nos possibilita uma segunda análise, no qual, se pode definir o que Confúcio intitulava como “homem de bem”⁶⁷, e esse nunca iria incorrer em falsos compromissos, porque mesmo aqueles que tentam disfarçar, como

⁶⁶ Confúcio, *Os Analectos I*, p. 63

⁶⁷ *Ibid.*, p. 63

diz o ditado popular, cedo ou mais tarde, o ladrão é sempre descoberto, e neste caso, esta fieldade ao mal será revelado, e conseqüentemente, será possível identificá-lo e retirá-lo do leque de opções para ocupar um cargo político. Contudo, este trajeto do $\pm Shi$ é árduo e contempla diversos meandros que necessitam de ser elucidados para visualizar a importância deste dentro do pensamento de Confúcio.

1.2. A complexidade do caminho de um $\pm Shi$

Ora, levando o anterior assunto como embargo, tentaremos neste primeiro ponto, evidenciar todos os obstáculos que os Shi terão que enfrentar durante o seu percurso até à obtenção de um cargo público. Neste sentido, um primeiro aspeto, uma crítica inicial que Confúcio preconiza é a cega ambição por reconhecimento, e não são poucas as passagens que indicam precisamente essa perspectiva.

“4.14 O Mestre disse: “Não devemos preocupar-nos com o facto de não termos um cargo público, devemos preocupar-nos, sim, com a forma como o obtemos. Não devemos preocupar-nos com o facto de não haver quem nos reconheça, mas devemos preocupar, sim, [merecer] tal reconhecimento”.”⁶⁸

Estamos perante um guião de como um $\pm Shi$ deve-se reger exclusivamente pela benevolência, e não pela comodidade que o cargo lhe oferece, e mais importante ainda, é que esta passagem salienta, o mérito, somente daqueles que trabalharam internamente o seu íntimo e posteriormente aplicaram os ensinamentos do Mestre, é que estarão aptos para ocupá-lo. Exemplificando esta visão com recurso ao ocidente, encontramos nos textos de Platão, quando Sócrates aborda precisamente o tema de quem deverá governar uma cidade, e para reforçar o seu argumento, este recorre ao exemplo do bom comandante. Quando realizamos uma viagem de barco, é necessário que o seu comandante seja um indivíduo experiente, caso contrário, aquilo que pode ser uma simples viagem, poderá tornar-se numa tragédia. Esta comparação parece-me interessante, para entendermos o peso que um cargo público possui, não é qualquer um que está apto para satisfazer essa mesma benfeitora, daí a premência no intento do $\pm Shi$ ser voltado para o benefício da comunidade.

“6.3 [...] O Mestre disse: “Chi foi ao país de Qi conduzindo [um carro de] cavalos robustos, vestindo roupas leves de couro. Ouvi dizer que o Homem Nobre deve ajudar os necessitados e não dar mais aos ricos”. Yuan Si servia [o Mestre] como ministro. [Em

⁶⁸ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 132

retribuição, o Mestre] deu-lhe novecentos em grãos. [Yuan Si] recursou. Mestre disse: “Não [faças isso]! [Se não precisas,] dá aos teus vizinhos; (ou aos que moram] nas redondezas da tua casa; [ou aos que moram] na vila; [ou aos que moram] nos arredores!”⁶⁹

Ser-se 士 *Shi* é trabalhar em prol da sociedade, e nesta passagem em específico, aborda-se o tema da partilha de produtos que já não necessitamos, assim, estamos perante uma interpelação à doação, como acontece nos dias de hoje, com determinadas instituições, como o banco alimentar, que no caso concreto, seria um político cooperar com a recolha de alimentos para os mais necessitados, em vez de se desperdiçar recursos em promover novos utensílios, Confúcio reforça aqui a ideia de despertar a mudança com os nossos atos, e em suma, todos os restantes indivíduos que se encontram numa posição superior, poderão mudar a sua própria personalidade, e ajudarem o próximo. Todavia, não é só de bens-materiais que aqueles que procuram cargos se devem focar, estes de igual modo, têm de assegurar outros condimentos essenciais para a comunidade, como a educação, que segundo Confúcio, era onde residia o maior problema da sociedade, no qual, muitos não tinham acesso a esta, e deste modo, a ignorância estava bastante presente. Ora, para o Mestre colmatar esta falha seria talvez o contributo mais relevante que o 士 *Shi* poderia oferecer, pois apostando no cultivo da intelectualidade, os sujeitos teriam a capacidade de discernir os bons e maus governantes, aliás, essa é uma marca visível nos nossos tempos, os países mais desenvolvidos ou que possuem uma estrutura social estável, são precisamente aqueles que mais dedicaram recursos à educação. Em suma, podemos assim concluir que os papéis destes alunos de Confúcio são imbuídos de um dever social, e por isso, têm de ser treinados com o caminho do Estudo, enriquecido com a rigidez dos ritos e da música, e em último lugar, pela honestidade e humildade nos momentos mais sensíveis e delicados, somente cumprindo estes meandros é que o 士 *Shi* pode ser considerado um bom governante, e conseqüentemente, alcançar o estatuto de Homem Nobre.

2. Um Confúcio angustiado. São os ensinamentos do Mestre utópicos?

Até então falámos de objetivos e metas, porém nem sempre estes são alcançados. Neste sentido, este segundo e último ponto desta dissertação tem como principal aspeto a análise dos conceitos de angústia e frustração que se encontram presentes na filosofia de Confúcio. Ora, a mudança que elaborei no princípio deste trabalho, diz respeito a uma divisão entre dois momentos históricos, o pré-Périplo e o pós-Périplo, sendo o segundo o motivo primórdio de

⁶⁹ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 184

uma alteração diria radical da forma que o Mestre observa a vida. Assim, teremos não só a oportunidade de esmiuçar um combate contra a frustração pela não obtenção de cargos públicos, quer por parte dos $\pm Shi$, quer pelos próprios discípulos; como também o impacto da crueldade da vida perante o fracasso dos ensinamentos de Confúcio.

2.1. Nem sempre alcançamos o que queríamos. A origem da mudança

“15.3 O Mestre disse: “You! Aqueles que conhecem a virtude são poucos!”⁷⁰

Confúcio é um pensador completo, ou seja, não se limita a guiar os indivíduos para o caminho correto, ele também tenta erguer aqueles que não conseguem atingir os seus objetivos. É o caso, de Zilu na passagem anterior, no qual, Sinedino descreve que se trata de um consolo, pois nem sempre o mérito é algo reconhecido, porém o facto de isto suceder, não deve ser o motivo para desistirmos das nossas finalidades. Assim, Confúcio tem plena consciência das dificuldades de alcançar um cargo público, isto porque, a corrupção e a usurpação falam em muitas situações mais alto, do que a virtude, este ainda é infelizmente um comportamento visível em nossos tempos. A competência e a coerência são cada vez mais conceitos longínquos, sendo o conforto e o luxo as razões pela qual nos candidatamos a um cargo de renome. Esta injustiça é complicada de engolir, e por isso, a necessidade de construirmos uma interioridade sólida é fundamental para estarmos preparados para esta imprevisibilidade que a vida, tende a demonstrar. É deste modo, que Confúcio afirma que, o Homem Nobre não sente angústia, isto é, não se deixa afetar pelos aspetos negativos que decorrem ao longo da vida, sempre possui armas para colmatar essas situações, e ressurgir para cumprir o verdadeiro e único princípio que se sujeita quando inicia o trajeto, ou seja, servir a comunidade e seus integrantes, promovendo medidas benévolas e justas.

“11.6 O Mestre disse: “Não te entristeças com o facto de os outros não te reconhecerem. Preocupa-te, sim, em não poder reconhecer as outras pessoas”.⁷¹

“15.18 O Mestre disse: O Homem Nobre detesta não ter capacidade, e não [o facto de] os outros não o compreenderem⁷²

Esta passagem poderia ser uma continuidade do diálogo presente na passagem 15.3, porque Confúcio enfatiza aquilo que acima referi, que não se deve abandonar as nossas causas pelo facto de não atingirmos os objetivos pretendidos, daí o reforço da ideia de reconhecimento

⁷⁰ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, 167

⁷¹ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 47

⁷² Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 178

das pessoas, isto é, não perder a essência daquilo a que nos propusemos a alcançar, que neste caso, será dar oportunidade àqueles que demonstram a devida confiança para estarem a nosso lado, nos momentos de maior sacrifício e responsabilidade. Assim, mesmo com os maiores obstáculos e tormentas, o Homem Nobre é aquele que nunca perde o rumo, e por isso, apresenta uma certa impossibilidade de se alcançar esse patamar, pois é necessária uma base moral bastante sólida para que os desgostos não abalem o nosso íntimo, e em suma, possamos contribuir para melhorar o cotidiano que nos rodeia. Temos aqui uma estratégia de tornar a frustração em algo produtivo para satisfazer essa mesma vontade, esta ideia é visível na passagem 15.18, no qual, é necessário no início do processo do Estudo estar ciente dos possíveis fracassos oriundos da nossa dedicação e do abandono de determinadas futilidades que só o Homem Pequeno atribui valor.

Porém, penso que esta solidez no combate, e conseqüentemente, erguer-se perante as quedas, até mesmo o Mestre tem dificuldades em lidar com isso, como podemos observar na seguinte passagem.

“7.5 O Mestre disse: “Muito mesmo envelheci! Já faz muito tempo que não revejo em sonho o duque de Zhou”.⁷³

Já com uma certa idade, e com o Périplo realizado, observamos um Confúcio totalmente derrotado pela crueldade da vida, e pela não implementação e reconhecimento de seus ideais na tentativa de eliminar o caos no mundo. Contudo, não é só o choque que estará na origem das possíveis fraquezas dos ensinamentos do Mestre, durante o Périplo a morte do seu discípulo predileto Yan Hui, causa um sentimento maléfico e sem pudor na forma como este encara a vida. Na passagem 11.8 é notável a consideração e o orgulho que existia perante a figura de Yan Hui, no qual, Confúcio de maneira alguma quer abandonar os rituais que honram a memória de seu falecido discípulo.

“11.8 Yan Hui morreu. O Mestre disse: Ai! Que o Céu me castigue! Que o Céu me castigue!”⁷⁴

Esta passagem denota ainda, que por mais amor que tenhamos a uma certa pessoa, jamais é correto abandonar o exercício correto da prática imposta pelo Céu, e segundo Sinedino, Confúcio tende a resistir “a desobedecer aos Ritos para homenagear o falecido Yan

⁷³ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 212

⁷⁴ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 53

Hui”⁷⁵. Estaremos perante uma utopia das teses do Mestre, onde já nem ele acredita em seus ensinamentos? Essa será uma resposta que tentaremos dar no seguinte ponto.

2.2. A utopia de Confúcio?

Com o abandono do seu país, Confúcio partiu em busca de líderes que estivessem disponíveis para escutá-lo e deste modo, permitir que os seus reinos atingissem aquilo que o seu não alcançou. Foram treze anos de muito caminhar, de muito choque com a realidade, pois a diferença de características impróprias nas diversas cortes, no qual, o Mestre tentou ingressar, não eram distintas da sua pátria, e conseqüentemente, teremos uma mudança radical no comportamento de Confúcio perante o mundo.

“7.15 O Mestre disse: “Alimentar-se com comida grosseira e beber água, dobrar o braço e usá-lo como travesseiro, também nisso há alegria. Fazer o que não é devido e tornar-se rico e de alta posição social, isso para mim são nuvens flutuando [no Céu]”.⁷⁶

A presente passagem, demonstra uma atitude de desprezo com ações de cariz político, o que poderemos presumir que existe um rompimento com aquilo que Confúcio preconizava antes do Périplo aos países. De facto, nunca conhecemos verdadeiramente a maldade humana, nem o que desta pode surgir, e penso que a aposta de Confúcio no ser humano levou-o a ficar ambicioso, em certas ocasiões pela obtenção de sucesso, e claro, essa mesma fantasia que as teses do Mestre são alvo de serem consideradas como utópicas, isto é, apresentarem uma impossibilidade pragmática, e deste modo, terem de ser descartadas. Porém, apesar de quer no geral, particularmente num contexto histórico, em que Confúcio deixou tudo e seguiu em busca de satisfazer os seus princípios éticos, revela uma crença sólida nelas, e isso é de tamanha importância, porque poderemos caracterizá-lo como sendo, um exemplo de Homem Nobre vivo, um ser que nunca se seduziu pelas comodidades que os cargos ou objetos de luxo poderiam evidenciar, não é por acaso que Confúcio em seus últimos momentos de vida tenha talvez pronunciado o seguinte.

“4.8 O Mestre disse: “Se de manhã eu ouvisse a respeito do Caminho, ao cair da noite eu poderia morrer”.⁷⁷

Por outras palavras, apesar de um sentimento efémero que envolve esta passagem, uma mensagem importante a retirar é de que uma vida dedicada ao Caminho, é uma vida que é bem

⁷⁵ Confúcio (2017), *Os Analectos II*, p. 53

⁷⁶ Confúcio (2017), *Os Analectos I*, p. 224

⁷⁷ *Ibid.*, p. 126

vivida, daí a utilização das expressões manhã e noite, que simbolizam a juventude, a vontade de viver, isto no caso, da primeira, em contrapartida, a noite é sinónimo de tranquilidade e descanso, de que o dia chegou ao seu fim. Penso que, a filosofia de Confúcio não é inteiramente utópica, visto que, esta representa uma perspectiva de como alcançar a estabilidade e harmonia social, ou seja, em oposição a outras escolas, Confúcio acreditava que os indivíduos nasceram para se relacionar, e conseqüentemente, viver em comunidade, e assim, desenvolveu todo um conjunto de procedimentos voltados para essa mesma capacidade de incluir todos, e no qual, cada um possa contribuir para esta de diferentes formas. No entanto, os ensinamentos do Mestre não ficam exclusivamente na vertente ético-política, mas sim apresentam uma raiz moral muito interessante e capaz de apaziguar possíveis conflitos que tendem a surgir com as dificuldades ao longo da vida, por isso, o Homem Nobre é uma figura que numa primeira instância pode estar distante, contudo, se a nossa dedicação, e acima de tudo, a nossa vontade for essa, o ser humano poderá tornar-se aquilo que ele verdadeiramente é, um ser de natureza benévola. Respondendo assim, à pergunta que colocamos no fim do ponto anterior, penso que existe dois momentos, por um lado, o reconhecimento de que o trajeto tem de ser feito é uma dificuldade que muitos não conseguiram ultrapassar, devido à sedução do luxo e do conforto, e por outro, a árdua tarefa de permanecer neste patamar, pois o caminho traçado pelo Mestre não é um caminho findável, isto é, que deve ser constantemente enriquecido e cultivado até ao fim da vida; estes dois motivos são os que nos podem levar a conotar os ensinamentos de Confúcio como utópicos, todavia, e como tivemos oportunidade de salientar, poucos serão aqueles que cumpriram ou alcançaram este ponto de autoaperfeiçoamento, mas serão esses que irão inspirar outros Homens Pequenos a se tornar Homens Nobres, posto isto, acredito no exemplo que o Mestre nos deixou, e por isso, não considero que as suas teses são de uma natureza impraticável.

Considerações finais – **Faz sentido lermos Confúcio?**

Chegando ao fim da análise do trajeto proposto por Confúcio, é de salientar o seguinte. Em primeiro lugar, o caminho a percorrer é de autoaperfeiçoamento, mas também de uma tentativa de estabelecer uma relação saudável, isto é, harmoniosa entre os distintos indivíduos que constituem uma sociedade. Num segundo momento, através de um contacto entre as diversas passagens colhidas nos *Analectos*, conseguimos refletir se estas propostas se inserem no atual contexto em que vivemos no século XXI. A verdade é que apesar da nossa distância histórica, o ser humano no que diz respeito à moralidade não apresenta grandes modificações que separam ambos os tempos, tanto que, procurou-se exemplificar os múltiplos meandros de seu pensamento com situações que são comuns a nós contemporâneos.

Em suma, apesar do árduo trajeto que Confúcio nos propõe, ele não é algo utópico, mas trata-se de um caminho que premeia, a vontade em alterar determinados comportamentos que possuem uma consequência errónea, para estabelecer um contacto com a ordem natural das coisas, proveniente do Mandato Celeste, no qual, a nossa essência é pura e benévola, e neste sentido, apostar na sua execução é, a meu ver, contribuir para melhorar o presente, e possibilitar um futuro harmonioso, e assim, faz todo o sentido que a leitura de Confúcio na atualidade seja um forte sinal de que essa mesma atualidade se preocupa com o que à de vir. E numa última mensagem, aqueles que não olham para os exemplos do passado, não terão mecanismos para construir e corrigir os defeitos e erros que foram deixados, mas sim estão a promover a sua continuidade, esta é talvez um dos maiores ensinamentos que Confúcio nos transmite, valorize o passado, valorize as suas origens.

Bibliografia primária

Confúcio. 2017. *Os Analectos I*. Tradução, introdução, comentários e notas de Giorgio Sinedino. LEVOIR, Marketing e Conteúdos Multimédia, S.A.

Confúcio. 2017. *Os Analectos II*. Tradução, introdução, comentários e notas de Giorgio Sinedino. LEVOIR, Marketing e Conteúdos Multimédia, S.A.

Csikszentmihalyi, Mark. “Confucius” in **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Set. 2023. < <https://plato.stanford.edu/entries/confucius/>>. Data de acesso: 27/09/2023

Lam, Sun (Organização). 2013. *A Herança de Confúcio - Dez ensaios sobre a China*. Edição: Instituto Confúcio da Universidade do Minho. Edições Húmus, Lda.

Bibliografia secundária

AA.VV., *The Philosophy Book*, 1ª Edição, Dorling Kindersley Limited, 2011.

Borges, João. 2020. *O Grande Livro do I Ching*. FAROL, Amadora – Portugal.

Cheng, Anne. 2006. *Historia del pensamiento chino*. Trad. Espanhol de Anne-Hélène Suárez Girard. Biblioteca de China Contemporânea, Edicions Bellaterra - Barcelona.

Dias, José Ribeiro. 2018. *Na Rota do Mistério - Viver, Saber, Amar*. Lisboa. Chiado Books.

Fraser, Chris. “School of Names” in **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Set. 2023. < <https://plato.stanford.edu/entries/school-names/>>. Data de acesso: 27/09/2023

Jaivin, Linda. 2022. *A Mais Breve História da China*. Trad. Português de João Van Zeller. Publicações Dom Quixote. Alfragide – Portugal.

Watson, Burton. 2003. *Mozi: Basic Writings*. Trad. Inglês de Burton Watson. Nova Iorque. Columbia University Press.

Zi, Mo. 2013. *The Book os Master Mo*. Trad. Inglês de Ian Johnston. Milton Keynes. Penguin Classics.