http://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v39a2025-75062

Primeira parte do registro sobre a unidade entre conhecimento e ação – seção inicial do comentário tradicional

Wáng Yángmíng 王阳明*

Tradutor: *Eduardo Vichi Antunes***

Resumo: Wáng Yángmíng (王阳明) (1472-1529) foi um importante filósofo neoconfuciano e um dos pilares da Escola do Coração/Mente (*心学 xīnxué*). O registro aqui traduzido contribui para entendermos o argumento central de seu raciocínio em defesa da união entre conhecimento e ação por conta da internalização do princípio celeste no coração/mente dos seres humanos. Wáng Yángmíng advogava ser o coração/mente retificado e livre de desejos egoístas o próprio princípio celeste cuja bondade derivada do Céu (天 *tiān*) seria imediatamente apreendida pela via da intuição. O referido filósofo define a análise criteriosa dos assuntos mundanos como algo responsável por retificar condutas e reencontrar o Caminho justamente por ser desde o início uma ação fundamentada no bem, trazendo à tona assim o princípio já existente em cada ser humano. A lógica de Wáng Yángmíng estabelece a equivalência entre conhecer e agir a partir de um ponto de vista moral no qual o princípio celeste é exaurido na condução das questões cotidianas, fazendo com que todas as ações sejam desdobramentos do saber moral ao qual todos estão propensos e não uma simples busca exterior por tal saber. A partir disso, a retificação da própria conduta esclarece o princípio celeste existente em si mesmo e é indissociável da retificação do mundo ao redor. Esta é uma tradução cotejada entre a seção inicial da primeira parte da obra original em mandarim (知行錄之一傳習錄上, *zhīxíng lù zhīyī zhuàn xí lù shàng*) e, respectivamente, a primeira seção de *The Philosophy of Wang Yang-Ming*, intitulada "*Instructions for Practical Life Part I*", de Frederick Goodrich Henke (Wang, 1916), e a seção "*Instructions for Practical Living Part I – Conversations Recorded by Hsü Ai*", da versão de Wing-tsit Chan (Wang, 1963).

Palavras-chave: Wáng Yángmíng; Xīnxué; Princípio Celeste.

---

* Filósofo neoconfuciano e um dos pilares da Escola do Coração/Mente.

** Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: vichiantunes@hotmail.com. Lattes: http://lattes.cnpq.br/4854878289357914. ORCID: https://orcid.org/0009-0004-3199-3794.

Primeira parte do registro sobre a unidade entre conhecimento e ação – seção inicial do comentário tradicional

Sobre a noção de investigação das coisas (*格物 géwù*) tal como é apresentada no *Grande Aprendizado* (*大学 dàxué*), o Mestre considera o que está presente nos escritos antigos como correto, os mesmos escritos que os eruditos que lhe antecederam conceberam como falsos. Quando primeiro ouvi isto fiquei atônito e passei a duvidar de tal argumento, em seguida exauri todas as minhas energias refletindo a respeito, para, finalmente, consultar o Mestre acerca da natureza complexa do tema. A partir daí compreendi que o que Mestre dizia era como a frieza da água e o calor do fogo, algo que "um sábio aguardado por cem gerações indubitavelmente confirmaria"[1]. O Mestre possui sabedoria e perspicácia conferidas a ele pelo Céu (*天 tiān*), sendo também alegre, cândido e lhano, não se importando com sua aparência externa. As pessoas o julgam pelo que ele era na juventude, ousado e sem freios em suas repetidas inserções nas artes literárias, indo e voltando no estudo das duas escolas[2], e concluem precipitadamente que seu argumento não é nada além de uma tentativa curiosa de se dissociar dos demais, algo por ele formulado sem o devido estudo criterioso. Seus críticos desconhecem que ele viveu em território bárbaro (*夷 yí*) durante três anos, lidando com dificuldades e cultivando a calma. Seu espírito focado e resoluto lhe permitiu entrar no domínio dos sábios e retornar de sua provação com uma natureza purificada, altiva, equilibrada e absolutamente correta. Dia e noite sendo

[1] N.T.: frase presente no aforismo 29 do *Zhōngyōng* (*中庸*), clássico confuciano traduzido no ocidente como o *Caminho do Meio*. Cf. ZISI. *Focusing the Familiar* – A Translation and Philosophical Interpretation of the *Zhongyong*. Trad. Roger T. Ames e David L. Hall. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001, p. 111.

[2] N.T.: de acordo com as traduções em inglês aqui empregadas para consulta trata-se de uma referência ao Budismo e ao Daoísmo. Cf. WANG, Yangming. *Instructions for Practical Living and Other Neo-confucian Writings*. Trad.Wing-tsit Chan. Nova York e Londres: Columbia University Press, 1963, p. 4; WANG, Yangming. *The Philosophy of Wang Yangming*. Trad. Frederick Goodrich Henke. Londres e Chicago: The Open Court Publishing Co., 1916, p. 47.

seu discípulo pude apenas constatar que o Caminho (*道 dào*) do Mestre, ao ser abordado, parece simples e, no entanto, ao admirá-lo, vê-se que é superior, ao ser observado, parece grosseiro e, no entanto, ao explorá-lo, constata-se ser mais e mais fecundo, ao ser avaliado atentamente é aquele que cria cada vez mais benefícios sem se esgotar. Passados mais de dez anos ainda não consegui penetrá-lo em sua completa profundidade. Algumas pessoas exemplares (*君子 jūnzǐ*)[3] de nossa época, no entanto, ou apenas conhecem o Mestre superficialmente, ou ainda nem sequer ouviram o som de sua voz, ou mesmo já possuem em seus corações a intenção de ignorá-lo por se ressentirem dele, terminando por externar opiniões apressadas baseadas no ouvir dizer e por formular juízos subjetivos a seu respeito, aos quais ficam presas. Como isso pode ser de alguma serventia? Outros eruditos que chegaram a ouvir os ensinamentos do Mestre frequentemente compreendiam uma coisa do que era dito enquanto, ao mesmo tempo, negligenciavam outras duas, tal como se colocassem demasiada atenção na aparência e no gênero do cavalo em detrimento do fato de ser um animal capaz de percorrer mil *lǐ* (*里*)[4]. Por esta razão tomei a precaução de registrar o que ouvi do Mestre em nossas conversas cotidianas, a fim de mostrar a colegas que compartilham do mesmo pensamento, comparar nossas ideias e retificá-las quando não estiverem corretas, evitando assim que se cometam injustiças contra a filosofia do Mestre. Este relato foi escrito por mim, discípulo Xú Ài (*徐爱*).

Perguntei ao Mestre: "A respeito da expressão 'tomar o povo como família' (*在亲民 zài qīnmín*), Mestre Zhū[5] a interpreta como

[3] N.T.: a expressão é própria da escola confuciana e indica os eruditos empenhados no estudo e na prática da moral. Em decorrência de seu uso é possível notar que os críticos de Wáng Yángmíng, considerados na fala de seu discípulo, não pertencem a qualquer estrato social, sendo igualmente identificados como confucianos de outras correntes.

[4] N.T.: unidade de medida na China à época deste relato. Um *lǐ* compreende um terço de milha, ou seja, um terço de 1.609km. Portanto, um cavalo de mil *lǐ* seria capaz de percorrer em torno de 536km, quase a metade da distância entre Pequim e Xangai (cerca de 1.200km).

[5] N.T.: referência à Zhū Xī (*朱熹*) (1130-1200), filósofo neoconfuciano da dinastia Sòng (*宋*) cujas ideias são criticadas por Wáng Yángmíng e sua escola. A discussão realizada

‘renovar o povo’ (*新民 xīnmín*), apontando como evidência a expressão ‘fazer a renovação do povo’ (*作新民 zuò xīnmín*), presente em um capítulo posterior do texto [do *Grande Aprendizado*]. O Mestre, a partir de sua análise dos escritos antigos, considera tal interpretação como sendo minimamente apropriada?” O Mestre respondeu: “A ‘renovação’ presente em ‘fazer a renovação do povo’ quer dizer que o povo deve renovar a si mesmo, não é o mesmo sentido encontrado na expressão ‘sobre a renovação do povo’ (*在新民 zài xīnmín*). Como isso pode ser considerado evidência? O caractere para ‘fazer’ (*作*) se opõe ao caractere que expressa ‘tornar família’ (*亲*), contradizendo o sentido deste último. Numa parte mais adiante lê-se ‘administrar o Estado para pacificar a nação’, mas isto não contribui em nada para elucidar o sentido do caractere ‘renovação’. É como está dito [no *Grande Aprendizado*], ‘as pessoas exemplares valorizam o que os reis sábios valorizavam e favorecem o que eles favoreciam, as pessoas comuns se alegram com o que alegrava os reis sábios e se beneficiam do que eles deixaram de benéfico’, ‘haja como se estivesse tomando conta de uma criança’, ou ainda, ‘o que o povo considerasse como bom, eles considerariam como bom, o que o povo considerasse como mau, eles considerariam como mau’[6], este é o sentido de categorizar os reis sábios como ‘pais e mães’ do povo, e é nisso que reside o significado de ‘tornar família’. ‘Tomar o povo como família’ remonta à Mêncio[7], quando este diz ‘seja familiar ao tratar com a família e

neste ponto diz respeito ao que se encontra escrito no *Dàxué* (*大学*), o *Grande Aprendizado*, um dos quatro clássicos confucianos segundo a divisão estabelecida pelo próprio Zhū Xī. Os demais clássicos seriam os *Analectos*, o *Caminho do Meio* e o *Mêncio*.

[6] N.T.: expressões encontradas respectivamente nos aforismos 4, 11 e 12 do *Grande Aprendizado*. Cf. ZENGZI (*曾子*). Da Xue (*大學*). Tradução: James Legge. *In*: STURGEON, Donald (Org.). *Chinese Text Project*. Disponível em: https://ctext.org/liji/da-xue. Acesso em: 24 ago. 2024.

[7] N.T.: Mêncio (371-289 A.E.C.) foi o segundo filósofo mais importante da Escola dos Eruditos (儒家 *rújiā*), nome consagrado na historiografia para descrever a escola fundada por Confúcio, tendo desempenhado papel crucial no subsequente desenvolvimento da filosofia confuciana e influenciado diretamente o pensamento de praticamente todos os filósofos mencionados ao longo desta tradução.

conduza-se de forma ética ao tratar com o povo'[8], pois o parentesco dialoga aqui com a conduta ética (仁 *rén*). O povo, por não se pautar pelas relações familiares, obrigou a que Shùn (舜)[9] enviasse seu ministro da educação, Xiè (契), para respeitosamente difundir as cinco lições[10] e estabelecer assim o seu próprio parentesco com as pessoas. No cânone de Yáo (尧)[11] 'tornar clara a mais alta virtude' é precisamente o significado de 'a mais patente virtude' (明明德 *míngmíng dé*), de modo que as expressões 'estabelecer parentesco com as nove etnias' e 'regular e harmonizar' nele presentes têm como significado fundamental 'tomar o povo como família', que por sua vez indica 'a mais patente virtude em Tudo sob o Céu (天下 *tiānxià*)[12]'. Ainda de acordo com o que disse Confúcio, 'corrigir-se a fim de levar o povo à tranquilidade', 'corrigir-se' significa 'a mais patente virtude' e 'levar o povo à tranquilidade' significa 'tomar o povo como família'. A afirmação de que se 'toma o povo como família' expressa simultaneamente os sentidos de educar e de criar, no entanto, a expressão 'renovar o povo' não é capaz de exprimir este sentido em sua totalidade".

Eu perguntei então: "Sobre a frase presente no *Grande Aprendizado* 'saber parar e então estabelecer uma definição', Mestre Zhū a interpreta como 'todos os assuntos e coisas possuem princípios definidos', contudo, isto parece ir contra o que o senhor defende". O Mestre respondeu: "Sobre procurar a máxima bondade (至善 *zhìshàn*) nos

[8] N.T.: referência ao capítulo 7A, aforismo 45, do *Mêncio*. Cf. MENGZI. *Mengzi* – With selections from traditional commentaries. Trad. Bryan Van Norden. Indianápolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2008, p. 183.

[9] N.T.: um dos reis sábios lendários da antiguidade chinesa.

[10] N.T.: neste episódio da antiguidade chinesa, Shùn, por meio de seu ministro, Xiè, ensina para o povo as cinco relações fundamentais: pai e filho, esposo e esposa, irmão mais velho e irmão mais novo, soberano e súdito, e entre amigos.

[11] N.T.: outro monarca lendário, predecessor de Shùn.

[12] N.T.: expressão oriunda da antiguidade chinesa e que designa as fronteiras geográficas do mundo chinês.

assuntos e nas coisas, é preciso negar que a conduta apropriada (义 *yì*) seja algo externo, pois a máxima bondade é algo próprio do coração/mente (心 *xīn*)[13], logo, da mais patente virtude à concentração máxima da mente o que há é a mesma coisa, contudo, nem por um momento os assuntos e as coisas são marginalizados ou negados. Os registros originais dizem 'deve-se exaurir ao máximo o princípio celeste e se livrar de qualquer traço de desejos egoístas'". Ao ouvir isso, repliquei: "Se a máxima bondade demanda a integridade do coração/mente, temo que em Tudo sob o Céu não seja possível conduzir esta lógica à sua realização máxima". O Mestre respondeu: "O coração/mente é o princípio. Em Tudo sob o Céu há algo que seja externo ao coração/mente? Pode haver um princípio que seja externo ao coração/mente?" Eu então disse: "A responsabilidade filial (孝 *xiào*) ao cuidar do pai, a lealdade (忠 *zhōng*) para com o soberano, a confiança (信 *xìn*) que forja amizades, a conduta ética (仁 *rén*) ao governar o povo, todos estes temas possuem diversos princípios em si mesmos, receio que não seja possível não os examinar". O Mestre, suspirando, respondeu: "Isto não é senão uma velha forma de encobrir a questão. Não é possível que com apenas uma palavra haja um despertar? Falemos a respeito do que você comentou: em relação ao pai, não é possível procurar pelo princípio da responsabilidade filial nele; quanto ao soberano, não é possível procurar pelo princípio da lealdade nele; quanto às amizades e ao governo do povo, não é possível encontrar nas amizades ou no próprio povo os princípios da confiança e da conduta ética. Todos estes princípios estão no coração/mente, e o coração/mente é o princípio fundamental. Este coração/mente liberto da ocultação por desejos egoístas é o princípio celeste, ao qual nada que venha do exterior precisa ser adicionado. Quando este coração/mente purificado em conformidade com o princípio celeste gera o cuidado com o pai, isto é a responsabilidade filial, quando gera o serviço ao soberano, isto é a lealdade, quando gera as relações de amizade

[13] N.T.: o caractere em questão, *xīn*, carrega o duplo sentido de "coração" e "mente". Aqui optamos por manter esta duplicidade a fim de melhor transmitir a ideia de Wáng Yángmíng de que o "coração/mente" é a origem tanto do conhecimento quanto da ação.

e o governo do povo, estas são a confiança e a conduta ética. É preciso ser diligente a fim de manter um coração/mente identificado com o princípio celeste e isento de desejos pessoais".

Comentei então: "Ouvindo o senhor falar assim, creio ter despertado. No entanto, os velhos dizeres ainda confundem a minha mente, pois não consigo ignorá-los. Por exemplo, em relação ao tema da filialidade, o tipo de preocupação compassiva e periódica com o bem-estar dos pais é algo que possui em si muitos detalhes, não seria necessário examiná-los?". O Mestre respondeu: "Por que não os examinar? Trata-se de estabelecer um fio condutor, ou seja, livrar o coração/mente de desejos pessoais e assim examinar a preservação do princípio celeste. Sendo assim, é como estar atento ao cuidado com os pais durante o inverno, pois se trata de alcançar a responsabilidade filial ao exaurir o coração/mente em tal tarefa por receio de que restasse um único traço de desejos pessoais; da mesma forma, ao estar atento para a necessidade de refrescar os pais durante o verão, trata-se também de concretizar uma conduta filialmente responsável ao empregar o coração/mente ao máximo por temor da intromissão de qualquer vestígio de desejos egoístas. Portanto, trata-se sempre de examinar o coração/mente. Um coração/mente isento de desejos egoístas torna-se purificado a ponto de ser o próprio princípio celeste e, sendo sincero à responsabilidade filial, irá naturalmente considerar o frio dos pais no inverno, tendo em si mesmo o princípio que o levará a ser cuidadoso quanto ao aquecimento dos pais; e irá naturalmente considerar o calor sentido pelos pais no verão, tendo em si mesmo o princípio que o incitará a cuidar do refrescamento dos pais. Tudo isso qualifica um coração/mente sinceramente comprometido com a responsabilidade filial. É necessário ter um coração/mente sinceramente comprometido com a responsabilidade filial para então observarmos as circunstâncias que dele emanam. Tomemos uma árvore como exemplo: este coração/mente filialmente responsável é como a raiz, as várias circunstâncias são como os galhos e as folhas. É preciso que antes exista a raiz para então existirem os galhos e as folhas, e não o contrário, ou seja, primeiro os ramos e a folhagem e então o tronco principal e as raízes. No '*Registro dos Ritos*' (*礼记 lǐjì*) se lê: 'uma pessoa filialmente responsável é

alguém que ama profundamente e, portanto, é equilibrada, por ser equilibrada possui uma expressão alegre e, por ter uma expressão alegre, é gentil'. Por fazer deste amor profundo a sua própria raiz é que a pessoa filial é naturalmente assim".

Zhèng Cháoshuò (*郑朝朔*) perguntou: "A máxima bondade também deve ser procurada nos assuntos e nas coisas?". O Mestre respondeu: "A máxima bondade não é senão o extremo deste coração/mente identificado com o princípio celeste. O que mais há para procurar nos assuntos e nas coisas? Tente citar algumas instâncias e veja". Cháoshuò replicou: "As relações familiares são uma dessas instâncias, visto que os detalhes que envolvem prover aquecimento e refrescamento para os pais, bem como o dever de cuidar e assisti-los apropriadamente, demandam um esforço individual para que então se atinja a máxima bondade, portanto, é preciso estudar, inquirir, pensar e analisar com afinco". O Mestre respondeu: "Se se trata apenas dos detalhes de aquecer e refrescar os pais, ou do dever de cuidar e assisti-los apropriadamente, em um ou dois dias de discussão poderíamos exauri-los, qual seria então a necessidade de estudá-los, inquiri-los, pensá-los ou analisá-los? Sobre o momento de aquecer e refrescar é necessário purificar o coração/mente ao máximo a fim de que se iguale ao princípio celeste; quanto aos momentos de cuidado e assistência, também é necessário purificar o coração/mente ao máximo a fim de que se iguale ao princípio celeste. Esta regra sim necessita de um amplo esforço envolvendo estudo, inquirição, pensamento e análise a fim de evitar que um mínimo deslize acarrete um desvio de mil *lǐ*. Por esta razão, mesmo um sábio deve se instruir a este respeito, jamais privando seu espírito resoluto e focado de capacidades analíticas. Se se tratasse apenas de um esforço de adaptação a protocolos detalhados, ou seja, se apenas isto já fosse a máxima bondade, então seria como os atores de ópera de hoje em dia e seria preciso apenas atuar no que tange a aquecer, refrescar, cuidar e assistir os pais, e isso se passaria pela máxima bondade". Naquele dia, despertei ainda mais.

Dado que não compreendia a doutrina do Mestre acerca da 'União entre Conhecimento e Ação' (*知行合一 zhīxínghéyī*) debati com Zōng

Xián (宗贤) e Wéi Xián (惟贤), indo e vindo sem chegar a uma conclusão e, por fim, resolvi perguntar ao Mestre a respeito. Ele disse: "Tente pensar em algo e vejamos". Eu respondi: "As pessoas podem exaurir seu conhecimento sobre como ser filial para com o pai e fraternal para com o irmão mais velho sem, contudo, conseguirem ser filiais e fraternas na prática. Isto faz com que conhecimento e ação sejam duas instâncias claramente distintas". O Mestre respondeu: "Isto é ser obstruído por desejos egoístas e não diz respeito ao conhecimento e à ação em si mesmos. Não há quem conheça e não aja. Conhecer e não agir é o mesmo que não conhecer. Os sábios e os virtuosos ensinam as pessoas sobre o conhecer e o agir por desejarem assegurar esta união, e não porque almejam provar o entendimento de que são instâncias separadas. Por esta razão, o *Grande Aprendizado* aponta a realidade sobre o conhecimento e a ação, afirmando para que as pessoas pudessem ler, 'é como amar cores belas e odiar maus odores'. Ver uma cor bela pertence ao conhecer, amar uma cor bela pertence ao agir. Ver uma cor bela já é amá-la, não se trata de vê-la e então estabelecer no coração/mente que a ama. Sentir um mau odor pertence ao conhecer, odiá-lo pertence ao agir. Sentir tal cheiro já é odiá-lo, não se trata de senti-lo e somente após estabelecer no coração/mente que o odeia. Um homem com o nariz congestionado que veja o mau odor a sua frente, mas que não consiga senti-lo, como pode-se dizer que o odeie ou que sequer o conheça? Se dissermos que alguém conhece a responsabilidade filial ou que conhece a conduta fraterna, é necessário para tanto que tal pessoa já tenha praticado tanto uma quanto a outra, assim, para que se possa afirmar que alguém sabe o que é a responsabilidade filial e a conduta fraterna não é aceitável apenas falar sobre elas, somente assim é que se pode afirmar que alguém realmente as conhece. Ou no caso de conhecer a dor, é necessário antes tê-la sentido em si mesmo, no caso de conhecer o frio, é preciso já tê-lo sentido no próprio corpo, no caso da fome, o mesmo raciocínio se aplica, portanto, como podemos separar o conhecimento da ação? Esta é a condição inerente ao conhecimento e à ação quando não divididos por concepções egoístas. Os sábios ensinam as pessoas que é preciso que seja assim para que então se possa falar em

conhecer, do contrário, se trata de nunca ter conhecido de fato. O esforço deles é algo que demanda rigor, zelo, excepcionalidade e veracidade! Qual é o sentido de persistir em dizer que, no que concerne ao conhecimento e à ação, existem duas instâncias distintas? Qual o sentido em afirmar ser capaz de realizar apenas uma delas? Se não se conhece a intenção do que foi consagrado nos escritos, qual a utilidade de interpretar um como sendo dois?". Eu respondi: "As pessoas de antigamente diziam que conhecimento e ação eram duas coisas separadas, desejando fazer da visão e da discriminação dos atos de conhecer e de agir os pontos de partida para quaisquer empreendimentos". O Mestre replicou: "Afirmar isto é perder de vista o propósito das pessoas de outrora. Eu digo que o conhecimento é o significado da ação e que a ação é a colocação em prática do conhecimento, o conhecimento é o começo da ação e a ação é a concretização do conhecimento. Quando se consegue entender isso, apenas falar em conhecer já trará consigo a ação e apenas falar em agir já trará consigo o conhecimento. Os antigos, portanto, ao falarem de conhecimento também estavam falando em ação, porém, dado que na sociedade existem pessoas ignorantes que agem arbitrariamente, sem nada entender e sem se examinarem criticamente, se portando de forma estúpida e presunçosa, é preciso falar em um conhecimento individualizado para que então possa existir uma ação correta. Dado que também existem pessoas sem limites e de moral rasa, inquietas demais para ponderar o que quer que seja em profundidade, nunca almejando levar a cabo qualquer prática moral efetiva em si mesmas e empenhadas apenas em obter influência, é necessário que se fale individualmente em uma ação retificadora, para que então possa haver um conhecimento efetivo. A forma de expressão dos antigos não podia ser outra além desta noção de retificar os desvios e corrigir os erros, e basta uma palavra – conhecimento ou ação – para expressar tal ideia. As pessoas da atualidade, no entanto, tomam conhecimento e ação como duas instâncias separadas, pois acreditam que primeiro deve haver o conhecimento para então poder existir a ação. É como se dissessem: 'preciso por ora pesquisar, estudar e discutir para então entender, tendo entendido poderei em seguida agir corretamente'. Em decorrência deste

pensamento, tudo o que conseguem ao longo de suas vidas é não agir e não entender. Isto não pode ser visto como um pequeno mal cuja origem tenha se dado ontem. O remédio para tal enfermidade está naquilo que digo ao defender a unidade entre conhecimento e ação, não se tratando de algo implausível por mim fabricado, pois a condição original do conhecimento e da ação é exatamente esta. Quando conhecemos o propósito é possível falar em dois termos sem que haja prejuízo, pois se trata de uma e mesma coisa, mas se não conhecermos o propósito, qual será o benefício de falar em instâncias separadas? Abordar as coisas separadamente acarreta isto".

Continuei a ponderar: "Ontem ouvi o Mestre ensinar a respeito do 'permanecer na máxima bondade' e percebi que, em relação à tal esforço, já consigo obter algum resultado. No entanto, este pensamento não se adequa em sua totalidade à interpretação de Mestre Zhū acerca da 'investigação das coisas'". O Mestre respondeu: "A investigação das coisas é a realização do permanecer na máxima bondade, pois conhecer a máxima bondade é saber investigar as coisas". Eu prossegui: "Ontem consegui avançar no entendimento da investigação das coisas segundo os ensinamentos do Mestre e creio ter compreendido a questão em termos gerais. Todavia, a visão de Mestre Zhū se ampara nas evidências deixadas pela noção de 'mente una' (*精一 jīngyī*), presente no *Clássico dos Documentos* (*书经 shūjīng*), pela receita de 'aprender amplamente e se autodisciplinar' (*博约 bóyuē*)[14], presente nos *Analectos* (*论语 lúnyǔ*), e pela noção de 'perscrutar exaustivamente o coração/mente para entender sua própria natureza' (*尽心知性 jìnxīnzhīxìng*), presente no *Mêncio*. Isto não contribui para assegurar a visão do Mestre e é fonte de preocupação

[14] N.T.: referência à fala de Confúcio no capítulo 6, aforismo 27 (ou 25, a depender da versão), quando o Mestre diz: "Pessoas exemplares aprendem amplamente sobre a cultura e se autodisciplinam pela observação apropriada dos ritos. Ao serem assim jamais se desviam do caminho." (*君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫! Jūnzǐ bóxué yú wén, yuē zhī yǐ lǐ, yì kěyǐ fú pàn yǐ fū*) Cf. CONFÚCIO. *The Analects of Confucius* – A Philosophical Translation. Trad. Roger T. Ames e Henry Rosemont Jr. Nova York: The Random House Publishing Group, 1998, p. 109; CONFÚCIO. *Os Analectos*. Trad. Giorgio Sinedino. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015, p. 208.

para mim". O Mestre respondeu: "Zǐxià (*子夏*) acreditava sinceramente nos sábios e Zēngzǐ (*曾子*) procurava a moral em si mesmo[15]. Acreditar em algo de modo sincero é correto, mas não se iguala à vontade de procurar a moral em si mesmo. Ao não compreendermos a natureza do coração/mente buscamos a segurança de velhas opiniões, não seria este um caso de não seguir o que é correto? Tomando Mestre Zhū como exemplo, apesar de respeitar e confiar nos ensinamentos de Mestre Chéng[16], ao entrar em contato com algo que seu coração/mente não pudesse compreender plenamente, ele ainda assim aceitaria de forma impensada? A 'mente una', a receita de 'aprender amplamente e se autodisciplinar' e a noção de 'perscrutar exaustivamente o coração/mente' coincidem em sua origem com o que eu disse, você apenas não considerou o suficiente a ponto de perceber isso. Os ensinamentos de Mestre Zhū sobre a investigação das coisas não conseguem evitar se envolver no estabelecimento de falsas analogias e conclusões equivocadas, o que lhes distancia da intenção original da expressão. A mente é um trabalho de unificação, o aprendizado amplo é um trabalho de autodisciplina. Falar em conduta ética já é deixar claro que se está falando sobre a unidade entre conhecimento e ação, chegando a uma explicação com apenas uma palavra. Perscrutar exaustivamente o coração/mente (*尽心 jìnxīn*), conhecer a sua natureza (*知性 zhīxìng*), conhecer o Céu (*知天 zhītiān*), tudo isto equivale a nascer em posse do conhecimento e praticar com tranquilidade. Preservar o coração/mente (*存心 cúnxīn*), cultivar sua natureza (*养性 yǎngxìng*), servir ao Céu (*事天 shìtiān*), isto é adquirir conhecimento por meio do estudo e agir para promover benefícios. Não se deixar perturbar quanto à duração de sua própria vida e permanecer no cultivo de seu caráter moral (*夭寿不贰，修身以俟 yāoshòubùèr,*

[15] N.T.: referência a dois discípulos de Confúcio.

[16] N.T.: referência a Chéng Yí (*程颐*) (1033-1107), filósofo neoconfuciano da dinastia Sòng. As interpretações de Chéng Yí e Zhū Xī fundaram a chamada Escola do Princípio (*理学 lǐxué*), também conhecida como Escola Chéng-Zhū (*程朱*).

xiūshēnyǐyǐ), isto é aprender às duras penas e agir de forma laboriosa.[17] Mestre Zhū interpreta a investigação das coisas de forma equivocada, pois sua visão inverte o real sentido da expressão, equivalendo o 'perscrutar exaustivamente o coração/mente e conhecer sua própria natureza' ao 'investigar as coisas para então estender o saber ao máximo', almejando com isso igualar alguém que inicia seus estudos com aqueles que nascem sabendo e praticam sem dificuldades. Como isso seria possível?".

Eu retruquei: "Como pode o 'perscrutar o coração/mente ao máximo e conhecer a sua própria natureza' ser considerado como 'nascer sabendo e agir com tranquilidade'?". O Mestre disse: "A natureza é a própria estrutura do coração/mente, e o Céu é a origem desta natureza, perscrutar o coração/mente ao máximo é perscrutar a própria natureza ao máximo. 'Apenas quem em Tudo sob o Céu for da máxima sinceridade será capaz de perscrutar sua própria natureza ao extremo, conhecendo assim as capacidades transformadoras e criativas oferecidas pelo Céu e pela terra'[18]. Aquele que preserva seu coração/mente não logra perscrutá-lo ao máximo. Conhecer o Céu é tal como conhecer um estado ou um condado, é como dividir-se a si mesmo a fim de conduzir um assunto, tornando-se um com o Céu. Servir ao Céu é como o filho que serve ao pai, como o ministro que serve ao soberano, devendo ser reverente e respeitoso para que não ocorra nenhum erro, mas ainda assim acreditando ser distinto do Céu. É nisto que reside a diferença entre sábios e virtuosos. Este 'coração/mente que não se deixa perturbar quanto à duração de sua própria vida' é o que ensina os estudiosos a colocarem seus espíritos integralmente na prática da bondade, não permitindo que fracassos ou sucessos, brevidade ou longevidade, alterem a bondade de seus corações/mentes, isto

[17] N.T.: a estrutura argumentativa aqui desenvolvida por Wáng Yángmíng em três divisões é uma referência ao primeiro aforismo do capítulo 7A do *Mêncio*. Cf. MENGZI. *Mengzi* – With selections from traditional commentaries. Trad. Bryan Van Norden. Indianápolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2008, p. 171.

[18] N.T.: referência ao aforismo 22 do *Caminho do Meio*. Cf. ZISI. *Focusing the Familiar* – A Translation and Philosophical Interpretation of the *Zhongyong*. Trad. Roger T. Ames e David L. Hall. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001, p. 105.

é levar uma vida de cultivo do caráter moral. Mesmo frente aos altos e baixos da vida não se deve permitir que o coração/mente sofra alterações. Servir ao Céu, no entanto, é o mesmo que se sentir diferente dele, é como ver-se de frente para o Céu. Aguardar o desenrolar do destino sem ter a certeza de vê-lo se concretizar, apenas permanecendo na espera: este é o começo do estabelecimento do coração/mente por parte de um estudioso iniciante, com as dificuldades e os esforços que lhe são característicos. Mas, ao inverter esta regra, como ocorre atualmente, condena-se o estudante a não ter por onde começar".

Eu então comentei: "Ontem, o ensinamento do Mestre me influenciou a crer que todo esforço deva ser assim. Hoje, ao ouvi-lo falar novamente, não posso mais duvidar dos benefícios de sua abordagem. Ontem à noite eu concluí que as 'coisas' (*物 wù*) na expressão 'investigação das coisas' equivalem à ideia de servir (*事 shì*), estando ambas ligadas ao coração/mente". O Mestre respondeu: "Exato. Aquilo que determina a vida de alguém é o coração/mente, o que deste se emite é o sentido, e o sentido é a condição original do conhecimento. O local onde se encontra o sentido é o que chamamos de coisas. Se o sentido está em servir à família, então servir à família é uma coisa. Se o sentido é servir ao soberano, então servir ao soberano é uma coisa. Se o sentido está em conduzir o povo eticamente e amar a todos os seres, então a conduta ética para com o povo e o amor para com os seres são coisas. Se o sentido está em ver e ouvir, falar e agir, então todas estas são coisas. É por esta razão que afirmo a não existência de um princípio fora do coração/mente, nem de coisas que sejam externas ao coração/mente. O *Caminho do Meio* (*中庸 zhōngyōng*) afirma que 'sem sinceridade nada existiria'[19], o resultado da 'mais patente virtude' do *Grande Aprendizado* é justamente esta

[19] N.T.: referência ao aforismo 25 (ou 26, a depender da versão) do *Caminho do Meio*. Cf. ZISI. *Focusing the Familiar* – A Translation and Philosophical Interpretation of the *Zhongyong*. Trad. Roger T. Ames e David L. Hall. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001, p. 106; ZISI (*子思*). Zhong Yong (*中庸*). Tradução: James Legge. *In*: STURGEON, Donald (Org.). *Chinese Text Project*. Disponível em: https://ctext.org/liji/zhong-yong. Acesso em: 27 jul. 2023.

sinceridade (*诚 chéng*). O resultado da sinceridade não é senão a investigação das coisas". O Mestre disse ainda: "Investigar as coisas, tal como lemos o 'investigar' na expressão do *Mêncio* 'pessoas excepcionais logram investigar o que reside no coração/mente do soberano' (*大人格君心 dàren gé jūn xīn*)[20], é tomar ciência do que há de incorreto naquele coração/mente e efetuar uma retificação que o retorne integralmente à sua condição original. No entanto, a ideia expressada aqui é a de que o incorreto deve ser substituído pelo totalmente retificado, e isto, independentemente do tempo ou do lugar, não pode ser visto apenas como preservar o princípio celeste, mas sim como exaurir tal princípio. O princípio celeste é a 'virtude esclarecida', exaurir o princípio é a 'mais patente virtude'".

O Mestre tornou a dizer: "O conhecimento é a condição original do coração/mente, pois este conhece naturalmente: cuidar dos pais é naturalmente conhecer a responsabilidade filial, cuidar do irmão mais velho é naturalmente conhecer a conduta fraterna, cuidar para que uma criança não caía em um poço é naturalmente conhecer a compaixão, tudo isso é a propensão ao conhecimento moral (*良知 liángzhī*) que não necessita emprestar nada que lhe seja externo para ser completa. Se o que emana desta propensão ao conhecimento moral não for obstruído por concepções egoístas isto será como 'ter um coração suficientemente compassivo a ponto de sua conduta ética não conseguir ser totalmente exaurida' (*充其恻隐之心，而仁不可胜用矣 chōng qí cèyǐn zhī xīn, ér rén bùkě shèng yòng yǐ*)[21]. Contudo, as pessoas comuns não conseguem barrar pensamentos egoístas e, por esta razão, precisam adquirir conhecimentos por meio da investigação das coisas para então serem

[20] N.T.: livro 4A, aforismo 20. Cf. MENGZI. *Mengzi* – With selections from traditional commentaries. Trad. Bryan Van Norden. Indianápolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2008, p. 99.

[21] N.T.: Wáng Yángmíng faz aqui uma citação que não chega a ser *ipsis litteris* – embora preserve o sentido original – de um trecho presente no livro 7B, aforismo 31, do *Mêncio*. Cf. MENGZI. *Mengzi* – With selections from traditional commentaries. Trad. Bryan Van Norden. Indianápolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2008, p. 192.

capazes de superar seu individualismo e se reconectarem com o princípio. Assim sendo, a propensão ao conhecimento moral do coração/mente será desobstruída, permitindo que prevaleça o coração/mente retificado. Este é o propósito da aquisição de conhecimentos. Conhecimentos obtidos desta forma se coadunam com a sinceridade".

Eu disse em seguida: "O Mestre acredita que o amplo aprendizado sobre a cultura conduz à prática da autodisciplina por meio da observação apropriada dos ritos. Apesar de ter pensado profundamente a respeito, ainda não consegui entender este ponto. Seria possível esclarecê-lo para mim?". O Mestre respondeu: "A expressão 'observar apropriadamente os ritos' (*礼 lǐ*) tem o mesmo sentido que a palavra 'princípio' (*理 lǐ*). O que se emite do princípio pode ser visto, e aquilo que pode ser visto é chamado de cultura, o que há de oculto e profundo na cultura, ou seja, o que não pode ser visto, denomina-se princípio: tudo isso se trata de uma e mesma coisa. Se autodisciplinar a partir da observação apropriada dos ritos se trata de purificar o coração/mente no intuito de que este se torne um com o princípio celeste. Para purificar o coração/mente a fim de que se identifique com o princípio celeste é necessário ser diligente a ponto de descobrir os locais nos quais o princípio se manifesta. Por exemplo, quando se o descobre no servir à família, será no estudo de como servir à família que se preservará o princípio celeste; quando for descoberto no serviço ao soberano, então, por meio do estudo para servir ao soberano será possível preservar o princípio celeste; se se descobri-lo tanto na riqueza e na alta posição social quanto na pobreza e na baixa posição, então, pelo estudo destas categorias será possível preservar o princípio celeste; se for descoberto na adversidade de viver junto a povos bárbaros, então o estudo de como viver tribulações junto aos povos bárbaros será o meio para preservar o princípio celeste. Portanto, independentemente de ser no agir ou no repousar, no falar ou no silenciar, o estudo de todo lugar em que ele se manifesta permitirá preservar o princípio celeste. Isto é ter um aprendizado amplo a partir da cultura e é também a própria ação de se autodisciplinar segundo a observação apropriada dos ritos. O 'amplo

aprendizado sobre a cultura' é a 'mente una' e a 'autodisciplina com base na observação apropriada dos ritos' é o 'caminho único'".

Eu então ponderei: "'O coração/mente seguidor do *Dào* (*道*) invariavelmente se torna o mestre do ser humano, e o coração/mente das pessoas comuns sempre segue os comandos de seus desejos'[22] (*道心常為一身之主，而人心每聽命 dàoxīn cháng wéi yīshēn zhī zhǔ, ér rénxīn měi tīngmìng*). Todavia, de acordo com o ensinamento promovido pelo Mestre a respeito da mente una, esta sentença aparenta estar equivocada". O Mestre respondeu: "Exato. A mente é una, quando não é confundida pelo individualismo fala-se em um 'coração/mente seguidor do *Dào*', quando se ilude com o egoísmo fala-se então em um 'coração/mente comum'. O 'coração/mente comum' que logra ser retificado torna-se um 'coração/mente seguidor do *Dào*', este, se se distancia desta retificação, tomba novamente para o nível do 'coração/mente comum': no início não existem duas mentes. Mestre Chéng diz que o 'coração/mente comum' é fruto dos desejos humanos, enquanto o 'coração/mente seguidor do *Dào*' se identifica com o princípio celeste. O que ele diz, embora soe como uma divisão, está de fato correto no que tange ao sentido. Atualmente, a ideia de que o 'coração/mente seguidor do *Dào*' comanda e o 'coração/mente comum' obedece faz deles dois tipos de coração/mente. O princípio celeste e os desejos humanos não podem existir lado a lado: como pode o princípio celeste ser mestre e ter como seguidores os desejos egoístas?".

Em seguida perguntei a respeito de Mestre Wén Zhōng (*文中子*)[23] e de Hán Tuìzhī (*韓退之*)[24]. O Mestre disse: "Tuìzhī era grande apenas

---

[22] N.T.: esta frase aparece na primeira parte do comentário sobre o *Caminho do Meio* realizado por Zhū Xī na seção intitulada *Prefácio à Análise* (*章句序 zhāngjù xù*). Cf. ZHUXI (*朱熹*)B. Zhong Yong Yi (*中庸一*). *In*: STURGEON, Donald (Org.). *Chinese Text Project*. Disponível em: https://ctext.org/zhuzi-yulei/62. Acesso em: 15 jul. 2023.

[23] N.T.: nome póstumo de Wáng Tōng (*王通*) (584-617), filósofo confuciano da dinastia Suí (*隨*) (581-617).

[24] N.T.: nome de cortesia de Hán Yù (*韩愈*) (768-824), erudito confuciano e poeta da dinastia Táng (*唐*) (618-907).

como um literato. Mestre Wén Zhōng era um erudito de valor. As pessoas de épocas posteriores deram maior importância a Tuìzhī em virtude de seu estilo literário, contudo, Tuìzhī era bem inferior a Mestre Wén Zhōng". Eu continuei a perguntar: "Qual foi o erro dele [Wén Zhōng] ao tentar imitar os Clássicos?". O Mestre respondeu: "Acredito que imitar os Clássicos não possa ser visto inteiramente como um erro. Como comparamos o sentido expressado pelas obras de gerações posteriores de eruditos com a imitação dos Clássicos?". Eu respondi: "Tais obras têm em si alguma intenção de obter fama para seus autores, mas, ainda assim, almejam esclarecer o Caminho. Sobre as imitações, aparentam estar puramente voltadas para a obtenção de reputação". O Mestre perguntou: "Sobre as obras dos eruditos posteriores que almejam esclarecer o Caminho, de onde elas tiraram sua inspiração?". Eu disse: "Confúcio cortou os excessos e transmitiu os *Seis Clássicos* (*六经 liùjīng*) a fim de esclarecer o Caminho". O Mestre replicou: "Neste caso, o único erro ao imitar os Clássicos seria seguir o exemplo de Confúcio?". Eu respondi: "As obras que versam sobre o Caminho transmitem algum esclarecimento. Imitar os Clássicos parece ser meramente copiar sua forma, mas receio que não seja de ajuda em relação a trilhar o Caminho". O Mestre então disse: "Você, ao falar em esclarecimento do Caminho, almeja falar sobre retornar à simplicidade, reestabelecer a pureza e perceber a veracidade de todas as condutas e assuntos corretos? Ou faz referência ao embelezamento das palavras apenas para travar disputas com outros da mesma geração? A situação caótica na qual se encontra Tudo sob o Céu se deve à vitória de uma cultura vazia e ao declínio da prática da conduta adequada. Se o Caminho já estivesse difundido e iluminasse Tudo sob o Céu, então não seria preciso transmitir os *Seis Clássicos* a fim de que seus ensinamentos fossem seguidos e o próprio Confúcio não teria tido necessidade de cortar seus excessos ou de transmitir tais obras. Desde a época em que Fúxī (*伏羲*)[25] criou os oito trigramas até o tempo do Rei Wén e do Duque de Zhōu, os

[25] N.T.: imperador mitológico da antiguidade chinesa remota.

discursos sobre as *Mudanças* (*易 yì*)[26], tal como aqueles encontrados em textos como o *Liánshān* (*连山*) e o *Guīzàng* (*归藏*), proliferaram de forma descontrolada e confusa, sem que se pudesse saber quantos eram, o que levou o Caminho da Mudança a um estado de caos. Confúcio, que almejava disseminar e fazer florescer a cultura adequada em Tudo sob o Céu, por conhecer tais discursos, cuidou para que eles não subsistissem, preservando e favorecendo apenas o que havia sido dito pelo Rei Wén e pelo Duque de Zhōu. Ele acreditava ser essa a única forma correta de promover o propósito dos ancestrais. Ao fazer isso ele foi capaz de abolir as diversas visões confusas e estabelecer em Tudo sob o Céu apenas uma, a ser seguida por todos os leitores das *Mudanças*. Com o *Clássico da História* (*书 shū*)[27], o *Clássico da Poesia* (*诗 shī*), o *Registro dos Ritos* (*礼 lǐ*), o *Clássico da Música* (*乐 yuè*) e os *Anais de Primavera e Outono* (*春秋 chūnqiū*) ocorreu o mesmo. No caso do *Clássico da História*, dos capítulos *Diǎn* (*典*) e *Mó* (*谟*) em diante, no caso do *Clássico da Poesia*, tudo o que havia do capítulo *Èrnán* (*二南*) em diante, a exemplo dos capítulos *Jiǔqiū* (*九丘*) e *Bāsuǒ* (*八索*), todas as palavras rebuscadas e dissolutas que cobriam não se sabe quantas páginas foram eliminadas. Com o *Registro dos Ritos* e o *Clássico da Música*, no que tange aos nomes de pessoas, regras de conduta e números neles presentes, o mesmo foi feito. Com isso, Confúcio chegou àquilo que era essencial e deixou apenas o que não podia ser retirado. Foi somente após ter realizado todo esse trabalho de depuração dos excessos e transmissão do que era correto que ele enfim descartou definitivamente as interpretações incorretas. Como poderia ter Confúcio adicionado uma palavra sequer aos *Clássicos da História*, *da Poesia*, *dos Ritos* e *da Música*? Todas as interpretações atuais sobre o *Registro dos Ritos* por parte dos eruditos de épocas mais recentes

[26] N.T.: referência ao *Clássico das Mudanças*, o *Yìjīng* (*易经*), ou como conhecido na linguagem popular, *I Ching*.

[27] N.T.: os termos "Clássico da História", "Clássico dos Documentos" e "Documentos" descrevem a mesma obra clássica.

redundaram em conclusões equivocadas que contradizem aquelas às quais havia chegado Confúcio. No que concerne aos *Anais da Primavera e Outono*, embora corresponda ao estilo de Confúcio, de fato, trata-se do antigo registro da *História do Reino de Lǔ* (*鲁史 lǔshǐ*). Ao se dizer que o 'autor escreveu a versão antiga' e que 'os cortes se deram no que havia de excesso' está-se indicando a existência de subtrações sem que nada fosse adicionado. Confúcio transmitiu os *Seis Clássicos* por temer o caos que seria gerado em Tudo sob o Céu se a profusão de aprendizados não fosse contida, por isso ele deixou apenas o que era simples e indispensável ao mesmo tempo em que conduziu os assuntos em Tudo sob o Céu a se distanciarem do aprendizado vazio e a se focarem nas questões reais, dessa maneira impedindo a disseminação de visões equivocadas e rebuscadas. Tudo o que veio após os *Anais de Primavera e Outono* contribuiu para intensificar a disseminação de uma cultura vazia, intensificando também o caos ao qual foi lançado Tudo sob o Céu. A queima dos livros perpetrada pelo Imperador [Qín] se deu com base em motivos egoístas[28]. A queima dos *Seis Clássicos* não pode ser vista, portanto, como algo harmonioso. Se à época sua intenção ao fazer isso residisse no esclarecimento do Caminho, o recolhimento e destruição de todas as obras contrárias aos Clássicos e que fomentavam um espírito de rebeldia contra o princípio poderia ter concordado com o caminho estabelecido por Confúcio de aparar os excessos e transmitir o que fosse correto. A partir das dinastias Qín (*秦*) e Hàn (*汉*) em diante, as produções literárias proliferaram novamente a ponto de não ser possível se desvencilhar delas mesmo que se desejasse isso. A única conduta apropriada neste contexto é seguir o exemplo de Confúcio, registrando o que for mais próximo do correto e disponibilizando tais escritos. Ao fazer isso, tudo o que for confuso e

[28] N.T.: referência ao episódio ocorrido em 213 A.E.C. durante a dinastia Qín (*秦*) no qual, por ordem do imperador, diversas obras das chamadas Cem Escolas (*诸子百家 zhūzībǎijiā*) foram queimadas. Ao fazer isso o primeiro imperador Qín almejava unificar o império sob uma única doutrina e anular a possibilidade de dissidências. O episódio em questão ficou conhecido como "queima dos livros e morte (por enterramento) aos eruditos/confucianos" (*焚书坑儒 fénshū kēngrú*).

perverso deverá, como resultado, descartar-se gradualmente por si só. Não sei se o sentido da imitação dos Clássicos realizada por Mestre Wén Zhōng em sua época era esse. Eu analisei em profundidade este assunto e acredito que, se um sábio voltasse a estar entre nós, ele não faria diferente. Se Tudo sob o Céu encontra-se ingovernável isto se dá em razão do florescimento do aprendizado vazio e do declínio da conduta correta. Existem aqueles que defendem suas próprias visões, elevando o que é novo e estranho apenas para confundir as pessoas comuns e obter fama. Eles, por motivos fúteis, embaralham a inteligência do povo e atrapalham seus olhos e ouvidos, condenando Tudo sob o Céu a um caminho de disputas em prol do embelezamento da linguagem no qual se demanda que todos venham a conhecer sobre estes assuntos em detrimento do retorno ao conhecimento do que é originalmente honesto e à valorização da conduta correta, impedindo desta forma a volta à prática da simplicidade e da pureza originais: foi isto que todos estes literatos desencadearam".

Eu ponderei: "Algumas destas obras, no entanto, não podem deixar de existir. Por exemplo, no caso dos *Anais da Primavera e Outono*, temo que sua compreensão plena teria sido dificultada caso não pudéssemos contar com o *Zuǒ Zhuàn*[29]". O Mestre respondeu: "Se os *Anais de Primavera e Outono* precisaram esperar pelo *Comentário de Zuo* para serem esclarecidos, tal como se fossem uma alegoria carregando um enigma, por que Confúcio[30] se daria ao trabalho de valorizar escritos tão velados e obscuros? Grande parte do *Comentário de Zuo* trata-se do antigo registro da *História do Reino de Lǔ*, se os *Anais* necessitassem disto para então terem seu sentido esclarecido, Confúcio deveria ter se dado ao trabalho de abreviá-los?". Eu respondi: "Yīchuān (*伊川*)[31] também disse: 'Os Comentários são registros, os Clássicos

[29] N.T.: referência ao *Comentário de Zuo* (*左传*), obra de grande importância para a organização da tradição confuciana.

[30] N.T.: em algumas ocorrências a partir deste trecho específico Wang Yangming chama Confúcio de "Sábio" (*聖人 shèngrén*), o indivíduo que representa o pináculo da hierarquia moral dentro da filosofia confuciana, contudo, para tornar a leitura mais fluida optou-se por manter o nome do referido filósofo nessas ocasiões.

[31] N.T.: referência ao nome de pena do filósofo Chéng Yí.

são juízos'. Se de acordo com uma obra um soberano foi morto ou um país foi atacado, mas ainda assim não se entende o que isso quer dizer, receio ser difícil formar qualquer julgamento". O Mestre disse: "Temo que esta frase de Yīchuān também seja uma velha tradição passada ao longo de gerações de eruditos sem, contudo, captar o significado do trabalho realizado por Confúcio nos Clássicos. Se em uma obra se lê 'assassinato do soberano', este ato significa um crime. Qual a necessidade de haver maiores inquéritos a respeito dos detalhes deste malfeito? Encabeçar uma campanha militar é algo que somente o Filho do Céu (*天子 tiānzǐ*)[32] pode realizar, quando não ocorre desta forma, aquilo que nos escritos se lê como 'atacar um país' trata-se, portanto, de um crime. Qual a necessidade de demandar maiores detalhes a respeito desta transgressão? Confúcio transmitiu os *Seis Clássicos* exclusivamente a fim de retificar o coração/mente das pessoas, preservar o princípio celeste e afastar os desejos egoístas. Para que se preservasse o princípio celeste, o afastamento dos desejos egoístas deveria se dar com base no que fora dito. Quando as pessoas colocavam questões, estas lhes eram respondidas de acordo com a capacidade de cada indivíduo, ainda assim, sem desejar se alongar na explicação por temer que se focassem especificamente nas palavras, Confúcio dizia: 'eu desejo não falar' (*予欲无言 yǔ yù wú yán*). Como poderia ele fazer qualquer coisa capaz de incitar desejos individualistas a apagarem o princípio celeste? Isto seria estender o caos e conduzir à perversidade. Por esta razão Mêncio dizia: 'Nenhum dos discípulos de Zhòngní[33] (*仲尼*) fala a respeito do que fizeram Huán (*桓*) e Wén (*文*)[34], por isso seus atos não foram transmitidos às gerações posteriores'. Esta é a conduta dos discípulos de Confúcio. Os eruditos de nossa época falam apenas do aprendizado a partir de uma figura de autoridade, logo, desejam apenas

[32] N.T.: termo pelo qual era denominado o Imperador.

[33] N.T.: nome de cortesia de Confúcio.

[34] N.T.: referência a dois governantes vassalos da dinastia Zhōu pertencentes ao grupo dos "Cinco Déspotas" ou "Cinco Duques". A frase citada encontra-se no *Mêncio*, capítulo 1A, aforismo 7. Cf. MENGZI. *Mengzi* – With selections from traditional commentaries. Trad. Bryan Van Norden. Indianápolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2008, p. 7.

conhecer a maior quantidade possível de tramas e intrigas e seus corações estão voltados somente para a obtenção de ganhos materiais. Isto contradiz o sentido da obra dos sábios tal como explicitado pelos Clássicos, portanto, como poderiam estas pessoas entender alguma coisa?". Suspirando, ele continuou: "Por expressarem algo oposto à moral celeste é difícil conversar com este tipo de gente". O Mestre disse ainda: "Confúcio dizia: 'Eu ainda sou do tempo em que os historiadores oficiais deixavam espaços em branco' (*吾犹及史之阙文也 wú yóu jí shǐ zhī quēwén yě*)[35]; Mêncio dizia: 'Sobre acreditar plenamente no *Clássico dos Documentos*: penso que neste caso seria melhor não existir Clássico algum. Da seção *Wǔchéng* [Conclusão bem-sucedida da guerra] aceito duas ou três tiras de bambu, e só' (*尽信《书》不如无书，吾于《武成》取二三策而已 jìnxīn shū bùrú wúshū, wú yú wǔchéng qǔ èrsān cè éryǐ*)[36]. Confúcio aparou os excessos do *Clássico dos Documentos* e as páginas que manteve a respeito do período de quatrocentos ou quinhentos anos de Táng (*唐*), Yú (*虞*) e Xià (*夏*)[37] jamais passaram determinada quantidade, não haveria outros assuntos a serem tratados [caso quisesse]? Ao transmitir apenas isto já nos é permitido saber a intenção do sábio: ele desejava eliminar os dizeres excessivos. No entanto, os eruditos que vieram depois almejaram apenas fazer acréscimos".

---

[35] N.T.: referência ao capítulo 15, aforismo 26 (ou 25, a depender da versão consultada) dos *Analectos*. Confúcio aqui aponta para a honestidade de alguns historiadores da corte (cronistas) que, ao se depararam com caracteres desconhecidos em seu trabalho de cópia de documentos antigos, deixavam espaços em branco na esperança de que fossem eventualmente preenchidos por quem realmente os conhecesse. Cf. CONFÚCIO. *The Analects of Confucius* – A Philosophical Translation. Trad. Roger T. Ames e Henry Rosemont Jr. Nova York: The Random House Publishing Group, 1998, p. 189; CONFÚCIO. *Os Analectos*. Trad. Giorgio Sinedino. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015, p. 448.

[36] N.T.: capítulo 7B, aforismo 3, do *Mêncio*. Cf. MENGZI. *Mengzi* – With selections from traditional commentaries. Trad. Bryan Van Norden. Indianápolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2008, p. 185.

[37] N.T.: referências, respectivamente, aos imperadores lendários da antiguidade chinesa, Yáo (conhecido também pelo nome de Táng Yáo *唐尧*) e Shùn (também conhecido como Yú Shùn *虞舜*), bem como à dinastia Xià, fundada por Yǔ, o Grande (*大禹* Dà Yǔ), sucessor de Shùn. O período aqui referenciado se estende, aproximadamente, de 2200 a 1600 A.E.C.

Eu perguntei: "Ao comporem os Clássicos, os sábios intencionavam eliminar os desejos egoístas e preservar o princípio celeste. Sem dúvida não almejavam expor às pessoas comuns os detalhes dos assuntos relativos à época dos Cinco Duques (*五伯 wǔbó*)[38] em diante. Contudo, por que os assuntos referentes ao que se deu antes de Yáo e Shùn foram omitidos e não receberam qualquer atenção?". O Mestre respondeu: "Na época de Fúxī e do Imperador Amarelo os assuntos importantes eram demasiado esparsos, raros eram aqueles que os comentavam. A partir disso também é possível inferir que naquela época tudo era puro, eventual e simples, um contexto isento de floreios literários. Essa era a forma de governo na antiguidade remota, nunca mais alcançada pelas gerações posteriores". Eu então disse: "Mesmo em relação aos 'Três Soberanos'[39] houve quem tenha feito comentários a seu respeito, por que Confúcio ainda assim decidiu descartá-los?". O Mestre respondeu: "Ainda que possam ter existido tais comentaristas, contudo, com o passar do tempo, seus trabalhos deixaram de ser adequados. O contexto passou a favorecer as artes literárias, sendo assim até o final da dinastia Zhōu (*周*). Embora almejassem se conformar aos costumes dos Xià e dos Shāng (*商*), já não mais conseguiam realizar tal retorno, muito menos conseguiam retornar ao padrão da época de Táng [Yáo] e de Yú [Shùn]! Que dirá então à época de Fúxī e do Imperador Amarelo! No entanto, se sua forma de governar

[38] N.T.: referenciados por Mêncio em 6B, aforismo 7. Trata-se dos Duques Huán de Qí, Wén de Jìn, Mù de Qín, Xiāng de Sòng e Zhuāng de Chǔ. Cf. MENGZI. *Mengzi* – With selections from traditional commentaries. Trad. Bryan Van Norden. Indianápolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2008, p. 165.

[39] N.T.: pelo que se depreende da tradução feita em língua inglesa por Wing-tsit Chan (1963), esta é uma referência a Fúxī (*伏羲*), Shénnóng (*神农*) e ao Imperador Amarelo (*黄帝 huángdì*), os três primeiros governantes míticos da China antiga. Cf. WANG, Yangming. *Instructions for Practical Living and Other Neo-confucian Writings*. Tradução: Wing-tsit Chan. Nova York e Londres: Columbia University Press, 1963, p. 22. Contudo, a composição do grupo dos Três Soberanos varia a depender do registro histórico consultado. Embora comumente conhecidos pelo termo *Sānhuáng* (*三皇*), literalmente, "os três imperadores", no original em mandarim Xú Ài usa o obscuro termo *Sāntián* (*三填*) para descrevê-los, significando "os três sobre os quais há registro" ou "os três sobre os quais se escreveu". Quando se refere a eles, Wáng Yángmíng emprega o termo *Sānwáng* (*三王*), "os três reis". Optamos aqui por padronizar este grupo chamando-os de "Três Soberanos".

era outra, o Caminho a ser seguido era apenas um. Confúcio seguia o exemplo dos reis Yáo e Shùn, e promovia as instituições dos reis Wén (文) e Wǔ (武)[40]. As leis de Wén e de Wǔ eram o Caminho que Yáo e Shùn haviam transmitido, embora, em razão do período histórico, a condução política tivesse de ser feita por instituições e regras distintas. As instituições das dinastias Xià e Shāng já não se conformavam com a época da dinastia Zhōu, por esta razão, as ponderações do Duque de Zhōu amealhavam em si as contribuições dos Três Soberanos. O que deles viesse e não mais se ajustasse seria alvo de uma cuidadosa reflexão ao longo de dias e noites. Como esperar ser possível retornar à forma de governo da antiguidade remota? Isto, sem dúvida, era algo que Confúcio podia omitir". Em seguida tornou a dizer: "Aqueles que se especializaram em não fazer nada e deixar as coisas ocorrerem por si mesmas não são capazes de, como faziam os Três Soberanos, adequarem a governança ao seu devido contexto, embora certamente desejem imitar os costumes da antiguidade remota. Estes são os ensinamentos de Buda e de Lǎozǐ[41]. A condução política em conformidade com o momento histórico que, diferentemente do que era com os Três Soberanos, não esteja enraizada no Caminho, mas em uma ação interessada em benefícios materiais, é um empreendimento característico de déspotas e daqueles que os sucederam. Gerações posteriores de eruditos foram e voltaram em discussões infindáveis, mas tudo que suas falas criaram foi um método individualista de obtenção de poder". O Mestre disse ainda: "A forma de governo anterior a Yáo e Shùn não é algo que as gerações posteriores sejam capazes de repetir, por esta razão podemos omiti-la; a forma de governo após as Três Dinastias[42] (*三代 sāndài*) não é algo que as gerações posteriores devam seguir, por isso podemos negligenciá-la. Somente a forma de governo das Três Dinastias pode ser

[40] N.T.: os primeiros reis da dinastia Zhou em torno de 1050 A.E.C. Wén era pai de Wǔ e recebeu o título real postumamente como parte da tradição por ser a figura paterna do fundador da dinastia.

[41] N.T.: referência às figuras centrais do budismo e do daoísmo, respectivamente.

[42] N.T.: referência às dinastias Xià, Shāng e Zhōu. Cf. WANG, Yangming. *Instructions for Practical Living and Other Neo-confucian Writings*. Tradução: Wing-tsit Chan. Nova York e Londres: Columbia University Press, 1963, p. 23.

seguida. Contudo, muitos são os que discutem tal período sem entender o essencial a seu respeito, meramente se dedicando aos detalhes, por isso não conseguem restaurá-lo!".

Eu ponderei: "Os eruditos de outrora discutiam os *Seis Clássicos*, acreditando que os *Anais de Primavera e Outono* eram históricos. A história é dada a conhecer por meio de registros. Sendo assim, temo que no final haja uma pequena diferença [desta obra] em relação ao conteúdo dos outros *Cinco Clássicos*". O Mestre respondeu: "Falar sobre assuntos, isto é um registro histórico, falar sobre o Caminho, isto é o que fazem os Clássicos. Os assuntos compõem o Caminho, o Caminho corresponde aos assuntos. Os *Anais de Primavera e Outono* também são um Clássico, os *Cincos Clássicos* também são registros históricos. As *Mudanças* contam a história de Páoxīshì (*庖牺氏* ou *庖羲氏*)[43], os *Documentos* são sobre a história de Yáo, Shùn e os que os sucederam, o *Registro dos Ritos* e o *Clássico da Música* abordam a história dos Três Soberanos: todos compartilham os mesmos temas e o mesmo Caminho, como podemos falar que são diferentes entre si?". Em seguida disse: "Os *Cinco Clássicos* não são senão registros históricos, e a história escrita tem por função esclarecer o que é certo e o que é errado, bem como instruir acerca dos ensinamentos e do que é censurável. O que é certo pode ser ensinado, preservando ao longo do tempo os seus traços a fim de instruir a conduta; o que é errado pode ser censurado, preservando a cautela e aparando os aspectos equivocados a fim de evitar más condutas e o surgimento de quem queira praticá-las". Eu então perguntei: "Preservar os traços do que é correto a fim de nortear a conduta certamente também é preservar a raiz do princípio celeste; aparar os aspectos equivocados a fim de evitar o surgimento da perversidade, isto não seria impedir os desejos egoístas de algum dia surgirem?". O Mestre respondeu: "Ao comporem os Clássicos, os sábios, sem dúvida, não podiam deixar de transmitir esta ideia, mas não é necessário nos apegarmos às expressões literárias". Eu tornei a perguntar: "O que é errado pode ser censurado, preservando a cautela e aparando os aspectos equivocados a fim de evitar o surgimento da perversidade e dos perversos,

[43] N.T.: outro nome de Fúxī, o rei mitológico da antiguidade chinesa.

mas como então no *Clássico da Poesia* somente as *Odes de Zhèng* (*郑*) e de *Wèi* (*卫*) foram poupadas [de receberem cortes]? Não foi um erudito do passado que [para justificar isso] disse: 'Os maus podem punir a indolência existente nas pessoas'? (*恶者可以惩创人之逸志 èzhe kěyǐ chéng chuàng rén zhī yì zhì*)[44]". O Mestre respondeu: "O *Clássico da Poesia* que temos hoje não é o livro original deixado por Confúcio e seus discípulos. Confúcio dizia: 'Abandonem a música de Zhèng, ela é licenciosa'. Ele dizia também: 'Detesto como a música de Zhèng lança desordem sobre a música cerimonial Yǎ (*雅*). Os sons de Zhèng e Wèi são os sons de Estados em declínio'. Este fundamento revela a dinâmica interna entre Confúcio e seus discípulos. Confúcio estabeleceu os trezentos poemas e todos eles podiam ser considerados músicas cerimoniais Yǎ, todos podiam ser empregados nos templos locais ao redor do país, todos podiam ser usados em rituais nos vilarejos por toda a nação, todos, portanto, almejavam incutir a tranquilidade e a paz. Como poderia ser tolerado aquilo que contém e incita comportamentos vergonhosos, alterando costumes vigentes e transformando tradições sociais? Este é o caso das músicas que estendem a licenciosidade e conduzem à perversidade. Após a queima dos livros durante a dinastia Qín, vários eruditos fizeram, sem dúvida, acréscimos a fim de alcançar novamente a quantidade de trezentos poemas [resgatando as odes de Zhèng e Wèi]. O emprego de palavras que transbordam licenciosidade é algo mais do que apreciado e transmitido pelos populares, de modo que atualmente, em qualquer beco, seja possível ouvir tais canções. Dizer que 'os maus podem punir a indolência existente nas pessoas' é apenas um discurso vazio que não chega a lugar algum, segui-lo não gera senão uma atitude resignada".

Em razão do desaparecimento do que fora originalmente comunicado pelos antigos, passei a ouvir os ensinamentos do Mestre e fiquei realmente surpreso, sem inicialmente conseguir me definir a respeito. Após escutá-lo por

[44] N.T.: referência a Zhū Xī em sua análise dos *Analectos* de Confúcio, especificamente do capítulo 2, aforismo 2. Cf. ZHUXI (*朱熹*)A. Lunyu Jizhu (*論語集注*). *In*: STURGEON, Donald (Org.). *Chinese Text Project*. Disponível em: https://ctext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu/wei-zheng-di-er. Acesso em: 25 jul. 2023.

bastante tempo, gradualmente refleti e coloquei em prática, começando em seguida a acreditar que o Mestre ensinava a autêntica tradição deixada por Confúcio e seus discípulos. Com isso, abandonei todos os caminhos estreitos, pois não passavam de rios obstruídos! Tal como falar sobre a investigação das coisas se trata de uma empreitada da sinceridade para com as ideias, o esclarecimento da bondade é uma empreitada da sinceridade para consigo mesmo, a exaustão do princípio é uma empreitada da exaustão da própria natureza de si, o estudo que inquire acerca do Caminho é uma empreitada do respeito à conduta moral, o aprendizado amplo é uma empreitada da autodisciplina a partir da observação apropriada dos ritos e a mente focada é uma empreitada da mente una. Tudo isso foi difícil de harmonizar a princípio, mas após muito refletir a respeito, minhas mãos e pés inconscientemente começaram a dançar.

Referências

CONFÚCIO. *Os Analectos*. Trad. Giorgio Sinedino. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

CONFÚCIO. *The Analects of Confucius – A Philosophical Translation*. Trad. Roger T. Ames e Henry Rosemont Jr. Nova York: The Random House Publishing Group, 1998.

MENGZI. *Mengzi – With selections from traditional commentaries*. Trad. Bryan Van Norden. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2008.

WANG, Shou-Ren (王守仁). Wang Yang Ming Quan Ji (王陽明全集). *In*: Cai, Nai-Wen (Org.). *The Project Gutenberg EBook of Wang Yang Ming Quan Ji*. 2008. Disponível em: https://www.gutenberg.org/ebooks/25142. Acesso em: 30 jun. 2023.

WANG, Yangming. *Instructions for Practical Living and Other Neo-confucian Writings*. Trad. Wing-tsit Chan. Nova York: Columbia University Press, 1963.

WANG, Yangming. *The Philosophy of Wang Yangming*. Trad. Frederick Goodrich Henke. Londres: The Open Court Publishing Co., 1916.

ZENGZI (曾子). Da Xue (大學). Trad. James Legge. *In*: STURGEON, Donald (Org.). *Chinese Text Project*. Disponível em: https://ctext.org/liji/da-xue. Acesso em: 24 ago. 2024.

ZHUXI (朱熹)A. Lunyu Jizhu (論語集注). *In*: STURGEON, Donald (Org.). *Chinese Text Project*. Disponível em: https://ctext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu/wei-zheng-di-er. Acesso em: 25 jul. 2023.

ZHUXI (朱熹)B. Zhong Yong Yi (中庸一). *In*: STURGEON, Donald (Org.). *Chinese Text Project*. Disponível em: https://ctext.org/zhuzi-yulei/62. Acesso em: 15 jul. 2023.

ZISI. *Focusing the Familiar* – A Translation and Philosophical Interpretation of the *Zhongyong*. Tradução: Roger T. Ames e David L. Hall. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

ZISI (子思). Zhong Yong (中庸). Trad. James Legge. *In*: STURGEON, Donald (Org.). *Chinese Text Project*. Disponível em: https://ctext.org/liji/zhong-yong. Acesso em: 27 jul. 2023.

Data de registro: 28/08/2024

Data de aceite: 18/06/2025