

## **Os Princípios Confucionistas Da Ideologia Chinesa Actual**

*"Não há quase nenhum pormenor  
no comportamento de um bom comunista  
que não faça lembrar exactamente  
aquele de um bom neo-confucionista"*

Jacques Gernet<sup>1</sup>

### **1. INTRODUÇÃO**

A seguir à Implantação da República Popular da China, em 1949, o Japão, um país que havia invadido recentemente o território chinês, foi o primeiro país a levantar-se para defender, mesmo contra a maior potência mundial não-comunista - os Estados Unidos - que a ideologia adoptada por esta era um comunismo de raízes chinesas, não se tratando de comunismo soviético puro. Tal como tem a História da China testemunhado, poucas são as culturas e estilos de vida que ao entrarem em território chinês mantêm as suas características originais inalteráveis. Este povo de civilização milenária tende a absorver os valores e formas de vida, adaptando-se imediatamente à realidade local, sinizando-os. Como não podia deixar de ser, também a ideologia comunista, adoptada pela liderança chinesa pós 1949, sofreu algumas alterações e adaptações à particular situação do país. É exemplo explícito desta adaptação a adopção de uma "economia socialista com características chinesas" (中国特色社会主义的经济), medida tomada pelo governo chinês desde o Congresso de 1987, inserida na política de reformas e abertura levada a cabo pela liderança.

E porque esta ideologia teve uma adaptação tão rápida e eficiente ao povo chinês? A verdade é que muitos dos princípios base da ideologia comunista estão em conformidade com os valores tradicionais chineses, nomeadamente os valores confucionistas, e poder-se-ia mesmo dizer que algumas medidas tomadas pelo governo chinês são confucionistas em génese. Como tal, apesar de em tempos, o confucionismo ter sido um dos principais alvos das críticas dos ideólogos comunistas, a verdade é que estas duas formas de encarar a vida se separaram e antagonizam para encontrar finalmente um ponto de encontro comum, dinâmico e mesmo muito útil na actualidade caracterizada pela globalização económica e o espírito de modernização. Trata-se afinal da filosofia chinesa da unidade dos contrários, do yin e do yang, em que estes pólos nunca estão em completa oposição mas sim se entrecruzam e se interpenetram, sucedendo-se um ao outro.

---

<sup>1</sup> GERNET, Jacques - "A Propos des Influences de la Tradition Confucéene sur la Societé Chinoise", *in Confucianisme et Sociétés Asiatiques*, ed. por MIZOGUCHI, Yuzô e VANDERMEERSCH, Léon, Paris: L'Harmattan, 1991, p. 36, trad. do autor.

## 2. AS RAÍZES DO CONFUCIONISMO

### 2.1. CONFÚCIO

*"Mais que um homem ou que um pensador,  
e mesmo mais que uma escola de pensamento,  
Confúcio representa um verdadeiro fenómeno cultural  
que se confunde com o destino de toda a civilização chinesa."*

Anne Cheng<sup>2</sup>

#### 2.1.1. A VIDA

Embora o seu nascimento esteja envolto em algumas histórias fantásticas, como de resto é comum encontrar-se associado a personagens importantes da História da China, Confúcio (*Kongzi*, 孔子) teria vivido entre 551 e 479 a.C., numa época conturbada, dominada pela desordem do fim da Dinastia Zhou (1100-476 a.C.). Então, os diversos reinos em que se encontrava dividido o território chinês rivalizavam pelo domínio, desencadeando conflitos violentos, daí que este período seja conhecido como os Reinos Combatentes (475 - 221 a.C.). Mais tarde, o lugar de domínio dentre estes seria alcançado pelo Reino Qin, que acabou por unificar todos os reinos sob a liderança do cruel Qin Shi Huangdi, fundando a conhecida Dinastia Qin (221-206 a.C.). Interessa aqui sublinhar que este foi um período de convulsões internas originadas pelas degradantes condições de vida e pelo poderio crescente que os príncipes vinham conquistando no interior dos seus reinos. Estas condições dinamizaram o pensamento da época, surgindo diversos pensadores que procuravam propor a melhor forma de governar. A abundância de escolas de pensamento durante este período fez com que lhe fosse atribuída a designação de "Período de Ouro da Filosofia Chinesa", ou período das "Cem Escolas de Pensamento". Surgiram nesta época as sementes do que haveria de se tornar nas importantes filosofias do confucionismo, tauísmo, moísmo e legismo. Com excepção desta última, nenhuma das outras ideias foi imediatamente adoptada pelos imperadores. Somente sob a Dinastia Han (206 a.C. - 220), viriam o confucionismo e o tauísmo a atingir estádios mais adiantados de desenvolvimento teórico.<sup>3</sup>

Confúcio nasceu na pequena cidade de Qufu (曲阜), no Reino de Lu (鲁国), na actual Província de Shandong (山东), em Agosto de 551 a.C., mas pouco se sabe da sua vida. Uma das fontes a que se pode recorrer para traçar a sua biografia é o livro "Memórias Históricas" (史记) do grande historiador que viveu no séc. II a.C., Sima Qian (司马迁), mas ainda assim esta é uma fonte pouco segura devido à dificuldade em provar os factos descritos.

---

<sup>2</sup> CHENG, Anne - Histoire de la Pensée Chinoise, Paris: Éditions du Seuil, 1997, p. 55.

<sup>3</sup> Durante a dinastia Han, mais precisamente durante o reinado do Imperador Wudi (141-87 a.C.), o confucionismo ascendeu à categoria de doutrina oficial de Estado, por sugestão do seu conselheiro Dong Zhongshu.

Aparentemente a sua família era pobre e modesta, ainda que os seus ascendentes pertencessem à família dos Duques do Estado dos Song, a qual descendia da família real da Dinastia Zhou. Como o pai de Confúcio, que era chefe do exército, tinha já uma certa idade quando se casou pela segunda vez com a que viria a ser a sua mãe, conta a lenda que ela se dirigiu a um monte para orar, para pedir que tivesse um filho. Aí ela viu um licorne e atou-lhe uma fita bordada à volta do corno para que o seu desejo se concretizasse. Quando deu à luz à sombra de uma amoreira teria sido velada por dois dragões. Por esse motivo ou talvez porque quando Confúcio nasceu tinha uma protuberância na fronte, foi-lhe dado o nome de *Qiu* (丘), que significa colina.

Apenas com três anos de idade, Confúcio perdeu o pai e, como a sua mãe tinha somente 18 anos, teve que se dedicar ao trabalho agrícola nas terras que tinha recebido como qualidade de viúva de funcionário público para poder dar ao filho a educação que pretendia. E parece que Confúcio correspondeu às suas expectativas pois com 15 anos já frequentava a escola dos letrados e, dois anos mais tarde, recebia lições particulares, ao mesmo tempo que se iniciava na vida militar e no cerimonial da Corte. E é o próprio Confúcio que, nos "Analectos", nos descreve com determinação a sua vida:

*"Aos quinze anos, resolvi aprender. Aos trinta anos, firmei-me no Caminho. Aos quarenta anos, já não tinha nenhuma dúvida. Aos cinquenta anos, conhecia os decretos do Céu. Aos sessenta anos, tinha um discernimento perfeito. Aos setenta anos, agia em toda a liberdade, sem por isso transgredir nenhuma regra."* (Analectos de Confúcio II-4) <sup>4</sup>

Aos 19 anos casou-se, do qual resultaram dois rebentos: um menino e uma menina. Continuou a conciliar o trabalho com os estudos, sendo que aos 22 anos servia como intendente dos celeiros e, mais tarde, como inspector da distribuição das mercadorias, ao mesmo tempo que abria a sua própria escola. Quando tinha 24 anos, a sua mãe faleceu, pelo que, segundo a prescrição dos ritos, não exerceu nenhuma actividade durante os devidos três anos de luto. Contudo, a história antiga e a literatura continuaram a ocupar o seu espírito, seguindo estudando os Clássicos com afinco.

Posteriormente e devido ao prestígio que começou a alcançar, o Mestre Kong Zi (孔子) foi convidado para ocupar alguns cargos de destaque na Corte. Assim, aos 30 anos, foi para a Corte de Lu, e, mais tarde, com o apoio do Duque King de Qi, entrou na Corte do Imperador Zhou, em Luoyang. Foi nesta altura que se deu o célebre encontro entre Kongzi e Laozi (604 a.C.). "Conta-se que Laozi recebeu Confúcio com severidade e frieza, incentivando-o a procurar o *Tao*. Confúcio, por seu turno, teria ficado bem impressionado com o Velho Sábio

---

<sup>4</sup> Utilizámos diversas traduções dos Diálogos de Confúcio, provavelmente escritos pelos seus discípulos, e comparámos também com a versão original em chinês com respectivas explicações. Para os interessados, sugerimos a versão portuguesa da tradução de Anne Cheng, Conversações de Confúcio, trad. por M. F. Gonçalves de Azevedo, Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

pois, segundo o relato, referiu a seus discípulos que havia visto Laozi e lhe havia parecido um dragão, que se eleva sobre as nuvens mas que não pode ser perseguido."<sup>5</sup>

Devido ao período de convulsões e de conflitos entre os reinos vizinhos que caracterizaram a região entre 520 e 510 a.C., Confúcio teve que mudar-se por diversas vezes, acompanhando o Duque de Lu, o qual lhe chegou a confiar o governo da cidade de Tchung-tu que se tornou modelo de prosperidade. Devido a este feito, foram-lhe atribuídos locais de destaque na administração do território, primeiro como intendente dos trabalhos públicos e, depois, como ministro da Justiça. Foi durante este período que desenvolveu máximas relativas à arte de governar, que vêm descritas no capítulo XII dos "Analectos". Com 56 anos, teve a oportunidade de pôr em prática a sua doutrina de governo, quando exerceu o cargo de primeiro-ministro de Lu.

Devido a uma certa independência económica adquirida por Confúcio e também porque a sua doutrina não correspondia às exigências do seu tempo, em 495, Confúcio resolveu ausentar-se, passando a levar uma vida errante acompanhado pelos seus discípulos. Iniciou, assim, uma série de longas viagens pelos reinos de Qi, Song e Wei, ensinando a sua doutrina pela palavra e pelo seu próprio exemplo. Ao mesmo tempo que se dedicava ao ensino, o Mestre Kong oferecia também os seus serviços aos príncipes feudais que disputavam um lugar de destaque entre os restantes reinos, em plena época de decadência da Dinastia Zhou. Durante estas viagens ocorreram diversos episódios, alguns dos quais vêm descritos nos Analectos.

Após todas estas aventuras, Confúcio regressou finalmente a Lu cerca de 515 a.C. Tinha alcançado um tal prestígio que, segundo alguns autores, teria conseguido reunir cerca de 3000 discípulos, entre jovens letrados vindos das melhores famílias, filhos de homens de destaque do Reino, com uma grande influência na Nação, assim como de famílias mais pobres. Contudo, unia-os o respeito ao mestre e ao seu ensinamento, sendo de destacar que Confúcio tratava-os individualmente, aconselhando-os de acordo com as suas características específicas. Confúcio ensinava-lhes poesia, história, o cerimonial da Corte e música, 70 dos quais conheciam a fundo os Cinco Clássicos.<sup>6</sup>

Com 72 anos faleceu no Reino de Lu, em Abril de 479 a.C. mas parece que a "morte do Sábio não ocorreu sem grandiosidade,<sup>7</sup> e a lembrança que nos transmitiu a tradição autoriza as seguintes reflexões:

---

<sup>5</sup> MARTINS, Dora - "O Tauísmo", in AMARO, Ana Maria e JUSTINO, Carlos (ed.) - Estudos sobre a China II, Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2000, p. 266.

<sup>6</sup> São actualmente conhecidos cinco Clássicos (五经), considerados como os mais antigos textos chineses: o Livro das Mutações (易经), o Livro da História (书经), o Livro das Odes ou da Poesia (诗经), o Livro dos Ritos (礼记), e os Anais da Primavera e Outono (春秋). Um sexto Clássico seria o Livro da Música, mas como desapareceu é impossível provar que alguma vez tenha existido.

<sup>7</sup> Após a sua morte, alguns discípulos andaram de luto no coração durante três anos, tal como era costume, na China tradicional, quando falecia um dos pais. Outros estabeleceram-se junto do seu túmulo.

a) O seu apelo ao respeito filial não foi em vão no que a si lhe calhava. Se o filho, que provavelmente morreu antes dele, parece não ter sido tocado pela graça do pai, o neto [Zi Si] esteve presente para recolher as suas últimas palavras.

b) O seu pensamento tinha o vigor bastante para levá-lo a esperar com serenidade os derradeiros momentos. Nenhuma revolta diante da morte, nenhum apelo a intermediários entre o Céu e ele. Capaz de afrontar sozinho a vida, também foi capaz de afrontar sozinho a morte.

c) Tendo atingido uma idade respeitável e, ao que parece, gozando sempre de boa saúde, Confúcio morreu em plena posse das suas faculdade. Pronunciando as palavras: «A minha doutrina chegou ao seu termo», dá desde logo razão àqueles seus comentadores que porão em evidência a íntima conformidade entre a vida e o ensino do Sábio, a tal ponto que é impossível interpretar a sua doutrina sem ser em função da sua vida."<sup>8</sup>

### **2.1.2. Os ESCRITOS**

A doutrina proposta por Confúcio pode ser encontrada de forma fragmentária nos que ficaram conhecidos como os "Quatro Livros" (四书), nenhum dos quais teria sido escrito por si na sua totalidade. Os "Quatro Livros" incluem: "O Grande Aprendizado" (大学), em parte escrito por Confúcio; a "Doutrina do Meio" (中庸), escrito pelo neto de Confúcio, Zi Si; "Os Analectos" (论语), que teriam sido escritos por alguns dos seus discípulos; e o "Livro de Mêncio" (孟子), escrito pelo seu seguidor Mêncio.

À semelhança do filósofo grego Sócrates, Confúcio pouco ou nada escreveu sobre a sua filosofia e o seu método baseava-se no diálogo, a partir do qual os seus discípulos puderam retirar ensinamentos para elaborar "Os Analectos".

A relação que Confúcio estabelecia com os seus alunos era exemplar, um modelo a ser seguido. Dirigia-se-lhes com afectividade e, ao mesmo tempo, cordialidade, simplicidade e, ao mesmo tempo, a dignidade necessária ao respeito existente numa relação entre professor e alunos, tal como ele mesmo ensinava. O seu método de ensino permitia o diálogo com os alunos, em que estes podiam colocar questões ao seu Mestre e, mesmo, dar opiniões e fazer críticas. Esta abertura e o tratamento personalizado que Confúcio dava aos seus discípulos suscitava a sua admiração, que não chegaria contudo aos extremos da deificação, que se deu muito mais tarde quando o confucionismo se tornou numa religião do povo.

Este relacionamento cordial que tinha com os seus alunos era também o modelo que estes deviam adoptar entre si e com as outras pessoas. Trata-se do *ren* (仁), o não fazer aos outros o que não gostamos que nos façam a nós mesmos. Para além destas considerações sobre o relacionamento entre as pessoas, os discípulos de Confúcio consagraram nos "Analectos" alguns capítulos sobre os Sábios da Antiguidade e sobre a Missão Celeste, em que

---

<sup>8</sup> CAVIN, Albert - Confucionismo, trad. José Pinto, Lisboa: Editorial Verbo, 1980, pp. 82-83.

apresenta a forma de governação dos Imperadores antigos como o modelo a ser seguido pelos governadores contemporâneos.

Quanto ao "Grande Aprendizado" (大学), trata-se de um tratado moral elaborado em parte pelo próprio Confúcio e que sublinha a capacidade do homem de ser responsável pela sua própria salvação. Assim, Confúcio preocupa-se com a formação de uma elite, assim como com a educação dos príncipes, com o fim último de promoção do bem das massas. E a verdade é que se o soberano for justo, conforme a ordem cósmica, logo os seus súbditos o seguirão de bom grado e isso promoverá a prosperidade do reino. Por isso, conhecer a ordem natural dos fenómenos é a base da grande sabedoria, este é o ensino supremo - *Da Xue*. Segundo Confúcio, cabe-lhe transmitir este conhecimento pois ele é o porta-voz da sabedoria antiga, é esta a sua vocação ética.

Da autoria do neto de Confúcio Zi Si, a "Doutrina do Meio" (中庸) procura sublinhar o equilíbrio que deve existir na personalidade dos homens. Mas este equilíbrio deve ser atingido sem esforço, o que não significa que seja alcançado sem acção, como ensinam os tauístas. Na realidade, este equilíbrio deve ser procurado intensivamente, através de uma reflexão profunda e deve ser colocado em prática de uma forma séria. Zi Si, na senda de seu Mestre, não fecha as portas de entrada deste equilíbrio a nenhuma classe de pessoas, pois todos podem chegar a esta via, mas só quem a alcança poderá apreender o sentido da ordem do Céu e da Terra, o *Dão* (道). Assim aparece o *junzi* (君子), o homem de bem cuja vida é uma imagem da ordem moral universal, segundo Confúcio. É esta a norma da harmonia do Universo, ou seja, a regra central – *zhong* (中) - e constante – *yong* (庸).

Finalmente, o "Livro de Mêncio" (孟子) traduz a abordagem de Mêncio ao confucionismo, inspirado também no livro de Zi Si. Trata-se de uma perspectiva que sublinha a bondade natural do homem e que será desenvolvida adiante no capítulo respeitante a Mêncio.

### **2.1.3. A MORAL**

O pensamento proposto por Confúcio procurava apresentar uma moral que, em última instância, visava o aperfeiçoamento do Homem na sua vivência em sociedade. Segundo Chow Yih-Ching, trata-se "antes de tudo, de uma ética, não de uma metafísica, e essa moral está inteiramente ao serviço da política."<sup>9</sup> Isto porque durante este período, assistia-se a uma crise da sociedade nobre e ao declínio das práticas rituais. Confúcio defendia, então, o regresso aos antigos ritos (*li*, 礼), a partir do estudo dos Clássicos da Antiguidade, que ele próprio teria compilado. Contudo, as opiniões divergem quanto à sua autoria e aparecem duas opiniões mais destacadas apresentadas por Max Kaltenmark: "Segundo a primeira, Confúcio teria escrito a maior parte dos Clássicos, tendo sido um reformador de ideias ousadas, tendo mesmo uma doutrina esotérica e sendo necessário procurar, por detrás da letra dos textos, a ideia profunda e oculta do Mestre. A crer na segunda, ele foi essencialmente um editor dos

---

<sup>9</sup> CHOW, Yih-Ching - *La Philosophie Chinoise*, Paris: Presses Universitaires de France, 1956, p. 20.

textos antigos e era o primeiro a afirmar que nada inovava e que não fazia mais que transmitir a tradição dos antigos sábios: era um historiador moralista, não um inovador."<sup>10</sup>

A verdade é que aparentemente, Confúcio nada escreveu, até porque nunca foi sua intenção fundar uma nova filosofia ou uma nova religião, mas sim apresentar modelos sobre as mais diversas facetas da vida, nomeadamente no relacionamento com os outros e na arte de governação. Assim, através do estudo dos Clássicos, Confúcio considerava os ritos instituídos pela Dinastia Zhou Ocidental, no período conhecido como Período da Primavera e Outono, como o modelo perfeito a ser seguido pelos imperadores e súbditos subsequentes.

Para o homem comum, Confúcio apresentava o modelo de *junzi* (君子), que literalmente significa "filho do senhor" mas que se poderá traduzir como "homem de bem" ou "homem honrado". Por oposição temos o *xiaoren* (小人) - literalmente "pequeno homem", mas que se poderá traduzir por "homem modesto" - distinção esta com um significado moral. Ora, o *junzi* deve receber uma boa educação, assim como uma formação moral, com vista à ascensão a um lugar elevado na sociedade e, quem sabe, na governação.

Uma das qualidades essenciais que o *junzi* deve possuir é o *ren* (仁), carácter chinês constituído por um ser humano (人) e por um dois (二), e que se poderá traduzir como benevolência, isto é, "amar todos os homens" (Analectos XII:22), tal como certa vez Confúcio definiu ao responder a um dos seus discípulos. Trata-se do bem que um homem pode fazer ao outro, a virtude que permite ao homem viver em sociedade. É esta qualidade do amor universal ou altruísmo que confere um carácter humanista à doutrina do Mestre Kong. Mais tarde, Mêncio haveria de atribuir a esta qualidade um lugar de destaque na sua teoria, pois sublinha que o homem é bom por natureza, qual precursor da teoria do "Bom Selvagem" de Jean-Jacques Rousseau.

No entanto, e ainda segundo Confúcio, esta bondade deve obedecer a regras, pois há que dominar o comportamento bom. É aí que aparece o *li* (礼), um conjunto de normas de cortesia a que o *junzi* deve obedecer para melhor interagir em sociedade. Como tal, comportar-se humanamente e comportar-se ritualmente são sinónimos. Mas esta atitude ritual é mais profunda que uma simples cerimónia religiosa. Deve haver uma certa introspecção de quem a realiza, pois como Confúcio sublinha o *li* vem do coração, de dentro para fora. É exactamente esta característica que diferencia o conceito de *li* confucionista e o conceito de *fa* (法) legista. Isto porque estes últimos apresentam as normas como regras iguais para toda a gente e cuja obediência é suscitada de fora, dos castigos que podem ser aplicados se as leis não forem cumpridas. Enquanto Confúcio procura conferir um fundamento moral à sua doutrina de governação, os legistas defendem que isso não será possível sem meios de coacção externos.

Uma das outras qualidades essenciais necessárias à realização do *ren* é o *xiao* (孝), a piedade filial, pedra angular da sociedade chinesa que ainda actualmente caracteriza a relação existente entre pais e filhos na China. Tal como Confúcio o definiu, trata-se de "Não desobedecer aos ritos (...) De acordo com os ritos, enquanto estiverem vivos, os pais devem

---

<sup>10</sup> KALTENMARK, Max - A Filosofia Chinesa, trad. Emília Piedade, Lisboa: Edições 70, 1972, p. 18.

ser servidos; de acordo com os ritos, quando falecerem, devem ser enterrados; segundo os ritos, devem ser-lhes feitos sacrifícios." (Analectos II:5) O *xiao* nada mais é do que o efeito da reciprocidade, isto é, a resposta natural do filho ao amor que os seus pais lhe deram num contexto de harmonia familiar. Por isso, é interessante notar que o período de 3 anos de luto que os ritos previam aquando do falecimento de um dos pais corresponde exactamente ao período de três anos a partir do nascimento de uma criança e quando os pais lhes dedicam cuidados especiais, nomeadamente o aleitamento.

Segundo Confúcio, a partir do modelo familiar aplicado às relações sociais, se mantém uma estabilidade hierárquica que dá consistência à concepção de Estado. A harmonia das relações familiares não se cinge ao interior da casa que habita a família mas ultrapassa essas pequenas barreiras físicas, abarcando outras famílias, o que promove a estabilidade da sociedade. Tal como refere Confúcio, "Entre os Quatro Mares, todos os homens são irmãos." (Analectos XI:5)

Ora, o *xiao* preside a todas as relações humanas fundadas sobre o *yi* (义), ou seja, o sentido de justiça, rectidão ou imparcialidade. Segundo Anne Cheng, "o *yi*, cuja grafia [do carácter antigo] comporta o elemento *wo*<sup>11</sup> (eu), representa o investimento pessoal de sentido que cada um emprega na sua forma de ser no mundo e na comunidade humana, é a forma como cada um reinterpreta indefinidamente a tradição colectiva, dando-lhe um novo sentido."<sup>12</sup> Trata-se da "justificação dos nomes", ou seja, o comportamento de cada um deve estar de acordo com a posição que ocupa na sociedade (Analectos XIII:3).

Para além destas qualidades, a realização do *ren* inclui ainda o *zhong* (忠) e o *shu* (恕), isto é, o ensino da lealdade e da tolerância. Tal como ensina Confúcio "Não faças aos outros o que não gostas que te façam a ti mesmo." (Analectos XV:24) Por isso, estas qualidades devem ser desenvolvidas reciprocamente, começando por si mesmo. Trata-se da noção de centralidade da perspectiva confucionista sobre a humanidade: o próprio carácter de lealdade (忠) é constituído pelo carácter "centro" (中) e "coração" (心), traduzindo assim a centralidade do coração. É esta a virtude do Meio justo e constante descrito na "Doutrina do Meio" (中庸), o bem supremo para o qual deve tender todo o ser humano. E esse bem supremo é um reflexo da harmonia existente no universo físico:

"A vontade do Céu chama-se natureza; a observância da lei natural denomina-se a regra das nossas acções; a regulação desta regra chama-se instrução. A regra das nossas acções não pode ser abandonada por um instante. Se a regra das nossas acções pudesse ser abandonada, não seria regra."<sup>13</sup>

Como tal, os princípios morais preconizados pelo Mestre Confúcio visavam a realização do homem de bem à escala familiar, depois social e mesmo estatal, promovendo

---

<sup>11</sup> 我

<sup>12</sup> CHENG, Anne (1997), *ob. cit.*, pp. 71.

<sup>13</sup> "Zhong Yong" (The Doctrine of the Mean) in *SI SHU* (The Four Books), Hunan: Hunan Chubanshe, 1992, p. 25.



assim a harmonia cósmica. Ora, desde o pequeno núcleo familiar, a educação representava um dos meios essenciais para criar o *junzi*.

#### **2.1.4. A EDUCAÇÃO**

A educação tinha um lugar de destaque no pensamento de Confúcio, de que é exemplo o facto do primeiro capítulo dos *Analectos* ser exactamente consagrado a esta matéria. Para o Grande Mestre, mais tarde intitulado “Professor de Dez Mil Gerações”, “quando caminhando por um caminho com outros homens, há sempre um do qual posso aprender algo” (*Analectos* VII:22). Por isso, essa atitude em relação à aprendizagem, o próprio Mestre Kongzi punha em prática, dizia ele “Não nasci com conhecimento mas sendo apreciador da cultura antiga, dediquei-me a procurá-la com diligência.” (*Analectos* VII:20). Apesar de Confúcio enfatizar o conhecimento dos Antigos, por considerar que estes se aproximam mais da perfeição, a sua atitude com respeito a este período não é passiva pois, tal como ele refere “O Bom Mestre é aquele que é capaz de adquirir novos conhecimentos, revendo o conhecimento antigo.” (*Analectos* II:11)

Um dos aspectos mais inovadores apresentados pelo Grande Mestre foi o facto de defender que todas as pessoas, sem qualquer tipo de discriminação, deviam ter direito à educação. Confúcio dizia “Na educação do povo, trato todos da mesma forma” (*Analectos* XV:39), o que também pode ser traduzido como “Toda a gente está habilitada para ser educada.” Esta atitude aumentou a esfera da educação às pessoas de estrato social inferior. Por este motivo, os ensinamentos de Confúcio relativos à educação foram muito inovadores no seu tempo na China e mesmo no mundo inteiro, pois foi o primeiro a defender que todas as pessoas deviam ter direito à educação independentemente da sua condição social.

Ainda segundo o Mestre Kongzi, a aprendizagem, factor de aperfeiçoamento constante, deve fazer-se na maior parte das vezes a partir da experiência, sublinhando-se a importância de “como saber” mais do que “saber o quê”. De certa forma, foi o que Confúcio sempre fez, dedicando-se não só ao estudo profundo dos Clássicos, mas também ao ensino. Aliás, seria desse ensino itinerante que realizou cerca de uma década, acompanhado dos seus alunos e das lições que estes aprenderam, que resultaram os “*Analectos*” (论语), um dos livros básicos do confucionismo.

Ora, “o objectivo prático da educação é a formação de um homem capaz, sobre o plano político, de servir a comunidade e, ao mesmo tempo, sobre o plano moral, de tornar-se num «homem de bem», os dois planos não sendo senão um, porque servir um príncipe assemelha-se a servir o seu pai. (...) O grande objectivo da aprendizagem é tornar-se um homem de bem.”<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> CHENG, Anne (1997), *ob. cit.*, pp. 60-61.

### 2.1.5. A ARTE DE GOVERNAR

Para Confúcio, o homem tem a missão sagrada de se elevar cada vez mais na sua humanidade. E a sabedoria inclui "empenhar-se nos deveres devidos ao homem e, enquanto respeitando os seres espirituais, manter-se afastados deles." (Analectos VI:22) Esta última expressão elucida sobre a concepção confucionista do sagrado que não é tanto o culto das divindades, mas consciência moral individual, a fidelidade à via, ao *dao* (道), fonte de todo o bem. Para alcançar o *dao*, o homem de bem deve estar disposto a todos os sacrifícios, nomeadamente a renunciar a todas as vantagens e riquezas decorrentes inclusivamente do reconhecimento social e político, ou mesmo a sacrificar a sua própria vida.

No entanto, a realização do homem de bem, o chamando *junzi*, não se cinge à ordem moral individual. Esta aproximação constante que se faz ao carácter humano, através do estudo e da atitude ritual, pode também realizar-se na ordem prática política. Assim, tal como a atitude individual se reflecte na família, o Estado acaba por ser um prolongamento da família. Neste contexto, o príncipe tem com os seus súbditos uma relação semelhante que um pai tem com os seus filhos, servindo de modelo.

O Imperador deve exercer o governo através do seu próprio exemplo de benevolência e rectidão para com os súbditos. É aliás esta característica que previne a eclosão de revoltas contra os governantes, tão frequentes na época em que viveu. Confúcio diz: "Se um ministro adopta um conduta correcta, que dificuldade terá em tomar parte no governo? Se ele não se consegue tornar a si próprio correcto, como é que ele pode tornar os outros correctos?" (Analectos XIII:13) É deste exemplo recto que advém a virtude, o *de* (德) do governante, o que está relacionado com o coração, com a energia que cada pessoa possui. "O *de* é a autoridade, a força moral que possui o homem de bem ou o bom soberano, o que induz à admiração e à submissão."<sup>15</sup> Por isso, para suscitar a obediência do seu povo, o súbdito não deve usar a força, mas somente a sua benevolência como exemplo, é o chamado "direito do coração". Trata-se, de certa forma, do carisma do líder, que deve ser desenvolvido, e que demove qualquer um de desobedecer e impele os seus súbditos a obedecer-lhe sem qualquer tipo de coacção exterior, como era utilizada pelos legistas.

Diz Confúcio: "Se o povo é conduzido pelas leis e a harmonização é conseguida através de castigos, tentará evitar os castigos mas não terá sentido da vergonha. Se for conduzido pela virtude e a harmonização é conseguida através dos ritos, o povo sentirá vergonha e, ademais, saberá corrigir os seus próprios erros." (Analectos II:3)

Como tal, o bom governo depende também do cumprimento rigoroso dos rituais, do *li* (禮), sendo que o que interessa aqui é, não a forma das práticas rituais, mas sim o seu conteúdo, o seu significado profundo. A função do *li* é o controlo das atitudes e comportamentos do indivíduo e do governante, observando as regras de vida em sociedade. Desta forma se tenta um regresso à antiga unidade religiosa, herdada dos Shang (1600-1100

---

<sup>15</sup> CHENG, Anne - Conversações de Confúcio, trad. M. F. Gonçalves de Azevedo, Lisboa: Editorial Estampa, 1991, p.24.

a.C.) e adaptada pelos Zhou (1100-476 a.C.). Segundo Confúcio, esta ordem servia de exemplo para os tempos que corriam, devia ser o modelo de governação adoptado pelos príncipes que governavam os feudos, mais tarde reinos, em que se encontrava dividido o território chinês e que tendia para a sua desagregação, o que veio de facto a acontecer entre 475 e 221 a.C., período conhecido pelos Reinos Combatentes.

Ora, o objectivo principal do governo confucionista não era o poder, mas sim a harmonia ritual. O carisma pessoal do soberano, tal como o ritual, é já só por si um elemento suficiente para suscitar a harmonização das atitudes dos soberanos, contribuindo directamente para a paz e prosperidade do reino. Ora, “se o soberano governasse baseando-se em princípios morais, seria apoiado pelo povo, tal como a Estrela Polar é seguida pelas outras estrelas.” (Analectos II:7)

E o que é afinal governar? Confúcio responde: "Os requisitos para governar são suficiênciam de alimentos, suficiênciam de equipamento militar e confiança do povo no seu governante." (Analectos XII:7) Segundo as palavras do Mestre ao seu discípulo Zigong, o mais importante destes requisitos seria a confiança do povo no seu governante pois se o povo a perde, então o país perderá a sua base.

É de sublinhar também que, para Confúcio, a educação devia ser encarada como essencial pelo poder político, para o desenvolvimento do indivíduo. Por esse motivo, defendia que qualquer pessoa, independentemente da sua origem social ou étnica, devia ter iguais oportunidades de educação. Isto porque qualquer pessoa tinha *a priori* a possibilidade de chegar à Via.<sup>16</sup> Além disso, frizava que o soberano deveria ter um cuidado especial, colocando pessoas educadas nos lugares de chefia. À pergunta de Zhong Gong sobre a arte de governar, Confúcio respondeu “Apresenta um exemplo para que os outros o sigam, não ponhas atenção nos erros dos outros e promove homens de talento.” (Analectos XIII:2), pois se “os homens de bem governarem o país durante 100 anos sucessivos, não haverá crueldade nem assassinatos.” (Analectos XIII:11)

Ora, ao serem nomeados para os seus cargos, os ministros devem corresponder às suas funções, cumprindo os seus deveres. Isto é o que se chama de "rectificação dos nomes", isto é, a correspondência entre o nome e a realidade, entre o estatuto e o papel representado, entre o cargo e as funções desempenhadas. Tal como refere o Mestre Confúcio, que viveu numa era de desorganização em que nem sempre as pessoas desempenhavam os papeis que lhes estavam designados, “se os nomes não forem rectificadoss, o que se diz não parecerá razoável; se o que se diz não parecer razoável, os esforços não resultarão em sucesso; se os esforços não resultam em sucesso, os ritos e a música não prosperarão; se os ritos e a música não prosperam, os crimes não poderão ser devidamente punidos; se os crimes não são devidamente punidos, o povo não saberá o que fazer. Por isso, tudo o que o governante diga deve estar de acordo com os ritos. Ele deve ser prático e nunca insequente.” (Analectos XIII:3)

---

<sup>16</sup> Talvez inspirada no seu próprio exemplo, esta concepção iria ser adoptada e aplicada alguns séculos mais tarde, pelo próprio Mao Zedong.

## **2.2. MÊNCIO**

### **2.2.1. A VIDA E OBRA**

Pouco se sabe da vida de Mêncio (*Mengzi*, 孟子). Contemporâneo do mestre tauísta Zhuangzi (庄子), aparentemente terá vivido entre 380 e 289 a.C. mas há alguma divergência quanto a estas datas. Natural de Zou, um pequeno reino limítrofe de Lu (actual província de Shandong), Mêncio era descendente da família real de Lu. Pertencia à segunda geração dos discípulos de Zi Si, neto de Confúcio, e foi o confucionista mais representativo do período dos Reinos Combatentes (475-221 a.C.).

Numa tentativa de pôr em prática os seus ideais políticos, e já com cerca de 60 anos, viajou pelos Reinos de Qi, Song, Lu, Teng, Wei e outros estados, com o propósito de influenciar os seus súbditos. Imbuído da missão celeste do homem de bem, tal como Confúcio já havia efectuado, a sua empresa resultou, contudo, em fracasso.

Já no final da sua vida, regressou a Zou, onde escreveu o "Livro de Mêncio" (*Mengzi* - 孟子) com os seus discípulos, entre os quais Gongsu Chou e Wang Zhang.

A sua vida apresenta algumas características comuns às da de Confúcio: ambos perderam o pai enquanto jovens e foram educados de forma exemplar pela mãe; ambos realizaram longas viagens para divulgar as suas doutrinas, mas depois voltaram às suas terras-natal para se dedicarem ao ensino; ambas as doutrinas se encontram desenvolvidas num livro constituído por diálogos que empreenderam com diversas personagens e que se tornaram livros básicos do confucionismo. Apesar de partirem de uma mesma concepção, as perspectivas que cada um dá do confucionismo, são diferentes, tendo Mêncio oportunidade para aprofundar aspectos não desenvolvidos anteriormente.

### **2.2.2. A BONDADE DA NATUREZA HUMANA**

Mêncio defendia que é possível o governo pelo *ren* porque a natureza do homem é essencialmente boa. Muitíssimo antes da teoria do "Bom Selvagem" de Jean-Jacques Rousseau, Mêncio, cerca de 20 séculos antes, já defendia que a natureza inata do homem é boa e atribuía o mal aos abusos contra a natureza. "Como o coração de criança é puro, se tivéssemos sabido guardar a nossa primeira natureza, teríamos um coração puro donde poderiam brotar espontaneamente as grandes virtudes." <sup>17</sup>

Daí que algumas das características atribuídas à doutrina de Rousseau já se encontrem em Mêncio, nomeadamente:

- concepção idealista e, por vezes, utópica da realidade;
- crença na bondade natural do ser humano;

---

<sup>17</sup> *Apud* CAVIN, Albert, *ob. cit.*, p. 146.

- crença nas capacidades superiores e reveladoras da razão;
- esperança na sabedoria política de um povo e aceitação da sua participação nos destinos do reino/país.

A doutrina de Mêncio baseia-se no facto de que os homens possuem qualidades morais inatas: o *ren* (仁), a chamada generosidade; o *yi* (义), o sentido de dever; o *li* (礼), a civilidade; e *zhi* (智), o conhecimento. Estas qualidades podem transformar-se em virtudes ao longo da vida através da educação ou ser abafadas sob a influência do ambiente circundante. Assim, temos: "a comiseração, que está na origem de um comportamento «humano» (*ren*); a vergonha ou repulsa pelo mal, que é o princípio da virtude da equidade (*yi*); a modéstia e o apagamento, que são o fundamento do espírito ritual (*li*); o sentido do verdadeiro e do falso, que está na base do discernimento moral (*zhi*). Basta cultivar estas boas disposições para ver desabrochar estas quatro virtudes cardeais que são o *ren*, o *yi*, o *li* e o *zhi*." <sup>18</sup> É esta inclinação natural para as qualidades morais, presente em todos os homens sob a forma de génese, que os distingue dos animais.

E o *xin* (心) que designa, ao mesmo tempo, o coração e o espírito, é uma forma exclusivamente humana de sensibilidade, a faculdade de desejar, querer, mas também de pensar o que se deseja. O *xin* é o órgão dos afectos e do intelecto, pelo que não se pode dissociar o coração do espírito. As próprias seis disciplinas de base da educação de um homem de bem - os ritos, a música, o tiro ao arco, a condução dos carros antigos, a caligrafia e a aritmética - são ao mesmo tempo físicas e espirituais. É o ideal "Mente sã em corpo são."

Segundo Mêncio, todos os homens nascem em igualdade de bondade original e têm *a priori* a mesma capacidade de se tornarem sábios. Por isso, cabe-lhes a si a única responsabilidade pela sua própria natureza moral, o que está relacionado com a educação que têm. Como só alguns desenvolvem esta capacidade inata, só a estes cabe dirigir a sociedade.

Também seguindo a orientação de Confúcio, o Mestre Meng continuou fiel ao conceito de responsabilidade moral contrabalançado pela ideia de *li*, as normas tradicionais e regras às quais não queria renunciar porque representavam para ele os fundamentos da civilização.

### **2.2.3. Os IDEIAS POLÍTICAS**

Mêncio viveu em meados do período dos Reinos Combatentes, quando o feudalismo já se havia estabelecido em todas as municipalidades há mais de 100 anos, excepto em Qi. A classe dos proprietários já havia alcançado o poder nestas municipalidades e continuava a fortalecer o regime, enquanto os pequenos proprietários perdiam gradualmente as suas pequenas propriedades pela anexação violenta das terras. Perante estas contradições, Mêncio procurou elaborar uma doutrina de governo benevolente, aplicando assim a ideia de

---

<sup>18</sup> KALTENMARK, Max, *ob. cit.*, p. 22. A alteração de algumas transcrições das palavras em chinês, utilizando-se o pinyin, sistema actualmente em vigor na República Popular da China, é da responsabilidade do autor, como forma de uniformização de todo o trabalho.

benevolência (仁) ao campo político. Tal como Confúcio, preconizava que o fundamento do poder reside na virtude do príncipe. Dizia ele: "No Estado, o povo é o mais importante, o território vem em segundo lugar e o soberano em último." ("Livro de Mêncio", Capítulo relativo aos sentimentos<sup>19</sup>)

O facto de colocar tanta ênfase no papel do povo tem a ver com o facto de que acreditava que só assim o reinado do soberano estava assegurado. Por isso, exortavam-se os soberanos a manterem um reinado benevolente e a partilhar tanto as alegrias como as tristezas com o povo. O soberano devia tratar os seus súbditos como os pais tratam os seus filhos, com benevolência, o que os impele a obedecer-lhes de uma forma espontânea. Mêncio defendia que esta era a única forma de governação que se fundava no consenso, factor unificador e de garantia de coesão e estabilidade. É esta a diferença entre a via real e a via hegemónica.

Por outro lado, considerava injusto que o príncipe exigisse do povo obediência ao seu modo de governação se não tivessem boas condições de vida. Consequentemente, e como a legitimidade de um governo dependia da vontade do povo, a qual estava directamente relacionada com o Mandato do Céu, o confucionismo de Mêncio apresenta as raízes do sistema democrático.

Como forma de resolver as tensões existentes entre a classe dos proprietários e a dos camponeses, Mêncio propunha a utilização de meios políticos. A sua ideia de que "*O povo é o mais importante e o soberano o menor*" seguia o modelo adoptado pela Dinastia Zhou Ocidental (1100-771 a.C.). Naquela época, haveria uma harmonia social perfeita no conjunto dos territórios chineses sob a égide de um único soberano universal. Contudo, se o povo fosse demasiadamente explorado pela classe governante, poderia chegar ao limite e empunhar as armas para fazer uma revolta. Para além da resolução das contendas sociais, Mêncio opunha-se às guerras de anexação e defendia que o uso de um exército de justiça e benevolência que, não tendo interesse em matar os outros, haveria de ganhar sobre o povo e tornar possível a unificação da China. A ideia básica de Mêncio era a unificação do território chinês através de meios pacíficos.

O facto de que Mêncio enfatizou o regresso ao passado teve a ver a época conturbada em que viveu. Daí que tenha sublinhado, mais do que Confúcio, o regresso às antigas práticas de governo e a aproximação à virtude dos heróis míticos da Alta Antiguidade. Por este motivo, há quem defenda que Mêncio dava demasiada atenção à preservação das velhas ideias antiquadas, o que distanciava a sua teoria da realidade.

Para além destes ideais e no que se refere aos aspectos mais práticos da governação, Mêncio propôs um regresso à prática do "campo comum", isto é, a repartição das terras de forma a que os camponeses deixassem de ser simples servos. Sublinhava também a importância de proteger a agricultura, assim como a redução dos impostos. Estes princípios demonstram que Mêncio se preocupava com as necessidades do povo.

---

<sup>19</sup> 孟子，尽心下.

Por outro lado, atribuía uma grande importância à educação, mais do que aos castigos judiciais e criminais. O seu objectivo era clarificar as relações humanas, as quais se baseiam na prática das virtudes familiares e na piedade familiar. As relações humanas são cinco:

- relação entre pai e filho,
- relação entre soberano e súbdito,
- relação entre marido e esposa,
- relação entre irmão mais velho e irmão mais novo,
- relação entre amigos.

O principal dever dos homens é honrar os seus pais e ter filhos do sexo masculino para assegurar a continuação do culto dos antepassados, que se fazia pela via masculina. Ora, a prática das virtudes familiares está na base da ordem social e do bom governo, pelo que a sua concepção do modo de governar é ao mesmo tempo aristocrática e paternalista. O príncipe devia dar o exemplo.

Como forma de pôr em prática os seus ideais, Mêncio propôs a veneração do sábio, pelo que um governo benevolente devia ser regido por um sábio. O soberano devia venerar o sábio e, em última instância, devia estar disposto a abdicar do trono em benefício do sábio. Assim, somente aqueles dotados com qualidades especiais deviam ser entronados, independentemente do seu estatuto social ou nascimento. Para dirigir a sociedade era necessário pertencer a uma classe de especialistas que consagravam a sua juventude ao estudo, mas só os homens mais virtuosos, aqueles que desenvolveram ao máximo a sua bondade inata, eram dignos de ocupar o cume da hierarquia. Ademais, o Mestre Mêncio via com desconfiança os privilégios adquiridos pela nobreza nobiliárquica e justificava a existência de classes sociais pela necessidade de dividir tarefas.

### **2.3. XUNZI**

*"O pensamento de Xunzi marcou o último estágio do desenvolvimento da Escola Confucionista durante o Período dos Reinos Combatentes."*

He Zhaowu [et al.]<sup>20</sup>

#### **2.3.1. A VIDA**

Natural do Reino de Zhao (actual província de Shanxi), Xunzi (荀子) teve uma vida breve (298 - 238 a.C.). Quando nasceu, Mêncio era já um homem maduro. Viajou bastante pelo seu reino, assim como pelos reinos vizinhos de Yan, Chu, Qin e Qi.

Apesar de não ter sido reconhecido enquanto esteve no reino de Yan, durante o reinado de Gui, foi nomeado três vezes decano da Academia de Ji Xia, em Qi, um dos reinos

---

<sup>20</sup> HE Zhaowu [et al.] - An Intellectual History of China, Beijing: Foreign Languages Press, 1998, p. 60.

centrais de tradição ritualista ligada a Confúcio e Mêncio. Esta academia foi fundada pela vontade dos soberanos preocupados em aliar o prestígio cultural à sua política de hegemonia. Era o caso do soberano Xuan de Qi que Mêncio conheceu pessoalmente e que encorajava os letrados de todos os municípios a vir a Jixia, oferecendo-lhes todas as comodidades para prosseguir os seus estudos e expor as suas doutrinas. Isto tornou aquela academia num dos principais focos de actividade cultural e ponto de reunião dos grandes pensadores da época nos começos do séc. III a.C.. Foi lá que Xunzi teve a oportunidade de se destacar como um polémico defensor da causa confucionista face aos outros pensadores. É aqui que o reconhecimento do poder político do prestígio moral e intelectual dos letrados atinge o auge, os detentores do saber passam a ser chamados de "mestres" (先生).

No reino de Zhao discutiu assuntos militares com o Duque de Linwu perante o Imperador Xiao Cheng e, no reino de Qin, fez investigações acerca das políticas adoptadas. Finalmente, em 255, serviu o duque Chun Sheng no reino de Chu como alto magistrado de Lanling (na actual província de Shandong), onde permaneceu até ao fim da sua vida. Foi também ali que compôs o seu livro "Xunzi", com os seus discípulos.

"O Livro de Xunzi" é constituído por 32 capítulos, cada um formando um tratado teórico sobre um assunto preciso. Trata-se do único livro da antiguidade chinesa, com excepção do "Han Feizi", com um discurso elaborado e construtivo. Apesar da sua importância, não foi considerado um Clássico.

Embora não tivesse tido a oportunidade de assistir à ascensão crescente do reino de Qin através da força e dos meios militares, triunfando sobre todos os outros reinos e fundando a Dinastia Qin, parece que Xunzi não nutriu nenhuma admiração pela eficácia do seu governo. Até porque este se baseava em princípios legistas, contrários à doutrina confucionista. Aliás, na senda do confucionismo, Xunzi não acreditava que o poder militar de Qin fosse suficiente para se impor ao povo, devendo este basear-se antes na humanidade do soberano, tal como já o haviam defendido Confúcio e Mêncio. Na realidade, a repressiva Dinastia Qin (221-206 a.C.) não haveria de durar muito tempo, por contraposição à anterior Dinastia Zhou, a mais longa de toda a História da China.

### **2.3.2. A CONCEPÇÃO DO HOMEM**

Contraopondo-se a Mêncio, Xunzi defendia que a natureza humana é um complexo de tendências anárquicas e irracionais, sendo o homem mau por natureza. Somente através do contacto com os outros indivíduos, poderá o homem tornar-se sociável e civilizado. Segundo Xunzi, na origem toda a humanidade era luta pela posse dos bens, o que gerava desordem. Trata-se de uma teoria pessimista naturalista, semelhante à que Hobbes haveria de desenvolver cerca de 20 séculos mais tarde.



Defendendo que "a sociedade é a grande educadora dos indivíduos", <sup>21</sup> a bondade torna-se em algo artificial, adquirida pelo treino. Para Xunzi, as qualidades inatas como o amor ao lucro, o ódio e a inveja, os desejos sensuais, não incluem nenhuma predisposição da natureza humana para a moralidade. O espírito dos homens é obscurecido por preconceitos, os quais só serão eliminados através da Razão, do *dao* (道), através da sua capacidade de inteligência e discernimento, o *zhi* (智). Ora, é a inteligência através do coração/espírito, o *xin* (心), que julga se uma acção levada a cabo para satisfazer um desejo é admissível moralmente ou é somente materialmente possível. Só quando agimos de acordo com a Razão haverá ordem social. Por contraposição a Mêncio, Xunzi vê a bondade não na natureza do homem mas na sua cultura:

"A natureza é a raiz e o original, a matéria bruta; o fabricado é o que é desenvolvido até ao desabrochar pela cultura e pelos ritos. Sem a natureza, o fabricado não terá nenhum suporte para trabalhar, sem o fabricado, a natureza não teria nenhum meio de se aperfeiçoar."<sup>22</sup> diz Xunzi. Como tal, a moralidade é puramente «fabricada», totalmente exterior à natureza humana.

Para Xunzi, individual ou socialmente, a principal virtude a ser cultivada devia ser o *li* (礼), a conformidade com as normas rituais. Só através do respeito pelas práticas rituais instituídas conseguirá o Homem atingir o equilíbrio individual, e também social, entre vícios e virtudes. Isto porque os ritos são um reflexo da ordem cósmica. Apesar dos ritos não serem naturais, têm um valor humano fundamental, trazendo o homem para a harmonia social.

Explica Xunzi: "Os homens têm desejos por natureza. Quando os desejos não são satisfeitos, eles não têm outra solução senão procurá-la. Quando esta busca de satisfação não tem medida nem limite apropriado, só pode haver discórdia. Quando há discórdia, haverá desordem; quando há desordem, haverá pobreza. Os antigos reis-sábios odiavam esta confusão, pelo que estabeleceram a regra dos ritos como forma de estabelecer limites à confusão, para educar e nutrir os desejos dos homens, para dar oportunidade à sua busca de satisfação, para que os desejos nunca se extinguíssem pelas coisas, nem que as coisas fossem utilizadas pelos desejos; que ambos continuassem a coexistir. É aqui que a regra dos ritos surge."<sup>23</sup>

Esta concepção é característica de uma época em que o território chinês se encontrava em convulsão intra-reinos e inter-reinos, cada um lutando pelo domínio interno.

---

<sup>21</sup> GERNET, Jacques - O Mundo Chinês, vol. 1, trad. José Manuel da Silva Lopes, Lisboa: Edições Cosmos, 1974, p. 100.

<sup>22</sup> *Apud* CHENG, Anne (1997), *ob. cit.*, p. 211.

<sup>23</sup> *Apud* HE Zhaowu [et al.], *ob. cit.*, p. 66.

### **2.3.3. A CONCEPÇÃO DO SOBERANO**

Xunzi dividiu os homens em três categorias: os homens superiores, que podem tornar-se soberanos ou duques; os homens inferiores, que podem tornar-se em nobres ou funcionários públicos; e os homens comuns que podem tornar-se em trabalhadores, agricultores ou comerciantes. Mas esta distinção baseava-se, não em qualquer ordem pré-estabelecida de carácter divino ou nobiliárquico, mas sim pelo talento.

Ora, os homens superiores deviam respeitar os ritos (禮), o que assume um cariz mais carregado do que nos confucionistas anteriores. Assim, se os descendentes dos príncipes, nobres e ministros não agissem de acordo com os ritos, deviam ser "despromovidos" para a classe dos homens comuns, enquanto que se a conduta dos descendentes dos homens comuns estivesse de acordo com os ritos, estes deviam ser promovidos a ministros ou magistrados. Xunzi considerava os ritos, ligados directamente às leis, como o elemento essencial unificador das diversas classes. Quem se conformasse com a legislação devia ser considerado bom e devia ser tratado de acordo com os ritos, caso contrário devia ser aplicado um castigo. Por isso, Xunzi é considerado como o fundador da doutrina da autocracia dos tempos feudais. Um soberano que dominasse os ritos teria nas suas mãos a absoluta autoridade. Estas teorias vão ser desenvolvidas pelos seus discípulos Han Fei e Li Si, que irão ter um papel determinante na fundação do absolutismo na Dinastia Qin e no desenvolvimento da doutrina legista, que acaba por afastar estas concepções relativas às leis dos seus fundamentos.

Um dos melhores exemplos que os soberanos podiam encontrar era no tempo dos imperadores das Dinastias Xia (c. 2100-1600 a.C.), Shang (c. 1600-1100 a.C.) e Zhou, com especial referência para os desta última. O seguir-se os últimos soberanos incluía em Xunzi mais do que um regresso aos antigos, mas mais uma certa inovação como forma de fortalecer as novas instituições feudais da classe dos proprietários. Isto porque os antigos soberanos tinham inventado os princípios morais que impediam os conflitos. Por isso, havia que estudar os Clássicos, mas não os filósofos, com excepção de Confúcio.

### **2.4. Os NEO-CONFUCIONISTAS**

Apesar do Confucionismo ainda de forma incipiente ter surgido já durante o período do Reinos Combatentes e apesar da grande receptividade de que foi alvo entre o povo chinês, especialmente entre a classe letrada, não seria logo adoptado como doutrina oficial durante o período da Dinastia que então emergiu, a célebre mas breve Dinastia Qin (221-206 a.C.), unificadora do território chinês. Na realidade, a forma de governo adoptada pelo Imperador Qin Shihuang não se coadunava com os princípios confucionistas. O governo déspota do Imperador Qin coadunava-se mais com os princípios legistas, pelo que adoptou o legismo como doutrina oficial.

Foi necessário o aparecimento de uma outra dinastia, a Han (206 a.C.-220), com um maior desenvolvimento cultural e uma maior abertura, para que o confucionismo se impusesse como doutrina do Estado. A partir de então, apesar de alguns soberanos terem privilegiado mais outras formas de pensamento, nomeadamente religiosas, nunca mais os princípios confucionistas deixaram de ser adoptados pela sociedade chinesa, qualquer que fosse a sua origem. Neste sentido, o confucionismo serviu como verdadeiro cimento aglutinador da sociedade chinesa, na medida em que muitos dos seus princípios continuaram a reger por muito tempo até à actualidade os relacionamentos humanos e mesmo a forma de governar.

Mais tarde, mais precisamente durante a Dinastia Song (960-1279), deu-se um ressurgimento da doutrina confucionista. De 1069 a 1073, Wang Anshi (王安石, 1021-1086) preconizou uma série de duras reformas em território chinês. As suas reformas eram de natureza diversa (economia, fisco, exércitos e administração) e procuravam reforçar a autoridade do Estado em detrimento dos interesses privados. Ora, estas provocaram algum descontentamento, pelo que alguns intelectuais da época procuram formas de pensamento alternativas, uma das quais foi desencantar as antigas concepções confucionistas, reformando-as e trazendo uma lufada de ar fresco a esta filosofia, adaptando-a à nova realidade. Este movimento ficou conhecido como o neo-confucionismo (*lixue*, 理学).

Apesar destes autores se oporem às concepções tauísta e budista, na realidade também incluíram alguns dos seus princípios na nova perspectiva emergente. Foi, aliás, esta linha de pensamento que seguiu Han Yu (768-824), ainda durante a Dinastia Tang (618-907), procurando desenvolver o confucionismo tradicional, especialmente o de Mêncio, adaptando-o às novas condições sociais.

#### **2.4.1. HAN YU**

Han Yu (韩愈, 768-824) nasceu em Nayang (na província de Henan), tendo ficado conhecido como o fundador do movimento literário que adoptava como modelo os escritos em estilo clássico, assim como o preconizador do neo-confucionismo. Viveu durante a Dinastia Tang, quando o budismo teve um grande desenvolvimento na sociedade chinesa e também noutros países da Ásia, nomeadamente na Coreia e no Japão. Contudo, na sequência do apoio que teve entre a Corte, esta religião foi em parte responsável pelo aumento das despesas públicas, devido ao capital investido na construção de templos e à riqueza crescentemente acumulada pelos monges budistas nos seus templos. Estas condições originaram, em meados da Dinastia Tang, uma campanha anti-budista, na qual Han Yu teve um papel de liderança.

Ora, foi a partir do desenvolvimento da ortodoxia confucionista, que Han Yu desenvolveu esta campanha anti-budista. Os ânimos elevaram-se quando, em 819, o Imperador Xianzong preparava a chamada "cerimónia da relíquia do osso de Buda", o que causou alguma sensação dentro e fora da Corte. Han Yu logo apresentou ao Imperador um "Memorando contra as bem-vindas à relíquia de Buda", ao que este respondeu expulsando-o da capital. Han Yu foi viver para Chaozhou (na província de Cantão - Guandong), onde

persistiu na sua posição anti-budista. Começou, também, a desenvolver a ortodoxia confucionista.

Tal como referido no "Grande Aprendizado", defendia que a única forma de pacificar o mundo era através da cultivação moral do eu individual, e não isolar-se do mundo num estado de inactividade como ensinavam os budistas. No seu "Tratado sobre o *Dao*", desenvolveu a noção de benevolência e rectidão, sublinhando que as falhas dos budistas e dos tauístas tinham a ver com a violação do modelo normal da vida, tendendo a levar as pessoas a afastarem-se completamente da sociedade e do Estado com todo o código ético que lhes é indispensável. Ainda em relação às qualidades pessoais, Han Yu defendia que os homens deviam estar dotados, não só de natureza humana, mas também de emoções, as quais se originariam do contacto da natureza humana com os objectos exteriores. Na medida em que todas as pessoas possuíam as cinco virtudes em diferentes graus de desenvolvimento, individualiza três níveis da natureza humana: superior, médio e inferior. Já no que se refere às emoções humanas, estas são sete: prazer, raiva, tristeza, felicidade, afecto, ressentimento e desejo. Da mesma forma, as pessoas possuem estas sete emoções em diferentes graus de desenvolvimento, o que as coloca em três níveis: inferior, médio e superior. A natureza superior é boa; a média indeterminada, corrigível pela educação ou susceptível de se degradar; a natureza inferior é má. Uma vez atribuídos estes graus, estes são imutáveis, sendo que a educação só poderia ser aplicada para aqueles que se encontravam no nível médio. Esta teoria afasta-o da concepção de Mêncio.

Na História, Hanyu salientava o papel determinante dos sábios, a cujas normas todas as pessoas se deviam sujeitar. Trata-se da identificação do *Dao* com o Céu, que será desenvolvido posteriormente pela Escola Neo-confucionista Cheng-Zhu (程朱), dos irmãos Cheng e de Zhu Xi.

#### **2.4.2. ZHOU DUNYI**

Tal como referido anteriormente, o neo-confucionismo apareceu inicialmente como oposição aos "Novos Ensinamentos" de Wang Anshi" (1021-1086). Um dos principais intelectuais que se opôs a estas reformas foi Sima Guang (司马光, 1019-1086). No seguimento político de Sima Guang apareceram Zhou Dunyi (周敦颐), Shao Yong (邵雍) e os irmãos Cheng (程). Intelectualmente, estes seguiam as ideias da Antiga Escola Confucionista de Zi Si-Mêncio.

Apesar de, aparentemente estes repudiarem o Budismo e o Tauísmo, na realidade incluíam alguns dos seus ensinamentos na sua teoria. Na suas considerações filosóficas, os neo-confucionistas estavam essencialmente preocupados com as questões do Princípio, da mente, da natureza humana, etc. Na medida em que surgiram diversas concepções destas questões, geralmente individualiza-se esta filosofia em três escolas: a Escola do idealismo objectivo, liderada por Cheng Yi (程颐) e Zhu Xi (朱熹); a Escola do idealismo subjectivo, liderada por Lu Jiuyuan (陆九渊) e Wang Ming (王明); e a Escola do naturalismo e do

utilitarismo liderada por Zhang Zai (张载), Chen Liang (陈亮) e Ye Shi (叶适). Porque o objectivo do nosso estudo não é analisar a escola neo-confucionista profundamente, procuraremos fazer uma análise geral sobre as contribuições dos filósofos neo-confucionistas mais importantes para a evolução do confucionismo. Começaremos, então, por Zhou Dunyi.

Zhou Dunyi (周敦颐, 1016-1073) foi o fundador do neo-confucionismo propriamente dito. Defendia que a origem do universo era o Princípio Supremo, que não tinha som, nem forma, nem princípio, nem fim. Seria deste Princípio Supremo que originaram o *Yin* (阴) e o *Yang* (阳), e da combinação destes surgiram os Cinco elementos, dos quais, por sua vez, se originou o mundo com todos os seus elementos. Zhou reduziu, deste modo, todas as existências a uma entidade indescritível em espiral, que contém todas as implicações da Via, o *Dao* (道) ou Princípio, o *Li* (理). A santidade é o objectivo último de todas as considerações cosmológicas que estão ligadas ao domínio humano e com uma preocupação moral tipicamente confucionista.

Para Zhou, de todos os seres, o homem era o mais receptivo ao Princípio Supremo. A base do Princípio Supremo é a honestidade perfeita. Tal como Mêncio, Zhou também defendia que todos os seres humanos nasciam com bondade inata, sendo através do seu contacto com o mundo exterior que o mal aparece, o que provoca a diferenciação das pessoas. Às pessoas com natureza má, Zhou recomenda que cultivem a sua honestidade perfeita como forma de restabelecer a bondade inata, tornando-se sábias. Por isso, a santidade, que pode ser alcançada por qualquer pessoa, só o será quando houver uma perfeita adequação entre o Homem e o Céu-Terra. Trata-se da prática moral fundada sobre o princípio celeste (天理), como forma de alcançar o equilíbrio perfeito entre a vida interior e a vida exterior.

#### **2.4.3. IRMÃOS SU E IRMÃOS CHENG**

Em meados do séc. XI, apareceu uma nova geração formada na senda dos homens de acção de inícios dos Song. É o caso dos dois irmãos Su, que passaram nos exames imperiais, e também dos dois irmãos Cheng, descendentes de uma família de letrados-burocratas do Norte. Enquanto que os irmãos Su (苏) foram colocados na Escola de Ouyang Xiu (欧阳修), Cheng Yi (程颐, 1033-1107) e Cheng Hao (程颢, 1032-1085) foram enviados ainda jovens para junto de Zhou Dunyi para aprenderem com ele.

Filhos de um letrado autodidacta, os irmãos Su, Su Shi (苏轼, 1037-1101) e Su Che (苏辙, 1039-1112) candidataram-se aos exames imperiais e ambos foram bem sucedidos. Contudo, foi o irmão mais velho que sempre se destacou. Aliás, a sua poesia é bastante conhecida na China. Su Shi começou por comentar o "Livro das Mutações" (易经), dos quais comentários se poderão retirar algumas considerações para construir a sua forma de pensar. Segundo ele, os homens possuem em si próprios a rectidão, o que vai de encontro às concepções de Mêncio sobre a bondade inata. É partidário de uma concepção culturalista do homem, do homem de cultura (*wen*, 文). Inclui ainda no seu pensamento algumas

considerações tauístas de Zhuangzi (庄子), quando defende que o sábio é aquele que encontra o acesso ao princípio das coisas, sublinhando a unidade do mundo, a fusão com a Origem, que o que se mantém sempre autêntico é a natureza.

Já no que se refere aos irmãos Cheng, também seguiram rumos diferentes. Assim enquanto Cheng Hao (程颢) se dedicou ao estudo do tauísmo e do budismo, antes de se dedicar ao *dao* confucionista, já o seu irmão estudou na capital, junto de Hu Yuan. Posteriormente, devido aos diferentes resultados que obtiveram nos exames imperiais, os irmãos Cheng seguiram diferentes percursos. Assim, enquanto Cheng Hão foi bem sucedido e enveredou por uma carreira oficial, o seu irmão reprovou e retirou-se. Mais tarde, haveriam de encontrar-se em Luoyang, onde se dedicam ao ensino e à reflexão filosófica sobre o *dao* (道学), cada um fundando a sua escola.

Depois da morte de seu irmão, Cheng Yi (程颐) tomou para si a missão de fazer reviver o *dao* confucionista pois defendia que desde o desaparecimento de Mêncio, a doutrina confucionista nunca mais havia sido transmitida. Cheng Yi defende as ideias constantes na "Doutrina do Meio" de que, sendo o decreto do Céu a natureza, é tarefa do homem alcançar o seu destino moral de acordo com o *dao* celeste. Enquanto seu irmão era mais lírico, exprimindo-se muitas vezes através de poemas, Cheng Yi é mais rigoroso nas suas considerações, o que imprime um carácter mais exigente à escola Cheng-Zhu (程朱). Neste contexto, Cheng Yi desenvolve o conceito de *li* (理) como princípio normativo, que engloba toda a totalidade, governando tanto o mundo natural como a sociedade humana, não tendo início nem fim. Todas as coisas vêm à existência através deste Princípio dito Divino, sendo a sua tarefa definir a função que cada coisa deve ter na ordem natural, como forma de assegurar a harmonia moral. E este Princípio mantém-se por si só em todos os tempos e em todos os lugares, no mundo natural e no código ético da vida social.

E como podem as pessoas aprender este Princípio Divino? Cheng Yi responde que é através da manutenção da mente num estado de honestidade e de veneração, enquanto que Cheng Hao defendia que seria através da investigação das coisas, através de um processo em que o Princípio era restaurado e os desejos humanos expulsos. Também aqui, os irmãos Cheng adoptam a teoria dos três níveis da natureza humana de Han Yu.

Cheng Yi conclui que o exame cuidadoso do Princípio, o preenchimento da natureza humana e a realização da vocação, todas os três deviam ser conseguidos em conjunto.

#### **2.4.4. ZHU XI E LU JIUYUAN**

Nascido em Wuyuan (na Província de Anhui), Zhu Xi (朱熹, 1130-1200) cresceu em Fujian, pelo que a sua escola ficou conhecida pela Escola de Fujian. Discípulo da quarta geração de Cheng Yi, Zhu Xi era a figura mais proeminente do neo-confucionismo do seu tempo, tendo tido o papel mais importante na ideologia dos tempos posteriores. Como tal, alguns dos seus seguidores chegaram a compará-lo a Confúcio.

Zhu viveu numa altura em que a parte Norte do país tinha caído às mãos dos Jin, pelo que os Song deslocaram a capital mais para Sul - ficando assim conhecidos por Song do Sul - não lhes restando outra solução senão apaziguá-los ou entrar em guerra com eles. Para Zhu Xi, a solução seria melhorar a situação política através da expulsão dos bárbaros. Depois de passar brilhantemente nos exames imperiais, Zhu Xi enveredou por uma carreira burocrática, com responsabilidades nas escolas, bibliotecas e ritos da sua região de origem. Em 1179, como governador de Nankang, na província de Jiangxi, Zhu Xi dedicou-se completamente à sua missão educativa, fazendo palestras e restabelecendo a "Academia da Gruta do Veado Branco", que desempenharia um papel de primeiro plano no desenvolvimento das academias privadas e da divulgação da *daoxue* (道学). Compilou e comentou, ainda, os "Cinco Clássicos" (五经) e os "Quatro Livros" (四书), procurando reencontrar o espírito original de Confúcio, do qual Mêncio é designado como o seu herdeiro e porta-voz.

No que se refere à sua teoria filosófica, Zhu Xi inclui elementos das teorias do Princípio Supremo de Zhou Dunyi e de Cheng Yi. Defendia que o Supremo Princípio era constituído pelo Princípio, o *li* (理) e pela Energia, o *qi* (气), sendo o primeiro antecedente do último. Assim, o Princípio Supremo é a origem e ao mesmo tempo a síntese de todos os outros princípios do mundo, é um princípio transcendente e perfeito, enquanto que os outros são princípios concretos que regulam objectos concretos do mundo. Esta teoria tem origens numa seita budista que ensina que as variedades estão compreendidas na entidade, se bem que também se aproxima da noção de *dao* tauísta.

À semelhança do que ocorre com todos os outros objectos do mundo, também os homens são manifestações do Princípio. Como a natureza humana vem directamente do Princípio Divino, esta é perfeita. Contudo, com o relacionamento com outros seres, também a "natureza humana pelo temperamento", como Zhu Xi define, pode transformar-se em má ou boa. A inspiração menciana é aqui clara. Como tinham um temperamento mais calmo e inocente, os sábios eram mais dificilmente afectados pela maldade, enquanto que em relação às pessoas comuns se passava exactamente o contrário. Zhu Xi propunha duas formas através das quais o pensamento podia ser remodelado: o estudo exaustivo do Princípio e manutenção do fervor.

Zhu Xi desenvolveu também a interpretação da História, defendendo que o seu curso é determinado pelo pensamento dos soberanos. Enquanto que os antigos reis-sábios praticavam o Princípio Divino, os soberanos dos tempos posteriores praticavam os desejos humanos, pelo que os primeiros reinavam de uma forma real enquanto que os últimos faziam-no de uma forma coerciva.

A teoria de Zhu Xi encontrou oposição por parte de Lu Jiuyuan (陆九渊, 1139-1193) que, embora também admitindo a existência de um Princípio como a entidade do mundo, defendia que este se encontrava dentro da mente e não fora dela como preconizava Zhu Xi. Por outro lado, enquanto Zhu Xi preconizava a aproximação ao Princípio através do estudo, Lu recomendava a procura de dentro para fora da mente. Enquanto a doutrina de Zhu Xi ficou conhecida como a Escola Racionalista, as ideias de Lu Jiuyuan foram mais tarde

desenvolvidas na Escola Idealista de Wang Yangming durante a Dinastia Ming (1368-1644). Aliás, a partir de meados do séc. XIII, o pensamento de Zhu Xi ascende à categoria de ortodoxia e começa a difundir-se por todo o mundo sinizado de então, nomeadamente pela Coreia e Japão. Através de um decreto de 1313 do Imperador Renzong da Dinastia Yuan ou Mongol (1271-1368), os comentários de Zhu Xi aos "Clássicos" e aos "Quatro Livros" são incluídos no programa dos exames imperiais.

#### **2.4.5. WANG YANGMING E DAI ZHEN**

Natural de Yuyao (actual cidade de Hangzhou, na província de Zhejiang), Wang Yangming (王阳明, 1472-1528), cujo nome de nascença é Wang Shouren, vem na senda da "Escola do Espírito", por oposição à "Escola do Princípio" de Cheng Yi e Zhu Xi. Wang vai desenvolver a teoria de Lu Jiuyuan (陆九渊) sobre o espírito, mas procurando elaborar um sistema filosófico à maneira de Zhu Xi.

Em meados da Dinastia Ming, com o reinado imperial em rápido declínio, as contradições políticas e sociais eram evidentes, o que originou uma série de revoltas populares. Ora, Wang Yangming, como oficial imperial, também participou pessoalmente na repressão desses levantamentos. A partir da observação dos mesmos, constatou que, se bem que as revoltas pudessem ser controladas, as sementes da insatisfação e rebelião nunca poderiam ser eliminadas, dizia ele: "é fácil acabar com os salteadores das montanhas, mas é difícil acabar com os salteadores da mente."<sup>24</sup> Por "salteadores da mente", Wang queria dizer o que os neo-confucionistas chamam de "desejos humanos". Depois de passar com sucesso nos exames imperiais, assumiu vários cargos públicos, entre os quais o lugar de Ministro da Defesa em Nanquim (Nanjing). Posteriormente e porque pertencia ao lado rival da sociedade secreta que havia promovido um golpe de Estado a Liu Jin, teve que isolar-se em Guizhou. Foi aí, durante o seu exílio, que foi "iluminado" pela ideia de que o mundo estava simplesmente dentro da sua mente.

A ideia básica da sua teoria é que não existe nada fora da mente, nenhum Princípio existe fora da mente, tudo no mundo não passa de um produto da mente. Para ele, a mente é a espiritualidade e a consciência, a qual é a reguladora do céu, da terra e dos espíritos. Nada existindo fora da espiritualidade, o mundo exterior é um comigo e as coisas em si mesmas são a espiritualidade e a consciência em si mesmas.

Wang Yangming fala, ainda, da extensão do conhecimento inato. Ora, o conhecimento inato é o Princípio Divino inato na mente humana que possui somente bondade perfeita e nada de maldade. A presença de bem ou mal caracteriza a intenção na acção. Assim, muitos seres humanos, principalmente os vulgares e de nível inferior, são tocados pelo mal quando as suas mentes estão empenhadas em actividades intencionais. Para fazer face a estes desejos, há

---

<sup>24</sup> *Apud* HE Zhaowu [et al.], *ob. cit.*, pp. 360-361.



que empenhar-se no que Wang chama de "investigação das coisas", ou seja, na rectificação dos desejos. O espírito é a primeira e única fonte de toda a moralidade, cujo motor é a intenção.

Mais tarde Wang propôs a teoria da unidade do conhecimento e da acção, através da qual procura demonstrar que tanto o conhecimento como a acção fazem parte da espiritualidade. Aliás, a unidade do conhecimento e da acção foi sempre um dos princípios confucionistas.

#### **2.4.6. KANG YOUWEI**

Para além dos neo-confuciosistas que reflectiram sobre o confucionismo, procurando trazer-lhe algo de novo e adaptando-o às novas condições existentes, alguns autores procuraram utilizar os princípios desta doutrina para fazer promover algumas alterações na sociedade vigente. Foi exactamente o que fez o Kang Youwei (康有为, 1858-1927) ao preconizar um conjunto de reformas que pretendiam dinamizar a já velha e decadente Dinastia Qing (1644-1911).

A China encontrava-se, na altura, numa posição bastante debilitada e enfraquecida pelo poderio das nações ocidentais que se penetravam cada vez mais em território chinês, retirando daí todos os benefícios possíveis. A guerra sino-japonesa de 1894-95 foi a machadada final que suscitou a indignação de alguns intelectuais, sob a liderança de Kang Youwei, no sentido de proceder a algumas reformas profundas como forma de modernizar a sua economia e sociedade. Com o apoio de cerca de 1300 candidatos aos exames imperiais, Kang Youwei apresentou ao Imperador Guangxu (光绪), em 1895, uma petição apelando à reforma como forma de salvar o país. Essas reformas acabaram por ser colocadas em prática no Verão de 1898, nomeadamente, a abolição do velho sistema de exames imperiais, estabelecimento de escolas modernas, promoção de indústrias e transporte, levantamento de restrições sobre a liberdade de expressão, reforma das organizações burocráticas e designação de novos funcionários. Contudo, este conjunto de reformas só estiveram em vigor durante cerca de 100 dias, quando Cixi incitou um golpe de Estado, que originou a morte de alguns reformadores e fuga de outros, como foi o caso de Kang Youwei e o seu aluno Liang Qichao (梁启超), que fugiram para o Japão.

No que se refere à teoria preconizada por Kang Youwei, ao mesmo tempo que acusa a corrente dos textos antigos de ser um entrave constante a todo o espírito de reforma, exalta Confúcio como o maior reformador de todos os tempos. A sua veemência é tal na defesa destes ideais que chegou a ser apelidado de "Martin Luther do confucionismo." Tal como Confúcio, apresentava uma atitude hostil em relação às revoltas de camponeses. Em contrapartida, suscitava a emancipação mental das pessoas e o empenho no progresso. Por outro lado, preconizava no seu livro "Ensaio sobre o Céu", uma nova forma de religião: o confucionismo do ramo Kang. Estas ideias fizeram renascer o culto de Confúcio, o qual é sempre adorado como um mestre ou um sábio, mas nunca como um deus.

Um outro aspecto interessante da sua teoria era que utilizava conceitos antigos interpretados à luz de ideias de então e também ocidentais. Assim, interpretou a teoria das "três idades" como a lei universal da evolução da história da monarquia ao constitucionalismo, culminando no republicanismo. Esta inspiração veio-lhe dos contactos que teve, desde jovem, com os conhecimentos ocidentais.

### **3. O CONFUCIONISMO NA CHINA COMUNISTA**

*"Não há quase nenhum pormenor  
no comportamento de um bom comunista  
que não faça lembrar exactamente  
aquele de um bom neo-confucionista"*  
Jacques Gernet<sup>25</sup>

#### **3.1. O PERÍODO MAOÍSTA**

Apesar do confucionismo ter sido um dos principais alvos do Movimento de 4 de Maio de 1919 e, mais tarde, da Revolução Cultural, sob a liderança de Mao Zedong, a verdade é que muitos dos princípios preconizados por Confúcio e seus seguidores foram adoptados e incluídos na ideologia comunista chinesa.

Durante o séc. XX, os dois momentos mais marcantes em que houve uma crítica severa e aberta aos velhos princípios confucionistas foi durante o Movimento de 4 de Maio de 1919 e durante a Revolução Cultural (1966-1976). Nascido do estado de caos interno em que se encontrava a sociedade chinesa dividida pelo domínio dos chamados Senhores da Guerra, levantou-se entre a população chinês um movimento de cariz anti-imperialista e anti-feudal, cujo principal alvo eram as decisões da Conferência de Paz de Paris que puseram termo à Primeira Grande Guerra e que eram extremamente desfavoráveis para a China. Ora, no contexto dos tratados desiguais assinados pela decadente Dinastia Qing, que se havia recusado a modernizar e continuava fortemente ligada à cultura tradicional, os preconizadores do Movimento de 1919 não podiam deixar de se insurgir contra todo o antigo regime dinástico e todo o conjunto de valores tradicionais a que se associava, entre os quais os valores confucionistas.

Sem chegar a analisar os seus fundamentos, os preconizadores do movimento de 4 de Maio atacaram o confucionismo como mais uma vítima, por considerá-lo como um dos causadores da decadência e atraso da sociedade chinesa. Durante este movimento de grande dinamismo cultural, surgiu um grupo de intelectuais que procuram definir os fundamentos científicos do pensamento de Confúcio, desmistificando-o. Trata-se dos "Cépticos da Antiguidade" (*yigupai*, 疑古派) constituídos por importantes filósofos como Gu Jiegang (顾颉刚),

---

<sup>25</sup> GERNET, Jacques (1991), *ob. cit.*, p. 36.

Qian Xuantong (钱玄同), Hu Shi (胡适) e, mais tarde, Feng Youlan (冯友兰). Outros estudiosos mais conservadores defendiam a preservação da herança cultural chinesa, nomeadamente Confúcio e os seus ensinamentos, entre os quais se distinguem duas correntes: uma corrente que defendia a manutenção da tradição chinesa, preservando a herança nacional (*guocui pai*, 国粹派), e outros que preconizavam a modernização do confucionismo, os chamados neo-confucionistas (*xin rujia*, 新儒家).

Posteriormente, após a implantação da República Popular da China e ainda antes da Revolução Cultural, o confucionismo foi alvo de um estudo atento como forma de determinar o seu valor para a cultura chinesa e a sua posição no sistema de classes, assim como de colocar em prática a metodologia da pesquisa histórica marxista. Enquanto alguns intelectuais defendiam o lado mais progressista de Confúcio, como tendo contribuído positivamente para a noção de humanismo e para um inovador conceito de educação, outros defendiam o seu lado sombrio, como conservador e defensor do antigo sistema. Finalmente, em princípios da década de 60, esta última facção conservadora tornou-se dominante no governo, sendo responsável por uma das mais fortes críticas ao Mestre Confúcio e sua doutrina.

Menos de meio século depois do primeiro grande ataque do século, Confúcio volta a ser vítima de uma das campanhas mais acérrimas contra os valores tradicionais chineses, durante a “Grande Revolução Cultural” (文化大革命). Nascida do ódio das novas gerações por tudo quanto é antigo, liderada pelo Grande Timoneiro, a “Campanha contra as Quatro Velharias”<sup>26</sup> incluía inevitavelmente Confúcio e os seus princípios. No entanto, as críticas endereçadas contra o confucionismo eram completamente infundadas. Em 1976, foi publicada uma selecção de artigos de Crítica a Lin Biao e Confúcio, em que diversos escritores fazem críticas aos mentores do confucionismo, nomeadamente a Confúcio e a Mêncio, assim como a Lin Biao (林彪).<sup>27</sup> No entanto, a justificação dessas mesmas críticas não era substantiva, cingia-se ao facto de que eram representantes de uma sociedade escravagista e que advogavam o regresso aos reis da Antiguidade e ao antigo sistema de ritos. A verdade é que advogando isso, Confúcio pretendia restabelecer um sistema que considerava perfeito em que o povo era governado por um monarca benevolente, e que se preocupava sobretudo com a satisfação das suas necessidades. As críticas acérrimas feitas ao confucionismo pretendiam atingir o velho sistema de coisas característico do sistema dinástico, e que devido a alguns erros, levou ao caos e à decadência da última dinastia, a Dinastia Qing. Finalmente, a campanha contra a cultura antiga, renegando os seus valores tradicionais, nomeadamente o valor dado à educação e o respeito pela rede de relações sociais, resultaria em caos. Com o reconhecimento do erro cometido encerrou-se este triste capítulo da História da China mas cumpre-nos chamar a atenção para o facto de que durante este período houveram alguns aspectos que reconhecem a influência e interpenetração dos princípios e teorias confucionista e comunista. Começaremos por fazer uma comparação entre os seus principais defensores.

---

<sup>26</sup> As quatro velharias incluíam a velha cultura, as velhas ideias, os velhos usos e os velhos costumes.

<sup>27</sup> Vide A Crítica contra Lin Piao e Confúcio, trad. Rui Cardoso, Lisboa: Moraes Editores, 1976.

### 3.1.1. DUAS VIDAS COM 25 SÉCULOS DE DIFERENÇA

Cerca de 25 séculos separam duas personalidades que marcaram e continuam a marcar a sociedade chinesa: Confúcio e Mao Zedong (毛泽东). Apesar separados por muitos anos, décadas e séculos, o contributo que deram, cada um na sua época, foi de grande peso para a formação da personalidade do povo chinês da actualidade, o que justifica o "culto da personalidade" presente em ambos os casos.

Tal como Confúcio, Mao Zedong (1893-1976) também nasceu no seio de uma família empobrecida, ainda que a família do primeiro fosse de ascendência nobre. Ambos conheceram as agruras da vida, do trabalho duro a que tiveram de se dedicar para sustentar a família. Mao Zedong nasceu em Shao Shan, na Província de Hunan, onde durante anos o seu mundo foi o campo de arroz, a escola da aldeia e a vergasta do pai. Tal como a mãe de Confúcio, também o pai de Mao Zedong trabalhou arduamente para dar o melhor aos filhos. Após ter prestado serviço militar, dedicou-se a actividades comerciais, de onde acumulou algum dinheiro, o que representou alguns privilégios para a família na terra onde nasceu Mao.

Como a sua mãe passava mais tempo em casa, dedicando-se às tarefas domésticas, a ligação de Mao a esta sempre foi maior, principalmente em face de conflitos familiares emergentes. Na altura, o confucionismo estava bem patente nas relações familiares e sociais, o que não foi excepção para a sua família. A autoridade incontestável do pai e a piedade filial eram os fundamentos tradicionais da vida privada e os modelos de autoridade política. Apesar de ter recebido uma sólida formação confucionista, particularmente sob a influência da socialização da família, desde cedo Mao se rebelou contra a autoridade de seu pai, especialmente porque com 13 anos de idade, o pai criticou-o perante os hóspedes, o que representou uma grande perda de face para Mao. Posteriormente, mas ainda em relação a esse período dizia ele que "havia dois partidos na família. Um era o meu pai, o «poder dirigente». A oposição compunha-se da minha mãe, do meu irmão e talvez mesmo o trabalhador."<sup>28</sup>

Eram tempos críticos, aqueles em que Confúcio e Mao viveram, caracterizados pela degradação do modo de governação vigente que, a breve trecho suscitaria uma reviravolta. No caso de Confúcio tratava-se do já descrito período dos Reinos Combatentes de finais da Dinastia Zhou, enquanto que no caso de Mao se tratava do declínio acentuado e posterior queda da última dinastia da História da China - a Dinastia Qing (1644-1911). Na maior parte da sua juventude e início da vida adulta, Mao viveu períodos bastante agitados em que a implantação da República por Sun Yat-sen (*Sun Zhong Shan*, 孙中山) não representou um restabelecimento completo da estabilidade nacional. Antes pelo contrário. Pouco tempo depois, o comandante militar Yuan Shikai (袁世凯) assumiu os destinos da Nação, exercendo a sua

---

<sup>28</sup> *Apud* MARMOR, François - Le Maoïsme, Vendôme: Presses Universitaires de France, 1976, p. 9, trad. do autor.

supremacia política. Mas logo em 1916, após a sua morte, a China entrou no chamado "Período dos Senhores da Guerra". Durante este período, caracterizado por uma desorganização geral do território, diversos governadores militares, antes subordinados a Yuan Shikai, entraram em conflito e dividiram o território, com o auxílio das diversas potências estrangeiras. Somente em 1928, Chiang Kaishek (*Jiang Jieshi*, 蒋介石), tendo assumido a liderança do Partido Nacionalista, procurou assegurar o controle do território através de uma ditadura com o apoio da burguesia, a chamada década de Nanquim.

Como tal, durante as primeiras décadas da vida de Mao Zedong a situação em que se encontrava a China não era fácil. Enquanto trabalhava nos campos, Mao foi sempre estudando, nomeadamente os Clássicos e os Livros do confucionismo. Contudo, Mao sempre preferiu as histórias de revolta da China antiga. Já após o fim dos exames imperiais, baseados no conhecimento dos Clássicos confucionistas, Mao começou a frequentar, com 16 anos, a Escola Moderna de Xiangxiang, onde tomou pela primeira vez contacto com o conhecimento ocidental, as ciências naturais, a história e a geografia das nações estrangeiras. Após ter participado no exército republicano, em luta contra a Dinastia Manchu, Mao é admitido na Escola Normal de Hunan, para se tornar professor.

Enquanto jovem estudante, Mao sempre foi bastante activo, tendo sido presidente da Associação de Estudantes da Escola Normal de Hunan. Aí sublinhava o absurdo das regras escolares em vigor, como as matérias obrigatórias. Por se ter rebelado contra os abusos administrativos, arriscou-se muitas vezes a ser expulso da Universidade. Contudo, tal como Confúcio, sempre foi um aluno aplicado e sobretudo interessado pelas ciências sociais e pela cultura clássica. Lia muito e procurava estar sempre informado quanto ao que se passava dentro e fora do território chinês.

Já enquanto professor primário reivindicou com um grupo de amigos a independência de Hunan, assim como a igualdade de direitos entre os sexos. Como tal, cedo se deixou seduzir pelos ideais de igualdade da ideologia comunista, que conheceu na Universidade de Pequim, onde fora bibliotecário. Aí juntou-se ao Grupo de Estudo do Marxismo, organizado por Li Dazhao (李大钊), e leu traduções das três mais importantes obras do marxismo: "O Manifesto Comunista" de Marx, "A Luta de Classes" de Kautsky e a "História do socialismo" de Kirkup. É também naquela altura que Mao conhece o professor de Economia Política da Universidade de Pequim Chen Duxiu (陈独秀), que haveria de fundar, juntamente com Li Dazhao e outros intelectuais, o Partido Comunista Chinês (PCC), em Shanghai, em 1921, reunião onde Mao também participou. Mao assumiu, então, o cargo de Secretário do Partido para Hunan, organizando diversos sindicatos de trabalhadores e uniões de camponeses. Após a decisão do III Congresso do Partido Comunista Chinês, em Cantão (广州), em Junho de 1923, de participar no Partido Nacionalista (*Guomindang*, 国民党), Mao é nomeado membro do Bureau executivo do Guomintang de Shanghai, onde é encarregado da coordenação da actividade dos dois partidos.

Mao Zedong começa, então, a mostrar preocupações com as condições dos camponeses. É nesta altura que surgem as suas teorias de redistribuição geral das terras, que

já haviam sido defendidas por Mêncio, como forma de promover a melhoria de condições de vida do povo. Mao foi, aqui, particularmente influenciado por Trotsky que, para além de uma nova política em relação ao campesinato, defendia a separação do PCC do Guomintang. Esta posição opunha-se completamente à opinião de Estaline que considerava uma tolice essa separação. A verdade é que, no seguimento do massacre de diversos comunistas desarmados, a 12 de Abril de 1927, em Shanghai, pelas tropas nacionalistas lideradas por Jiang Jieshi, acaba-se a colaboração entre estes dois partidos. Inicia-se, deste modo, um período de guerra civil entre nacionalistas de um lado e comunistas de outro. Os comunistas são, então, obrigados a refugiar-se na China rural. "Tal contacto com a ruralidade e com o campesinato, socialmente predominante na estrutura sócio-económica chinesa, leva Mao a desenvolver a táctica e a doutrina da comuna camponesa em paralelo com as do soviete urbano de Lenine e de Estaline."<sup>29</sup>

O Partido Comunista Chinês adopta dois caminhos revolucionários, para conquistar o apoio do povo: por um lado, dirige-se à classe operária das cidades, ainda reduzida, e por outro, à classe camponesa das aldeias, mais numerosa e, conseqüentemente, o alvo privilegiado por estes. Um outro aspecto salientado por Mao Zedong é a revolução democrática, levando camponeses e operários a empenhar-se em lutas económicas e políticas. Este papel fundamental do povo na legitimação do poder do soberano é um aspecto que Confúcio já havia mencionado e Mêncio sublinhado. Ainda neste sentido, Mao apresenta o Exército Vermelho como suporte do poder comunista, o que está em contradição com a filosofia confucionista, nomeadamente de Xunzi, que defendia que o poder militar não era suficiente para se impor uma forma de governação ao povo.

Em 1929, é criada a República Soviética de Jiangxi pelo Partido Comunista, onde é posta em prática a reforma agrária proposta por Mao Zedong. Tal como preconizado por Mêncio, alguns séculos antes, as terras são redistribuídas e os impostos são aligeirados, melhorando-se, desta forma, as condições de vida da população. A educação foi uma das áreas mais privilegiadas, tal como já Confúcio havia destacado, embora em moldes diferentes. As novas experiências de administração, de organização económica, social e militar impõem aos novos dirigentes comunistas novas soluções e um importante trabalho prático e teórico de investigação e análise.

As bases comunistas são, então, alvo de ataques das tropas nacionalistas, o que as impele a deslocarem-se mais para Norte. É em 1934 que se inicia a Longa Marcha (长征), em direcção a Yan'an (延安), um movimento populacional que durará cerca de um ano e onde as populações por cerca de 12 000 Km são informadas sobre os propósitos da ideologia comunista, o que provoca uma grade adesão. É exactamente durante esta marcha que Mao Zedong é confirmado como o líder incontestável do Partido Comunista Chinês, ao ser eleito para o cargo de presidente do Comité Militar. Ainda que com propósitos diferentes, poder-se-á fazer aqui comparações entre este movimento de massas e o périplo realizado por Confúcio,

---

<sup>29</sup> LARA, António de Sousa - A Subversão do Estado, Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1987, p. 436.

quando se afastou dos cargos públicos para se dedicar ao ensino da sua doutrina. Ambas as deslocações suscitaram uma grande adesão popular, utilizando o mesmo método: procurar dar a conhecer aos outros uma filosofia de vida, através da forma de agir dos seus seguidores, através do exemplo dos confucionistas ou comunistas. Já Confúcio dizia que o conhecimento e a prática são uma e a mesma coisa, que a educação sem a experiência seria incompleta, pelo que apela à acção, ao conhecimento prático através do comportamento, sendo que este por sua vez, reflecte os valores dos indivíduos.

Foi exactamente este método utilizado por Mao Zedong para dar a conhecer a ideologia comunista que desencadeou um grande apoio popular, marcando pontos e levando à vitória do Partido Comunista sobre o Partido Nacionalista, após a derrota dos japoneses na Segunda Guerra Mundial (1945). A ideologia comunista ascendeu, então, ao poder na China a 1 de Outubro de 1949, a partir do que Mao Zedong teve a oportunidade de pôr em prática em todo o território todos os projectos incluídos na ideologia comunista aplicados à realidade chinesa.

### **3.1.2. A IDEOLOGIA NA PRÁTICA E AS SUAS RAÍZES CONFUCIONISTAS**

Num território tão vasto e tão diversificado como é o território chinês, o governo adoptado por Mao Zedong, para que exercesse um controlo efectivo, era um governo pela ideologia, o mesmo será dizer, "governo pelos ritos" tão querido a Confúcio. Tal como Confúcio preconizava, só o governo de um imperador benevolente e justo suscitaria, pelo seu exemplo, o apoio dos seus súbditos. Como tal, o Imperador, tal como o *junzi*, devia prestar atenção a virtudes, tais como a benevolência (仁), a justiça (义), não descorando os ritos (礼), tratando os seus súbditos como os pais tratam os seus filhos. No caso de Mao Zedong, também o povo obedecia ao governo pela ideologia e não por um condicionamento puramente exterior ou formal. Aliás, de acordo com os textos incluídos na colectânea "Citações Escolhidas de Mao Zedong", nota-se que o Grande Timoneiro privilegiava o governo pela virtude (仁政).

Mao Zedong foi influenciado pelos ideais confucionistas ao ler os Clássicos, que lhe haviam sido ensinados na escola e em casa. E o considerável número de referências aos escritos confucionistas ou neo-confucionistas nas obras de Mao Zedong testemunha essa mesma influência. De acordo com um estudo efectuado por V. Holubnychy às principais obras de Mao Zedong,<sup>30</sup> cerca de 22% das citações eram a escritos confucionistas ou neo-confucionistas.

Algumas das ideias básicas do comunismo chinês haviam já sido defendidas pelos pensadores confucionistas. Assim, começamos pela ideia básica do comunismo que apela para uma igualdade entre as pessoas de todas as condições e de todos os níveis ou classes. Ora, estes ideais igualitários eram uma ideia básica defendida por Confúcio. A igualdade entre todas as pessoas é sublinhada por Confúcio, especialmente no que diz respeito ao acesso à educação. Dizia ele que todas as pessoas deviam ter iguais oportunidades de acesso ao

---

<sup>30</sup> MARMOR, François, *ob. cit.*, p. 46.

ensino (Analectos XV:39), qualquer que fosse a sua origem social, pois só assim se poderiam tornar homens dignos e honrosos. Ora esta formação, contribuindo para o aperfeiçoamento do homem, poderia promover a ascensão em sociedade.

A educação é também uma área que será bastante privilegiada pela ideologia comunista chinesa. Uma vez no poder, Mao Zedong nunca desvaneceu o seu ânimo em relação à educação, promovendo a abertura de escolas dos diversos níveis em todas as províncias da China. Desta forma, procurava abrir as portas a todos os que desejassem enveredar por esta via, não deixando de sublinhar a importância do conhecimento prático, decorrente da experiência concreta, tal como defendia também Confúcio. Por este motivo, Mao Zedong chegou a incentivar a deslocação dos estudantes para o campo, para que pudessem aprender com a prática. Apesar desta medida ter outros motivos ideológicos relacionados com a explosão de críticas ao Partido e ter ocasionado resultados perversos, a verdade é que o princípio do conhecimento prático permanece o mesmo em Mao e em Confúcio.

Tal como Confúcio, Mao também utilizou os princípios do conhecimento prático para alterar a ideologia originária soviética. Ao preconizar a revolta pelos camponeses,<sup>31</sup> em vez da ditadura do proletariado, o comunismo chinês passou a diferenciar-se do comunismo soviético. Através dessa educação prática, Mao pretendia concretizar a mudança de cada indivíduo em relação à ideologia e ao estado de espírito. Posteriormente, esta diferença haveria de trazer alguns dissabores na relação sino-soviética. Mao Zedong defendia que a política devia vir originalmente das massas, sendo que só os interesses e desejos do povo deviam ser tidos em conta para elaborar a política, trata-se do governo "das massas e para as massas".

### **3.1.3. A POLÍTICA ECONÓMICA COM 25 SÉCULOS DE DIFERENÇA**

Logo que chegou ao poder, Mao Zedong promoveu um programa de desenvolvimento económico e uma reforma agrária sem precedentes. Já desde jovem que Mao se preocupava com as necessidades e as condições dos camponeses. Por isso, preconizava a redistribuição equitativa das terras e o aligeiramento dos impostos. Ora, essas teses são retomadas pelo Comité Central do Partido Comunista Chinês e postas em prática. Desde 1950, é levada a cabo uma reforma agrária em grande escala, em que os grandes latifundiários são expropriados das suas terras e se faz a redistribuição das propriedades.<sup>32</sup>

Por outro lado, em 1953 teve início o primeiro plano quinquenal, com o objectivo de estimular a indústria pesada. Em 1955, dá-se uma aceleração da colectivização agrícola com a extinção da propriedade privada dos meios de produção e a instituição de cooperativas de produtos agrícolas. Desta forma se expandiu a produção alimentar e se deu uma melhoria na dieta dos camponeses.

---

<sup>31</sup> Nesta opção terá sido influenciado por Li Dazhao.

<sup>32</sup> De sublinhar que as reformas levadas a cabo por Mao Zedong levaram alguns a compará-lo a Kang Youwei, um grande reformador dos finais do séc. XIX, precursor da "Reforma dos Cem Dias" de 1898 e que se inspirou naquele a quem chamou de Grande Reformador e que foi Confúcio.



Posteriormente, em 1958, aquando do segundo plano quinquenal, Mao Zedong fixou objectivos muito mais ambiciosos do que no anterior. O objectivo do que ficou conhecido como o "Grande Salto em Frente" (大跃进) era alcançar em 15 anos o nível de industrialização que a Europa tinha conseguido em 150 anos. Esta rápida industrialização seria conseguida através do aumento da produção de aço, o que se afastava do modelo soviético. As cooperativas agrícolas foram também substituídas pelas comunas populares. "As comunas populares respondiam a um triplo objectivo administrativo (descentralização e democratização), económico (aumento da produção, planificação mais flexível e mais precisa) e político (abolição a termo da separação cidade/campo)."<sup>33</sup> Se bem que esta medida não tivesse promovido a real industrialização da China porque o aço recolhido era de reduzida qualidade, a verdade é que as comunas permitiram libertar alguma mão-de-obra dos afazeres domésticos para se dedicarem completamente ao trabalho agrícola ou industrial.

O que é interessante verificar é que, com cerca de vinte e quatro séculos de diferença e num contexto diferente, Mêncio também preconizou uma redistribuição das terras entre quem as pudesse cultivar, a chamada teoria do "campo comum". Segundo essa teoria, cada campo deveria ser dividido em nove partes, com fronteiras perfeitamente definidas. Cada família deveria ocupar um quadrado, sendo que o quadrado do centro seria usado colectivamente, cultivado em conjunto por todas as famílias. Somente quando se concluísse o trabalho público, poderia cada um dedicar-se aos seus assuntos privados. Desta forma o povo viveria em harmonia e colaboração mútua. Ora, este aspecto assemelha-se bastante aos ideais colectivos comunistas. Para além disso, Mêncio preconizava também uma redução dos impostos, para não sobrecarregar uma classe em geral desfavorecida que são os camponeses. Porque ambas as filosofias estavam atentas às preocupações do povo, com especial relevância para os camponeses, estas foram muito bem acolhidas pela população.

Contudo, devido ao fracasso da política preconizada por Mao Zedong e aos problemas económicas decorrentes, assim como devido às crescentes críticas de que começava a ser alvo, Mao Zedong lança uma série de medidas destinadas a melhorar as condições económicas. São os "Sessenta artigos" que prevêm a restrição das prerrogativas das comunas populares, e também as "Três liberdades e uma garantia" (三自一包) relativas às produções individuais e à sua comercialização. Estas medidas aparecem numa altura em que Mao havia lançado uma "Campanha de Educação Socialista", em que os membros do Partido Comunista eram exortados a fazer algum trabalho manual.

É, então, que Lin Biao, que havia substituído Peng Dehuai (彭德怀) no cargo de Ministro da Defesa, organiza as citações de Mao Zedong no que ficou conhecido como o Livro Vermelho. É interessante fazer a comparação entre este e o livro dos "Analectos" de Confúcio:

- são livros básicos do pensamento dos seus mestres;
- nenhum dos livros foi escrito pelos autores da ideologia respectiva;

---

<sup>33</sup> MARMOR, François, *ob. cit.*, p. 35.

- têm um formato bastante prático e uma linguagem simples que permite a rápida assimilação da ideologia proposta;
- os ensinamentos apresentam-se sob a forma de mandamentos;
- contêm considerações sobre elementos chave para a época em que surgiram.<sup>34</sup>

Ora, o Livrinho Vermelho teve a sua maior divulgação durante o período da chamada "Grande Revolução Cultural". Esta iniciou-se com um incidente menor relacionado com uma peça escrita por Wu Han, vice-presidente do município de Pequim, e que parecia criticar a opção do Partido por este ter afastado Peng Dehuai devido às suas críticas à forma de actuação de Mao Zedong. A crítica a esta peça foi publicada em Shanghai, o que levantou uma onda de contestação que, em Pequim, se iniciou com os famosos jornais de parede de grandes caracteres (*da zi bao*, 大字报) elaborados pelos estudantes da Universidade de Pequim. Tentou-se, então, direccionar a crítica para os membros do Partido que fossem opositores de Mao, todos aqueles que tentassem travar as suas reformas. O Livrinho Vermelho veio sublinhar ainda mais a fé em Mao, o que atingiu dimensões impensáveis com a criação dos Guardas Vermelhos. Pode-se dizer que Mao ascendeu, então, para muitos milhares de jovens, à categoria de ídolo e mesmo de deus. Ora, a atenção dos jovens começou também a direccionar-se contra tudo o que tivesse alguma ligação com o antigo regime imperial, o que inclui os princípios confucionistas. Para além dos jovens, também os operários, inicialmente em Shanghai, se começam a manifestar, surgindo aqui os primeiros conflitos sociais, com vista a aumentar os seus salários e a melhorar as suas condições de vida. É, então, necessária a intervenção do exército para normalizar a situação em que se encontrava o país.

É neste contexto que surge, em 1974, a crítica de Confúcio e de Lin Biao (*pi lin pi kong*, 批林批孔), que havia morrido três anos antes.<sup>35</sup> "Entre as críticas às atitudes de Confúcio, as mais frequentes são as seguintes:

- ele era um defensor do sistema escravagista;
- ele preconizava o desprezo pelos trabalhadores, «homens vulgares», dedicados aos trabalhos agrícolas;
- ele considerava as mulheres como escravas;
- a sua filosofia humanista desenvolvia, através das noções de vontade do céu, de benevolência, de piedade filial, a justificação da opressão do povo. Todo o seu pensamento era uma incitação à docilidade e à obediência."<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> É interessante fazer a comparação destes dois livros para verificar até que ponto é semelhante a sua estrutura.

<sup>35</sup> Em 1971, vinham-se desenvolvendo esforços de aproximação entre a República Popular da China (RPC) e os Estados Unidos, devido à ruptura com a União Soviética. Na altura, a RPC tinha um grave problema de reconhecimento internacional, já que era o governo nacionalista de Taipei que tinha assento na Organização das Nações Unidas (ONU). Esta aproximação aos Estados Unidos foi fortemente criticada por Lin Biao, o que desencadeou a ira de Mao. Nesse mesmo ano, Lin Biao veio a morrer num misterioso acidente de avião quando tentava a sua fuga para a União Soviética. Em Outubro, a RPC foi admitida na ONU no ano seguinte, no seguimento da visita de Kissinger à China, o presidente Nixon visitou Pequim em Fevereiro, normalizando-se assim as relações entre a China e os Estados Unidos.

Contudo, segundo Almerido Lessa, "apesar da intensidade da acção política desenvolvida, o confucionismo continuou a resistir por força do seu enraizamento cívico, nomeadamente no agregado familiar. Perdido o controlo durante os dez anos caóticos da Revolução Cultural em que os ultra-esquerdistas tentaram até em Qufu delapidar as suas relíquias, um sentido novo se estabeleceu."<sup>37</sup>

Um outro aspecto interessante comum a Confúcio e a Mao Zedong é que, durante as suas vidas pelos seus seguidores, mas especialmente após as suas mortes, assistiu-se ao culto da personalidade, tornando-se em quase deuses. Na realidade, Confúcio tem na China já diversos templos onde pode ser adorado, como mestre ou sábio mas nunca como um deus. Será que é necessário que mais algumas décadas passem para que possamos ver erigido um templo a Mao Zedong? Ou será que já poderemos considerar como templo o seu Mausoléu estrategicamente colocado na principal praça de Pequim, a Praça Tiananmen e a onde tantos chineses vindos de todos os pontos do território afluem? A verdade é que se assiste actualmente na China a um estranho fenómeno de saudosismo em relação ao maoísmo, com a venda de todo o tipo de amuletos, quadros, pins, etc, com a figura de Mao Zedong. Será que se trata do regresso ao culto da personalidade de Mao Zedong ou de uma crítica velada à liderança actual, mostrando nostalgia por tempos considerados melhores? Não será esta uma manifestação semelhante aos desejos de Confúcio de reviver os Reis Sábios da Antiguidade que os comunistas em tempos tanto criticaram?

### **3.2. A ERA DENG XIAOPING E DEPOIS**

#### **3.2.1. O CONFUCIONISMO E AS GRANDES MUDANÇAS DA ECONOMIA CHINESA**

Com a morte de Mao Zedong e a condenação do Bando dos Quatro,<sup>38</sup> responsabilizado pelas consequências negativas que as duras políticas implementadas durante uma década (1966-1976) tiveram sobre o povo chinês, a China sofreu uma viragem considerável. A ascensão de novos líderes foi acompanhada por uma série de transformações, especialmente a nível económico, como seja a célebre política de reformas e abertura (*gaige kaifang*, 改革开放政策) preconizada por Deng Xiaoping (邓小平). No Quinto Congresso Nacional do Povo chinês de Fevereiro de 1978, sob inspiração de Deng, é proposto um novo rumo para a economia no sentido da modernização da agricultura, da indústria, da defesa nacional, da ciência e técnica, são as chamadas "Quatro modernizações" (四个现代化: 工农, 科技, 国防).

---

<sup>36</sup> MARMOR, François, *ob. cit.*, p. 64, trad. do autor.

<sup>37</sup> *Apud* MALTEZ, Adelino - O Imperial-Comunismo, Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1993, p. 367.

<sup>38</sup> Grupo constituído por Jiang Qing (a terceira esposa de Mao Zedong), Wang Hongwen, Zhang Chunqiao e Yao Wenyan, presos logo após a morte de Mao Zedong, mas que seriam julgados somente em 1980/81.

No terceiro plenário do XI Comité Central, Deng Xiaoping propôs uma série de reformas com o objectivo de implementar a economia de mercado em algumas zonas e a abertura aos investimentos estrangeiros. E este novo caminho parece ter saído reforçado com o relatório do primeiro-ministro Zhao Ziyang (赵紫阳), no XIII Congresso do PCC de Outubro de 1982, intitulado "Avanço no Caminho para o Socialismo de Características Chinesas", onde se estabelece a necessidade de distinção entre a acção do governo e a do partido. Trata-se do que Deng Xiaoping mais tarde chamaria uma economia socialista de mercado (社会主义市场经济). Esta mudança de que é alvo a economia chinesa passa também pela integração na economia mundial, como é o caso da adesão da China ao Fundo Monetário Internacional (FMI) e ao Banco Mundial (BM), em 1980, e à Organização Mundial do Comércio (OMC) em 2001.

Contudo, estas grandes mudanças provocaram alguma instabilidade económica e, conseqüentemente social, o que esteve na base de algumas demonstrações estudantis durante o primeiro semestre de 1989, após a morte de Hu Yaobang (胡耀邦). Os slogans pugnavam pela reforma do sistema político, o que é de certa forma corroborado por Zhao Ziyang como a única forma de fazer face às dificuldades encontradas na reforma do sistema económico. Tornando-se estas movimentações incontroláveis, o que atinge o auge a 4 de Junho, os líderes não encontraram outra solução senão a repressão, o que foi altamente criticado por toda a comunidade internacional.

Nessa altura, de acordo com James Wang,<sup>39</sup> os líderes chineses deparavam-se com três ordens de problemas ideológicos: a adaptação do marxismo à nova realidade chinesa, pelo que as reformas económicas não se deviam desviar do socialismo, seguindo os princípios da propriedade pública dos meios de produção, «a cada um de acordo com o seu trabalho» e a economia socialista planeada para as maiores produções; a redefinição do socialismo, cujo princípio nunca devia ser violado, mesmo em face das experiências de economia de mercado, pois se bem que Deng Xiaoping tenha afirmado que «Enriquecer é glorioso», isso devia significar prosperidade para toda a população (é o socialismo com características chinesas); evitar a corrosiva influência da burguesia, tal como preconizado na resolução do PCC de 1986 sobre a cultura e a ideologia, assegurando o cumprimento dos "Quatro princípios básicos" (四项基本原则) - a estrada socialista, a ditadura popular, a liderança do partido e o pensamento marxista-leninista.

Em consequência das reformas preconizadas por Deng, a economia chinesa atingiu um verdadeiro boom em 1992/93, considerando-a, o FMI, em 1993, como a terceira maior economia do mundo. O sucesso foi de tal ordem que na última alteração de 1999 da Constituição de 1982, se consagrou a teoria de Deng Xiaoping como um dos elementos da ideologia chinesa, ao lado do marxismo-leninismo e do pensamento de Mao Zedong. Diz o sexto parágrafo do Preâmbulo:

---

<sup>39</sup> WANG, James, - Contemporary Chinese Politics - an Introduction, sixth edition, New Jersey: Prentice Hall, 1999, p. 53 e seguintes.

*"Sob a liderança do Partido Comunista da China e a orientação do marxismo-leninismo, o Pensamento de Mao Zedong e a Teoria de Deng Xiaoping, o povo chinês de todos os grupos étnicos continuarão a aderir à ditadura popular democrática e à via socialista, e a defender a reforma e a abertura ao mundo exterior, a melhorar substancialmente as instituições socialistas, a desenvolver uma economia de mercado, a promover uma democracia socialista, a melhorar o sistema legal socialista e a trabalhar arduamente e com autoconfiança para modernizar a indústria, a agricultura, a defesa nacional e a ciência e tecnologia do país, passo a passo para fazer da China uma nação socialista próspera, culturalmente avançada e democrática."*<sup>40</sup>

No entanto, tal como dizia Deng Xiaoping, quando se abrem as janelas, tudo entra, inclusivamente moscas. A abertura da China ao exterior impulsionou o seu desenvolvimento económico mas acelerou também a entrada de ideias e valores ocidentais. Se estas ideias não forem completamente absorvidas pela sociedade chinesa, poderá dar origem ao aparecimento de fricções entre os valores chineses tradicionais e os modernos valores ocidentais.

Numa era de globalização<sup>41</sup> em que nos encontramos, principalmente no plano económico, o que se passa numa região do globo não pode deixar de influenciar todo o mundo, estimulando-se assim os fluxos de diferente natureza e provocando uma inter-penetração de valores e princípios. Se por um lado, os modos de vida e formas de pensar tendem a estandardizar-se segundo o modelo ocidental, por outro lado, verifica-se um regresso às origens, às tradições que tende em afirmar-se. Segundo Victor Olea e Abelardo Flores, "Em presença da globalidade e da imposição de valores e modelos culturais exógenos (ocidentais), às vezes como resposta e outras como auto-conservação e princípio de vida, multiplicam-se as expressões locais, regionais e nacionais, e perante a homogeneidade que comporta a globalidade e o capitalismo exacerbam-se as diferenças e o carácter heterogéneo da sociedade e do mundo dos nossos dias."<sup>42</sup> Contrapondo-se a um sistema decadente dominado pelas potências ocidentais, a sociedade chinesa tem manifestado um desejo de afirmação dos valores tradicionais.<sup>43</sup>

Existe ainda questão da relação existente entre o confucionismo e a modernização. Alguns autores defendem que o confucionismo é anti-modernização, o que é desmentido mais

---

<sup>40</sup> Constitution of the People's Republic of China (*Zhonghua Renmin Gongheguo Xianfa*), 4th edition, Beijing: Foreign Languages Press, 1999, p. 74.

<sup>41</sup> Com início na década de 70, a globalização parece ter tomado conta do mundo a partir do final da Guerra Fria. Segundo Alejandro Becerra Gelóver, as suas características podem ser sumariadas da seguinte forma: homogeneização e mundialização dos sistemas produtivos, comerciais e financeiros; impulso científico-tecnológico e formação de um mercado diferente de outras épocas; formação de blocos regionais; fluxos de capital e crises financeiras.

<sup>42</sup> OLEA, Víctor Flores e FLORES, Abelardo Mariña – *Crítica de la Globalidad: Dominación y liberación en nuestro tiempo*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 421.

<sup>43</sup> É interessante notar que a importância do tema da globalização na cultura tradicional levou os intelectuais chineses a organizar em Agosto de 2002 uma conferência internacional subordinada ao tema "Confucionismo e Globalização" (儒学与全球化). Os organizadores foram a Associação Confucionista Internacional, a Fundação de Confúcio de Shandong e a Academia das Ciências Sociais de Shandong e a Conferência decorreu na cidade de Qingdao, província de Shandong.

flagrantemente pelos casos de sucesso económico do Japão e dos Quatro tigres asiáticos - a Coreia do Sul, Hong Kong, Taiwan e Singapura - sociedades de tradição confucionista que apresentaram na década de 60 e 70 respectivamente elevados graus de desenvolvimento económico. E Zhang Wei-Bin justifica esse sucesso económico: “A bem sucedida industrialização das regiões confucionistas é caracterizada por uma forte liderança governamental, estrita competição na educação, força de trabalho disciplinada, e princípios de igualdade (no sentido confucionista) medidas em termos de mérito e frugalidade.”<sup>44</sup> Na realidade, características como a liberdade económica com intervenção estatal, a ênfase na acumulação de capital humano através da educação prática e a estrutura social hierárquica baseada no talento e mérito, que se verificam na actualidade em regiões como Japão, Coreia, Singapura <sup>45</sup>, Taiwan, Hong Kong e mesmo China continental, atribuem-se à filosofia confucionista. Na realidade, algumas das características confucionistas existentes nestas sociedades têm sido o núcleo do tão falado conceito de “valores asiáticos” (亚洲价值观), a chamada “Asian Way”.

No caso da China, desde as reformas de Deng Xiaoping, a economia chinesa tem vindo a crescer rapidamente. Por isso, aparentemente os valores confucionistas que caracterizam a sociedade chinesa não têm sido entrave à modernização económica, antes pelo contrário. No entanto, tal como sublinha o vice-presidente da Associação Confucionista Chinesa, Tang Yijie (汤一介), há que analisar a contribuição do confucionismo para a modernização pois “há alguns aspectos do pensamento confucionista que ajudam na modernização e outros que não a favorecem. Por exemplo, o facto do confucionismo enfatizar a harmonia entre as pessoas favorece a modernização, pois uma empresa deve favorecer a harmonia interna, enquanto externamente pode haver competição. Desta forma se pode fortalecer. (...) O confucionismo também tem um ponto fraco que é a ênfase na hierarquia. As classes inferiores devem uma obediência às classes superiores, não podendo levantar uma opinião diferente, tenha ou não razão. Mas isto não é assim.”<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> ZHANG, Wei-Bin – Confucianism and Modernization: Industrialization and Democratization of the Confucian Regions, London: MacMillan Press, 1999, p.196. De sublinhar que para outros autores, o sucesso económico do Japão e dos Tigres Asiáticos não pode ser justificado com base somente na cultura. É o caso de Chan Heng Chee, que defende que é “virtualmente impossível examinar as realizações da Coreia, Taiwan e Japão sem ter em conta a perspectiva de crescimento e desenvolvimento de longo prazo, o contexto mais abrangente da economia mundial e o clássico modelo de ciclo de produção da industrialização.” (in “A Fórum on «The Role of Culture in Industrial Asia – The Relationship between Confucian Ethics and Modernization»”, Public Lecture Series N.º 7, Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1988, p. 17).

<sup>45</sup> É interessante notar que em Singapura, reconhecendo a importância do confucionismo, o governo tem procurado promover o estudo da ética confucionista. Como tal, a educação moral começa logo na escola primária, prolongando-se até à escola secundária. Esta inclui uma matéria muito importante dedicada à Ética Confucionista. Segundo o grande investigador do confucionismo, Tu Wei-ming, “A necessidade pela educação moral é particularmente urgente em Singapura onde a industrialização e a modernização ameaçam a erosão dos valores culturais e éticos.” (Tu Wei-ming, Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge, Singapore: Curriculum Development Institute of Singapore and Federal Publications, 1984, p. X.)

<sup>46</sup> Tang Yijie, entrevista concedida ao autor a 11 de Junho de 2003.

Tu Wei-ming também fez uma sistematização dos pontos do confucionismo favoráveis e desfavoráveis à modernização. Segundo ele, existem dois tipos de confucionismo: o confucionismo politizado e o confucionismo tradicional. “A ideologia confucionista muito politizada desempenhou tradicionalmente um papel muito negativo, desencorajando o espírito empresário, as iniciativas individuais, e mesmo as maiores inovações. É esta parte da razão pela qual a China falhou em modernizar em face do desafio do Ocidente. (...) Além desta forma fortemente politizada de Confucionismo, temos a tradição confucionista como forma de auto-compreensão humana, uma forma de vida, com especial ênfase no «globo» multi-dimensional da pessoa, não somente em casa, mas também no Estado, a pessoa como centro das relações, mas também como alguém que, através do processo de auto-desenvolvimento, abre-se a si mesma a outras dimensões da inter-relação humana.”<sup>47</sup> É este último tipo de confucionismo que promove o desenvolvimento económico e também o desenvolvimento intelectual pessoal.

Finalmente, não nos esqueçamos também que Confúcio chegou a ser apelidado do “Grande Reformador”, e ainda que Kang Youwei, o precursor das Grandes Reformas de finais do séc. XIX, também adoptou o confucionismo como modelo. Confúcio dizia: “O Bom Mestre é aquele que ao recuperar o antigo, é capaz de encontrar modernidade” (Analectos II:11)

Para além de impulsionar a modernização e o progresso, os valores confucionistas têm também desempenhado um papel de estabilizador da sociedade, devido a alguns efeitos negativos provocados pela implementação das reformas económicas. Ao longo dos tempos, o confucionismo sempre serviu como cimento, permitindo à China modernizar-se economicamente e atingir níveis de crescimento elevados, mas ao mesmo tempo mantendo a estabilidade social e a legitimidade política. Mesmo apesar de todas as críticas de que foi alvo, especialmente aquando da Revolução Cultural, os valores confucionistas não foram abandonados pela sociedade chinesa, porque já faz parte da sua génese, faz parte da vivência do povo, forjado nas alterações de que foi alvo o seu meio. A ética confucionista serve como verdadeira fonte de toda a estabilidade chinesa, o princípio de todas as normas que regulam a sociedade chinesa, o seu Princípio Supremo, segundo a terminologia de Zhou Dunyi. Segundo Tu Wei-Ming a ética confucionista inclui “a ideia do eu como centro das relações, um sentido de comunidade da confiança moldado na família, a importância de um ritual estabelecido regulando o comportamento diário normal, a primazia da educação como construtiva da personalidade, a importância da liderança exemplar na política, a aversão por litígio civil, a crença na formação de consensos e a prática da auto-cultivação.”<sup>48</sup> E estes aspectos continuam a caracterizar a sociedade chinesa na actualidade.

Especialmente desde o Grande Salto em Frente, as relações de poder na China têm sido marcadas por uma grande personalização, em que as relações pessoais são valorizadas, tal como defendia Confúcio. Estabeleceram-se redes complexas entre os indivíduos e o poder,

---

<sup>47</sup> in “A Fórum on «The Role of Culture in Industrial Ásia – The Relationship between Confucian Ethics and Modernization”, Public Lecture Series N.º 7, Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1988, pp. 39-40.

<sup>48</sup> TU Wei-Ming – “A Confucian Perspective on the Rise of Industrial East Ásia”, in KRIEGER, Silke e TRAUZETTEL Rolf (ed.) - *Confucianism and the Modernization of China*, Germany: Hase & Koehler Verlag Mainz, 1991, p.31, *trad. do autor*.

as chamadas *guanxi* (关系)<sup>49</sup>, pelo que é a posição do indivíduo em relação ao poder que determina o seu nível de vida. Todos fazem parte da mesma família, embora uns com mais influência do que outros. Por isso na China, o controlo burocrático é muito ténue, nomeadamente devido à extensão territorial e à variedade da população. Deve haver, então, por parte de cada um o desejo de obedecer a uma mesma cabeça, no caso à ideologia do Estado. Para que isso se faça de uma forma espontânea, o Estado deve zelar pelo bem-estar do povo, qual governo benevolente pregado pelos confucionistas.<sup>50</sup> Foi exactamente com o fim de promover uma China rica e próspera, que Deng Xiaoping lançou as reformas económicas de 1978. Mais uma vez aqui os valores confucionistas aparecem como estabilizador da sociedade chinesa, pelo que entramos num ciclo vicioso em que o confucionismo foi uma das raízes da ideologia comunista chinesa e é agora um dos principais garantes da sua estabilidade.

Tal como sistematizou Geng Yun Zhi, a herança confucionista chinesa baseia-se em "quatro ensinamentos fundamentais:

1 - um ensino político, segundo o qual o príncipe sábio deve governar em função de princípios morais;

2 - um ensino ético privilegiando as relações familiares;

3 - um ensino relativo à "cultivação de si" com vista à formação de um espírito sólido;

4 - um ensino intelectual destinado a promover o exercício do conhecimento e uma pedagogia. "<sup>51</sup>

Enquanto que o ensino político visa a formação de um monarca absoluto, que controla o povo, já o ensino ético tem a família como centro de toda a sociedade, reflectindo-se as relações familiares em toda a sociedade. Trata-se da noção de Estado-família, em que o soberano ou presidente deve velar pelo bem-estar do povo. Ora, quando o governo se faz pela virtude e pelas qualidades do governante, dá-se uma maior importância às relações pessoais, o que se verifica nos actuais países de influência confucionista. O principal objectivo do governante não é agir directamente sobre o povo, mas suscitar a sua acção, pelo comportamento conforme às tradições e aos ritos. A acção política é, como tal, dominada pela procura da harmonia social e pelo consenso. Num governo em que as relações pessoais assumem um papel de destaque, as noções de confiança e de face adquirem uma grande

---

<sup>49</sup> É de sublinhar que foram estas redes de *guanxi* que favoreceram em grande parte a prosperidade económica dos chineses da diáspora, particularmente no Sudeste Asiático. A ênfase colocada nas relações pessoais, directas e recíprocas privilegia os contactos entre pessoas que compartilham os mesmos valores, neste caso confucionistas, em detrimento de relações impessoais, formais e de curto prazo.

<sup>50</sup> É interessante notar que apesar dos princípios confucionistas promoverem a coesão do povo sob a liderança do "bom soberano", também permitem a sua insurreição contra um soberano que julguem não prover à satisfação das suas necessidades.

<sup>51</sup> GENG, Yun Zhi - "L'heritage du confucianisme et la modernisation chinoise", in MIZOGUCHI, Yuzô e VANDERMEERSCH, Léon, *ob. cit.*, p. 177.



importância, para além das já citadas virtudes confucionistas, com vista a um ideal de dignidade humana. Finalmente, o ensino intelectual visa aprofundar os conhecimentos e pesquisar a verdade. "O mandarim deve o seu poder não ao seu nascimento, mas à sua educação que lhe permite agir de acordo com as leis cósmicas universais."<sup>52</sup> Trata-se da instrução à qual Confúcio reservou um lugar de destaque na sua filosofia e que é uma das chaves da modernização.

Para além destes aspectos, há ainda a questão ambiental. A rápida modernização sob o mote "Paz e Desenvolvimento" (和平与发展) tem efeitos negativos sobre o ambiente. No entanto, sublinha o confucionismo que o Homem e a Natureza são Um, não se podendo separar. Tal como refere Tang Yijie, "para se resolver os problemas humanos há que considerar a natureza, e para se resolver os problemas da natureza, há que considerar os problemas humanos. Não se pode considerá-los separadamente. (...) Se não se considerar, pode ser muito perigoso, o século XXII pode destruir-se."<sup>53</sup> Trata-se da União entre o Céu (天), a Terra (地) e o Homem (人).

### **3.2.2. O CONFUCIONISMO NA POLÍTICA INTERNA CHINESA ACTUAL**

Apesar deste bem-estar geral, as reformas de Deng também provocaram alguns problemas. A prosperidade em que vive a China deu origem ao aparecimento dos chamados "novos ricos", novas elites empresariais que se orientam por um diferente conjunto de valores morais. Como o seu objectivo principal se tornou o lucro, agravou-se o fenómeno da corrupção. Por outro lado, o cidadão comum (老百姓), especialmente entre as camadas mais jovens da sociedade, padecem de uma certa desorientação em relação aos valores a adoptar, se os atractivos valores ocidentais que estão "na moda" ou os velhos valores chineses da era dos pais e avós.

Tendo em conta estas preocupações, tem o governo chinês manifestado intenções de reavivar os valores tradicionais, nomeadamente os princípios confucionistas como forma de promover a estabilidade da sociedade, e mesmo do próprio governo. A guisa de exemplo poder-se-á dizer que já desde a década de 80, Jiang Zemin vinha defendendo que Confúcio era um dos maiores pensadores chineses, pelo que se devia estudar os seus princípios. Na Assembleia Nacional Popular de 1995, Jiang Zemin apelou ao renascimento moral e ético. Zemin tem sublinhado a civilização espiritual como *leit motiv* da nova campanha ideológica, como forma de luta contra a deterioração moral e ética e da desordem social de que a China

---

<sup>52</sup> ROCCA, Jean-Louis - "Chine: la prospérité sans démocratie... ni marché" in Communismes d'Asie: mort ou métamorphose?, ed. por DOMENACH, Jean-Luc e GODEMENT, François, Éditions Complexe, 1994, p. 39.

<sup>53</sup> Tang Yijie, entrevista concedida ao autor a 11 de Junho de 2003.

tem sido alvo. Na célebre “Teoria das Três Representações” (三个代表)<sup>54</sup> apresentada no Discurso de Jiang Zemin no 80.º Aniversário do PCC, em Julho de 2001, a segunda destas representações refere-se exactamente à promoção da cultura avançada chinesa (代表中国先进文化). Ainda que este conceito se refira primordialmente ao facto de que os princípios e políticas adoptadas pelo Partido devam reflectir os requisitos da cultura científica avançada em direcção à modernidade, também refere que se deve ter em conta as qualidades culturais e ética de toda a nação. Além disso, no texto refere-se que “no que concerne ao rico legado cultural deixado na História da China ao longo de muitos milhares de anos, devemos seleccionar a essência e descartar o excedente, e seguir em frente desenvolvendo-a de acordo com o espírito dos tempos para que o passado sirva o presente.”<sup>55</sup> Tal como defendem alguns autores, assiste-se actualmente à política da “herança crítica” do confucionismo, isto é, “eliminam-se os elementos excessivos do confucionismo enquanto, por outro lado, se escolhem alguns princípios confucionistas para educar os quadros e o povo.”<sup>56</sup> Por outro lado, a terceira representação acentua que é papel do PCC representar os interesses da maioria do povo chinês, o que está em completo acordo com o princípio confucionista de que o governo deve procurar em primeiro lugar satisfazer as necessidades do povo, e depois educá-lo. Como tal, os dois princípios estão em completo acordo.

Mais recentemente, com o aparecimento da Epidemia Atípica, o presidente chinês Hu Jintao (胡锦涛), apresentou como formas de controlo da doença: promoção da tecnologia avançada e onguiso do espírito cultural tradicional chinês da solidariedade, defendendo que em conjunto se poderá vencer as dificuldades.

Reconhecendo as múltiplas vantagens que representa a ética confucionista em vista de todas as rápidas mudanças características da modernização, resolveu o governo chinês, à semelhança do que vem acontecendo em Singapura, desenvolver esforços no sentido de reabilitar a imagem do Grande Mestre, devido aos ataques de que foi alvo durante a Revolução Cultural, assim como promover os estudos da sua doutrina. Esta atitude insere-se num ambiente geral de “febre pela cultura tradicional” (*guoxue re*, 国学热) que apareceu na China na década de 80 e que se tem acentuado nos últimos anos, caracterizada pela popularização da cultura tradicional, procurando seleccionar os aspectos da cultura tradicional que são úteis para as exigências da sociedade moderna. “Em 22 de Setembro de 1984 comemorou-se oficialmente na República Popular da China o 2535º aniversário de Confúcio, venerado naquele País ao longo de 2500 anos, como *Professor de Dez Mil Gerações*. A celebração decorreu no seu distrito natal em *Qufu*, na Província de *Shandong*. Nesta data foi inaugurada a estátua restaurada de Confúcio e também o próprio templo ancestral que ali existe os quais durante a

---

<sup>54</sup> Segundo a “Teoria das Três Representações”, o PCC deve representar os requisitos da tendência de desenvolvimento das forças de produção avançadas da China, representar a orientação da cultura avançada da China e representar os interesses fundamentais da maioria do povo chinês.

<sup>55</sup> JIANG, Zemin – “Speech on Party's 80th Anniversary”, 1<sup>st</sup> July 2001, *trad. do autor*. (in [www.chinadaily.com.cn](http://www.chinadaily.com.cn))

<sup>56</sup> CHANG, King-Yuh – “Confucianism in the Republic of China and its role in Mainland China's Reform”, in KRIEGER, Silke e TRAUZETTEL Rolf, *ob. cit.*, p. 235.

Revolução Cultural tinham sido bastante danificados. O palacete e o cemitério da família *Kong*, que ocupam mais de 200 hectares, foram, também, abertos ao público e visitados por muitos chineses e turistas estrangeiros.”<sup>57</sup>

Desde a década de 80, o governo chinês tem apoiado a criação de Associações e Centros de Estudo dedicadas ao estudo e divulgação da filosofia confucionista. Entre as mais relevantes conta-se a Fundação de Confúcio (中国孔子基金会), em Jinan (济南), Província de Shandong (山东), a Associação Confucionista Chinesa (中华孔子学会) e a Associação Confucionista Internacional (国际儒家联合会), ambas em Beijing (北京).

A Associação mais antiga é a Fundação de Confúcio (中国孔子基金会) de Shandong que foi criada em Setembro de 1984 em Qufu (曲阜), a cidade-natal de Confúcio, sendo mais tarde, em 1996, movida para Jinan, a capital da província de Shandong. Estabelecida sob a liderança do intelectual Gu Mu (谷牧), de acordo com os estatutos, a Fundação de Confúcio tem como objectivos: estudar, investigar, divulgar e desenvolver o pensamento de Confúcio e da escola confucionista e a cultura tradicional chinesa; contribuir para a construção de uma civilização com o espírito do socialismo de características chinesas; promover a reunião de todos os chineses, que se encontram dentro e fora da China, assim como o intercâmbio cultural.<sup>58</sup> De acordo com estes objectivos, a Associação tem desenvolvido diversas actividades como organização de “Reuniões do saber” (学术会议) sobre Confúcio e a sua filosofia, entre as quais se destacam as reuniões de 1989, 1994 e 1999, onde se comemoraram o 2540.º, o 2545.º e o 2550.º Aniversário sobre a morte de Confúcio. Esta Fundação, que depende de fundos públicos nacionais e também estrangeiros, tem também publicado livros e revistas, entre os quais se destaca a revista “Estudos sobre Confúcio” (研究孔子) publicada desde 2000 com uma regularidade quinzenal.

A Associação Confucionista Chinesa (中华孔子学会) é outra das mais antigas Associações existentes na China, dedicadas ao estudo e investigação da filosofia confucionista. Anteriormente era somente um Departamento de Estudos sobre Confúcio (中华孔子研究所) da Associação Chinesa de História Antiga (中国老年历史学会). Ora, dada a sua importância, em Junho de 1984, o governo chinês criou esta Associação, com o objectivo de desenvolver o estudo e investigação de Confúcio e da sua Escola, assim como da cultura tradicional chinesa. Constituída por importantes estudiosos do confucionismo de instituições como a Academia Chinesa das Ciências Sociais (中国社会科学院), a Universidade de Pequim (北京大学) e a Universidade Qinghua (清华大学), entre outras, esta Associação tem procurado imprimir um cunho científico aos seus estudos do confucionismo, através da atitude de “busca da verdade dos factos” (实事求是), orientando-se pelo princípio “que Cem Flores desabrochem, que Cem

---

<sup>57</sup> AMARO, Ana Maria – “Confúcio: Uma resposta à Modernidade?”, texto distribuído no âmbito da VI Semana Cultural da China, de 13 a 18 de Janeiro de 2003, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (Universidade Técnica de Lisboa), da qual o Mestre Confúcio foi o Patrono.

<sup>58</sup> In <http://www.chinakongzi.net/2550/gb/foundation.htm>

Escolas Rivalizem” (百花齐放, 百家争鸣) e usando o método de “Sintetizar novas ideias a partir da cultura” (文化综合创新). Esta organização tem organizado periodicamente conferências sobre a relação do confucionismo com os diversos aspectos da actualidade, nomeadamente a “Conferência Internacional sobre a Relação entre o Confucionismo e a Modernidade”, em 1992 em Sichuan; a “Conferência Internacional sobre o Pensamento Confucionista e a Economia de Mercado”, em 1995, em Pinggu, Beijing; e a “Conferência Internacional sobre o Comerciante Confucionista e o séc. XXI”, em 1999, em Jining, Shandong.

Para além destas conferências e de algumas publicações, recentemente a Associação Confucionista Chinesa ajudou no estabelecimento de uma escola dedicada ao ensino da cultura tradicional chinesa, em Beijing, em Andingmen, juntamente com a administração do Templo de Confúcio em Beijing e o Departamento de Andingmen. A Escola de Cultura Tradicional Chinesa de Andingmen (国学启蒙馆)<sup>59</sup>, como é chamada, abriu em Abril de 2002 no Templo de Confúcio em Beijing, e fornece um conjunto de aulas em que se pretende transmitir a cultura tradicional chinesa a crianças dos 4 aos 6 anos. Os actuais 36 alunos têm aulas um dia por semana (aos sábados) e através de um sistema de ensino inovador aprendem matérias relacionadas com os clássicos chineses e as virtudes confucionistas.<sup>60</sup> Tal como nos sublinhou Zhang Yiyi, vice-directora do Departamento de Planeamento Familiar de Andingmen, “procura-se usar um método inovador que combina as técnicas de ensino ocidentais para ensinar a cultura tradicional chinesa. Desta forma se procura preservar a cultura antiga chinesa, tornando o estudo dos clássicos em algo atractivo.”<sup>61</sup> Os conselheiros são especialistas na cultura tradicional chinesa, nomeadamente em literatura clássica, em Ópera de Pequim, Artes Marciais, etc., pois é importante não só desenvolver o conhecimento mas também a postura, o que marca para a vida inteira, em resumo trata-se de ajudar a constituir homens de virtude. Trata-se de “manter a cultura chinesa antiga, por um lado, e de elevar a qualidade do ensino desde a infância, por outro, contribuindo para a educação de futuros alunos de grandes universidades como Universidade de Pequim e Universidade Tsinghua”, segundo palavras de Zhang Yiyi.<sup>62</sup>

Com o objectivo de promover o encontro entre os diversos estudiosos nacionais e internacionais do confucionismo, foi criada, em Outubro de 1994, a Associação Confucionista Internacional (国际儒家联合会), com sede em Beijing. O principal objectivo desta Associação é

---

<sup>59</sup> Para informações adicionais *vide* página da internet <http://www.chinakongzi.net/2550/gb/guoxue/>

<sup>60</sup> No momento em que o autor contactou os responsáveis da Escola (Abril de 2003), estavam a ser leccionadas três matérias: Leitura dos clássicos (读诵经典), Récita de poesia da Dinastia Tang (唐诗新唱) e Prática de Movimentos (动手实践). Entretanto, devido ao aparecimento da Epidemia Atípica, as aulas foram interrompidas mas contava-se que se recomeçassem em finais de Julho de 2003, sendo que cada semestre haveria um novo conjunto de matérias a ser leccionadas.

<sup>61</sup> Zhang Yiyi, em entrevista ao autor, a 26 de Abril de 2003.

<sup>62</sup> Para além desta escola com um carácter mais limitado, algumas escolas primárias chinesas estão incluídas num projecto em que todos os dias, ensinam pela manhã durante meia hora, os clássicos chineses. Neste projecto estão somente incluídos 300.000 crianças, o que representa 1% dos estudantes. Segundo Tang Yijie, assim se procura transmitir a cultura tradicional chinesa aos mais jovens.

promover a investigação do confucionismo através do intercâmbio de investigadores de diversos países e regiões, dentre os quais Caojian (曹建), o Secretário da Associação, nos destacou como principais China, Singapura, Coreia e Japão. No entanto, de entre os cerca de 200 intelectuais que fazem parte desta Associação, incluem-se também alguns de países ocidentais como Estados Unidos, Alemanha, França e Grã-Bretanha. A Associação é constituída por dois Centros de Estudos: o Centro de Estudos do Confucionismo Contemporâneo e o Centro de Estudos Internacional Tiras de Bambu<sup>63</sup>, e organiza com uma regularidade anual, conferências internacionais sobre os mais diversos temas, assim como publica também regularmente alguns livros e revistas.

Para além destas actividades promovidas pelo governo como forma de desenvolver os estudos sobre a cultura tradicional chinesa, com especial relevo para a filosofia confucionista, tem também o executivo chinês colocado em prática princípios ditos confucionistas na sua administração como forma de resolução de alguns problemas emergentes. Tal como defendia Jiang Zemin no seu discurso no 80.º Aniversário do PCC, em relação aos recursos humanos dentro do Partido e do governo, “devemos aprofundar a reforma do sistema de pessoal como forma de produzir um contingente de oficiais de alto calibre que são capazes de assumir responsabilidades. (...) O princípio do recrutamento e promoção através de uma competição aberta e justa com base no mérito deve ser impulsionado.”<sup>64</sup> Como tal, conclui-se que os actuais líderes chineses procuram promover aos cargos oficiais, as pessoas com as qualificações mais adequadas e que estejam dispostas a assumir as responsabilidades respectivas. Trata-se do princípio confucionista da “rectificação dos nomes”, de colocar o funcionário adequado no cargo respectivo, com todo o conjunto de tarefas e responsabilidades a que lhe corresponde. Como forma de seleccionar os mais dotados para os cargos superiores, continua o governo a socorrer-se do sistema de selecção através de exames para o cargo de funcionário público.

Finalmente, no que diz respeito à ideologia comunista propriamente dita, verifica-se a existência de alguns princípios comuns à filosofia confucionista. Tal como sistematizaram Guy Kirsch e Klaus Mackscheidt, “como o confucionismo, o marxismo defende que todas as coisas estão sujeitas a leis inerentes que definem o que as coisas são e o que deviam ser, é nossa obrigação desejar o que irá acontecer, liberdade é reconhecer o que é necessário. (...) Ambos os ensinamentos derivam a sua legitimação de livros clássicos e todo o discurso concentra-se em estabelecer se um argumento avançado nas disputas sociais é ortodoxo ou heterodoxo; o único objectivo é descobrir quem está correcto de acordo com os velhos e veneráveis livros e de acordo com as tradições e hábitos dos antepassados. (...) Ambos confucionismo e marxismo enfatizam o significado de ordem vertical. Gostaríamos de convidar a audiência a substituir os termos confucionistas pelos marxistas ou comunistas: príncipe – comité central do partido comunista; rito – prática revolucionária; conhecimento – consciência proletária; Filho do

---

<sup>63</sup> Para mais informações vide <http://www.jianbo.org/>

<sup>64</sup> JIANG Zemin, *ob. Cit.*

Céu – cabeça do proletariado; lei do Céu – dialéctica da História; tradição – história do movimento trabalhador; murmúrios do povo – vontade das massas; autoridade do príncipe – papel de liderança do partido; hierarquia – centralismo democrático;... Se substituíssemos os termos de um pelo outro, os textos poderiam ser lidos sem se mudar o seu significado em profundidade.”<sup>65</sup>

No entanto, as semelhanças existentes entre o confucionismo e o comunismo não se cingem à forma. A nível do conteúdo destas duas formas de pensar verificam-se também aspectos em comum. Ao adaptar a ideologia comunista à realidade chinesa, os líderes chineses têm defendido uma forma diferente de socialismo, trata-se do chamado “socialismo de características chinesas”. Tal como recentemente defendido por Jiang Zemin no 16.º Congresso do PCC, em Novembro de 2002, a China entra agora na fase da “Sociedade modestamente acomodada”, em chinês, *xiaokang shehui* (小康社会), uma fase intermédia antes de chegar ao fim último da ideologia chinesa, o socialismo. Ora, é interessante notar que no Livro dos Ritos<sup>66</sup>, se fala de duas etapas do desenvolvimento político, em que a *xiaokang shehui* é uma fase intermédia antes de chegar ao ideal da “Grande Harmonia”, o *datong shehui* (大同社会).

Tal como descrito no Livro dos Ritos, numa sociedade modestamente acomodada, *“cada pessoa respeita os seus pais, cada pessoa cuida dos seus filhos. Os bens armazenados e adquiridos são para si mesmos. O monarca hereditário deve, através dos ritos, construir muralhas e proteger a cidade. Os ritos devem ser usados como disciplina social, na relação entre governante e ministros, entre pais e filhos, entre irmãos mais velhos e irmãos mais novos, entre maridos e esposas. Através do sistema estabelecido, os campos são delimitados, os mais dotados são colocados nos cargos oficiais, a indústria é estabelecida, por isso ainda que hajam intrigas, resultarão em produção, ainda que hajam guerras, resultarão em vantagem. (...) Se algum soberano não usar os ritos para governar, será deposto, o povo vê-lo-á como uma desgraça. Esta é a xiaokang shehui.”*<sup>67</sup>

Como tal, conclui-se que a descrição feita da que então seria uma “Sociedade Modestamente Acomodada” inclui que o governante deveria seguir os ritos, a lei, e prover à satisfação das necessidades do povo, assim como à sua protecção. Por outro lado, deveria colocar as pessoas mais qualificadas nos cargos públicos, sempre tendo a noção de governo benevolente em mente, pois se não o fizesse poderia ser deposto. Actualmente, a noção de *xiaokang shehui* adoptada pelo governo chinês também inclui estes princípios gerais, principalmente no que se refere à satisfação das necessidades básicas da população e à provisão dos recursos educativos básicos. Tal como elucidou Jiang Zemin no seu discurso no

---

<sup>65</sup> KIRSCH, Guy e MACKSCHEIDT, Klaus – “The Economic Reform in China – The Order Policy of a Confucian Country”, in KRIEGER, Silke e TRAUZETTEL Rolf, *ob. Cit*, pp. 343-344.

<sup>66</sup> Ainda que não esteja completamente esclarecida a autoria do Livro dos Ritos (*Liji*, 礼记), parece que foi compilado por Confúcio, o que demonstra a sua importância para a filosofia de Confúcio.

<sup>67</sup> Li Ji, Capítulo 9, explicações de Qian Xuan [et al.], Changsha: Yuelu shushe, 2001, p. 296-297. (礼记, 礼运第九, 钱玄注译, 长沙: 岳麓书社, 2001)。

16.º Congresso do PCC, os objetivos da “Sociedade modestamente acomodada” são: desenvolvimento económico, melhoria da democracia socialista e do sistema legal, promoção dos níveis ideológicos e éticos, assim como das qualificações científicas e culturais e da saúde de todo o povo, promoção do desenvolvimento sustentado.

No “Livro dos Ritos” é também descrito o ideal político, que já haveria existido na Antiguidade e que devia ser restabelecido: *“Quando a Grande Via prevalece, o mundo é uma comunidade, os homens de talento são escolhidos para o governo, a confiança mútua e a amizade prevalece entre os homens. Os homens não amam somente os seus pais, nem cuidam somente das suas crianças, mas também dos outros. Uma adequada provisão é fornecida para os mais idosos até à sua morte, emprego para os capazes e meios para criar os mais jovens. Bondade e compaixão são demonstradas para com os viúvos, órfãos, idosos sem filhos e incapacitados, para que todos tenham apoio. Os homens têm trabalho adequado e as mulheres têm casa. Os homens lutam contra o desaproveitamento dos recursos naturais, mas também não os exploram somente para seu próprio benefício. As intrigas são reprimidas e não se desenvolvem. Não há roubos nem rebeliões, e as portas podem ficar abertas. Esta é a Grande Harmonia.”*<sup>68</sup>

As características aqui descritas como o ideal dos confucionistas aproxima-se em muito do ideal utópico de comunismo, nomeadamente características como a igual distribuição da riqueza, o bem-estar social, a segurança e a promoção dos recursos humanos, numa sociedade que ao final é uma comunidade mundial (*tian xia wei gong*, 天下为公). Como tal, parece que já a civilização chinesa desde há muito preconizava ideais que mais tarde haveriam de entrar na política através da ideologia comunista. Talvez por este motivo, foi esta ideologia de origem estrangeira tão bem aceite pela sociedade chinesa no século XX.

### **3.2.3. O CONFUCIONISMO COMO BASE DO RENASCIMENTO DO NACIONALISMO CHINÊS**

Para além das noções comuns existentes entre a filosofia confucionista e a ideologia comunista, os princípios confucionistas têm contribuído para a coesão do povo chinês e mesmo para o desenvolvimento de um certo nacionalismo entre as suas gentes. E “o novo nacionalismo está a ser construído, não no contexto das relações entre a maioria *han* e as outras minorias, mas no contexto das relações entre a civilização chinesa e as outras civilizações.”<sup>69</sup> Como tal, esse nacionalismo que renasce não coloca frente a frente as diferentes etnias chinesas, mas une-as sob uma base comum, em defesa das influências nocivas do exterior. Ora, a origem deste renascimento do nacionalismo é recente. Tal como referido por Zheng Yongnian, o nacionalismo surgiu de uma forma progressiva, para promover a cultura e civilização tradicional chinesa em contraste com os valores ocidentais. O primeiro impulso veio da invasão de ideias ocidentais de que a China foi palco durante a década de 80,

---

<sup>68</sup> Li Ji, Capítulo 9, p. 296.

<sup>69</sup> ZHENG, Yongnian - Discovering Chinese Nationalism in China, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 70.

o que provocou um sentimento de inferioridade em relação à cultura chinesa. Em início da década de 90, o desenvolvimento económico chinês levou os intelectuais a acreditar que a China também era capaz, com base nos seus próprios valores, em face da decadência de algumas potências estrangeiras, nomeadamente com a dissolução da União Soviética. E no centro desses valores tradicionais chineses, a base do nacionalismo, está no confucionismo.

Tal como sublinha Samuel Huntington, na sua teoria do "Choque de Civilizações", o confucionismo é a base do nacionalismo chinês. E ele chega mesmo a apresentar este nacionalismo como uma ameaça à civilização ocidental, o que nos parece profundamente exagerado.

Este sentimento nacionalista com base em valores tradicionais está também presente nas comunidades emigradas, em que sempre se reportam aos outros nacionais que se encontrem na China ou no estrangeiro, para lhes oferecer o seu apoio. O confucionismo privilegia as relações pessoais, o que no caso do relacionamento entre a China e os países do Sudeste asiático é particularmente importante, em vista das redes de *guanxi* (关系) que se estabelecem entre os chineses naquela região. São sobejamente conhecidas as comunidades chinesas no Sudeste Asiático que, por um lado, não permitem a entrada de desconhecidos, ditos de outras etnias, mas que em contrapartida promovem os relacionamentos entre pessoas etnicamente chinesas.

Influenciados por estas considerações, alguns intelectuais chineses chegaram mesmo a afirmar que a civilização confucionista é superior à ocidental, sendo capaz de trazer paz e harmonia às nações. Isto porque a civilização confucionista não é religiosa, ao contrário da ocidental que, por isso, tem sido responsável pelo deflagrar de diversos conflitos internacionais. A ênfase do confucionismo é colocado nas relações pessoais, entre as pessoas, pelo que enquanto as relações entre duas pessoas forem harmoniosas, a paz reinará em sociedade. Por outro lado, ao contrário das religiões ocidentais, não se sublinha aqui a crença na salvação, num mundo superior, mas ensina-se a viver em sociedade. Os princípios confucionistas apresentam o modelo de como tirar o melhor usufruto de viver em sociedade, no relacionamento entre pais e filhos, irmãos, amigos e soberano e súbditos. É a lei das cinco relações de Mêncio que se continua enraizada na sociedade chinesa actual, promovendo a sua harmonia e estabilidade. Actualmente, o povo chinês continua a respeitar estes princípios, ainda que inconscientemente porque já faz parte do seu temperamento, os conceitos de benevolência e de piedade filial, a aprendizagem pela experiência, a justiça, a humildade, o respeito pelos mais velhos, etc. Todos estes conceitos transmitem uma grande harmonia e estabilidade à sociedade chinesa.

No entanto, estes valores confucionistas não se cingem às fronteiras políticas da China, nem mesmo às fronteiras étnicas do seu povo. Valores como o personalismo e o comunitarismo caracterizam a forma de ser dos povos asiáticos que, com base nessas concepções pretendem constituir uma forma própria de ser, a chamada "*Asian Way*", por contraposição à perspectiva ocidental. Estas perspectivas são particularmente evidentes em relação à polémica questão dos direitos humanos, em que estas duas concepções chocam.



Como tal, pode considerar-se o confucionismo o núcleo duro da concepção asiática, incluindo os países do Nordeste e Sudeste Asiático, numa combinação mais ou menos consistente mas ainda muito heterogénea. Há aqui a destacar os esforços desenvolvidos por Lee Kuan Yew por promover a cultura tradicional e a ética confucionista como centro de uma visão asiática mais abrangente. Neste caso seria o confucionismo o centro de uma forma de sentir afecta não só aos chineses política e etnicamente definidos, mas também aos outros povos asiáticos em geral, por contraposição aos ocidentais.

#### **3.2.4. O CONFUCIONISMO NA POLÍTICA EXTERNA CHINESA ACTUAL**

As concepções confucionista e comunista não se tocam somente a nível interno mas também a nível externo. Ambas nascidas de uma época de caos e desorganização, tanto a filosofia confucionista como a actual política externa chinesa preconizam a ordem, a paz e o desenvolvimento.

O Período dos Reinos Combatentes, quando surgiu a filosofia confucionista, era uma época de grande desordem e conflito, em que os vários reinos se digladiavam por alargar os seus territórios, aumentar os recursos e conseguir a hegemonia. Por outro lado, a degradação das condições de vida suscitava descontentamento e insurreições sociais entre a população. Neste contexto, os confucionistas enfatizavam a harmonia e defendiam o regresso aos estado de coisas *ante*, isto é, à ordem característica da Antiguidade. Sendo a sociedade constituída por diferentes sujeitos com diferentes personalidades e ambições, deviam os homens e mesmo os Estados respeitar-se mutuamente, tentar compreender-se e mesmo fazer algumas concessões quando necessário. Trata-se aqui da Doutrina do Meio (*zhong yong*, 中庸), do meio termo, da tentativa de conciliar os opostos, sem cair para um ou para o outro lado. Diziam os confucionistas que, se se respeitam os princípios morais, os relacionamentos serão harmoniosos, caracterizados por cooperação e confiança mútuas. E isto não se aplica somente às relações sociais, mas também aos sujeitos internacionais, na época, ao relacionamento entre diferentes reinos, segundo a teoria de Mêncio.

Defendia ele que os indivíduos, assim como os reinos, tinham os seus próprios interesses, que são diferentes uns dos outros. Se as pessoas forem egoístas e quiserem concretizar os seus interesses e desejos, às vezes provocam choques pois não têm em atenção os interesses dos outros. Esta atitude pode resultar em mal estar e mesmo conflito, pelo que devem as pessoas assim como o Estados privilegiar a justiça e rectidão (义) em detrimento do interesse (利). Por isso, “sempre foi posição firme dos confucionistas oporem-se a guerras para lucros egoístas e advogarem «rectidão sobre os lucros» num esforço para eliminar guerras e conflitos entre blocos e Estados. A posição reflecte a sua esperança para uma pacífica comunidade internacional, assim como o seu ideal humanitário.”<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> GONG Dafei – “Confucius’ Humanitarianist Ideas and The Contemporary International Community”, in KRIEGER, Silke e TRAUZETTEL Rolf, *ob. cit.*, p. 315.

É interessante notar que na década de 50, Mao Zedong elaborou com o líder indiano um conjunto de princípios que, a ser respeitados, permitiriam um bom relacionamento entre os diferentes países com base na coexistência pacífica. E esses cinco princípios eram:

- respeito mútuo pela soberania territorial;
- não agressão mútua;
- não interferência nos assuntos internos;
- equidade e benefício mútuo;
- coexistência pacífica.

Actualmente estes princípios encontram-se sintetizados na teoria de Deng Xiaoping que advoga uma política externa de paz independente cujo propósito é a manutenção da paz mundial e o desenvolvimento conjunto. Esta perspectiva está de acordo com o ponto de vista de Confúcio de que “Conduzindo os ritos, a harmonia é o princípio mais importante” (Analectos I:12). E essa harmonia (*he wei gui*, 和为贵) também inclui o respeito das especificidades de cada um, de acordo com o princípio de “Harmonia na diferença” (*he er butong*, 和而不同), o que significa que pode haver trabalho de cooperação harmoniosa mas respeita-se a diferença. Segundo Confúcio, “O homem de bem está em harmonia com outros mas não os segue cegamente, o homem inferior segue os outros cegamente mas não está em harmonia com eles.” (Analectos XIII:23) Tal como explica Tang Yijie, “a situação da China e dos Estados Unidos é diferente, mas podemos viver harmoniosamente, não é necessário entrar em conflito ou guerra.”<sup>71</sup> Esta tem sido a postura da China a nível internacional com relação a outros países, especialmente os países vizinhos. Isto porque só neste harmonioso ambiente internacional será possível realizar o objectivo básico da paz e desenvolvimento económico (和平与发展).

Além disso, um dos outros princípios da actual política externa chinesa chama a atenção para a completa unificação da China sob o mote “um país, dois sistemas” (一国两制). Chama-se aqui a atenção para a transferência das soberanias de Hong Kong, Macau e quem sabe Taiwan para a mãe-pátria. Esta ideia pertence já a um antigo princípio chinês de unificação, a chamada “Grande Unificação” (大一统), presente nos Anais da Primavera e Outono. Na actualidade, este princípio foi expresso por Mao Zedong e Deng Xiaoping, e continua a ser incluído como um dos mais importantes princípios da política externa da actualidade. Por outro lado, a enunciação da existência de dois sistemas, neste caso económicos, sob uma mesma liderança política poderá ser facilmente entendido através do princípio confucionista de “harmonia na diferença”, tal como já havia acontecido ao longo da História da China em relação a outros sistemas.

#### 4. CONCLUSÃO

---

<sup>71</sup> Tang Yijie, entrevista concedida ao autor em Pequim, a 11 de Junho de 2003.

O confucionismo é uma teoria que, tendo surgido num período de fortes convulsões políticas e sociais, só chegou à categoria de doutrina política pela mão do Imperador Wudi. Contudo, ao longo da longa História da Civilização Chinesa, estes princípios sempre serviram de base ao relacionamento entre as pessoas, a nível do núcleo familiar, depois em sociedade e, numa escala maior, dentro do Estado e mesmo nas relações entre diferentes Estados. Mesmo apesar dos ataques de que foi alvo, especialmente durante o período da Revolução Cultural Chinesa, valores como *ren*, *xiao* e *li* permaneceram inalterados e inabalavelmente como directores da vida em sociedade.

A adopção da ideologia comunista por diversas regiões de tradição confucionista, como é o caso da China, do Vietname e da Coreia do Norte, veio trazer luz sobre o facto de existirem alguns traços em comum entre esta ideologia estrangeira e a autóctone filosofia confucionista. A semelhança verifica-se logo ao analisar o contexto do seu aparecimento, períodos altamente conturbados em que a liderança havia sido posta em causa. Depois a comparação da própria história dos principais defensores veio trazer à nu características semelhantes relacionadas logo à partida como a própria vida, a liderança carismática, a capacidade de atrair multidões, o método adoptado para comunicar e partilhar experiências e a forma encontrada para transmitir o seu pensamento. O próprio formato dos escritos básicos é bastante semelhante.

No que se refere ao conteúdo da doutrina e ideologia propriamente ditas, encontramos muitos pontos em comum já sobejamente desenvolvidos, entre os quais se destaca os princípios de reforma agrária adoptada e as preocupações com o povo que governam, num período inicial de aplicação da ideologia comunista à realidade chinesa.

Na actualidade, com todas as mutações próprias de uma sociedade em permanente evolução, é interessante verificar o retorno da ênfase concedida pelos governantes aos valores tradicionais, que neste caso estão inevitavelmente relacionados com o confucionismo. O aparecimento desta “febre de cultura tradicional” encontra justificação nos efeitos perversos da modernização, tal como a instabilidade económica e conseqüente desorientação social, indefinição de valores directivos em face da grande entrada de valores ocidentais, etc.

Qual ciclo vicioso, o confucionismo ajuda a manter a estabilidade do comunismo e o comunismo promove a expansão do confucionismo. Ao adoptar princípios como a promoção da educação, escolha dos funcionários mais qualificados para os cargos públicos, obediência às chefias, os governantes chineses têm adoptado uma postura confucionista. Disso exemplo é mote adoptado por Deng Xiaoping de “procurar a verdade dos factos” (实事求是), a que Jiang Zemin veio juntar o “adequar-se aos tempos actuais” (与时俱进), o tem bases profundamente confucionistas, de um conhecimento prático que se actualiza constantemente.

As influências confucionistas na ideologia chinesa actual, adaptada à realidade chinesa, o dito socialismo de características chinesas, verifica-se não somente na forma mas também no conteúdo profundo. Ideias como “Sociedade Comodamente Acomodada” e “Sociedade Comunitária” encontram raízes no Livro dos Ritos, onde a *xiaokang shehui* e a *Grande Harmonia* são descritas. Trata-se afinal do que dizia Jean-Louis Rocca, que “o confucionismo

representa a única filosofia política chinesa."<sup>72</sup> Talvez pela existência milenar de ideais políticos semelhantes, tenha a ideologia comunista sido tão bem aceite pelo povo chinês. Por isso, é pouco provável que os princípios confucionistas se apaguem da memória colectiva chinesa e mesmo asiática, como base dos "valores asiáticos". No que se refere ao caso da China continental, com uma visão profundamente utilitária, parece certo que enquanto os princípios confucionistas servirem os propósitos do governo, no seu rumo de promoção do desenvolvimento económico, não serão esquecidos e continuarão mesmo a ser promovidos pelas entidades oficiais, qual harmoniosa inter-relação de *yin* e *yang*. Resta-nos saber até quando esta situação se manterá.

*Beijing, Julho de 2003*

## 5. BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

### 5.1. MONOGRAFIAS

A Crítica contra Lin Piao e Confúcio, trad. Rui Cardoso, Lisboa: Moraes Editores, 1976.

Analectos de Confúcio, trad. M. F. Gonçalves de Azevedo da versão francesa de Anne Cheng, Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

Analects of Confucius, trad. Cai Xiqin, Beijing: Huayu Jiaoxue Chubanshe, 1996 (1994) [论语, 蔡希勤译注, 北京: 华语教学出版社].

Associação Confucionista Chinesa – Confucionismo e Modernização, Beijing: Editora Educação do Povo, 1994. [中国孔子学会, 儒学与现代性, 北京: 人民教育出版社, 1994]

Associação Confucionista Internacional – Confucionismo – Exporação do conceito de modernização, Beijing: Editora da Biblioteca Nacional, 2002. [国际儒学联合会, 儒学现代性探索, 北京: 北京图书馆出版社, 2002]

CAVIN, Albert - Confucionismo, trad. José Pinto, Lisboa: Editorial Verbo, 1980.

CHEN, Jingpan - Confucius as a teacher, Beijing: Foreign Languages Press, 1994.

CHENG, Anne - Histoire de la Pensée Chinoise, Paris: Éditions du Seuil, 1997.

CHOW, Yih-Ching - La Philosophie Chinoise, Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

DOMENACH, Jean-Luc e GODEMENT, François (ed.) - Communismes d'Asie: mort ou métamorphose?, Éditions Complexe, 1994.

Exército de Libertação Popular – Departamento de Política, Citações do Presidente Mao, Beijing: Editora Jing'an, 1966. [中国人民解放军总政治部, 毛主席语录, 北京: 经安, 1966]

HE Zhaowu e outros - An Intellectual History of China, Beijing: Foreign Languages Press, 1998.

---

<sup>72</sup> ROCCA, Jean-Louis - "Chine: la prospérité sans démocratie... ni marché" in Communismes d'Asie: mort ou métamorphose?, ed. por DOMENACH, Jean-Luc e GODEMENT, François, Éditions Complexe, 1994, p. 39.

HUANG, Wanfeng – O Livro dos Ritos e a Cultura Chinesa, Henan: Editora da Universidade de Henan, 1997. [黄宛峰, “礼记”与中国文化, 河南: 河南大学出版社, 1997]

KALTENMARK, Max - A Filosofia Chinesa, trad. Emília Piedade, Lisboa: Edições 70, 1972.

KRIEGER, Silke e TRAUZETTEL Rolf (ed.) - Confucianism and the Modernization of China, Germany: Hase & Koehler Verlag Mainz, 1991.

Livro dos Ritos, explicações de Qian Xuan [et al.], Changsha: Yuelu shushe, 2001. [礼记, 钱玄注译, 长沙: 岳麓书社, 2001]。

MARMOR, François - Le Maoïsme, Vendôme: Presses Universitaires de France, 1976.

MIZOGUCHI, Yuzô e VANDERMEERSCH, Léon (ed.) - Confucianisme et Sociétés Asiatiques, Paris: L'Harmattan, 1991.

Os Quatro Livros, Hunan: Editora de Hunan, 1992. [四书, 湖南: 湖南出版社, 1992]

PYE, Lucian – The Spirit of Chinese Politics, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992 (1968).

RU Xin (ed.) – Civilização Confucionista, Beijing: Editora da Academia Chinesa de Ciências Sociais, 1999. [汝信, 儒家文明, 北京: 中国社会科学出版社, 1999]

WANG, James - Contemporary Chinese Politics - an Introduction, sixth edition, New Jersey: Prentice Hall, 1999.

ZHANG, Wei-Bin – Confucianism and Modernization: Industrialization and Democratization of the Confucian Regions, London: MacMillan Press, 1999.

ZHENG, Yongnian - Discovering Chinese Nationalism in China, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

## **5.2. REVISTAS**

“Confucius Studies” (研究孔子), China Confucius Foundation (中国孔子基金会)

“History of Chinese Philosophy” (中国哲学史), Society of the History of Chinese Philosophy (中国哲学史学会)