

COSTA, Matheus Oliva da. Xunzi Tradução do cap. 21 - Jie Bi 解蔽 - Livrar-se das obsessões., Anais de Filosofia Clássica 31, 2022. p. 171-200

XUN KUANG: Xunzi

Jie Bi “Livrar-se das obsessões”

ABSTRACT: Portuguese translation of the chapter Jie Bi, “Get free from Obsessions,” from the book Xunzi, by the ancient philosopher Xun Kuang.

KEY-WORDS: vices; virtues; heart-mind; sages; knowledge.

RESUMO: Tradução do capítulo Jie Bi, “Livrar-se das obsessões”, do livro Xunzi, do filósofo antigo Xun Kuang.

PALAVRAS-CHAVE: vícios; virtudes; coração-mente; sábios; conhecimento.

Matheus Oliva da Costa

Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

<https://orcid.org/0000-0001-6537-2188>
matheusolivacosta@gmail.com

Recebido: 18 de setembro de 2022
Aprovado: 30 de setembro de 2022
DOI: 10.47661/afcl.v16i31.54621



Jie Bi 解蔽,
“Livrar-se das obsessões”
de Xunzi 荀子

Introdução¹

Esta é uma tradução do capítulo Jie Bi 解蔽, “Livrar-se das obsessões”, do livro Xunzi 荀子, termo que também é o epônimo do filósofo (zi子) Xun Kuang 荀况 (310-211 AEC). Xun viveu na China antiga, durante o turbulento período dos Estados Combatentes (403-221 AEC), momento que também é observável um florescimento intelectual intenso, do qual ele foi um dos protagonistas. Dentre as chamadas “cem escolas” e dos vários mestres filósofos que surgiram, Xun pôde estudá-las, foi professor de destacados estudantes, atuou politicamente, e defendeu o modelo da Escola dos Eruditos (“confucionismo”). Foi um intelectual teórico e prático, com uma vasta experiência e erudição.

Segundo John Knoblock (1982-1983, p. 35), Livrar-se das obsessões (*Jie Bi*) foi escrito no início da carreira de Xun, provavelmente quando ainda era estudante na Academia Jixia – local de intensa troca e disputa intelectual na antiguidade chinesa. Concordo com Knoblock (1994, p. 90-93) que o problema que Xun busca resolver é como evitar a condição de “coração-mente duplo”, ou seja, de estar emocional e cognitivamente dividido a ponto de dificultar ou incapacitar decisões bem conduzidas. Nesse texto, a proposta de Xun é que, para evitar vícios

¹ Agradeço à leitura atenciosa de Peter Li, Ana C. Mariani e dos pareceristas, que ajudaram no refinamento e correção da versão final do texto.

mentais, é preciso ter unidade mental, um tipo habilidade que pode se tornar virtuosa, e conduz à realização como um sábio. Da mesma forma, o “esvaziar-se” (receptividade mental) e a tranquilidade mental completam as três habilidades que tornam possível o conhecimento.

Para essa tradução do chinês antigo ao português brasileiro, devido ao pouco espaço foi necessário deixar apenas o texto traduzido e as notas explicativas. A principal e mais acessível fonte primária é o texto presente no website Chinese Text Project (Xunzi, 2006). Os títulos em negrito em cada uma das 17 partes do texto foram criações minhas para elucidar o seu significado aos leitores. Quando necessário, adicionei entre parênteses “()” o termo original em chinês, ou coloquei entre colchetes “[]” palavras que julguei necessário acrescentar para tornar as sentenças mais inteligíveis. Por fim, usei várias traduções ao inglês como fonte de checagem e comparação de trechos traduzidos (Knoblock, 1994; Xunzi, 1999; Watson, 2003; Xunzi, 2014), bem como dicionários online de língua chinesa.

Espero que a leitura desse texto contribua para o maior conhecimento de uma fonte de debates epistemológicos ainda pouco lida no Brasil, e mesmo em língua portuguesa de forma geral.

Jie Bi 解蔽, Livrar-se das obsessões de Xunzi 荀子

1 – O problema do vício da obsessão

O que é vicioso² para todas as pessoas é serem obcecadas³ por um só aspecto e estarem fechadas para os Grandes Padrões⁴. Da ordem segue-se a regularidade, da ambiguidade e da dispersão segue-se a

² O termo Huan 患 literalmente é “desgraça”, e também significa “preocupação” e “doença”. Unindo os três significados, optei pelo termo “vício”, já que esse termo em português inclui a ação que leva à pessoa ao prejuízo e é caracterizada justamente como um desequilíbrio moral ou natural (químico).

³ O termo Bi 蔽 significa “encobrir”, “tapar”, “vendar”, “cegueira”, e, num sentido humano, estar “obcecado”, como quando um animal é tapado por uma viseira e só vê em uma direção. Em *Os Analectos* 17.8, Confúcio (2012, p. 530-531) promove o sentido de Bi como aquilo que é uma “barreira” para o comportamento virtuoso: “You, você já ouviu falar das ‘seis frases’ e das ‘seis barreiras?’”. [...]. Daquele que gosta da Humanidade e não gosta de estudar, a barreira é a estupidez. Daquele que gosta da sabedoria e não gosta de estudar, a barreira é a dissipação. Daquele que gosta da confiabilidade e não gosta de estudar, a barreira é a vulnerabilidade. Daquele que gosta da retidão e não gosta de estudar, a barreira é a precipitação. Daquele que gosta da coragem e não gosta de estudar, a barreira é a insurgência. Daquele que gosta da fibra e não gosta de estudar, a barreira é a arbitrariedade”.

⁴ No original, “*dà lǐ* 大理”. O termo “*lǐ* 理” tem sentidos bastante singulares entre filósofos chineses antigos, se aproximando dos termos “estrutura”, “princípio”, “tessitura” ou “ordem” que une a tudo. Sofreu alterações ao longo dos séculos, tendo adquirido o significado de “razão” com os movimentos conhecidos fora da China como “neoconfucionismo”, mas que não foi o sentido antigo dado por Xun. No que concerne especificamente à obra *Xunzi*, entendo que o termo *lǐ* se refere a padrões da realidade. *Li* “designaria originariamente os veios naturais do jade” (Cheng, 2008, p. 58), sendo aos poucos expandido o sentido para a estrutura, ordem, rizoma ou padrão que torna possível alguma coisa ser o que é (p. ex.: as fibras de um gomo de laranja; os padrões de costura de uma rede, as veias que compõem o corpo humano ou a estrutura social de uma comunidade), não no sentido de uma “essência” (οὐσία, ousía) conforme o pensamento grego antigo. Para Xun, *li* se refere à composição específica que torna todas as coisas que existem ordenadamente funcionais, e *dà* 大 é algo grande. Assim, estar aberto aos “grandes padrões” é estar atento a perceber os padrões ou ordenações funcionais de todas as coisas e todos os seres, logo, seria estar mais *apto* a conhecer o mundo tal como ele é configurado e como funciona (Knoblock, 1988, p. 80-83).

confusão. No mundo não há dois Caminhos, o Sábio não tem “coração-mente⁵ duplo”.

Atualmente os vários lordes [dos Estados Combatentes] usam diferentes políticas, as cem escolas de pensamento usam diferentes discursos, então certamente uns podem estar certos e outros podem estar errados, uns podem ter ordem e outros podem ter desordem. Governantes com Estados desordenados e pessoas das escolas de pensamento desordenadas, esses são sinceros no seu coração-mente, não há nenhum que não busque o que é correto e [que não] use seu ponto de vista para agir de acordo. [Eles] invejam e enganam-se sobre o Caminho, e as pessoas são seduzidas nesse mesmo sentido. Em sua própria experiência acumulada, temem o que ouvem ser odioso. Por confiar no que é próprio de si mesmo, ao observar as diferentes técnicas temem o que ouvem de bom delas. Assim, [pensando estarem] certos, se afastam da ordem, [pensando estarem] certos, são pessoalmente implacáveis. Não se trata de estar obcecado por um só aspecto e falhar em buscar o que é apropriado?

Ao não usar o coração-mente, segue-se que o branco e o preto estão na sua frente, mas seus olhos não veem; trovões e tambores estão do seu lado, mas seus ouvidos não escutam; não seria o caso de quem está nessa situação [de estar obcecado]? A pessoa com a virtude e o Caminho, por cima é rejeitado pelos governantes dos Estados desordenados, por baixo é rejeitado por quem segue as escolas de pensamento desordenadas, isso não é lamentável!?

⁵ O termo *xin* 心 literalmente refere-se ao órgão “coração”, e é um dos pictogramas mais antigos dentre os caracteres da língua chinesa. Contudo, ao longo de séculos, ainda na antiguidade o termo *xin* adquiriu o sentido de ser um *locus* das emoções e afetos, como aparece, por exemplo, na obra *Mêncio* (Ho, 2004). Mais tarde, durante o período dos Estados Combatentes (403–221 AEC), *xin* começou a ser usado como *locus* de funções cognitivas como a distinção e a ponderação, tornando-se o *locus* tanto das emoções quanto da cognição (Slingerland, 2013). O presente texto traduzido, *Livrar-se das obsessões*, tornou-se uma referência na compreensão de que *xin* seria simultaneamente “coração” e “mente”, e, por isso, sigo a tendência mundial de traduzir *xin* como “coração-mente”. Sobre a situação do “coração-mente duplo”, como eu disse na introdução, trata-se de quando alguém é indeciso emocional e cognitivamente, o que o impede de decidir de forma acertada – é, então, uma falha epistêmica.

2 – *Causas do vício da obsessão*

Pelo o que [alguém] torna-se obcecado? Obceca-se pelo desejo, obceca-se pelo ódio, obceca-se pelo começo, obceca-se pelo final, obceca-se pelo distante, obceca-se pelo perto, obceca-se por ter muito, obceca-se por ter pouco, obceca-se pelo passado, obceca-se pelo presente. De todas as diferentes dez mil coisas [que existem], não há nenhuma entre elas que não possa tornar-se [alvo de] obsessão, isso é um vício comum relativo às faculdades do coração-mente.

3 – *Os fins dos governantes do passado obcecados e os não-obcecados*

No passado, [havam] governantes que eram pessoas obceçadas: o [tirano] Jie da dinastia Xia e o [tirano] Zhou da dinastia Yin/[Shang] eram assim. Jie era obcecado por [sua concubina] Mo Xi e por [o seu conselheiro] Si Guan, e não admitia [os méritos de] Guan Longfeng, o que fez seu coração-mente confuso e sua conduta desordenada. Zhou era obcecado por [sua concubina] Da Ji⁶ e por [o seu conselheiro] Fei Lian, e não admitia [os méritos de] Qi, o príncipe de Wei, o que fez seu coração-mente confuso e sua conduta desordenada⁷. Dessa forma, a assembleia dos [seus] ministros perderam a lealdade e trabalham por si mesmos; as cem famílias o culpam, o rejeitaram e [o viram] como inútil; os virtuosos e habilidosos recusam-se de viver [no seu país] e fogem para se esconder; o resultado disso foi perder as nove províncias das suas terras e o

⁶ Especificamente sobre Daji 妲己, ver Theobald (2011). Este autor explica que essa personagem foi relacionada à divindade (obscura e sexual) Raposa de Nove Caudas (Jiuwei Hu 九尾狐), que, por sua vez, é referida numa poesia por Xun no final do capítulo.

⁷ Sabe-se pouco sobre esses personagens históricos relacionados à Jie e Zhou, mas os tradutores Hutton (2014) e Watson (2003) informam as posições deles e delas. Inseri essas informações entre colchetes na tradução.

esvaziamento do altar no templo dos ancestrais em seu Estado. Jie morreu na montanha Li, Zhou foi empalado na flâmula vermelha do Estado de Xian. Eles não sabiam do seu futuro [e] não havia uma pessoa que pudesse advertê-los: essas são as desgraças de estar na condição de ser obcecado.

[O rei da dinastia Shang] Tang⁸, o Realizado, considerou sobre Jie da dinastia Xia, então dominou seu coração-mente e cuidadosamente o ordenou, o que permitiu usar constantemente Yi Yin, e ele [Tang] não se perdeu do Caminho: essa é a razão para governar no lugar da dinastia Xia e de receber o domínio das nove províncias. O rei Wen [da dinastia Zhou] considerou sobre Zhou da dinastia Yin[/Shang], então dominou seu coração-mente e cuidadosamente o ordenou, o que o permitiu usar constantemente Lü Wang, e ele [Wen] não se perdeu do Caminho: essa é a razão para governar no lugar da dinastia Shang e de receber o senhorio das nove províncias. Regiões distantes não deixam de lhes pagar com seus tesouros. Por isso, seus olhos observam a plenitude das cores, seus ouvidos ouvem a plenitude dos sons, suas bocas comem os mais perfeitos alimentos, seus corpos ocupam o mais perfeito dos palácios, seu nome é lembrado pelos mais perfeitos títulos; se vivos, então todo o mundo canta [sobre eles], se mortos, então nos quatro mares choram [sua perda]. Isso é o que chamo de “máxima prosperidade”.

Uma poesia diz:

*“O fênix e a fênix vagueiam e pousam,
suas asas são como escudos,
suas vozes como flautas de bambu.
Tanto o fênix quanto a fênix,*

⁸ Sobre o rei Tang, ver Theobald (2010).

alegram o coração do imperador".⁹

Essas são as felicidades de não ser obcecado.

4 – Os fins dos ministros obcecados e dos ministros virtuosos

No passado havia os ministros que eram pessoas obceçadas, como Tang Yang¹⁰ e Xi Qi¹¹. Tang Yang era obcecado pelo desejo de poder e perseguiu o filósofo Zai, Xi Qi era obcecado do desejo pelo Estado e incriminou Shen Sheng; Tang Yang foi assassinado em Song, Xi Qi foi assassinado em Jin. Ao perseguir o ministro virtuoso e incriminar o irmão mais velho [virtuosamente] filial, suas próprias ações os levaram a essa forma de punição, mas não mudou suas consciências: essas são as desgraças de estar na condição de ser obcecado. Então, desde o passado até hoje, dos que são avarentos, mesquinhos, traidores e que disputam o poder, não há quem não esteja em perigo, em humilhação, em execução ou perecendo.

⁹ Segundo Hutton (2014, p. 380): “Esse poema não está contido na versão das Odes [Clássico da Poesia] que recebemos. Comentadores especulam que esse poema refere-se a um incidente durante o reino do Rei Sábio Yao, quando um fênix e uma fênix supostamente fizeram ninho em seu território. Antigamente, de acordo com a lenda, as fênix apareciam somente nos tempos de bons governos, e, sendo o presságio extremamente positivo, deixaram o rei muito satisfeito. Em conexão com as linhas anteriores, essa citação parece ilustrar o ponto de que boas coisas chegam para pessoas virtuosas”.

¹⁰ Conforme Watson (2003, p. 128): “Tang Yang é mencionado no *Lü shi Chunqiu* 吕氏春秋, cap. 2, *Dang ran* 当染, e cap. 18, *Yin ci* 淫辭, como um mal conselheiro do rei Kang, o infame último governante do estado de Song, que foi morto por seus inimigos em 286 a.C. Mestre Dai é identificado com Dai Busheng, um ministro da Canção mencionado em *Mêncio* III, B, 6”. Tecnicamente, os trechos do *Lü shi Chunqiu* estariam nas partes 2 e 18, mas seriam os capítulos 9 e 105 (Lushichunqiu, 2006). Contudo, entendemos que o nome é Zai 載 mesmo, e não Dai 戴, o que torna inconclusivo sobre quem era ele, infelizmente.

¹¹ Conforme Watson (2003, p. 128): “Xi Qi era filho do duque Xian de Jin com a segunda consorte do duque, a Senhora Li. Ele e sua mãe conseguiram provocar a queda do herdeiro aparente, Shen Sheng, fazendo parecer que ele estava tentando envenenar o duque. Como resultado, Shen Sheng cometeu suicídio em 656 a.C. Veja o *Zuo zhuan*, Duque Xi, 4º ano”.

Bao Shu, Ning Qi e Xi Peng tinham [as virtudes da] humanidade, da sabedoria e também não eram obcecados. Então conseguiram: auxiliar Guan Zhong, ter fama, proveitos e bênçãos, e ser como Guan Zhong¹². O duque Shao e Lü Wang tinham [as virtudes da] humanidade e da sabedoria, e também não eram obcecados, então conseguiram: auxiliar o duque de Zhou, ter fama, proveitos e bênçãos, e ser como o duque de Zhou.

[Nossa] tradição de comentários¹³ diz: “reconhecer o virtuoso é chamado de ‘inteligência’, auxiliar o virtuoso é denominado ‘habilidade’, reforce isso, fortaleça isso, [então] a sua felicidade certamente crescerá”¹⁴. Isso expressa o que dissemos. Então sua felicidade é [por] não ser obcecado.

5 – Os filósofos obcecados e Confúcio como virtuoso não-obcecado

No passado, os peregrinos renomados eram pessoas obceadas e eram das várias escolas [de pensamento] desordenadas. O filósofo Mo [Di] obcecava-se pela utilidade e não reconhecia [os refinamentos da]

¹² Conforme Watson (2003, p. 129): “Bao Shu, Ning Qi e Xi Peng foram ministros do Duque Huan de Qi, que ajudaram o famoso Guan Zhong na construção do poder do estado.

¹³ Segundo Machle (1993, p. 118-119), por “Zhuán 傳” Xunzi se refere à sua tradição de comentários dos clássicos confucianos (nesse contexto, os cinco clássicos são: da História, dos Ritos, da Poesia, da Música e Primaveras e Outonos). Trata-se, nesse caso, de uma tradição específica, seguidora da interpretação do “mestre Zeng”, discípulo de Confúcio, diferente de outras tradições, como do filósofo Mêncio. No capítulo 6 do *Xunzi* fica clara essa diferenciação entre a sua escola confuciana e a de Mêncio.

¹⁴ Tradução alternativa: [Nossa] tradição de comentários diz: “o conhecer do virtuoso é realizado com inteligência, o serviço do virtuoso é qualificado como competente; por seu esforço e firmeza, a sua felicidade certamente será constante”.

cultura¹⁵. O filósofo Song [Xing] obcecava-se pelo desejo e não reconhecia a realização [pessoal para além dos desejos naturais]¹⁶. O filósofo Shen [Dao] obcecava-se pelas leis e não reconhecia as virtudes [como valor de uso político]¹⁷. O filósofo Shen [Buhai] obcecava-se pelas táticas pelo poder¹⁸ e não reconhecia o conhecimento [seguro e

¹⁵ O filósofo Mo Di, que viveu aproximadamente entre 479-372 AEC (Cheng, 2008, p. 101) foi o primeiro registro de um opositor às ideias de Confúcio, o que faz Xun o ver como um adversário político. No entanto, Xun também acabou usando muitos métodos e terminologias moístas, como o par epistêmico de distinção e universalidade (yì 異, jiān 兼).

¹⁶ A obra “*Filósofo Song [Songzi]*” foi escrita entre os séculos V e III AEC. A frase é demasiadamente sintética, e seus significados podem ser os seguintes: (1) Song Xing defendia que deveríamos diminuir desejos, mas ignorava que temos naturalmente e inevitavelmente muitos desejos, tal como Xun já criticou no seu capítulo 17; (2) Song Xing era obcecado em diminuir os desejos, pois não sabia como os satisfazer – crítica que aparece indiretamente no capítulo 22 do Xunzi; (3) Song Xing ignorava que ter muitos desejos poderia impulsionar as pessoas, o que, nesse caso, pode ser positivo, ao contrário do que Song Xing pensava; (4) Song Xing era obcecado pela temática do “desejo”, porém desconhecia a realização pessoal das pessoas, ao amadurecimento que está para além do ter pouco ou muito desejo – interpretação que defendo aqui, pois a construção do raciocínio dessa parte pode ser descrito como “S era obcecado por X, por isso não reconhecia Y”, ou seja, X e Y aqui são coisas distintas. Esse quarto (4) ponto lembra da crítica de Aristóteles (1991) à noção de felicidade (*eudaimonia*) como ligada à satisfação de desejos, como defendida pelos hedonistas no contexto Grego antigo, já que, para Aristóteles, a satisfação de desejos pode causar infelicidade também; de modo mais próximo do que Xunzi defende, Aristóteles também relaciona a felicidade com a constância e o equilíbrio das virtudes, o que aproxima esses autores ao que chamamos atualmente na filosofia de “ética das virtudes” (termo atual, mas inspirado no próprio Aristóteles).

¹⁷ Shen Dao (Emerson, 2013) foi um importante filósofo legalista que viveu entre 350-275 AEC e que defendia a necessidade da existência e obediência às leis como o melhor caminho político para a sociedade. Mais especificamente, ele defendia o uso de critérios políticos-legais objetivos ou mensuráveis, como distância ou idade, e era contra critérios que soavam ambíguos, como ser “valeroso”, “corajoso” ou “amado”. Assim, a noção de “virtudes”, como da “coragem”, era ignorada por ele (Emerson, 2013, p. 46).

¹⁸ Seguimos a compreensão de Huang (2016, p. 185) de que Shen Buhai (morto em 337 AEC; Cheng, 2008) ressaltava as táticas (yì 術) de um governante se manter no poder, ainda que o termo que se tornou mais usado posteriormente pela Escola Legalista para se referir as técnicas/táticas de se manter no poder seja Shù 術 (técnica, arte). Outra tradução possível para o caractere 術, pronunciado agora como “Shì”, é a noção de “poder”, pois seria etimologicamente próximo de Shì 勢 (poder, estratégia, posição). Nesse último sentido, Shen Buhai seria obcecado pelo poder, mas ignorava o valor do conhecimento. Em ambos os casos, minha intuição é que Xun critica Shen por focar demasiadamente na prática momentânea para se manter no poder, mas ignorava o valor do conhecimento seguro e mais constante sobre a realidade – o que chamaríamos hoje de conhecimento teórico ou proposicional.

constante]. O filósofo Hui [Shi] obcecava-se pelas proposições e não reconhecia a realidade [concreta para além da linguagem]¹⁹. O filósofo Zhuang [Zhou] obcecava-se pela natureza e não reconhecia os humanos [em sua singularidade]²⁰. Então, referir-se ao Caminho por meio da utilidade é limitá-lo ao “benefício”. Referir-se ao Caminho por meio do desejo é limitá-lo a “satisfação”. Referir-se ao Caminho por meio das leis é limitá-lo ao “controle”. Referir-se ao Caminho por meio das táticas pelo poder é limitá-lo a “conveniência”. Referir-se ao Caminho por meio das proposições é limitá-lo a “discussão”. Referir-se ao Caminho por meio da natureza é limitá-lo a “conformidade”.

Estas [posições] contam como ferramentas [úteis], mas todas são apenas um aspecto do Caminho. Contudo, o Caminho tem forma constante e abarca [todas] as transformações, um aspecto é insuficiente para expressá-lo. O conhecimento distorcido das pessoas vê apenas um aspecto do Caminho e não é capaz de conhecê-lo. Então, ao pensar que isso é suficiente e elogiável, internamente desordenam-se a si mesmos, externamente confundem as pessoas; [estando] por cima, obcecaram-se por baixo, [estando] por baixo, obcecaram-se por cima: essas são as desgraças de estar na condição de ser obcecado.

Confúcio [tinha as virtudes da] humanidade e da sabedoria e também não era obcecado, então estudava os diversos métodos suficientemente: considero [suas virtudes] tal como as dos Reis

¹⁹ Huishi 惠施 (380–305 AEC) foi um conhecido filósofo do que mais tarde foi chamado de “Escola dos Nomes”, ou seja, um grupo heterogêneo de autores que se focavam em discussões linguísticas e proposicionais durante a China antiga. Somente dez proposições suas sobreviveram no capítulo 33 do *Zhuangzi* (Wang et al., 1999, p. 604–605), e foram traduzidas diretamente do chinês para o português por Souza (2016, p. 70–71) e por Tsai (2017, p. 132–133).

²⁰ Amigo de Hui Shi, mas com uma posição filosófica bem distinta dele, o filósofo Zhuang Zhou (Zhuang, 2022; Tsai, 2017; Souza, 2016; Wang et al., 1999), que viveu aproximadamente no século IV AEC, ficou mais conhecido posteriormente como um dos clássicos do daoísmo. Entre outras coisas, *Zhuangzi* defendia que devemos agir naturalmente tal como o Céu/Natureza e, principalmente, como o Dào (termo polisêmico na filosofia chinesa, que, para este filósofo, tem um significado de um princípio que abarca toda a realidade em um fluxo constante). Ao mesmo tempo, *Zhuangzi* rejeitava o que era artificialmente construído, ou seja, o que é criação humana, já que o artificial é caracterizado justamente por não ser mais natural.

Antigos. A sua escola realizou o Caminho dos Zhou²¹ e escolheu empregá-lo, não foi obcecada a ponto de fixar-se e estagnar-se. Assim, sua virtude está no nível do duque de Zhou, seu renome está à altura dos três Reis [Sábios da Antiguidade]. Essas são as felicidades de não ser obcecado.

6 – A pessoa sábia rejeita a obsessão

A pessoa sábia conhece os métodos viciosos do coração-mente e vê as desgraças de estar na condição de obsessão. Assim, [não pende] nem ao desejo, nem ao ódio, nem ao começo, nem ao final, nem ao próximo, nem ao distante, nem ao muito, nem ao pouco, nem ao passado e nem ao presente²²; equitativamente expressa as dez mil coisas e equilibradamente pondera²³ a gravidade [delas]. Consequentemente, todas as diferentes [coisas] não lhe causam relações de obsessão e nem desordenam as suas relações sociais.

²¹ Essa primeira parte da sentença contém dois termos polissêmicos: “Yi 一” e “Zhou 周”. Enquanto Yi significa literalmente “um”, possivelmente trata-se de uma menção aos trechos 4.15 e 15.3 dos *Analectos* de Confúcio (2012) em que o termo Yi significa “um princípio” que atravessa a tudo: 4.15: “[...] Wú dào yīyīgùànzhī 吾道一以貫之。 [...] Minha doutrina se baseia em um [princípio] que atravessa todas as coisas” (Confúcio, 2012, p. 124); 15.3: Yuē: [...] yú yīyī guànzhī 曰: 「...予一以貫之。」 [O Mestre] disse: “[...] eu [uso] um [princípio] que atravessa todas as coisas” (Confúcio, 2012, p. 467; nessa tradução de Sinedino esse trecho foi registrado como “15.2”). Já o termo Zhou literalmente designa a dinastia Zhou, que refere-se não apenas a ordem política do período que viveu Confúcio e outros reis de séculos anteriores que são referências de comportamento para os confucianos (Costa, 2021); mas o termo Zhou também significa o que é “amplo”, “estabelecido” ou “adequado”, e, nesse caso, a frase de Xun se refere ao Caminho Amplo e Adequado, não parcial e nem inadequado. Assim, numa interpretação menos literal, eu poderia traduzir esse termo como “O princípio da sua Escola realizou o Caminho Amplo [...]”.

²² Comparar com o trecho 2, em que são descritas as fontes de obsessão.

²³ Héng 衡 é um termo polissêmico, entre os seus significados, claramente há a ideia de “ponderar”, “avaliar”, “considerar”, porém, também significa “equilibrar” (*balance*, em inglês), medir, pesar de forma horizontal, sem pender ou se enviesar para nenhum lado.

7 – *Ponderar e conhecer o Caminho (Dào)*

Sobre o quê “ponderar”? Digo: o Caminho. Então o coração-mente não pode deixar de conhecer o Caminho. [Se] o coração-mente desconhecer o Caminho, segue-se que não aprovará o Caminho, mas aprovará o que não é o Caminho. Que pessoa, ao buscar livremente o que deseja, acata ao que desaprova, mas resiste ao que aprova? [Quando] o coração-mente que desaprova o Caminho seleciona pessoas, segue-se que certamente se reunirá com quem rejeita o Caminho, e não se reunirá com pessoas do Caminho. [Quando] o coração-mente desaprova o Caminho e [está] com quem rejeita o Caminho para discutir sobre pessoas do Caminho, isso é a raiz da desordem.

Mas como é [esse] “conhecer”? Digo: [quando] o coração-mente conhece o Caminho, depois aprovará o Caminho; ao aprovar o Caminho, depois acatará o Caminho, então resistirá ao que não é o Caminho. [Quando] o coração-mente que aprova o Caminho seleciona pessoas, segue-se que certamente se reunirá com pessoas do Caminho, e não se reunirá com quem rejeita o Caminho. [Quando] o coração-mente aprova o Caminho e [está] com as pessoas do Caminho para discutir sobre o que não é o Caminho, isso é o essencial à ordenação. Não seria vicioso o “não conhecimento” [do Caminho]? Dessa forma, o essencial à ordem está em conhecer o Caminho.

8 – *As três habilidades cognitivas do coração-mente*

O que as pessoas usam para conhecer o Caminho? Digo: o coração-mente. O que o coração-mente usa para conhecer? Digo: o esvaziar, o unificar e o tranquilizar. O coração-mente não deixa de acumular [memórias], no entanto há o que chamo de “esvaziar”; O coração-mente não deixa de se dividir em dois, no entanto há o que

chamo de “unificar”; O coração-mente não deixa de movimentar-se, no entanto há o que chamo de “tranquilizar”.

Pessoas nascem e têm consciência, [ao serem] conscientes terão aspirações; com aspirações, há acúmulo de memórias; no entanto, terá o que chamo de “esvaziar”; não deixar que o que é guardado na memória prejudique [as percepções do] que será recebido chama-se “esvaziar-se”²⁴. Pessoas nascem e têm consciência, [ao serem] conscientes farão distinções; com distinções, ao mesmo tempo serão cientes de ambos [os aspectos distinguidos]; ao estar ciente de ambos [os aspectos distinguidos], também estará [ciente] da dualidade; no entanto, têm [ciência d]o que chamo de unidade; não deixar que uma unidade prejudique outra unidade chama-se “unificar”²⁵. Ao dormir, então o

²⁴ O termo Xū 虛 literalmente é “vazio”, “espaço [livre]”. Elstein (2004) identifica o sentido de “receptividade” no termo “vazio”, entendendo que o coração-mente tem a capacidade de armazenar continuamente novas informações, sem nunca se encher completamente. Goldin (2018) também interpreta que “vazio” seria a capacidade do coração-mente de armazenar ilimitadamente informações, seria o *espaço* livre da mente. Já Hutton (2014) enfatiza que esse “esvaziar” não seria ausência de pensamentos ou a tentativa de limpar a mente, mas sim ser capaz de assumir novas ideias e dar atenção a novos objetos, também aproximando ao sentido atual de “receptividade”. Em minha visão, mais do que interpretar o Xunzi, podemos tirar duas lições desse “esvaziar-se”: (1) numa perspectiva epistemológica *confiabilista* (cognitivista e externalista) teria o sentido de ter a habilidade de memorizar o que é relevante e não guardar o que é irrelevante, como quando corremos e lembramos de respirar profundamente, e propositalmente abandonamos a lembrança de contas a serem pagas naquele momento; (2) já na perspectiva epistemológica *responsabilista* (ética e internalista), teria o sentido da receptividade já mencionada, como quando nos educamos para estar aberto a *receber*, no espaço de nossa mente, diferentes e novas informações em uma palestra, aula ou diálogo. Para esclarecimentos sobre “confiabilismo” e “responsabilismo” em epistemologia, ver Greco e Turri (2015).

²⁵ Yī 壹 é uma forma mais oficial de escrever o número “1”, ao invés de apenas o caractere “yi 一”. Para Elstein (2004), trata-se da habilidade de focar, mas também pode ser entendida como a habilidade mental de unificar na mente diversas informações. Já Goldin (2018) entende Yi como “unidade”, a capacidade do coração-mente de sintetizar os diversos dados da realidade em um todo compreensível. Knoblock (1994, p. 90-93) aponta que no capítulo 1 do Xunzi já foi tratado do problema de ter um “coração-mente duplo” (o clássico problema da antiguidade chinesa de ser mentalmente disperso ou até “duas caras”) quando ele cita o exemplo do caranguejo multitarefas que não tem sucesso e a minhoca focada que chega longe em seus objetivos (*cf.* Costa e Li, 2022); mas agora Xun se aprofundou, mostrando que, mais do que “foco”, é preciso ter uma mente “unificada”, que não é dividida ou dispersa, mas que abarca tudo o que conhece de maneira coerente, por exemplo, na unidade entre os hemisférios cerebrais em um encéfalo saudável.

coração-mente sonha; ao relaxar, então age por si próprio; no emprego de uma tarefa, seguirá planejamento. Portanto, o coração-mente não deixa de movimentar-se; no entanto, há o que chamo de “tranquilidade”; não deixar que sonhos e dramas desordenem a consciência chama-se “tranquilizar-se”²⁶. A quem não alcançou o Caminho, mas busca o Caminho, fala-se do esvaziar, do unificar e do tranquilizar.

Haja assim: se pretende buscar o Caminho esvaziando-se, então a pessoa [consegurá]; se busca servir o Caminho com unificação, então realizará; se buscar refletir sobre o Caminho com tranquilidade, então verificará. Conhecer o Caminho é verificar [de acordo com ele], conhecer o Caminho é agir [de acordo com ele], quem faz isso incorpora o Caminho. Esvaziar-se, unificar-se e tranquilizar-se: isso é denominado de Inteligência Grande e Clara. [Com isso,] das formas dos dez mil seres [que existem], não há as que não sejam vistas; não há o que seja visto e não seja analisado; não há o que seja analisado e lhe falte uma posição [adequada no mundo]; [mesmo] sentado em seu quarto, ainda visualiza os quatro mares; mesmo vivendo no presente, ainda discursa sobre o que é antigo e distante; observa largamente as dez mil coisas [que existem] e conhece suas disposições naturais²⁷; examina a ordem e a desordem e investiga todos os seus sistemas; na latitude e na longitude do Céu e da Terra, torna as dez mil coisas aptas [a serem

²⁶ Jing 靜 tem o sentido de “quieto” ou “tranquilo”. Elstein (2004) interpreta como a qualidade de realizar diferentes tarefas sem se desordenar, manter-se “imperturbável” enquanto processa novos dados. Para Goldin (2018), seria a capacidade mental de distinguir o que é real do que é fantasioso. Discordo desse último, pois o termo usado foi “dramas”, no sentido teatral, e não “fantasia”, o que significa, nesse trecho, que se trata de não deixar-se abalar por transtornos enquanto realiza suas tarefas.

²⁷ Qíng 情 é um termo que, no *Xunzi*, normalmente é traduzido como “emoções”, porém, no contexto da sentença é mais plausível seguir a tradução de Hutton (2014) que entende o termo como “disposições naturais”, ainda que, nessa passagem, Hutton acrescentou por conta própria o termo “true” (verdade), traduzindo como “true dispositions” (disposições verdadeiras).

usadas] nos órgãos governamentais; ao estabelecer o Grande Padrão divide o espaço e o tempo.

Tão vasto, tão amplo, quem conhece seus limites? Tão reconhecido, tão amplo, quem conhece sua virtude? Tão animado, tão diverso, quem conhece sua forma? [Seu] brilho é como do sol e da lua, sua grandeza completa das oito direções, isso é o que chamo de Grande Pessoa. Como ele teria obsessões, hein?!

*9 – O coração-mente comanda o corpo
ao unificar-se no essencial*

Sobre o coração-mente: é o senhor do corpo e o lorde da inteligência do espírito; ele emite comandos, mas não recebe comandos. Restringe por si mesmo, emprega por si mesmo, renuncia por si mesmo, escolhe por si mesmo, age por si mesmo e interrompe por si mesmo. Assim, a boca pode ser forçada, então é empregada para expressar ou silenciar; o corpo pode ser forçado, então é empregado para recolher ou expandir; [porém] o coração-mente não pode ser forçado a mudar suas ideias: [se lhe parece que] é certo, então aceita, [se lhe parece que] é errado, então declina. Dessa forma, digo: O coração-mente aceita o que seleciona e não tem restrições, certamente vê por si mesmo as coisas existentes em sua vastidão, e no auge das suas emoções não se divide em dois.

O *Clássico da Poesia* diz:
*Colhendo e colhendo erva Juan Er,
não encho a cesta inclinada,
suspiro ao pensar no meu homem,
que foi para a campanha dos Zhou.*²⁸

²⁸ *Clássico da Poesia* (Shijing, 2006), parte *Guo Feng* 國風, capítulo *Zhou Nan* 周南, poesia *Juan Er* 卷耳, 1^a estrofe. A erva “Juan Er”, do ponto de vista botânico, é da família da *caryophyllaceae*. O termo *Zhou xing* 周行 literalmente é “fileiras dos Zou”, no sentido de fileiras de campanhas militares, e, por isso, sintetizei como “campanha dos Zhou”.

O cesto inclinado é fácil de encher, a erva Juan Er é fácil obter, no entanto [ela] não pôde [fazer isso] por se dividir [mentalmente] pela campanha dos Zhou.

Dessa forma, digo que o coração-mente disperso será sem conhecimento, se enviesado não será concentrado no que é essencial²⁹, se dividido haverá dúvidas e confusão. Ao usar o examinar como apoio, as dez mil coisas que existem podem ser todas conhecidas. Assim o seu corpo inteiro será satisfeito belamente. As classificações não podem ser dúbias, portanto o conhecimento é selecionado por um [princípio], e então unifica [a tudo].

10 - Ser unificado em seu propósito para não ter o coração-mente duplo

O agricultor concentra-se no campo, mas não pode ser considerado o mestre³⁰ dos campos; o comerciante concentra-se no mercado, mas não pode ser considerado o mestre dos mercados; o artesão concentra-se na ferramenta, mas não pode ser considerado o mestre das ferramentas. Há pessoas que não são capazes nessas três habilidades, mas que podem ser empregadas para ordenar esses três cargos. Digo: [tal pessoa é] a que se concentra no Caminho.

²⁹ Jing 精 significa “essência”, “concentração”, “refinamento”, “sêmen” e até “espiritual”. No sentido da frase, se opõe a “inclinado/enviesado/parcial” (qīng 傾). Segundo Knoblock (1994, p. 90) ter Jing é ser “concentrado em um único propósito”, que seria o antídoto ao problema do “coração-mente duplo” (ser dividido mentalmente e ser moralmente “duas caras”), já mencionado antes. Assim, optei por traduzir de forma composta como “concentrado no que é essencial”.

³⁰ O termo “shī 師” significa originalmente um líder militar, como um “o comandante”. Posteriormente, ainda na antiguidade, ganhou o sentido de mestre, professor ou especialista. O ponto do Xun é que o agricultor, o mercador e o artesão, só por terem tais habilidades, não seriam capacitados para organizar sua classe, enquanto líderes. Não que eles *em si* não possam. O que parece ser defendido aqui é que o líder, o “mestre” que organiza a sociedade, precisa ser treinado na função de ordenar a sociedade como um líder.

Há quem concentra-se nas coisas. Quem concentra-se nas coisas usará cada coisa singularmente, já quem concentra-se no Caminho relaciona todas as coisas. Então o Educado unifica-se com o Caminho, e apoia-se nisso para examinar as coisas. Unificado com o Caminho, então é correto; ao apoiar-se nisso para examinar as coisas, então verificará; ao ser correto aspirará à [boa] conduta e verificará os discursos; segue-se que as dez mil coisas que existem são administradas.

No passado Shun ordenou tudo sob o Céu³¹, não trabalhou decretando [leis], mas as dez mil coisas³² [que existem] se realizaram. Ao estar concentrado sobre o perigo, sua glória é repleta em todos os lados; ao nutrir-se concentrado nas sutilezas, sua glória é unificada e não deixa de ser reconhecida. Assim, o *Clássico do Caminho*³³ disse: “No coração-mente das pessoas [comuns] há o perigo, no coração-mente [de quem está com o] Caminho há a sutileza”. Tanto o perigo como a sutileza: somente a inteligência do Educado, então, é capaz de reconhecer.

O coração-mente das pessoas é comparável à tigela com água: deixe-a em posição ereta e não a mova, segue-se que as impurezas ficarão embaixo e estará um reflexo límpido em cima, assim terá condições de ver a barba e a sobrancelha, e de verificar os padrões [do rosto]. [Se] o vento suave passa, desde baixo as impurezas agitam-se, em cima o [que era] cristalino fica turvo; segue-se que não se pode

³¹ Tiān Xià 天下 literalmente é “baixo do céu”, mas é uma expressão idiomática da antiguidade que se refere à “tudo sob o Céu”, à tudo que existe, ao mundo, ou até mesmo ao território em que membros da cultura “chinesa” habitavam.

³² Assim como “tudo sob o Céu”, as “dez mil coisas” (Wan Wu 萬物) é uma expressão idiomática antiga que se refere à todas as coisas que existem.

³³ Conforme Hutton (2014), esse *Clássico do Caminho* está desaparecido, mas podemos ver uma sentença parecida no trecho 13 do capítulo *Planos do Grande Yu*, no *Clássico dos Documentos* (Shangshu, 2006). Watson (2003), no entanto, defende que essa parte do *Clássico dos Documentos* teria sido escrita posteriormente, e que o Xunzi mesmo seria uma das fontes mais antigas que registrou essa proposição.

obter [o reflexo] da grande forma corretamente. O coração-mente também é assim. Então usamos padrões para conduzir, usamos o puro para nutrir, não [usamos] coisas que [nos] enviassem; segue-se que isso é suficiente para estabelecer o certo e o errado e para decidir sobre o que desconfiamos. [Mas caso] seja guiado por coisas pequenas, segue-se que a pessoa mudará o [que antes era] correto, seu coração-mente internamente está enviesado; disso segue-se que isso é insuficiente para decidir [mesmo entre os] padrões grosseiros.

Dessa forma, muitos gostam de escrever, mas somente Cang Xie foi quem transmitiu [sua escrita], por ser unificado [em seu propósito]; muitos gostam de plantar, mas somente Hou Ji foi quem transmitiu sua técnica, por ser unificado em seu propósito; muitos gostam de música, mas somente Kui foi quem transmitiu sua técnica, por ser unificado em seu propósito; muitos gostam de justiça, mas somente Shun foi a quem transmitiu [com sua retidão], por ser unificado em seu propósito³⁴. Chui criou os arcos, Fu You criou as flechas, mas era Yi o supressimo em atirar. Xi Zhong inventou a carruagem, Cheng Du criou cavalos a serem montados, mas Zao Fu era o supressimo na condução [da carruagem].³⁵ Desde a antiguidade até a atualidade, não há quem se divida em dois e ainda assim consiga

³⁴ Cada um desses nomes citados são personagens que representam líderes virtuosos lendários e icônicos na tradição da Escola dos Eruditos e até mesmo de boa parte da história chinesa. A Cang Xie 倉頡 era atribuída a invenção da escrita, como um ministro leal e relevante do Imperador Amarelo, um dos heróis míticos da China antiga. Hou Ji 后稷 teria sido um ministro do Imperador Shun conhecido por suas técnicas agrícolas de plantação, especialmente do painço ou milho. Kui 夔 também teria sido um ministro do Imperador Shun, responsável pela música e pelas danças como ninguém antes foi. Shun 舜 é o já mencionado Imperador Shun símbolo de retidão e de filialidade pela tradição dos Eruditos.

³⁵ Os últimos seis exemplos são uma referência às “seis artes” (liu yi 六藝) confucionistas: (1) ritos, (2) música, (3) arco e flecha, (4) condução de carruagem, (5) caligrafia e (6) matemática (Costa, 2021, p. 76). Mas Xun parece ter uma lista diferente dessas seis artes: (1) caligrafia, (2) agricultura, (3) música, (4) retidão/senso de justiça, (5) arco e flecha, (6) condução de carruagem. Então, há “retidão” no lugar de “ritos” e “agricultura” no lugar de “matemática”, indicando serem “artes/técnicas” de virtude e de conhecimentos práticos/técnicos.

ser o suprassumo em algo. O filósofo Zeng³⁶ disse: “*quem é capaz de usar essa vara³⁷ para com o rato brigar, mal consegue junto consigo cantar!*”³⁸

II - O método para ordenar o coração-mente: não-ação e sem-esforço

Havia uma pessoa que morava dentro de uma caverna, seu nome era Ji. Essa pessoa era boa em adivinhar enigmas e gostava de pensar. [Porém,] ao receber o que desejava em seus ouvidos e olhos, em seguida falhavam os seus pensamentos; ao ouvir o zumbido de mosquitos e de mutucas, em seguida frustrava sua concentração. Dessa forma, evitou o que os olhos e os ouvidos desejam, e afastou-se do zumbido dos mosquitos e das mutucas, e retirado em solidão tranquilamente ponderou para então compreender. Se ponderamos sobre a [virtude da] humanidade, podemos chamá-la de sutil?

O filósofo Mêncio odiava o desleixo e expulsou sua esposa [por isso]³⁹, podemos dizer que ele conseguiu se esforçar; o filósofo You odiava cochilar e queimou sua mão [para acordar], podemos dizer que conseguiu ser resistente; [mesmo assim,] não foram bons o suficiente.

³⁶ Um dos discípulos mais destacados de Confúcio.

³⁷ Acredito originalmente tratava-se de um termo homófono e de escrita semelhante, tǐng 筴 (vara), e não tǐng 庭 (corte de justiça), como nos chegou.

³⁸ Ou seja: se decidir fazer uma determinada atividade (como cantar), não deve-se desviar a mente para outra tarefa (como caçar ratos).

³⁹ Para mais detalhes sobre essa narrativa, ver no *Mêncio* 孟子, Li Lou II, 58 (Ho, 2006; Sturgeon, 2006) e no *Hanshi Waizhuang* 韓詩外傳, Juan 9, 17 (Han, 2006). Nessas fontes, a história termina com uma virada na narrativa (um “*plot-twist*”): após tentar expulsar a esposa devido ao seu suposto “desleixo” ou falta de decoro, Mêncio acaba levando uma forte crítica da sua própria mãe, Zhang 阉, que lhe disse que o errado era ele, por não avisar da sua entrada, e não a sua esposa, que estava à vontade apenas por estar sozinha.

Ao evitar o que os olhos e os ouvidos desejam, podemos chamar isso de “esforçar-se”, mas não é tão suficiente quanto ponderar. Ao ouvir o zumbido do mosquito e da mutuca e então já perder sua concentração, podemos chamar isso de “preocupação”; não podemos chamar de “sutileza”.

Aquele que é sutil é a pessoa realizada. A pessoa realizada se esforça, é resistente e é preocupada? Nesse sentido vê o que lhe é externo como reflexo turvo, vê o que lhe é interno como reflexo límpido. A pessoa sábia deixa fluir seus desejos, abraça suas emoções, mas faz isso por meio de padrões. Ele se esforça, é resistente e é preocupado? Nesse sentido a pessoa com humanidade se conduz pelo Caminho sem agir intencional (wu wei 無為); a pessoa sábia que se conduz pelo Caminho sem esforço (wu qiang 無彊). A pessoa com humanidade pondera com respeito, quem é sábio pondera com alegria. Esse é o método (dào 道) para ordenar o coração-mente.

12 – As decisões inadequadas das pessoas tolas

Geralmente, [quando] observamos as coisas que são incertas [e] dentro do nosso coração-mente não estamos decididos, segue-se que externamente as coisas não serão claras. [Se] minhas ponderações são não claras, não é possível estabelecer o que é e o que não é.

[Alguém assim, se estiver numa estrada] sombria e escura enquanto anda: ao perceber uma pedra deitada [no chão] pensará [que aquilo é um] tigre escondido, ao perceber uma árvore plantada pensará que aquilo é uma pessoa atrás de si. *A escuridão obcecou sua inteligência.* Um bêbado tentará atravessar um barranco de cem passos de largura pensando que é uma vala de meio passo; [ele] se abaixa para então sair do portão da cidade pensando que é uma portinha baixa. *A bebiba [alcoólica] desordena seu espírito.* Ao pressionar os olhos e então observar coisas, ao ver uma coisa parecerá serem duas; ao tapar os ouvidos e então escutar alguém, ouvirá silêncio e quietude mas

pensará que é um som abafado ou um estrondo. *Forçar-se assim desordena os seus órgãos.* Assim, do alto da montanha supõe que as vacas são como [do tamanho d]as cabras, mas lá embaixo quem for buscar as cabras não as encontrará. *A distância desfoçou (bì 蔽) os seus tamanhos.* Do sopé da montanha supõe que árvores de oitenta pés de altura são como espetos de madeira, mas quem for buscar os espetos lá em cima não os quebrará. *A altura desarranjou (bì 蔽) as suas extensões.* Ao movimentar a água e os reflexos ondularem, pessoas não a usam para determinar beleza ou feiura, [pois] *a condição da água é confusa para isso.* [Quando] uma pessoa cega vira-se para observar e não vê as estrelas, as pessoas não o usam para determinar o que existe ou não existe, [pois] *perdeu sua utilidade essencial para isso.*

Se tem alguém que usa tais circunstâncias para determinar as coisas, então é a pessoa mais tola do mundo. Para determinar as coisas, essa pessoa tola usa incertezas para decidir dúvidas, [e assim] certamente decide inadequadamente. Se é assim inadequada a sua decisão, como seria capaz de não errar?

13 – Decisões baseadas em experiências pessoais tolas de medo e confusão

Ao sul de Xia Shou tem uma pessoa chamada Juan Shuliang. Seu comportamento era tolo e disposto ao medo. Ao andar numa noite sob o brilho da lua, abaixou-se para ver sua sombra, que pensou ser um fantasma escondido; olhando acima para o seu cabelo, pensou ser um espírito maligno no alto. Correu para trás, de volta para sua casa, perdeu o sopro vital e morreu. Não é lamentável?!

Geralmente as pessoas [acreditam] que existem fantasmas, isso certamente ocorre quando suas percepções estão assustadas, tomando decisões no momento que estão incertas e confusas. É baseado nesses momentos dessas pessoas que elas explicam “não existir o que existe” e

“existir o que não existe”, e então usam a si mesmas⁴⁰ para determinar as coisas. Essa é a razão de quando alguém é lesionado pela umidade, e então ocorre “obstrução”⁴¹, tendo obstrução, porém, bate tambores e cozinha um porco [em sacrifício]; segue-se que certamente terá desperdiçado o tambor que bateu e o leitão sacrificado, mas não terá a felicidade de ter se recuperado da doença. Dessa maneira, mesmo que não esteja ao sul de Xia Shou, ainda assim não é diferente daquele [Juan Shuliang, de lá].

14 – Os Reis Sábios como a direção e a referência correta do conhecimento

Em todos, a faculdade de conhecer está na natureza humana; é possível conhecer as coisas devido aos seus padrões próprios. Pode-se usar a faculdade de conhecer própria da natureza humana para buscar conhecer os padrões próprios das coisas; mas se não estabelecer o ponto de limite da dúvida, segue-se que os anos de toda uma vida são insuficientes para conseguir [conhecer a tudo]. Mesmo que abarque tantos padrões que ultrapassem as centenas de milhões [de coisas],

⁴⁰ Xun parece estar criticando aqui o apelo a experiências pessoais ou evidências anedóticas como critérios determinar o que é ou não a realidade.

⁴¹ Ver o capítulo 43, Bi Lun 痹论 da parte 2, Su wen 素問, no Huangdi Nei Jing 黄帝内经, o Clássico Interno do Imperador Amarelo (Wang, 2001, p. 222-226). Reginaldo Filho, doutor pela Universidade de Medicina Chinesa de Shandong, me respondeu por email que o caractere “bi 痹” é uma forma variável de “bi 痺”, a quem agradecemos o esclarecimento especializado. Ele traduz bi 痹 como “Impedimento”, conforme a referência em tradução chinês-inglês de Nigel Wiseman. Para Reginaldo Filho, Impedimento implica em uma condição que remete a falta de livre fluxo, obstrução na circulação. No capítulo 43 da parte Su wen 素問 no Clássico Interno do Imperador Amarelo, bi 痹 é associado com a ação do Vento, do Frio e da Umidade, gerando diferentes sintomas para cada um destes fatores patogênicos. Como aqui entendemos que a obra que traduzimos é de outro gênero (filosofia, e não medicina) e deseja apenas apontar para um tipo de patologia, sem entrar em detalhes, optei por usar o termo “obstrução”, que nos parece suficiente para referenciar a realidade que o autor menciona.

ainda assim é insuficiente para saciar [o conhecimento sobre] as transformações de tudo que existe, e será igual às pessoas tolas. Aprenderá até envelhecer e o seu filho crescer, mesmo assim será igual às pessoas tolas, ainda assim não saberá no que errou, isso é que chamo de “pessoa ignorante”.

Então para a pessoa aprender [corretamente], firmemente aprenda o limite do aprendizado. Qual é o limite? Digo: O limite completa-se quando [o aprender] é suficiente. A quem dizemos que alcançou a suficiência? Digo: os reis sábios. As pessoas sábias são quem realizam ao máximo as relações humanas; os reis são quem realizam ao máximo as regulamentações; ambos são realizados ao máximo, é suficiente considera-los a referência máxima em Tudo sob o Céu.

Então, quem aprende: serve-se dos sábios e dos reis como mestres; serve-se das regulamentações registradas pelos sábios e reis como modelos (fa 法); tomando esses modelos como modelos, busca ser como eles; engaja-se nessa imagem para torna-se tal como essa pessoa. Ao tomar essa direção e engajar-se, será um Aspirante; ao assemelhar-se e ter a mesma sutileza, será um Educado; quem conhece [tudo isso dito anteriormente], será uma pessoa sábia. Assim, se tem o conhecimento, mas não o usa para ponderar corretamente⁴², chamo isso de ser “medroso” (ju 懼); se tem coragem (yong 勇), mas não a usa para perseverar corretamente, chamo isso de ser “traidor”; quem [sabe] investigar, mas não usa isso para distinguir as posições sociais corretamente, chamo isso de ser “usurpador”; é muito capaz, mas não se cultiva nem pratica corretamente, chamo isso de ser “espertalhão”⁴³; é bom na disputa argumentativa, mas não usa para discursar corretamente, chamo isso de ser “verborrágico”.

⁴² Aqui “corretamente” se refere ao Caminho dos Reis Sábios, como indicado pelas passagens anteriores.

⁴³ Xun aqui usou de forma irônica o termo “zhi 知”, conhecimento, pois claramente usa o termo num sentido pejorativo, como uma qualidade moralmente negativa.

[Nossa] tradição de comentários diz: “*Há duas [posições] no mundo: incorretamente investigar o correto e corretamente investigar o incorreto*”. Isso se refere ao que se encaixa com as regulamentações dos reis [sábios] e o que não se encaixa nas regulamentações dos reis sábios. Em tudo sob o Céu, existe quem não segue o correto e nem age de acordo com o que é solenemente correto, mas ainda seria capaz de distinguir o correto e o incorreto, ou ordenar o que é torto e o que é reto?

15 – Malefícios dos discursos das pessoas traiçoeiras

Se não separa o certo e o errado, não ordena o que é torto e o que é reto, não distingue a ordem e o caos, [e] não ordena o Caminho das pessoas, mesmo tendo habilidades não beneficiará as pessoas, e sem habilidades não prejudicará as pessoas. No caso, usarão de discursos estranhos para o governar, brincarão com sentenças estranhas, usando ambos para frustrar [os outros] e se esgueirar [de punições]; No mesmo sentido, esforçará por manter-se assim e buscará benefício ao falar, descaradamente desprezível e resistente à humilhação, sem correção e irresponsável, com argumentações absurdas mas que pouco ajudam. Não gostam de aceitar ou recusar [educadamente], desrespeitam os momentos rituais e ainda gostam de pressionar e espremer uns aos outros. Esses são os discursos das pessoas traiçoeiras no mundo desordenado, assim é o discurso sobre governar dessas pessoas em tudo sob o Céu, assim são difundidos e multiplicados!⁴⁴

[Nossa] tradição de comentários diz: “*Quebrar sentenças, mas sem realizar verificações, falar sobre as coisas, mas sem realizar distinções: é o que o Educado rejeita. Ampla reputação com força de vontade, [porém] sem*

⁴⁴ Esse ponto em que Xun relaciona a correta linguagem com o bom governo é aprofundada no que foi editado como seu capítulo seguinte da obra *Xunzi*, o capítulo *Nomeação Correta* (cf. Costa e Li, 2021).

aderir as regulamentações reais: é o que o Educado rejeita". Isso expressa o que dissemos.

16 – Como manter o coração-mente tranquilo

Agir sem benefício para a realização, buscar sem benefício para a obtenção [do que procura], preocupar-se pesadamente sem o benefício de estar mais perto [do que deseja]. Ao contrário, sobre o que aperta o seu peito: abandone o que pode ser descartado e não use o que te prejudica nem por um momento; não admire-se com o que passar, não sofra com o que virá, nem se desinquiete ou tenha pena em seu coração-mente. Quando for o momento, então movimente-se; conforme as coisas chegam, então reaja correspondentemente; conforme surjam os assuntos, então distinga-os; dessa forma parecerão corretos e claros: a ordem e a desordem, o que é permissível ou não.

17 – O governante esclarecido anuncia seus planos e atraí Educados

Tem sucesso por ter segredos fechados, falha por ter segredos vazados: não há casos de governantes esclarecidos assim. Tem sucesso por anunciar publicamente, falha por esconder: não há casos de governantes obscuros assim⁴⁵. Portanto, quem é governante do povo: [se tem] segredos fechados, segue-se falas difamatórias se aconchegam, [enquanto] as falas corretas se apartam; as pessoas mesquinhas se aproximam, mas os Educados se afastam!

⁴⁵ Dito de forma mais simples, ambos falham ao tentar manter segredos, mas o governante esclarecido tem um real sucesso por anunciar publicamente seus planos e intenções.

Uma poesia diz: “Ao usar tinta preta para iluminar, a raposa então de dia aparecerá”⁴⁶. Essas palavras [significam que quando] acima é obscuro, então o que está abaixo é perigoso. O governante das pessoas: ao anunciar, segue-se que falas corretas se aconchegam, porém falas difamatórias se apartam; o Educado se aproxima, mas os mesquinhos se distanciam! O *Clássico da Poesia* diz: “O brilho resplandecente está embaixo, o ilustre e digno está acima”⁴⁷. Essas palavras [significam que quando quem] está acima é esclarecido, então [quem] está abaixo é transformado.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* (tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross). In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética; Os pensadores*, v. 2. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- COSTA, Matheus Oliva da. *Confucionismo – uma abordagem intercultural*. Curitiba: Intersaberes, 2021.
- CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Tradução Gentil Evelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- ELSTEIN, David. Xunzi. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Online: SUNY/New Paltz, 2004. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/xunzi/>>. Acesso em: 05/07/2021.
- EMERSON, John. *Shen Dao 慎到註譯 – Text, Translation, and Study*. Second corrected edition. Online:

⁴⁶ No vocabulário chinês, desde a antiguidade, o termo “raposas” (Huli 狐狸) se referem a seres, coisas ou situações sexuais ou traiçoeiras. A relação foi estabelecida devida a uma divindade antiga denominada Raposa Espiritual (Huli Jing 狐狸精) ou Raposa de Nove Caudas (Jiuwei Hu 九尾狐). Para informações mais aprofundadas sobre esse tipo de ser fantástico, ver Kang (2006).

⁴⁷ Poesia presente no *Clássico da Poesia* (Shi Jing 詩經, 2006), parte *Grandes Versos* (Da Ming 大雅), *Seção do Rei Wen* (Wenwang zhi Shen 文王之什), poesia *Grande Brilho* (Da Ming 大明), estrofe 1.

- Éditions Le Real, 2013. Disponível em <<https://haquelebac.files.wordpress.com/2011/10/shen-da-o-master-version21.pdf>>. Acesso em: 24/06/2022.
- GOLDIN, Paul R. Xunzi. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). Online: Stanford, 2018. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/xunzi/>>. Acesso em 01/05/2022.
- GRECO, John; TURRI, John. Epistemologia da Virtude. Intuitio, v. 1, n. 8, 2015.
- HO, Yeh Chia. *O resgate do coração perdido: virtude e justiça na educação menciana*. 211 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- HUANG, Kejian. *From Destiny to Dao: A Survey of Pre-Qin Philosophy in China*. Honolulu: Enrich Professional Publishing, 2016.
- KANG, Xiaofei. *The cult of the fox: Power, gender, and popular religion in late imperial and modern China*. New York: Columbia University Press, 2006.
- KNOBLOCK, John H. The Chronology of Xunzi's Works. In: *Early China*, v. 8, 29-52 1982-83. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23351544>>. Acesso em: 26/08/2022.
- MACHLE, Edward J. *Nature and heaven in the Xunzi: a study of the Tian Lun*. New York: SUNY Press, 1993.
- SLINGERLAND, Edward. Body and mind in early China: An integrated humanities–science approach. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 81, n. 1, p. 6-55, 2013. Disponível em <<https://academic.oup.com/jaar/article/81/1/6/696076>>. Acesso em: 25/09/2022.
- SOUZA, Julia G. V. *Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo*. 2016. 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, São Paulo, 2016.
- TSAI, Plínio M. *Zhuangzi e a desconstrução da substancialidade nos paradoxos lógicos de Huizi*. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2017.
- FONTES PRIMÁRIAS:**
- CONFÚCIO. *Os Analectos*. Tradução, comentários e notas de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- COSTA, Matheus Oliva da; LI, Peter. *A Visão Educacional do Mestre Xun: tradução comentada do primeiro*

- capítulo do Xúnzi 荀子. Zi Yue, v. 2, n. 01, p. 128-155, 2022. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/ziyue/article/view/174080>>. Acesso em: 17/09/2022.
- COSTA, Matheus Oliva da; LI, Peter. Nomeação correta (Zheng Ming 正名) – Xunzi. Prajna: Revista de Culturas Orientais, v. 2, n. 3, p. 113-139, 2021. Disponível em <<https://revistaprajna.com/ojs3/index.php/prajna/article/view/35>>. Acesso em: 17/09/2022.
- KNOBLOCK, John (ed.). *Xunzi: A translation and study of the complete works* (v. 3). Stanford: Stanford University Press, 1994.
- KNOBLOCK, John (ed.). *Xunzi: A translation and study of the complete works* (v. 1). Stanford: Stanford University Press, 1988.
- LUSHICHUNQIU. 《吕氏春秋 - Lü Shi Chun Qiu》. In: STURGEON, Donald. *Chinese Text Project*. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu>>. Acesso em: 17/09/2022.
- MENGZI. Mengzi. In: STURGEON, Donald. *Chinese Text Project*. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/mengzi>>. Acesso em: 28/08/2022.
- SHANGSHU. The Classic of History. In: STURGEON, Donald. *Chinese Text Project*. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/shang-shu/great-plan>>. Acesso em: 23/07/2022.
- SHIJING. Book of Poetry. In: STURGEON, Donald. *Chinese Text Project*. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/book-of-poetry>>. Acesso em: 23/07/2022.
- XUNZI. *Xunzi* (2 volumes). Translated into English by John Knoblock, translated into Modern Chinese by Zhang Jue. Changsha/Beijing: Hunan People's Publishing House/ Foreign Languages Press, 1999.
- XUNZI. Jie Bi 解蔽. In: STURGEON, Donald. *Chinese Text Project*. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/xunzi/jie-bi>>. Acesso em: / 2022.
- XUNZI. *Xunzi: The complete text*. Translated and with an introduction by Eric L. Hutton. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- WATSON, Burton. *Xunzi: basic writings*. Translated by Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2003.
- WANG, Rongpei; QIN, Xuqing; SUN, Yongchang (eds). *Zhuangzi. Library of Chinese Classics*, Chinese-English edition of the Zhuangzi. Changsha: Hunan People's Publishing House and Foreign Language Press, 1999.
- WANG, Bing (王冰). *Princípios de medicina interna do Imperador*

Amarelo. Tradução José Ricardo Amaral de Souza Cruz; revisor técnico Olivier-Michel Niepeeron. São Paulo: Ícone, 2001.

ZHUANG, Zhou. *O Imortal do Sul da China: uma leitura cultural do Zhuangzi - Tomo I: Os textos do mestre*. Tradução, introdução e comentários de por Giorgio Sinedino. São Paulo: editora UNESP, 2022.

Dicionários

DICIONÁRIO CHINÊS
PORTUGUÊS (online). Disponível em <<https://www.a-china.info/>

dicionario>. Acesso em: 23/07/2022.
漢典 [Hànidiǎn, Dicionário chinês]. Disponível em: <<https://www.zdic.net/>>. Acesso em: 23/07/2022.
YELLOW BRIDGE. Disponível em: <<https://www.yellowbridge.com/>>. Acesso em: 23/07/2022.
字典 (DICTIONARY). In: STURGEON, Donald. *Chinese Text Project* (中國哲學書電子化計劃). Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/dictionary.pl?if=en>>. Acesso em: 23/07/2022.