



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

PLINIO MARCOS TSAI

**ZHUANGZI E A DESCONSTRUÇÃO DA  
SUBSTANCIALIDADE NOS PARADOXOS LÓGICOS DE  
HUIZI**

---

Londrina  
2017

PLINIO MARCOS TSAI

**ZHUANGZI E A DESCONSTRUÇÃO DA  
SUBSTANCIALIDADE NOS PARADOXOS LÓGICOS DE  
HUIZI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos

Londrina  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Tsai, Plinio Marcos.

ZHUANGZI E A DESCONSTRUÇÃO DA SUBSTANCIALIDADE DA LÓGICA DE HUIZI  
/ Plinio Marcos Tsai. - Londrina, 2017.  
185 f.

Orientador: Eder Soares Santos.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.  
Inclui bibliografia.

1. Zhuangzi - Tese. 2. Huizi - Tese. 3. Filosofia Oriental - Tese. 4. Lógica - Tese. I. Santos, Eder Soares. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço toda a atenção e cuidado do Departamento de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Londrina, também agradeço à Fundação Araucária. Sem a estrutura provida tanto pelo Departamento quanto pela Fundação tenho certeza que o término da minha pós graduação *strictu sensu* não teria sido possível.

Estendo aqui meus agradecimentos aos professores: Éder Soares Santos, meu orientador, que me ajudou imensamente com a estruturação do tema da dissertação, me apoiando nos momentos de dúvida sobre o prosseguimento da escrita e seu conteúdo; ao professor José Fernandes Weber, sem as aulas sobre o pensamento de Nietzsche e as suas principais obras eu não poderia ter formulado uma compreensão sistemática do pensamento dos filósofos chineses centrais à minha dissertação; ao professor Antônio Florentino Neto, que me orientou para entrar na pós graduação da Universidade Estadual de Londrina, e sem as suas aulas de Heidegger, e seu intenso cuidado para com os alunos, eu não poderia ter formulado o pilar de interpretação da minha dissertação, sequer teria sido possível fazer a ponte entre um dos temas da Filosofia Chinesa, talvez um dos centrais e mais importantes, e a Filosofia Contemporânea no campo da desconstrução da lógica substancialista.

Meus agradecimentos também para os professores Marcos Alexandre Gomes Nalli, Américo Grisotto, Gabriel Victor Rocha Pinezi e Miriam Donat. Também aos amigos que fiz durante as aulas, alunos da mesma turma, Guilherme, Tiago, Juliana, Mayara e Ana Carolina. E agradeço todo o apoio e torcida dos amigos da ATG-ITB, especialmente a Lobsang Padma, e Lobsang Drolma, e também à Ethel. E por último, mas um agradecimento de maior importância, à minha esposa Patricia G. Palazzo Tsai, sem o seu apoio e compreensão, principalmente com as viagens de vinte horas semanais de ida e volta de Valinhos para Londrina, e ainda minha estadia em Londrina, a dissertação não teria se concretizado.

TSAI, Plinio Marcos. **Zhuangzi e a desconstrução da substancialidade nos paradoxos lógicos de huizi**. 2017. 185f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

## RESUMO

A Filosofia Chinesa possui duas correntes de interpretação das coisas, uma é a substancialista, que se aproxima daquela substancialidade clássica da Filosofia Ocidental, enquanto que a outra corrente é da desconstrução da substancialidade, a afirmação de que as coisas são interdependentes e estão em um fluxo constante. A primeira é defendida nos escritos de Huizi, a segunda é defendida nos escritos de Zhuangzi. A primeira foi responsável pela instauração de uma ideologia que foi capaz de criar o primeiro império chinês, unificou a nação e estabeleceu um padrão de linguagem. A segunda foi responsável também por um império que promoveu a maior integração cultural já vista na China antiga. Zhuangzi escreve para demonstrar como a substancialidade expressa na lógica de Huizi pode ser desconstruída por meio do vazio de substancialidade e do fluxo-da-interdependência-em-curso. Essa análise da desconstrução só é possível no Ocidente pela Filosofia Continental Contemporânea que se inicia em Heidegger, e se desdobra para seus sucessores como Derrida, e de conceitos importantes do predecessor dela, o filósofo Nietzsche.

**Palavras chave:** Zhuangzi. Filosofia Chinesa. Filosofia Contemporânea. Lógica.

TSAI, Plinio Marcos. **Zhuangzi and the deconstruction of substantiality in the logical paradoxes of huizi**. 2017. 185p. Dissertation (Master in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

### **ABSTRACT**

Chinese Philosophy has two streams of interpretation of things, one is the substantialist, approaching that classic substantiality of Western Philosophy, while the other current is the deconstruction of substantiality, the assertion that things are interdependent and are in a flux constant. The first is defended in the writings of Huizi, the second is defended in the writings of Zhuangzi. The first was responsible for instituting an ideology that was able to create the first Chinese empire, unified the nation and established a standard of language. The second was also responsible for an empire that promoted the greatest cultural integration ever seen in ancient China. Zhuangzi writes to demonstrate how the substantiality expressed in Huizi's logic can be deconstructed through the emptiness of substantiality and flow-of-interdependence-in-course. This analysis of deconstruction is only possible in the West by Contemporary Continental Philosophy that begins in Heidegger, and unfolds to his successors as Derrida, and important concepts of her predecessor, the philosopher Nietzsche.

**Keywords:** Zhuangzi. Huizi. Chinese Philosophy. Contemporary Philosophy Logic.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	1
<b>1 A TRADUÇÃO DOS CAPÍTULOS 1, 2, 17 E 22 DO LIVRO DE ZHUANGZI .....</b>	<b>13</b>
1.1 A ESTRUTURA DA LÍNGUA CHINESA .....	14
1.2 A METODOLOGIA DA TRADUÇÃO.....	16
1.3 A VERSÃO USADA NA TRADUÇÃO.....	18
1.4 OS DICIONÁRIOS UTILIZADOS E SUAS ABREVIATURAS.....	19
1.5 A DIVISÃO DO TEXTO .....	20
1.6 CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE ZHUANGZI.....	21
1.7 A TRADUÇÃO DO LIVRO DE ZHUANGZI - CAPÍTULOS 1, 2, 17 E 22.....	25
Capítulo 1 - Uma viagem livre e desatada .....	26
Capítulo 2 – Sobre a Igualdade de Todas as Coisas.....	36
Capítulo 17 - Enchentes de Outono .....	53
Capítulo 22 - O conhecimento peregrina para o Norte.....	68
<b>2. OS PARADOXOS DE HUIZI E A DESCONSTRUÇÃO REALIZADA POR ZHUANGZI.....</b>	<b>83</b>
2.1 A LÓGICA CLÁSSICA CHINESA .....	83
2.2 A DESCONSTRUÇÃO DA LÓGICA DA SUBSTANCIALIDADE DE HUIZI POR ZHUANGZI .....	96
2.3 COMPLEMENTO: O CAVALO BRANCO DE GONG SULONG.....	149
O Cavalo Branco, de <i>Gōng Sūnlóng</i> .....	150
<b>3. O LIVRO DE ZHUANGZI – VERSÃO JÁ PONTUADA PELA REFORMA DE 1950.....</b>	<b>155</b>
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	176

## INTRODUÇÃO

A China por ser uma civilização muito antiga, e que se mantém até os dias de hoje, desenvolvimentos, debates e discussões foram desenvolvidos e registrados em textos, e que podem ser classificados como objeto da Filosofia, Política e Ciência. O texto traduzido, que apresento como parte da minha dissertação, faz parte do que hoje é classificado como Filosofia Chinesa em virtude dos objetos que são abordados por meio de estudo e análise, no caso, a realidade e a verdade.

A realidade e verdade como objetos da Filosofia sempre estiveram presentes, mas o que torna única a abordagem chinesa é que num período anterior ao início da Era Comum, já estavam sendo discutidos esses objetos dentro de um referencial de linguagem e interpretação, de duas escolas filosóficas, aquela que postulava que a linguagem era absoluta e expressava a verdade imutável porque se apoiava em uma substância eterna, imutável e separada, e do outro lado, uma escola filosófica que postulava o contrário, a inexistência de uma substância que garantisse a verdade, mas um fluxo e interdependência total de todas as coisas, que fundamentava a partir de referenciais linguísticos o que poderia ser verdadeiro se adotado como convenção por todos. A primeira foi chamada de “Escola dos Lógicos”, enquanto a segunda foi chamada de “Escola do Dao”.

A primeira, a “Escola dos Lógicos”, atingiu o poder já no séc. III a.C., com a dinastia Qin, enquanto que a segunda, a “Escola do Dao”, sendo Dao a interdependência, atingiria o poder imperial por volta de VII d.C., com a dinastia Tang. O período dos debates no qual se insere o texto dessa dissertação, se dá por volta do IV a.C., um século antes da “Escola dos Lógicos” se tornar a principal a organizar a vida de todo o império chinês. Mesmo depois desses dois períodos, muitas outras Escolas de Filosofia e Política se desenvolveram a partir de ambas e, de certa maneira, a influência delas continua na cultura chinesa até os dias de hoje<sup>1</sup>, e a entrar em diálogo com a Filosofia e Política europeias, ou Ocidental.

Durante a Dinastia Tang, um novo impulso foi dado para a compreensão do fluxo da interdependência defendido pela Escola do Dao, que foi o estabelecimento

---

<sup>1</sup> Dentre eles Anne Cheng e Fung Yu-lang, que trabalho mais adiante.



da Escola Madhyamaka vinda da Índia, fundada pelo *pandita*<sup>2</sup> Nagarjuna, dos monastérios universitários de Nalendra, por uma política de unir os países vizinhos pela Dinastia Tang. Muito dessa visão de integração daquele tempo era produto direto da adoção prática, política, do fluxo da interdependência em curso, um conceito central da Escola do Dao que encontrou no conceito de vazio de existência inerente ou vazio de substância, algo tão similar que possibilitou um levante de interesse tão grande por parte do império Tang que, sob a coordenação de Xuanzhang (602-664 d.C.), foi constituído uma instituição com dezoito fases, ou câmaras, com especialistas em sânscrito e chinês, para traduzir da melhor maneira possível o cânone budista indiano<sup>3</sup>.

Como resultado desse processo, as obras de Nagarjuna foram preservadas em chinês, enquanto que os originais em sânscrito se perderam. Esse ganho para a cultura chinesa foi de central importância para a o desenvolvimento do pensamento tanto filosófico quanto religioso da Escola Ch'an, que continuou interpretando as obras de Nagarjuna à sua maneira, se distanciando da interpretação originária da Índia, e gerando também um corpo de textos próprios. A Escola Ch'an expandiu por meio de atividades "missionárias" até ao Japão, onde foi reinterpretada e disso surgiu a Escola Zen, e suas variantes.

Tanto os adeptos da Escola Ch'an quanto a Zen, devido à grande ênfase nos estudos e temas que se abrem ao diálogo com a Filosofia Europeia, se aproximaram do Ocidente por meio da Filosofia. Já no tempo de Hegel há um intercâmbio entre filósofos e pensadores chineses e japoneses, mas a origem do contato entre as duas culturas e filosofias, chinesa e europeia, remontam à fase de Leibniz e as cartas trocadas entre eles e os jesuítas que abordavam a China para poderem

---

<sup>2</sup> *Pandita* era um título atribuído ao doutor em filosofia budista. Esse título era concedido por uma instituição universitária monástica (mas os leigos também eram admitidos) e apenas para aqueles que passavam por pelo menos trinta e cinco anos de estudo e tinham como conclusão algo muito similar ao que temos hoje com a tese de doutorado. Isso foi possível em virtude de uma estrutura que teve contato com a cultura grega, deixada por Alexandre, o Grande, em Gandhara, região norte da Índia. Nessa região, a cultura indiana budista e a cultura grega se juntaram. Há especialistas que afirmam que o Mahayana, e com ele o conceito de *sunyata*, vazio de existência inerente, tenha sido concebido pela exigência de diálogo com a Filosofia aristotélica. Porém, a origem do termo vem dos estudos sistemáticos e tradicionais dos Vedas, textos antigos religiosos e filosóficos panteístas, da Índia. Sobre o termo *pandita* como filósofo e professor, veja MONIER-WILLIAMS. *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged. With Special reference to Cognate Indo-European Languages* Delhi: Motilal Barnasidas, 16a Edição (1a edição 1952), 2011, p. 580.

<sup>3</sup> Sobre o sistema de tradução do sânscrito para o chinês com dezoito fases, veja: KUMAR, J.L. *International Encyclopedia of Buddhism*, Delhi: Anmol Publications, v. 14, 1996, p. 1817.

converter o império ao cristianismo<sup>4</sup>. Não eram somente os jesuítas como também os franciscanos, os luteranos, e assim por diante, que tentavam tomar posse do mercado religioso chinês.

Embora essas investidas sobre a China, e também sobre o Japão, acabaram levando ao fechamento deles ao Ocidente, temos um intercâmbio que se iniciou neste período de maneira mais acentuada, e mesmo durante e depois do fechamento continuou a existir. Diversos chineses e japoneses passaram um tempo na Europa, se formando nos principais centros de Filosofia, na Alemanha, França, Inglaterra, Itália, e assim por diante. E com isso o pensamento filosófico oriental passou a também influenciar grandes pensadores ocidentais, particularmente Nietzsche, que toma contato com o budismo, devido as traduções do pali e do sânscrito por budologistas como Max Müller, Thomaz Rhys Davids, e assim por diante, e também com o Daoísmo filosófico, cujos únicos representantes são Laozi e Zhuangzi, e os textos que influenciaram o pensamento de Heidegger, a tal ponto que ele mesmo traduziu diversos textos do clássico Dao De Jing, escrito por Laozi, junto com um especialista chinês.

Mas o que atraiu a atenção de Heidegger nestes textos da Filosofia Daoísta? Por que Heidegger dedicaria o seu tempo na investigação tanto da tradição daoísta filosófica quanto da budista<sup>5</sup>? A característica da desconstrução da substância aristotélica é o que existe nesses textos e tradições de pensamento que atraíram Heidegger. A discussão prolongada, o desenvolvimento de uma estrutura não substancialista, centrada na linguagem, que embora use a estrutura lógica, vai além dela, sem adentrar uma tautologia “de falar sobre a lógica predicativa e sua impossibilidade de expressar o que é a coisa é em si usando a mesma lógica”, e a maneira de sair desses referenciais fixos construídos pela tradição chinesa substancialista e tradição aristotélica, é transformara linguagem em apenas uma referência, dentro de um sistema de interpretação linguística onde há a convenção e os conceitos mas eles não mais representam uma verdade última intransponível, transcendente.

---

<sup>4</sup> Sobre uma visão geral das cartas entre Leibniz e os jesuítas sobre a China, veja: NETO, Antonio Florentino (org); *Escritos de Leibniz e a China*, Campinas: Phi, 2016.

<sup>5</sup> Para uma entrevista com o próprio Heidegger e um monge budista, Maha Mani, veja *Interview: Martin Heidegger and Thai Monk Bhikku Maha Mani*. SWR, Alemanha, 1963. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=L8HR4RXxZw8>>. Acesso em 20 fev. 2016.

Tanto na tradição daoísta, naquela chamada de Daojia, quanto na budista, naquela chamada de Madhyamaka, a desconstrução da substancialidade é ponto central em virtude dos debates, na China, contra a Escola dos Lógicos, que afirmavam uma estrutura linguística capaz de alcançar uma verdade transcendente que se expressava nos nomes, conceitos e definições, quanto na Índia, contra a Escola dos Vedas, que expressavam a verdade transcendente que estaria além da realidade panteísta, mas que poderia ser conhecida por meio da lógica predicativa, e por meio do conhecimento ser alcançada, e então a eternidade seria obtida por meio da aquisição da realidade última, e o seu verdadeiro fundamento era a substância eterna, imutável e separada<sup>6</sup>. A interação entre o pensamento budista e daoísta é tão compatível que muitas vezes não é possível ver os onde elas são distintas, embora estejam situadas em estruturas culturais, linguísticas e de valores éticos diferentes.

A linguagem nos escritos de Zhuangzi e Laozi adquirem um papel fundamental de desconstrução da substancialidade fixa, eterna, imóvel, pois por meio dela é possível conhecer a realidade última, que para esses pensadores, não é mais a verdade transcendente, mas sim a interdependência total de todas as coisas, colocado sob o nome Dao, 道. A explicação sobre a formação do ideograma será dada ao longo do desenvolvimento da dissertação, inclusive a sua formação filológica pictográfica.

A análise da linguagem adquire uma fundamental importância porque é por meio dela que a interpretação é feita. No pensamento de Laozi e Zhuangzi a interpretação é a realidade constitutiva das coisas conhecidas pelo homem, e também da própria relação dele com o mundo. Embora Zhuangzi não tenha elaborado um texto em que a própria constituição da linguagem na sua estrutura predicativa é desafiada, como no caso de Laozi, que compôs o seu texto em versos e com sonoridade que só pode ser apreendida em chinês, aliás como os versos na língua portuguesa, constituindo uma barreira que pode ser transposta por meio de interpretação e conhecimento da construção dos ideogramas.

---

<sup>6</sup> Sobre a transição do panteísmo para o substancialismo transcendente na cultura indiana, que se inicia pelos Upanishad, que são um comentário aos textos védicos escritos em versos, veja: REALE, Giovanni, *Upanishad – Testo sânscrito a fronte. A cura di Raphael*. Roma: Bompiani, 2010, p. 695.

De fato, a questão do desafio à estrutura predicativa é realizada por Laozi por meio da escolha dos ideogramas, e do seu significado, que só pode ser analisado num estudo filológico aproximativo da linguagem do tronco indo-europeu. A simbologia formativa do ideograma chinês é colocado no centro da linguagem e da expressão do seu significado para o intérprete, e a partir dele é que é montado todo o conjunto ou sistema de interpretação que possibilita dizer se algo é verdadeiro ou falso, mas unicamente nos limites do sistema estabelecido<sup>7</sup>. A verdade deixa de ser um transcendente e passa a ser um relativo, interdependente com o todo do sistema construído linguisticamente, voltado para a perspectiva interpretativa<sup>8</sup>.

No caso da língua chinesa, os ideogramas permitem uma interpretação extensiva com a sua constituição formativa, os símbolos combinados que geram o seu significado original. Como qualquer outra língua do mundo, os símbolos usados, como as palavras, tem o seu sentido mudado ao longo do tempo pela adoção de

---

<sup>7</sup> Barbara Cassin foi aluna de Heidegger, e inaugurou um estudo sobre a constituição da linguagem, e da impossibilidade de traduzir diversas palavras de um idioma para outro, sem que um sistema de referências interpretativas pudesse ser realizado anterior a tradução. Levando em consideração não apenas a estrutura da linguagem, mas sua constituição formativa, bem como os referenciais de cultura e valores sociais, ela trata das traduções mediante uma metodologia que teve seus fundamentos em Heidegger. Sobre como Cassin constrói a partir de Heidegger, Deleuze e Derrida, não seria possível diante do tempo deste trabalho, sendo reservado para o futuro. Mas é possível ver algo sobre nas próprias palavras de Cassin, em: CASSIN, Bárbara (ed.), *Dictionary of Untranslatables – A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, 2014, p. xviii-xix.

<sup>8</sup> Nietzsche parece ser muito adequado como ponte entre o Oriente chinês e o Ocidente alemão por meio do perspectivismo e a valorização da interpretação como vontade de poder. O perspectivismo de Nietzsche, no artigo de Jakob Dellinger, rejeita a concepção de um possível conhecimento da verdade objetiva, transcendente, desassociada do intérprete da verdade, e do que ele pode entender sobre aquilo que ele interpreta. Mas o intérprete não surge como alguém que é capaz de uma multiplicidade de perspectivas, apenas um perspectivismo é gerado pelo intérprete, aquele que depende de seus interesses e de suas carências, específicos ao seu contexto existencial. Os sentidos que o intérprete pode extrair do mundo são múltiplos, mas partem sempre da sua perspectiva única – do ser que interpreta o mundo. Diante disso, as forças da vontade de poder, da constituição das próprias outras interpretações necessárias à interpretação produzida por ele, é que determinam o tipo de interpretação que ele é capaz de realizar. O critério para se saber qual é a mais correta diz respeito a abrangência. Quanto mais abrangente, mais correta ela seria, desde que não fugisse à realidade textual, a realidade conceitual, e nem à realidade do que se pode observar no mundo, tendo os sentidos como seu plano existencial. O verdadeiro e o falso surgem como o que pode existir, mundo, e o que não pode existir, nada. O que parece restar é apenas um “sentido da verdade para a vontade filosófica da unidade”, ou ainda, não há uma verdade objetiva, nem uma moral objetiva, mas somente um sistema adequado ao intérprete que pode ser ou não aceito pelos demais, mediante o assentimento interpretativo deles, e isso ocorre pela ausência de uma verdade objetiva no pensamento do filósofo. Para o artigo de Jakob Dellinger sobre interpretação em Nietzsche, veja: NIEMEYER, Christian, *Léxico de Nietzsche*, São Paulo: Edições Loyola, 2014, p.441-443

novos significados e interpretações. Mas investigar a sua construção inicial é algo essencial, mesmo porque muito da linguagem chinesa e o uso atual de muitos ideogramas surgiram com a elaboração do livro de Laozi, Dao De Jing, e ainda mais com o livro de Zhuangzi, Zhuang Zi Shu.

Diferente do livro de Laozi, o texto de Zhuangzi usa a estrutura da linguagem corriqueira para explicar os seus conceitos e demonstrar o conceito de interdependência total de todas as coisas, ao invés de uma realidade transcendente. De fato, ele se contrapõe a tal coisa, começando por questionar a ética normativa apresentada pela Escola dos Lógicos, e continua a partir disso até a desconstrução da própria substância que confere autoridade de verdade não apenas da ética normativa, como também de toda a construção filosófica deles. Ao fazer isso, Zhuangzi abre o caminho para que, no futuro, a Escola do Dao chegue até o poder na dinastia Tang. Com isso é possível ver como, no séc. IV a.C., com ideias e discussões semelhantes àquelas presentes na Filosofia Contemporânea ocidental, eram tão poderosas que foram capazes de resistir à transição de uma dinastia para outra.

Na China antiga, um governo era seguido do outro, dentro de uma dinastia, até que uma revolução surgisse e uma nova dinastia fosse estabelecida pelo poder militar. No entanto, isso também implicava na total erradicação da cultura existente na dinastia anterior, toda a cultura, mesmo aquela que se opunha a majoritária. No caso da Escola do Dao, ainda que essa realidade da cultura chinesa a tivesse atingido durante pelo menos oito dinastias, ela conseguiu sobreviver e se fortalecer até finalmente alcançar o poder político e militar na dinastia Tang (618-907 d.C.).

E mesmo depois da queda da dinastia Tang, a Escola do Dao continuou a ser protegida pelas instituições religiosas e filosóficas, até mesmo por aqueles que eram seus opositores, como os confucionistas e neoconfucionistas. Embora o confucionismo tenha surgido como algo que não se interessava pelas questões metafísicas e linguísticas da Escola dos Lógicos, ela muitas vezes se opôs à Escola do Dao, justamente porque esta relativizava a ética normativa, colocando-a sob uma perspectiva interpretativa que solapava a sua certeza enquanto garantidora de uma

ordem social ideal e inviolável, tão cara à estrutura confucionista, na verdade, um dos seus fundamentos estruturais<sup>9</sup>.

Embora os confucionistas não estivessem diretamente ligados à questão da verdade transcendente, como a Escola dos Lógicos, a ordem social proposta por eles estaria ligada a algo tão fixo, imóvel, quanto a estrutura da verdade transcendente. E algo como a Escola do Dao, que transformava os valores sociais absolutos em algo relativo, dependente do que era adotado pelos governantes e pelas autoridades, mas que jamais seria um bem absoluto, era visto como uma ameaça à finalidade da ordem social, que era a justiça (yì, 義) e a virtude (rén, 仁) confucionistas. Muitas vezes no Zhuang Zi Shu, o livro de Zhuangzi, um dos personagens do diálogo é Confúcio, e a sua presença ali era uma provocação à Escola dos Cem Pensamentos (Zhūzǐ bǎi jiā, 諸子百家), também chamada de Escola dos Ritos, o nome da Escola fundada por Confúcio, que estava em ascensão, assim como a Escola do Dao, naquele tempo<sup>10</sup>.

No Ocidente grego, inicialmente, ocorre um debate entre um substancialista grego Parmênides, e um não substancialista, Heráclito, que posteriormente volta em diversos momentos da história da Filosofia, mas que atinge seu ápice com Nietzsche e Heidegger, e sua continuidade com os pensadores que foram influenciados pelos escritos desses dois Filósofos, que mantém o debate com os herdeiros de Aristóteles<sup>11</sup>. No Oriente chinês, o debate se desenvolve entre Huizi e Zhuangzi, ganha força com o advento do budismo Madhyamaka, e mantém-se em debate com os herdeiros do pensamento de Confúcio e suas variantes, como no neoconfucionismo, na atualidade.

Em ambos os casos, tanto Ocidente quanto Oriente, a língua usada adquire uma importância central, uma vez que é pelos estudos dela que se torna possível

---

<sup>9</sup> Sobre a importância da ordem social no pensamento de Confúcio, veja: RICHEY, Jeff. “4. Harmonious order” in: *Internet Encyclopedia of Philosophy – A Peer-Reviewed Academic Resource*, Disponível em <<http://www.iep.utm.edu/confuciu/#H4>> Acesso em 20 fev. 2017.

<sup>10</sup> Sobre a substancialização das normas e dos ritos, um dos muitos exemplos possíveis a partir da fala do próprio Confúcio pode ser visto nos dizeres: “Do not look at, do not listen to, do not speak of, do not do whatever is contrary to ritual propriety. (12.1)”. Para muitos outros exemplos vindos da mesma fonte de pesquisa, veja RICHEY, loc. cit.

<sup>11</sup> Obviamente que Wittgenstein e Carnap também estão dentro desse território de debates de não substancialistas, mas aqui não é possível tratar com profundidade sobre o pensamento desses Filósofos, por isso eles não são mencionados no corpo principal do texto.

uma ligação entre sentido e linguagem, entre filologia e filosofia<sup>12</sup>. Somente pela compreensão dessa linguagem e seu sentido interpretado a partir de sua filologia é que se pode compreender o alcance da filosofia presente nos textos<sup>13</sup>, e por isso se torna essencial a compreensão do grego antigo, nos debates entre Parmênides e Heráclito, e seus continuadores como Platão e Aristóteles, que embora não tenham debatido sobre isso, se mantiveram nos limites do ser absoluto colocado por Parmênides.

No Oriente chinês, se torna essencial a compreensão da língua chinesa antiga, que foi usada por Huizi e Zhuangzi, e que continha significados filológicos muito importantes para o desenvolvimento de uma interpretação dentro do território da cultura chinesa daquele tempo, anterior à Reforma de 1950, que simplificou muitos dos ideogramas, transformando os significados que formavam o ideograma anteriormente. Na língua chinesa, os ideogramas são formados pela relação de diferentes significados estruturados por meio de ideogramas em si mesmos. Por

---

<sup>12</sup> Cassin, sobre essa relação, aponta para uma interpretação que ao meu ver está de acordo com a Escola do Dao. Ela diz que Aristóteles, que seria um equivalente do interlocutor de Zhuangzi, o substancialista Huizi, não teria compreendido a interdependência defendida pelos sofistas. Ela diz assim: “Quando Aristóteles exclui os sofistas para fora da humanidade, é porque ele os acusa de se rebelarem contra a univocidade: “falar”, para Aristóteles, é “dizer algo”, e “dizer algo” é “significar algo”, e “significar algo” é “significar uma única coisa e a mesma para si mesmo e para um outro”, dizer algo que tem um sentido e um único. O um-sentido é a condição do sentido: a proibição da homonímia é tão estruturante para o discurso quanto a proibição do incesto para a família e sociedade. Ora, os sofistas se atém a “o que há nos sons da voz e nas palavras”: eles jogam com o significante, com o equívoco. Simultaneamente, a modalidade discursiva que os caracteriza, a saber, a *epideixis*, é uma performance: eles agem falando, eles produzem um “efeito-mundo”, o que eu chamei, após Novalis e Dubuffet, de “logologia”, para diferenciá-la da “ontologia”. Essa terceira dimensão da linguagem, nem “falar de”, nem “falar a”, nem fenomenologia, nem retórica, mas “falar por falar”, via performance e significante é uma modalidade discursiva radicalmente não aristotélica, anti e até mesmo ab-aristotélica – “falar em pura perda”, diz Lacan” (CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*, Autêntica, 2015, p.17-18)

<sup>13</sup> Algo que se vê na estrutura do Ser e Tempo, com Heidegger interpretando as palavras gregas tendo como ponto de partida o seu significado original mas analisado em sua raiz formativa. Exemplo disso é o que pode ser lido em: “ a expressão grega φαινόμενον, à qual remonta o termo “fenômeno”, deriva do verbo φαίνεσθαι, que significa mostrar-se; φαινόμενον significa, portanto, o que se mostra, o ser-mostrante, o manifesto. φαίνεσθαι é, ele mesmo, uma formação média de φαίνω, trazer à luz do dia, pôr em claro; φαίνω pertence à raiz φα – como φως, a luz, o claro, isto é, aquilo em que algo pode se tornar manifesto, pode ficar visível em si mesmo. Como significação da expressão “fenômeno” deve-se, portanto, *reter firmemente: o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto. Os φαινόμενα, os “fenômenos” são então o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro, aquilo que os gregos às vezes identificaram simplesmente com τα οντα ( o ente). Ora, o ente pode se mostrar, a partir de si mesmo, de diversos modos, cada vez segundo o modo-de-acesso a ele. Há mesmo a possibilidade de que o ente se mostre como ele *não* é em si mesmo.” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; São Paulo: Vozes, 2012).

exemplo, a palavra guó 國 que significa “país” se tornou 国 após a Reforma de 1950. Inicialmente ela era composta de gē 戈, que significa armas de guerra, e de kǒu 口, que significa abertura de uma cidade, a porta de uma cidade, isso internamente, e de wéi 圍, que significa a muralha de um recinto, isso externamente.

Depois da Reforma de 1950, manteve-se o wéi 圍 externamente, mas internamente houve uma simplificação, que implicou num significado completamente diverso do anterior. No anterior havia o significado de defender a cidade pelas armas, no novo significado ficou apenas yù 玉, que significa jade, uma metáfora para riqueza. Antes o significado era carregado de uma carga histórico-cultural que remontava à luta pela unificação do povo por meio de uma identidade linguística, durante a dinastia Xia (2070 a.C. – 1600 a.C.), e com isso a defesa externa e interna da cidade, das pessoas e da cultura. Após a Reforma de 1950 passou a significar algo que contém riqueza dentro de limites de um recinto. E a menos que se faça uma interpretação bem extensiva para dizer que a riqueza simbolizada pela jade é o povo e sua cultura, algo que não é tão simples como os significados implicados anteriores à Reforma, não se pode chegar a um lugar que seja favorável à obtenção dos significados relacionáveis, como na língua chinesa antes da Reforma.

Esse processo de relacionalidade presente nos ideogramas chineses mostra como a estrutura de pensamento chinês se voltava para as relações, e como já mencionado, o Zhuang Zi Shu assim como o Dao De Jing, se tornam um marco na cultura chinesa em virtude não apenas das ideias que são desenvolvidas, como também pela escolha dos ideogramas para dar lhes dar suporte. Zhuangzi parte de uma estrutura já existente, o I Ching ou I Zhou, um clássico antigo que remonta até à dinastia Zhou (1000 a.C. – 750 a.C.), e que interpreta a realidade a partir de uma estrutura dual<sup>14</sup>, que mais tarde inspirará Leibniz no desenvolvimento do código binário, e na teoria das mônadas. Esse conceito de dualidade que constitui a realidade é interpretado por Laozi e Zhuangzi, não mais como algo em si mesmo, como muitas vezes apresentado pela Escola dos Lógicos, mas sim como um fluxo-de- interdependência-em-curso sempre mudando, em dependência inclusive da

<sup>14</sup> A estrutura dual diz respeito à rigidez, yang, e flexibilidade, ying, traduzidas assim por Thomas Cleary: “The I Ching begins with overall descriptions of the paths of firmness and flexibility, represented by the signs for Heaven and Earth, pure yang, and pure yin. These are the two general modes of the practice of the Tao: each line in the signs then describes the use or misuse of firmness and flexibility” (LIU, I-ming, *The Taoist I-Ching*. Tradução de Thomas F. Cleary. Boston: Shambala, 1986, p. 21).



interpretação do homem, algo que acaba por aproximar também Zhuangzi das especulações atuais da Física Quântica, como por exemplo, as teorias de causalidade múltipla de Feynman<sup>15</sup>.

Obviamente que para o escopo desse trabalho Leibniz e Feynman não poderiam ser contemplados, mas apenas mencionados, para que o leitor possa se dar conta de como esses debates são importantes para a contemporaneidade, e como os debates chineses podem também contribuir para a intensificação deles, uma vez que essas ideias estão ainda em desenvolvimento na cultura chinesa. Toda essa tradição de pensamento não substancialista se alinha em muitos aspectos com a Filosofia Contemporânea no seu aspecto de desconstrução da realidade fundamentada na substancialidade, a herança da Filosofia grega que se iniciou com Parmênides e alcançou os dois maiores pensadores do Ocidente antigo, Platão e Aristóteles.

Infelizmente a linha de transmissão de uma tradição de pensamento que se iniciou com o I Ching, um livro que não há como saber o autor, influenciou a cultura chinesa, e a Escola dos Lógicos é, de certa maneira, uma reação interpretativa a ele, assim como a Escola do Dao e a Escola dos Ritos. Enquanto que a Escola dos Lógicos se volta para a possibilidade de uma realidade além da dualidade expressa no I Ching, que poderia ser conhecida e estabelecida por dar origem à toda a dualidade, por meio de conceitos e definições, expressando a verdade segura sobre as coisas, a Escola do Dao a interpreta como sendo um fluxo de interdependência que gera tudo, inclusive a dualidade, enquanto que a Escola dos Ritos trata de estabelecer regras e ritos éticos normativos para que a nação se estabeleça com segurança, justiça, lealdade, virtude, e assim por diante. Obviamente que a sua afinidade com a Escola dos Lógicos pelo estabelecimento de uma verdade ética fixa não poderia ser desconsiderada pela Escola do Dao, que passou a levantar críticas à ambas.

Sobre o termo “desconstrução” ele me pareceu adequado porque Zhuangzi não se propõe a destruir a cultura chinesa, tampouco aquilo que foi falado pela Escola dos Lógicos e Escola dos Ritos<sup>16</sup>. O que ele se propõe a fazer é uma

---

<sup>15</sup> FEYNMAN, Richard P. *The Strange Theory of Light and Matter*. Princeton University Press, 1985

<sup>16</sup> Heidegger no “Ser e Tempo”, como título do parágrafo sexto, escreve: “Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie”, que Fausto Castilho traduziu como: “A tarefa de uma destruição da história da ontologia” (HEIDEGGER, *ibid*, p. 81). A conexão com “desconstrução” pode ser entendida com havendo conexão com o termo *Abbau* (desmontagem), conforme: “El

desconstrução dos conceitos para mostrar como a realidade não poderia ser descrita pelas palavras, tampouco poderia ser contida em conceitos e definições, que poderiam ser usadas para unir o povo chinês sob uma única realidade comum e estável, com um governo único e uma realidade única, mas que a própria linguagem era um fluxo de interdependência com o homem que a construiu, e assim o governo teria que se adaptar às diversas circunstâncias, flexibilizando os seus valores e seu

---

término latinizado *Destruktion* es un elemento importante en la fenomenología hermenéutica de Heidegger que aparece por primera vez en las lecciones de semestre de invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, con el nombre de ‘destrucción fenomenológica’ e se halla estrechamente vinculado al término *Abbau* (‘desmontaje’). Asimismo, el concepto de ‘destrucción’ se remonta a la *destructio* luterana y a la crítica kiekergaardiana de la metafísica. En las mencionadas lecciones de semestre de 1919-1920, Heidegger se hace eco del ataque de Lutero a Aristóteles, sirviéndose por primera vez del término *Destruktion*.” (ESCUADERO, Jesús Adrián. *El Lenguaje de Heidegger – Diccionario Filosófico 1912-1927*, Barcelona: Herder, 2009, p. 67.).

Mas teria o termo a conotação negativa que surge da ideia de destruir algo? Escudero responde assim: “La destrucción heideggeriana intenta distanciarse de la connotación negativa que acompaña al término *Destruktion*. No se trata tanto de una aniquilación, de una erradicación de la historia de la ontología, como de una de-construcción, un desmontaje, una crítica de sus presupuestos. La destrucción – como se recuerda en un importante pasaje de las lecciones de 1923 – ‘no tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo cual implica siempre en sus límites. [...] La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado ni pretende sepultarlo en la nada, sino que su crítica afecta al ‘hoy’ y al modo corriente de tratar con la historia’[...] La destrucción se aplica, pues, cada vez que Heidegger aborda el tema de la vida fáctica, ya sea en el caso de sus exégesis de los místicos medievales, los escritos de Agustín, las epístolas paulinas y la filosofía práctica de Aristóteles.” (Ibid, p. 68) E com isso, há um rompimento com a tradição substancialista, razão pela qual escolho o termo desconstrução, uma vez que falar de desconstrução envolve ainda assim usar a linguagem e a lógica do discurso, mas sem a afirmação de algo seguro, verdadeiro e imutável como verdade, o que interpreto como no viés interpretativo que o escrito de Zhuangzi, como demonstro ao longo desse trabalho. Embora fosse necessário mais para mostrar a conexão do termo de Zhuangzi para Heidegger, por meio de uma demonstração do método usado por Heidegger para desconstruir a tradição da metafísica ocidental, isso ultrapassaria os limites deste trabalho, e por isso deixo para um momento futuro, quando voltarei para esse assunto novamente.

De fato, o termo “desconstrução”, também foi emprestado de Jacques Derrida, apresentado no *De la grammatologie* traduzido para o inglês como *Of Grammatology* (tr., Gayatri Spivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974). De difícil definição, o termo pode ser compreendido como descrito pela Stanford Encyclopedia of Philosophy que diz assim: “Simply, deconstruction is a criticism of Platonism, which is defined by the belief that existence is structured in terms of oppositions (separate substances or forms) and that the oppositions are hierarchical, with one side of the opposition being more valuable than the other. The first phase of deconstruction attacks this belief by reversing the Platonistic hierarchies: the hierarchies between the invisible or intelligible and the visible or sensible; between essence and appearance; between the soul and body; between living memory and rote memory; between *mnēmē* and *hypomnēsis*; between voice and writing; between finally good and evil. In order to clarify deconstruction's “two phases,” let us restrict ourselves to one specific opposition, the opposition between appearance and essence.” “Jacques Derrida”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/derrida/>> Acesso em 16 fev. 17)

modo de governar, pois a realidade assim como a linguagem eram um fluxo de interdependência em curso, não algo imóvel, separado e imutável. Igualmente não havia uma realidade em que os conceitos éticos poderiam ser estabelecidos de forma definitiva, como algo imutável, e que trouxesse uma paz duradoura e constante para a nação.

Diante disso é possível ver que Zhuangzi não destrói, mas desconstrói os conceitos usados por ambas as Escolas, dos Lógicos e dos Ritos, como forma de reconstrução de uma nova realidade em fluxo, em interdependência. O interlocutor da Escola dos Lógicos é Huizi, amigo e oficial de alta patente no governo, e o outro interlocutor é o próprio Confúcio, embora não se possa afirmar que tenham se conhecido ou que eram amigos e debatedores, como no caso de Huizi.

Desenvolvo o tema da desconstrução da substancialidade chinesa de Huizi por Zhuangzi em três partes.

Na primeira parte, “A tradução dos Capítulos 1, 2, 17 e 22, do Livro de Zhuangzi”, apresento a língua chinesa, a metodologia aplicada das divisões do texto e dos capítulos traduzidos, o contexto histórico de Zhuangzi, e apresento a tradução dos capítulos.

Na segunda parte, “Os paradoxos de Huizi e a desconstrução realizada por Zhuangzi”, apresento os paradoxos na Escola dos Lógicos apresentado por Huizi e como Zhuangzi, por meio de algumas passagens dos capítulos aqui traduzidos, realiza a desconstrução da lógica de Huizi.

Na terceira parte, “O Livro de Zhuangzi”, versão já pontuada pela Reforma de 1950, onde apresento os originais em chinês utilizados para a tradução com pontuação romanizada que foi inserida depois da reforma linguística chinesa, o que facilitou o trabalho de tradução e interpretação, pois os ideogramas para ponto final e vírgula foram substituídos pelos sinais linguísticos romanos, aproximando o conteúdo do texto do intérprete ocidental. A versão utilizada só apresenta essas mudanças. Não há uma substituição dos ideogramas originais, como ocorreu em versões posteriores com a introdução dos ideogramas simplificados.

## **1. A TRADUÇÃO DOS CAPÍTULOS 1, 2, 17 E 22 DO LIVRO DE ZHUANGZI**

Apresento nesta primeira parte uma breve introdução à língua chinesa que seja pertinente ao trabalho proposto, a metodologia aplicada das divisões do texto e dos capítulos traduzidos, o contexto histórico de Zhuangzi, e a tradução dos capítulos 1, 2, 17 e 22. E escolha desses capítulos se deu porque eles respondem aos paradoxos de Huizi que são apresentados na terceira parte, juntamente com uma tradução deles, que se encontra na parte final do capítulo 33 do livro de Zhuangzi.

### **1.1 A ESTRUTURA DA LÍNGUA CHINESA**

Os estudos sobre a estrutura da língua chinesa dizem que a forma básica teve o seu início em escritas feitas em ossos e cascos de tartarugas, durante a Dinastia Shang (1600-1046 a.C.), formando uma “estrutura de desenhos”, chegando a cerca de 1.000 caracteres com significado identificável. Depois os caracteres foram encontrados em inscrições sobre o bronze, mas já de maneira diferente das anteriores, nos registros arqueológicos da Dinastia Zhou (1046-256 a.C.) com cerca de 2.000 caracteres identificáveis. Ainda são pictogramas simples, mas começam a assumir a forma quadrada, que mais tarde será usada como padrão. Durante a Dinastia Qin (221-206 a.C.), após a unificação dos reinos combatentes e a instituição do primeiro Império chinês, os caracteres adquiriram uma forma unificada de escrita.

Mas a forma oficial usada até os dias atuais, teve seu início na Dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), com a escrita sobre tiras de bambu, onde os pontos substituíram as linhas, dobras quadradas substituíram as linhas curvas, e assim por diante. Com o passar das Dinastias a ordem sequencial e a padronização dos caracteres foram sendo desenvolvidas e ensinadas ao povo. A forma atual, a

simplificada, se deu por volta de 1950, e um registro dos caracteres simplificados foi instituído em 1986 com 2.235 caracteres simplificados<sup>17</sup>.

A estrutura da língua chinesa atual se fundamenta em quatro formas semânticas. A primeira são os pictogramas, a segunda são os caracteres autoexplicativos, a terceira são os compostos associativos e, a quarta, os caracteres pictofonéticos<sup>18</sup>.

Os pictogramas são representações diretas dos contornos das imagens que podem ser vistas assim, por exemplo, uma montanha com três picos pode ser interpretada diretamente no pictograma 山, que são usados também como base metafórica para a construção de outros pictogramas. Já os caracteres autoexplicativos com base em uma relacionalidade até mesmo visual direta, como no caso dos números um 一, dois 二, e três 三. Depois vem os compostos associativos que usam os pictogramas em associação para alcançar uma nova significação, como no caso de madeira 木, bosque 林 e floresta 森.

E, por fim, os caracteres pictofonéticos que tratam de uma parte semântica e uma fonética. Mesmo a parte fonética por sua vez, pode ser tratada como parte semântica se analisada de forma isolada. Por exemplo, o radical fonético verde 青 (qīng), compõe o caractere límpido 清 (qīng), que leva para o esverdeado de uma

---

<sup>17</sup> 简化字总表 Jiǎnhuà zì zǒng biǎo, que pode ser vista em <http://daí.china-language.gov.cn/wenziquifan/managed/002.htm> (visitado em Setembro de 2016). Essa reforma se deu em virtude da orientação política de Mao Zedong em aproximar a China do Ocidente por meio de uma simplificação dos ideogramas, e tenderia para um completo abandono dos ideogramas chineses, sendo substituído pela sua forma romanizada. Ele enfrentou oposição dos membros do Partido Comunista Chinês e a Reforma de 1950 permaneceu apenas na sua fase de simplificação. Há ainda aqueles que defendem o contrário, que historicamente Mao já queria abandonar por completo a plataforma dos ideogramas tradicionais para adotar a forma romanizada. De qualquer maneira, em ambas as correntes argumentativas, a Reforma de 1950 apresentou a simplificação dos ideogramas e a adoção do sistema romanizado que se aproxima da fonética norte-americana. O que fica claro dessa reforma é o pensamento de Mao de igualar as classes sociais por meio de uma reforma educativa que abandonasse a memorização dos ideogramas como forma de diferenciação social. Isso existe até o momento na China, o domínio dos ideogramas e sua utilização determina a classe social que a pessoa pertence, de maneira que uma pessoa que não tenha acesso ao ensino superior dificilmente será capaz de entender a linguagem usada nesses textos. Essa barreira cultural foi questionada por Mao mas a reforma não foi concluída.

<sup>18</sup> HZT, p. 891.

água límpida corrente, mas a base semântica está na água 水(shui) representada pelos três traços 氵 do lado esquerdo<sup>19</sup>.

## 1.2 A METODOLOGIA DA TRADUÇÃO

A metodologia usada para a tradução foi construída diante dos problemas que foram sendo apresentados na transliteração dos pictogramas chineses.

Não há uma metodologia já construída que tenha sido sistematizada previamente por algum especialista em língua portuguesa, de maneira concisa e que tenha sido reconhecida pela comunidade mundial, como sendo um método oficial para se traduzir a língua chinesa antiga clássica. A maior parte dos métodos atualmente se concentra na tradução da língua chinesa posterior à reforma promovida pelo então presidente vitalício da República Popular da China, Mao Zedong (1945-1976), que promoveu uma simplificação na forma dos pictogramas mais usuais, e uma ampliação por meio de uma construção sintática de conectivos, e assim por diante, para uma aproximação linguística da estrutura das línguas do tronco indo-europeu. Diante da inexistência de um método comum em língua portuguesa, decidi pelos seguintes passos:

Primeiro, conseguir um texto que apresentasse uma pontuação já trabalhada depois da Revolução Linguística Chinesa onde uma pontuação textual de origem indo-europeia, ou latina, pudesse já previamente ter sido inserida no texto original. Encontrei diversas versões já com a pontuação padronizada, com pontos finais, vírgulas, e assim por diante. Também o texto já havia sido previamente dividido em capítulos, que acompanhavam a divisão original feita por Zhuangzi.

Segundo, dividir o texto pertencente aos capítulos de acordo com um critério de sentenças e sua importância na estrutura da redação do texto. Assim, distribuí os

---

<sup>19</sup> Para mais exemplos, e uma explicação mais elaborada, veja HZT, p. 892.

“divisores”, demarcados por um número entre [], logo no início de todos os parágrafos. Também os coloquei logo depois dos pontos simples<sup>20</sup> dos centros textuais de interesse, associados a uma ideia central. Mas os pontos e vírgulas foram considerados como integrantes dos centros textuais, e por isso não foram separados por divisores. Por fim, os coloquei também diante de sentenças que vieram logo depois dos dois pontos, logo depois dos verbos *dicendi* ou *declarandi*<sup>21</sup> onde pude traduzir como discurso direto, e também nos casos antepostos à fala. Os esclarecimentos que usam os dois pontos foram considerados como parte integrante dos centros textuais, por isso, na maioria das vezes os deixei sem os divisores, colocando-os apenas quando havia uma necessidade de chamar a atenção para a adoção de um significado que pode ser entendido de outra maneira.

Terceiro, as construções dos pictogramas foram deixadas nas notas de rodapé e devidamente referenciadas. Aquelas que não foram referenciadas foram deixadas em aberto pela possibilidade de outras significações que podem levar o texto a um novo desenvolvimento semântico, na dependência do intérprete.

Quarto, com relação às construções das sentenças, elas foram adequadas de acordo com a posição dos pictogramas na frase. A adição dos complementos da frase, como interjeições, elocuições, e assim por diante, foram adicionadas para que o discurso chinês antigo pudesse ser melhor acomodado à compreensão dos falantes da língua portuguesa-brasileira. É de comum conhecimento que a língua chinesa não contém flexões, sendo construída a partir de posições das frases, e muitas vezes com supressão do sujeito, entendido no próprio contexto da composição textual. Mantive em alguma extensão essa forma, onde era cabível compreender pelo contexto o sujeito do assunto principal.

Quando houve a possibilidade da aproximação da construção do significado do pictograma na língua portuguesa, eu escolhi fazê-lo já tendo em mente não apenas a base construtiva dele, como também os conceitos de Heidegger que mais se aproximavam dessas relações, de maneira a fazer uma ponte entre eles. Também fiz uma construção aproximativa, sob as mesmas bases heideggerianas de interpretação, sobre a construção do significado do nome de cada personagem da

---

<sup>20</sup> Para a definição de “ponto simples” veja Hauy, p. 440.

<sup>21</sup> Para a definição de “dois pontos” e sua aplicabilidade, veja Hauy, p. 445-446.

fala de Zhuangzi, pois me pareceu haver uma forte conexão entre o tema do discurso e o nome escolhido para cada um deles, apontando nas notas de rodapé o significado escolhido.

Quinto, quanto à construção textual geral, ainda usei como comparações o texto *The Book of Chuang Tzu* da *Penguin Classics*<sup>22</sup> e o texto do *Chinese Text Project*<sup>23</sup> que contém uma tradução feita por James Legge, de 1891, mas que hoje sofre algumas modificações pela participação de diversos especialistas em Zhuangzi, e que podem ser acompanhadas no *Chinese Text Project* também.

### 1.3 A VERSÃO USADA NA TRADUÇÃO

A versão usada como base da tradução é aquela disposta no Chinese Text Project<sup>24</sup>, dos arquivos da Harvard University, completamente digitalizado: *Zhuangzi Yinde (A Concordance to Chuang Tzu)*, *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supplement no. 20 (Cambridge MA: Harvard Univ. Press, 1956)*<sup>25</sup>. E o texto exposto ao público com a tradução de James Legge veio já com correções do léxico dos especialistas de Hong Kong, doutores Lau, Wah e Ching: *A Concordance to the Zhuangzi*, ed. D.C. Lau, Ho Che Wah and Chen Fong Ching. *ICS series (Hong Kong: Commercial Press, 2000)*<sup>26</sup>. Uso a versão de Legge disposta no site *Chinese Text Project* porque é a mesma que foi revisada oficialmente pela Reforma de 1950, apresentando as inserções das pontuações ortográficas ocidentais<sup>27</sup>. Os textos

<sup>22</sup> Traduzido para o inglês por Martin Palmer, Elizabeth Breuilly, Chang Wai Ming e Jay Ramsay, em: PALMER, et al, *The Book of Chuang Tzu*, Londres: *Penguin Classics*, 2006.

<sup>23</sup> “Zhuangzi” in *Chinese Text Project*. Disponível em <<http://ctext.org/zhuangzi>> Acesso em Set 2016.

<sup>24</sup> As fotografias do original podem ser acessadas publicamente por meio do Chinese Text Project (idem).

<sup>25</sup> 洪業主編《莊子引得》，哈佛燕京學社引得特刊第 20 號，哈佛燕京學社引得編纂處

<sup>26</sup> 何志華，劉殿爵，陳方正《莊子逐字索引》，（香港：商務印書館，2000）

<sup>27</sup> Embora eu não tenha sido capaz de determinar qual a versão publicada oficialmente pelo governo chinês após a Reforma de 1950, durante as minhas pesquisas sobre o assunto, percebi que o texto do Sinólogo Martin Palmer, formado pela Cambridge University, pode ter sido usado como base para essa divisão. Palmer traduziu e pontuou o texto de Zhuangzi. A primeira publicação de uma



utilizados foram como Apêndice desta dissertação, de maneira que possíveis pesquisadores no futuro possam verificar e apontar outras possibilidades interpretativas do texto original. Mantive também as linhas em branco completas na divisão dos assuntos internos de cada capítulo.

## 1.4 OS DICIONÁRIOS UTILIZADOS E SUAS ABREVIATURAS

Coloco a seguir uma lista dos principais dicionários que foram utilizados na tradução dos Capítulos do Livro de Zhuangzi. A abreviatura foi colocada na frente para facilitar a conferência das referências no texto da tradução e no desenvolvimento da dissertação:

ZXC - Dicionário Nacional da Língua Chinesa para Expressões da Filosofia, 汉英中国哲学辞典 *Hàn yīng zhōngguó zhéxué cídiǎn*.

HZT – Dicionário da Formação Estrutural dos Caracteres Chineses, 汉字通 *Hànzì tong*.

XBH - Novo Dicionário da Língua Chinesa de Expressões Culta, 新编汉英成语词典 *Xīn biān hàn yīng chéngyǔ cídiǎn*.

SJC - Dicionário da Língua Chinesa de Expressões, 汉英双解成语词典 *Hàn yīng shuāng jiě chéngyǔ cídiǎn*.

DAÍ - Dicionário Chinês-inglês e Inglês-chinês, 英汉汉英词典 *Yīng hàn hàn yīng cídiǎn*.

---

tradução foi feita em 1881 por Frederic Henry Baifovr (1871-1908). Para mais informações veja: JUN, Weng "A brief introduction to illustrations in Sinologist Martin Palmer's 'Chuang-tzu'". 03-07-2015. In *Sichuan Social Science Online*. Disponível em <<http://en.sss.net.cn/101000/565.aspx>> Acesso em Set 2016.

## 1.5 A DIVISÃO DO TEXTO

Escolhi os capítulos do livro que, acredito, têm alguma relevância direta para a dissertação sobre a desconstrução da substancialidade chinesa por Zhuangzi. Foram eles, os capítulos 1, 2, 17 e 22. Quanto à divisão dos parágrafos, foi preciso adotar a divisão do “The Book of Zhuangzi” da *Penguin Classics*, pois nos originais de Gutan, a pontuação chinesa clássica não permitia uma estruturação tal como aquela que foi proposta por meio da pontuação textual aproximativa da Ocidental, pela Reforma Linguística Chinesa de 1950, mas a obra da Penguin apresentou uma alternativa para essa incompatibilidade de estruturas do texto de Gutan. Além disso, adotei a divisão dos temas deles também por considerar que a obra comercial produzida ali é a mais lida e revista na literatura popular traduzida da China para a língua inglesa<sup>28</sup>.

Os Capítulos 1, 2, 17 e 22 foram traduzidos na sua inteireza, do início ao fim. As divisões temáticas seguiram o modelo da Penguin. Os Capítulos 17 e 22 não apresentam nenhuma divisão temática interna demarcada por divisões. Não foi possível seguir à risca também a divisão de parágrafos internos ao Capítulo 17 segundo o modelo da Penguin. Mesmo as partes do texto que não tinham uma relevância direta com o tema fundamental da dissertação foram também traduzidos e investigados de acordo com a metodologia de investigação formativa e atribuição de significado a partir dela.

Por fim, a minha tradução não usou os pictogramas simplificados da Reforma de 1950. Procurei manter a estrutura mais antiga e clássica da língua chinesa, de maneira a respeitar a originalidade da obra para fins acadêmicos. No entanto, me utilizei da versão posterior à Reforma de 1950 para averiguar

---

<sup>28</sup> O não seguimento exato da estrutura proposta por eles se deve a outras possibilidades de tradução que desenvolvi, e que não permitiam uma divisão exatamente como a deles. Uma breve análise sobre as diferenças estruturais basta para notar os pontos de diferenças.

modificações semânticas e textuais, mas não pude notar mudanças expressivas a não ser na introdução dos pictogramas simplificados e na pontuação ocidental, que substituiu os caracteres chineses usados para vírgula (逗號 Dòuhào), ponto (點 Diǎn), dois pontos (冒號 Màoohào), aspas (引號 Yǐnhào), e assim por diante<sup>29</sup>. Também, onde ocorre os pictogramas chineses, procurei colocar sempre a forma chinesa seguida da romanização desenvolvida a partir da Reforma de 1950, chamada de Fonética Mandarim (拼音 Hànyǔ pīnyīn), publicada oficialmente em 1958<sup>30</sup> pelo Governo da China, e que foi adotada pela ISO (International Organization for Standardization) em 1982<sup>31</sup>.

## 1.6 CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE ZHUANGZI

Zhuangzi é um termo composto por dois pictogramas. O primeiro é Zhuang, o nome do filósofo, e “zi” que quer dizer “mestre, especialista, professor”. O seu nome de fato era Zhuang Zhou, e ele viveu durante o Período dos Estados Combatentes (戰國時代 Zhànguó shídài) que durou de 475 a 221 a.C., um período de guerras constantes entre oito Estados, até a unificação deles pelo primeiro Imperador, Ying Zheng (嬴政), que deu início à Dinastia Qin (秦朝; Qín Cháo; 221 a.C. – 206 d.C.).

---

<sup>29</sup> Para uma referência oficial do governo chinês sobre a adoção da pontuação ocidental, veja *General rules for punctuation* (標點符號用法 Biāodiǎn fúhào yòngfǎ) Disponível em <<http://daí.moe.edu.cn/ewebeditor/uploadfile/2012/06/01/20120601102833791.pdf>> Acesso em Set 2016

<sup>30</sup> Para as regras oficiais publicadas pelo governo chinês, veja: <<http://daí.moe.gov.cn/ewebeditor/uploadfile/2012/06/01/20120601104529410.pdf>> Acesso em Set 2016.

<sup>31</sup> Para o documento oficial da ISO, veja: <[http://daí.iso.org/iso/iso\\_catalogue/catalogue\\_ics/catalogue\\_detail\\_ics.htm?csnumber=13682](http://daí.iso.org/iso/iso_catalogue/catalogue_ics/catalogue_detail_ics.htm?csnumber=13682)> (embora o status esteja como “retrieved”, é possível a aquisição para consulta. Acesso em Set 2016).

Zhuangzi nasceu em Meng, no Estado de Song, atualmente na Província de Henan<sup>32</sup>. Ele se manteve como um oficial menor, encarregado do cuidado das árvores do jardim do governador do seu Estado. Num dado momento ele foi convidado por Huizi, ministro do Estado de Wei, para ocupar o posto diante de sua aposentadoria, mas Zhuangzi recusou o convite, e continuou no seu cargo de cuidador de jardins. Como seguidor do mestre Lao (老子 Lǎozi), autor do clássico *Dào Dé Jīng* (道德經), ele escreveu seu livro, sem título dado por ele mesmo, mas recebido e chamado pela tradição literária já do seu tempo como *O Livro de Zhuangzi* (莊子書 *Zhuāng zǐ shū*), única obra de sua autoria, com o fundamento no conceito de Dao (道 *Dào*), sobre o qual é dito:

“O Dao não tem nem início e nem fim, é eterno; todas as coisas no universo dependem dele para serem constantemente produzidas; sua ação é espontânea, pois o seu padrão é a espontaneidade, e assim, o Dao não age, no entanto, todas as coisas são feitas através dele.” (*Dicionário Nacional da Língua Chinesa para Expressões da Filosofia*, pág. 901)<sup>33</sup>

E sobre o modo de conhecimento do Dao pelos homens, é dito: “as coisas estão sempre no processo de mudança e transformação, e essas são causadas pela interação de opostos de uma contradição, portanto, as coisas são relativas.” (*Dicionário Nacional da Língua Chinesa para Expressões da Filosofia*, pág. 901). E é diante do conceito de Dao, da relatividade das coisas, da relação delas e sua possibilidade interpretativa constante, diante de novas perspectivas dessa mesma relacionalidade, que o conhecimento da realidade em fluxo pode ser observado, como mostra o seguinte trecho do *Dicionário Nacional da Língua Chinesa para Expressões da Filosofia*, o qual lê-se assim: “Zhuangzi expande o conceito de relatividade das coisas e nega as suas diferenças por defender o princípio da igualdade de todas as coisas, pois, de acordo com ele, não há uma distinção entre o certo e o errado, entre a vida e a morte, entre o grande e o pequeno, entre o nobre e o humilde, e até mesmo entre as coisas e o homem” (ZXC, pág. 901).

<sup>32</sup> Para uma biografia mais extensa sobre Zhuangzi e uma discussão sobre diversos temas do seu trabalho, veja: HANSEN, Chad, “Zhuangzi” in ZALTA, Edward. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2015 edition. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/zhuangzi/>>. (Acesso em Set 2016).

<sup>33</sup> 汉英中国哲学辞典 *Hàn yīng zhōngguó zhéxué cídiǎn*.

Zhuangzi dialoga em diversos momentos com Huizi, um especialista da “Escola dos Lógicos”. Em diversas ocasiões Zhuangzi desconstrói as proposições afirmativas feitas pelo mestre Hui, usando os pressupostos da lógica clássica e mostrando as limitações desses enunciados diante da relacionalidade, expressão da mudança e transformação das coisas. Os paradoxos lógicos são desconstruídos no último capítulo do livro de Zhuangzi, e isso aponta para uma circularidade no texto e seus motivos.

O último capítulo apresenta os paradoxos porque indica para uma nova leitura, desde o começo, do mesmo texto, mas agora a partir da sua temática central, a desconstrução da lógica enquanto garantidora de uma substancialidade. O texto inteiro apresenta-se na forma de uma desconstrução inclusive de uma apresentação sistemática. Na leitura do último capítulo, o leitor se depara com um encaixe do texto todo, que busca desafiar a construção substancialista não só da Escola dos Lógicos, com Huizi, como também da Escola dos Ritos, de Confúcio. E isso vai sendo mostrado ao longo do texto, mas somente pela leitura do último capítulo é que isso se torna claro. É o movimento do Dao, o fluxo-da-interdependência-em-curso que possibilita uma construção assim, sem começo e sem fim, dependendo da interpretação e sua direção.

A Escola de Zhuangzi (莊子學派 Zhuāngzǐ Xuépài) existiu durante o período Wei-Jin (249-420 d.C.). Concentrava-se os estudos principalmente nos ensinamentos e teorias que tinham como fundamento o “Livro de Zhuangzi”. Durante a existência dessa Escola, os temas principais se concentravam sobre a relatividade do conhecimento e das coisas, sobre a igualdade, sobre a relacionalidade e fluxo da interdependência das coisas, sobre a verdade e também sobre a liberdade. Mais tarde, já durante a Dinastia Tang (唐朝 Táng cháo; 618-907 d.C.), o Daoísmo passa por uma estruturação e deixa de ser chamado de Sistema Filosófico (道家 Dàojiā) para ser chamado de Sistema Religioso (道教 Dàojiào).

O “Livro de Zhuangzi” passa a ser um texto fundamental para iniciantes, junto com o DaoDeJing, de Laozi. Outras obras do Daoísmo religioso passam a ter proeminência por decreto imperial, e assim esses escritos filosóficos, embora

tenham sido preservados, deixam de ocupar o centro da estrutura do Daoísmo religioso da Dinastia Tang.

Huizi (惠子 Huìzi), ou mestre Hui, pertencia a “Escola dos Lógicos” durante o mesmo período de Zhuangzi, o Período dos Estados Combatentes (475-221 a.C.), nascido no Estado de Song, se tornou primeiro ministro do Estado de Wei. Os dez paradoxos de Huizi<sup>34</sup>, enunciados por Zhuangzi no Capítulo 33 do seu livro, foi o que restou do extenso trabalho literário de Huizi, junto com alguns fragmentos colocados à disposição por historiadores chineses das épocas contingentes ao seu tempo de vida<sup>35</sup>. Sabe-se que, assim como Zhuangzi, ele escreveu um livro, chamado de *Livro de Huizi* (惠子書 Huì zǐ shū), porém esse livro não sobreviveu às mudanças políticas e educacionais chinesas nas mudanças das Dinastias. Mas outros livros clássicos da cultura chinesa também fazem referência a Huizi, sendo eles “Estratégias dos Estados Combatentes” (戰國策 Zhànguó cè), “Crônicas da Primavera Outono” (呂氏春秋 Lǚ shì chūnqiū), “Livro do Mestre Han Fei” (韓非子書 Hánfēi zǐ shū) e o “Livro do Mestre Xun zi” (荀子書 Xún zǐ shū).

A “Escola dos Lógicos” (名家 Míngjiā) existiu no seu apogeu durante o período Primavera-Outono (春秋時代 Chūnqiū shídài; 770-476 a.C.) e durante a fase histórica definida como Estados Combatentes (475-221 a.C.). Outros nomes possíveis para essa mesma Escola são “Escola dos Nomes”, “Escola dos Dialéticos”, e “Escola dos Nomes e Formas”. Era caracterizada pela especialidade em definir os nomes e as formas, com preocupações necessárias advindas da sua atividade finalística, como a lógica, a epistemologia, a metafísica e os problemas relativos a essas três áreas do conhecimento como: “a existência, relatividade, espaço, tempo, qualidade, causas, a unidade, a multiplicidade, e a natureza do conhecimento” (*Dicionário Nacional da Língua Chinesa para Expressões da Filosofia*, pág. 404). Dentre os principais representantes da escola nesse período estão Dèng xī (鄧析), Gōngsūn lóng (公孫龍) e Huizi<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Para uma exposição dos dez paradoxos lógicos, veja: “School of Names – 5.1 The ten theses” in ZALTA, Edward *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/school-names/index.html#5.1>> Acesso em Set 2016.

<sup>35</sup> Dicionário Nacional da Língua Chinesa para Expressões da Filosofia, p. 932.

<sup>36</sup> Para uma apresentação bem mais detalhada da estrutura da Escola dos Lógicos, veja *História do Pensamento Chinês*, de Anne Cheng, traduzido e publicado para o português pela Editora Vozes,

A lógica predicativa apresentada por Huizi para justificar o estabelecimento de uma verdade segura, válida, que poderia dar conta da impermanência das coisas, por meio da linguagem e sua definição, que revelariam uma substância universal em toda a realidade é o ponto central do debate com Zhuangzi, que levanta uma crítica desconstrutora dessa substancialidade por meio do seu livro, *Zhuang Zi Shu*, que apresenta no seu último capítulo os paradoxos de Huizi. Eles são apresentados intencionalmente no final do livro para mostrar como no fluxo-da-interdependência-em-curso, a realidade, só pode ser conhecida se interpretada mediante referenciais que não existem por meio de uma substância, daí a possibilidade de uma interpretação não fixa não apenas do texto, uma realidade em si, mas de toda a realidade que compõe o estar no mundo, inclusive, do texto.

A interdependência total de todas as coisas só pode ser compreendida se interpretada mediante a desconstrução da substancialidade defendida por Huizi, e Zhuangzi se propõe a demonstrar isso em seu texto. A escolha dos capítulos 1, 2, 17 e 22 se deve à clareza temática, mas em outros capítulos há também respostas similares que poderiam aparecer na desconstrução dos paradoxos de Huizi, porém, o foco é maior no debate com a ética normativa de Confúcio. Desenvolvo esse recorte tendo como ponto de partida a clareza na exposição da desconstrução dos paradoxos.

## **1.7 A TRADUÇÃO DO LIVRO DE ZHUANGZI - CAPÍTULOS 1, 2, 17 E 22**

Início aqui a exposição da tradução dos capítulos do Livro de Zhuangzi, daqueles em que ele responde aos dez paradoxos lógicos de Huizi. O Capítulo 1, embora não traga uma resposta direta aos paradoxos serve como uma ambientação dos tópicos que serão apresentados por Zhuangzi para a resolução dos paradoxos de Huizi.

---

que no Capítulo 5 aborda o tema dentro de uma estrutura descritiva histórica. CHENG, Anne; "História do Pensamento Chinês", Vozes, 2008.

## Capítulo 1 - Uma viagem livre e desatada<sup>37</sup>

[1] O oceano do norte tem um peixe, o seu nome é Kun<sup>38</sup>. [2] Kun é grande, não sei quantos milhares de [metros] de comprimento ele tem. [3] E para completar há um pássaro, o seu nome é Péng<sup>39</sup>. [4] As costas do Péng, não sei quantos milhares de [metros] de comprimento elas tem; [quando em] fúria [ele] voa, suas asas quando esticadas [ocupam] o céu como as nuvens. [5] É esse também o pássaro, ao cruzar o oceano ele se dirige para o mar do sul. [6] No mar do sul, há também um lago celestial. [7] Um ser com uma energia vital harmoniosa, um ser [que se move] sem esforço e suavemente.

[8] Na Escrita Harmoniosa é dito: [9] “Péng cruza o oceano para chegar ao mar do sul, cruzando as águas por três milhares [de metros], se elevando acima dos seres por nove milhões [de metros], e ali ele vai por seis meses até que alguma notícia seja dada aos seres [sobre ele].” [10] Há também cavalos selvagens, poeira, vida e interesse pelo aparente que se esvai. [11] Os dias passam e se tornam cinzas com a idade, e então qual seria a cor do positivo e do negativo? [12] E então o distanciar-se e o vazio-de-ações-finalísticas<sup>40</sup> [seriam] a mais completa

<sup>37</sup> 逍遙 xiāoyáo – libertação-desatação. Da análise do pictograma xiao, libertação, do lado esquerdo há um caminho que se percorre com os próprios pés, e o objetivo está na parte principal, da direita, que é o céu com nuvens, movimentar-se livremente como as nuvens no céu (HZT, p.712). Já o segundo pictograma, yáo, desatação, do seu lado esquerdo há um caminho que se percorre com os próprios pés (o mesmo que xiao), na parte central há uma olaria com um pote no fogo e acima dela há um pedaço de carne, que será posto dentro do pote, e deixado marinar durante um longo tempo, com toda a paciência e sem ansiedade, para que a carne toda seja igualmente marinada por meio de agitações intermitentes (HZT p. 762).

<sup>38</sup> 鯤 kūn – Esse pictograma tem duas partes. A primeira, do seu lado esquerdo, apresenta o pictograma yu, que significa peixe, mas não somente peixe em si, mas peixe sobre o fogo, numa relação de utilidade (HZT, p. 796). A segunda, do lado direito há o pictograma kun que significa irmandade, mostrando duas pessoas trabalhando sob o sol (HZT, p. 368). Uma possibilidade do significado seria duas pessoas sob o sol trabalhando para preparar o peixe.

<sup>39</sup> 鵬 péng – Esse pictograma tem duas partes. A primeira, do lado esquerdo, apresenta o pictograma péng, que significa amizade, simbolizada por dois conjuntos de conchas marinhas penduradas por uma vara, mostrando o valor da amizade (HZT, p. 488). A segunda parte mostra o pictograma nião, que significa pássaro migratório (HZT, p. 467). Uma possibilidade para seu significado é o valor da amizade na relação entre os pássaros migratórios.

<sup>40</sup> 無所至 wú suǒ zhì – expressão composta por três pictogramas. O primeiro pictograma é o vazio (wú). O vazio é simbolizado ou descrito por meio de um homem que segura raízes sem batatas, ou pelos sem o animal. Originalmente considerado como dançar com ninguém, apresentaria um homem sem sua parceira de dança, algo incompleto em razão do próprio movimento (HZT, p. 684). O segundo pictograma significa local ou localização (suô), e é constituído de duas partes. A primeira é uma porta de madeira, e a segunda um machado (HZT, p. 623). O terceiro pictograma significa chegar até um objetivo, ou simplesmente chegar, aterrissar (zhì). É constituído de duas partes. A



negatividade? [13] E então se isso também for controlado pelo “debaixo [do céu]”, então já está morto. [14] E se para o masculino as águas acumuladas não são consistentes, logo o grande barco do feminino (fù) também é vazio-de-força.

[15] Um copo de água que cubra um buraco largo como um salão fará com que um grão de mostarda seja como um barco, coloque um copo [de cabeça para baixo] e veja como ele gruda [na superfície da água], assim “a água é rasa e o barco é grande [demais]”. [16] O vento acumulado não é consistente, logo a grande asa do feminino também é vazia de força. [17] Assim, nove milhões [de metros] levado pelo vento enquanto permanece “debaixo dos mortos (xià yī), também depois seguido no presente do treinamento no vento; [18] Por detrás do negativo há o céu azul e a manhã que fora prematuramente terminada, também depois seguido no presente da ação sobre o mapa do sul.

[19] A cigarra e a pomba erudita se riam dizendo: [20] “Eu rapidamente vou e voo, [como] uma lança, [por cima de] um poste de sândalo, e pelo meu próprio controle eu pouso no chão ou [escolho] a morte, para que ir nove milhões de [metros] para o sul?”

[21] De maneira impulsiva (shì mâng) aquelas pessoas cinzas têm três capacidades e de seus opostos (fân), e certamente terão seus estômagos cheios. Aqueles que no seu interior são [como] centenas passam a noite reunindo seus grãos em um pote; aqueles que são [como] milhares passam o terceiro mês armazenando alimentos. [22] E isso os dois insetos deveriam saber!

[23] Um pouco de conhecimento é inferior a um grande conhecimento, uns poucos anos são inferiores a muitos anos. [24] Como pode-se ter claro isso? [25] O cogumelo da manhã não sabe o que ocorre no final do mês, a cigarra não sabe o que ocorre no final da primavera, assim também são os de poucos anos. [26] No sul de Chû<sup>41</sup> há um ser chamado Míngling<sup>42</sup>, ele já viu passar quinhentas primaveras,

---

primeira é o chão e a segunda é a flecha cuja ponta toca o chão. Com isso significa também alcançar a finalidade (HZZ, p. 853).

<sup>41</sup> 楚 Chǔ – Significa dor, sofrimento. Esse pictograma consiste em duas partes. A primeira, superior, mostra duas árvores. A segunda, inferior, mostra um pé e um joelho combinados, e logo acima um traço, simbolizando uma armadilha oculta em meio às duas árvores (HZZ, p. 92)

<sup>42</sup> 冥靈 líng – Não se trata de uma expressão linguística única composta por dois pictogramas. Antes, de dois pictogramas que só podem ser combinados pelo significado dentro de algo como um nome

quinhentos outonos; no passado havia um ser chamado de dà chun (grande-pilar) ele já viu passar oito mil primaveras, e oito mil outonos. [27] E péngzû<sup>43</sup> é aquele que hoje possui esse odor, [mas se] o povo se igualar a esse poder, isso não seria uma tragédia! [28] Tang (aquoso) perguntou à Jí (rígido) também sobre isso.

[29] No norte onde o desenvolvimento é muito pobre, há um ser no profundo mar, e um lago celestial também. [30] Ali há um peixe, tem milhares de metros de comprimento, mas não se sabe da renovação do seu ser (xiu zhê), o nome dele é Kun. [31] Ali há um pássaro, o nome dele é Péng, as costas dele são como a montanha Tai<sup>44</sup>, suas asas são como as nuvens do céu, e quando usa as marcas de um furacão, ele sobe até nove mil metros de altura, por meio da energia das nuvens, e sendo vencido pelo azul do céu, logo depois ele procura mapeando o sul, e adaptado ao sul, ele procura pelo oceano profundo ali também. [32] Reprendendo a codorna em sua risada ele disse: [33] “Entre Xi e Shì? Eu pulo para cima, mas desço alguns metros para baixo, voando (áoxiáng) entre [alto e baixo] de maneira

---

de uma pessoa. A partir disso o significado fica “aquele que possui um espírito-eficaz-que-vê-as-armadilhas”. Os nomes na língua chinesa em geral são compostos de três partes – a primeira parte trata do nome familiar, ou sobrenome; a segunda trata do nome em si mesmo, trata-se do nome da pessoa; a terceira trata da geração familiar. Então o nome chinês de uma pessoa é composto por P1-P2-P3. P1 é o nome familiar. P2 é o nome da pessoa. E P3 é o nome que identifica a geração. No caso em tela, ling seria a geração e todos os primos e irmãos desse sábio seriam também ling. Quanto ao significado, o primeiro pictograma (míng) significa aquilo que é oculto, difícil de ver diretamente. Ele tem três partes. A primeira é um arco, que representa o caminho do sol, a segunda é o próprio sol, e a terceira é uma casa com teto que bloquearia os raios do sol durante todo o seu percurso (HZT, p. 446). O segundo pictograma (ling) representa algo espiritual, uma presença espiritual efetiva. Ele tem três partes. Vistas de baixo para cima, primeira é um sacerdote, a segunda é um altar com três potes, e a terceira representa nuvens pesadas vertendo chuva. Assim o sacerdote pela sua compreensão da natureza pode fazer com que exista uma chuva tão pesada que seja capaz de encher três potes em apenas um instante, daí a sua eficácia (HZT, p. 395).

<sup>43</sup> 彭祖 péngzǔ – Trata-se de uma combinação incomum. Péng significa som alto, produzido por um tambor, do lado esquerdo, e o som do lado direito, representado por três traços (HZT, p. 490). Por sua vez, zǔ significa altar ancestral, algo antigo, desgastado, mas ainda viril, pois há a presença de um pênis do lado direito (HZT, p. 884). O som-da-ancestralidade-desgastada-mas-ainda-vital poderia ser colocado como significado dessa expressão.

<sup>44</sup> 泰 tài, originalmente significava banhar-se, mas depois passou a ser usado como paz e tranquilidade. O pictograma consiste em três partes. Analisando-se de cima para baixo temos um homem, com seus membros estendidos, depois seguem-se dois traços representando duas mãos, e por fim, no centro, na parte inferior, a água. Com isso podemos ver que a paz é uma relação de calma, tranquilidade, conforto, limpeza, cultivo do corpo, e assim por diante. (HZT, p. 627).

desgrenhada, e esse voo é o que pode ser feito. [34] E entre Xi e Shì<sup>45</sup>?” [35] Isso mostra o debate entre o pequeno e o grande.

[36] Por essa razão o homem entende a eficiência de um oficial (do governo), o governo sobre uma vila, a perfeição da virtude de um rei e a característica da unidade dos homens da pátria, uma vez que isso depende daquilo para a sua continuidade. E aquele-que-vive-a-vida-comum (sòng)<sup>46</sup>, permanece tranquilo com a natureza, se alegra. [38] E o mundo-todo diante da reputação não se persuade, o mundo-todo diante das falhas não se desencoraja, e por causa da ordem há a distinção (fen) entre interno e externo, e por causa do debate (biàn) honra (róng) e desonra (rû) surgiram para todos, a situação presente (si) tem a sua continuidade (yî). [39] Esse é o mundo deles, onde não se leva em consideração a natureza. [40] Embora a natureza, com sua tranquilidade, não tenha árvores nenhuma.

[41] Um homem chamado Lièzî gerencia o vento e a corrente (de água), o fluxo da natureza lhe é também favorável (shàn), depois de um período de dez anos e cinco dias, ele retornou. [42] Outra é a causa da riqueza daqueles homens, onde não se leva em consideração a natureza. [43] Embora isso remova por causa da corrente (de água), a tranquilidade tem que esperar por aqueles homens. [44] Para esse homem o céu e a terra<sup>47</sup> multiplicam o positivo, e o debate sobre as seis energias imperiais, com uma viagem com uma finalidade vazia em meio aqueles homens, outra é a causa do mal que aguarda pela miséria!

[45] Portanto, dizem: “O homem perfeito é vazio de si mesmo, o homem espiritual é vazio de trabalho, o homem realizado é vazio de nome.”

---

<sup>45</sup> 且奚 xī shì – Trata-se de uma expressão incomum. Seria uma ancestralidade inferior. Xi significa um altar ancestral, ancestralidade. O pictograma é formado por um pênis, que representa também vitalidade, sobre um altar, que representa ancestralidade. (HZZ, p. 884) Shì significa pequeno ou inferior. O pictograma é formado por uma corrente de água descendo sobre um vale, mas há a presença da mão, que significa que pode ser manipulado diretamente pelas mãos, portanto, algo pequeno (HZZ, p. 693).

<sup>46</sup> 宋 sòng – significa residir ou viver dentro de uma casa, viver de maneira comum. Possui duas partes. A primeira, de cima para baixo, significa uma casa, a segunda é móvel feito de madeira (HZZ, p. 613). Mais tarde esse nome seria adotado por uma dinastia chinesa (960-1279 d.C.). Muito afastada da época de Zhuangzi não me parece ser viável as versões que dizem se tratar até mesmo de uma região no tempo da escrita dele. Acho que ele estava realmente falando de um modo de vida e não da região de Sóng (Ver mapa, logo acima, à esquerda da região de Wu).

<sup>47</sup> 天地 tiāndì - céu e terra, significam que as coisas são relativas (ZXC, p. 570).

[46] Aquele-que-obtém-sucesso-pelo-acaso<sup>48</sup> deixando o tudo “abaixo do céu”<sup>49</sup> se dirigiu para aquele-motivado-pelos-caminhos<sup>50</sup> e disse: [47] “O sol e a lua continuamente saem, e o fogo da tocha não permanece, assim é também com a sua iluminação, a relação entre elas é de exaurimento! [48] A estação das chuvas vem continuamente, e a tranquilidade da irrigação é gradual, assim é também com o orvalho, a relação entre elas é de fadiga-pelo-trabalho (láo)! [49] O mestre legislador e o governo do “abaixo do céu”, e eu terei tranquilidade em mim mesmo, mas estarei em falta com a minha própria natureza, por favor, assuma o “abaixo do céu”.

[50] Aquele-motivado-pelos-caminhos disse: [51] “Descendendo do governo do “abaixo do céu”, o “abaixo do céu” e seu governo deveriam estar em mim mesmo. [52] E eu teria a tranquilidade de uma dinastia, a relação entre eu e esse nome seria a da vontade-de-liderar (jiang)? [53] O nome para os homens, o que há de verdadeiro nele é como um visitante-passageiro, a relação de causa entre eu e o visitante seria a vontade-de-liderar (jiang)? [54] Jiaoliáo (o pássaro tecelão) faz o seu ninho nas profundezas da floresta, porém faz apenas um, Yânsû (o rato furtivo) bebe do rio, e de uma vez já encontra saciedade. [55] Monarca veja a relação entre retorno e descanso! [56] Eu sou vazio de uso para o “abaixo do céu”. [57] O cozinheiro é aquele que não pode governar o cozinhar; um cadáver ou mesmo um mestre de preces não podem dar a continuidade para a dinastia.”

---

<sup>48</sup> 堯 yáo – originalmente significava um monte de terra, mas de alguma maneira essa palavra passou a ser usada como acúmulo de riqueza pelo acaso, como se o vento tivesse reunido esse acúmulo de terra, e as riquezas se acumulassem pelo homem por meio do acaso (HZZ, p. 761).

<sup>49</sup> 天下 tiānxià – No campo da filosofia chinesa esse termo surge com Zhuangzi, que trata das grandes figuras dos pensamentos chinês do período pré-Qin, com os mestres Mo, Shendao, Lao, Huishi, e Gong Sunlong. A expressão quer significar o mundo todo (ZXC, p. 585-586). Mantenho a expressão literal como “abaixo do céu” por uma questão de literalidade do termo, que sofre modificações com o tempo, passando pelos significados de mundo todo, depois para império, e no final até mesmo como universo. Diante da incerteza da escolha, mantive a literalidade do termo.

<sup>50</sup> 許由 xǔ yóu – expressão incomum. O primeiro pictograma 許 xǔ significa motivar, ou mesmo se gabar pelo trabalho na lavoura. Do lado esquerdo há a palavra falar, e do lado direito há um broto de arroz (HZZ, p. 733). O segundo pictograma 由 yóu significa “de um lugar para outro”, que poderia ser traduzido pelas preposições usadas em conjunto na expressão “ir de A para B”. Ele é formado por um campo de arroz interligado por caminhos que se entrecruzam e levam de um campo menor para outro (HZZ, p. 792).

[58] Jian Wu<sup>51</sup> perguntou para aquele-que-reúne-pelas-interligações<sup>52</sup> dizendo: [59] “Eu ouvi um discurso de daquele-que-carrega-coisas-comuns<sup>53</sup>, grande e vazio de adequação, unidirecional e sem oposto. [60] Eu logo depois (jingbù) do seu discurso, me tornei calmo como o rio Hàn (masculino) e vazio de extremo, pois o grande possui a rota dos tribunais, mas não vai ali sem que a razão disso seja o seu vizinho.

[61] Aquele-que-reúne-pelas-interligações disse: [62] “Seu discurso fala de miséria, por quê (wèi hé)?”

[63] Eu-que-tomo-para-mim-a-responsabilidade disse: [64] “Na pequena montanha Gushè, há um homem espiritual que habita ali, sua pele (jifu) parece a neve (bingxuê), as bobagens dele eram como a dos oficiais, não se alimentava dos cinco grãos, e sugava o vento (xi feng) e bebia o orvalho (yîn lù). [65] Tomando a energia das nuvens, o dragão imperial voa, e viaja pelos quatro mares e além. [66] Essa é a concentração (níng) espiritual dele, que faz das coisas sem defeitos e sem misérias, e por causa disso, durante anos são cozidos (shú) os grãos (gû). [67] Eu achei isso loucura e as palavras não foram diferentes disso.”

[68] Aquele-que-reúne-pelas-interligações disse: [69] “No entanto, a humanidade cega-pelo-descuido (gû zhê) não percebe a conexão (hu) entre as regras (wén), seus capítulos (zhang) e os conceitos (guan) que as dirigem, a humanidade surda (lóngzhê) é vazia da relação (hu) dos sons entre os tambores e os sinos (zhong gû). [70] Como pode (qí) uma aparência formada de ossos possuir em si a surdez e a cegueira? [71] Os esposos<sup>54</sup> possuem e conhecem bem isso. [72] O discurso entre eles, e a permanência da tranquilidade feminina também. [73]

---

<sup>51</sup> 肩吾 jiān wú – Eu-que-tomo-para-mim-a-responsabilidade. Expressão de um nome incomum. Jian significa ombro, mas se usado em conjunto com complementos verbais, ele se torna tomar a responsabilidade de fazer algo. Wú significa eu na forma escrita mais antiga chinesa. Pelo contexto das conversas de Zhuangzi e sua resistência em desenvolver a sua carreira pública, me pareceu que o significado da expressão fosse o apresentado na tradução.

<sup>52</sup> 連叔 lián shū – expressão de um nome incomum. Lián significa unir por meio de interligações (HZT, p. 384). Shu significa pegar grãos e juntar, reunir (HZT, p. 596).

<sup>53</sup> 接輿 jiē yú – expressão de um nome incomum. Jie significa entrar em contato, e é composto por uma mão e coisas comuns (HZT, p. 305). Yú significa uma carruagem ou carroça, são duas mãos que levantam uma armação de madeira. Pode significar também aquilo que é público (HZT, p. 798)

<sup>54</sup> Poderia ser colocado no sentido de mestres. Mas me parece que a complementariedade dos opostos se expressa melhor por esposos do que mestres neste ponto.

Assim também com aquilo da pessoa, assim também com aquilo da virtude, devido à vontade (jiang) que preenche (páng bó) todas as coisas, acredito (yīwéi) que seja por isso também que o mundo esteja numa relação desordenada, e por isso há “sob o céu” perdas e danos (bibì) a surgirem nas relações com as coisas (wéi shì)!

[74] Com aquilo da pessoa, aquela coisa do “sol oculto pela vegetação” (mò) não causa dano (shang), o grande atoleiro (dà jìn), naquele dia de reverência (jī tian), também não afunda (bù nì), um grande período de seca (dà hàn), um fluxo de pepitas de ouro, e uma montanha de ansiedades (jiào) também não são capazes de queimar. [75] Isso tudo é como poeira e sujeira (chéngòu) arranjados em um monte (bīkang), a vontade da tranquilidade (jiang yóu) é como o barro para modelar potes ao acaso (yáo), e como a humanidade imediata na transitoriedade do tempo (shùn), como a vontade de todos (shú kēn) a se envolver com as coisas do mundo. [76] As pessoas-que-vivem-em-casas<sup>55</sup> (sòng rén) simplesmente acumulam riquezas e buscam sempre por conforto, as pessoas que se excedem nisso quebram (duán) seus depósitos, cultura e corpos, e este é o vazio do uso de tudo isso. [77] Governar ao acaso (yáo zhì) o “sob o céu” e seu povo, o mar da paz interior e seu governo (zhèng), é como ver os quatro filhos partirem para a montanha da cultura antiga em busca do valor do passado (gushè)<sup>56</sup>, é como o reflexo do sol na superfície da água, é como fazer surgir e decretar a morte da natureza do próprio “sob o céu” e ir para seu funeral.”

---

<sup>55</sup> A maior parte das traduções consultadas traz como “homem de Song”, como se fosse uma região. Aqui desafio essa tradução porque não há como justificar a regionalidade dessas citações por meio de costumes, uma vez que são tão específicos que não se pode encontrar nada em lugar algum a respeito, dentro de uma metodologia histórica, que justifique o uso por Zhuangzi. Parto, assim, para o uso da análise da composição do pictograma, e diante dessa análise me parece que seu uso no seu significado mais fundamental é o mais adequado aos discursos de Zhuangzi. Coloco uma hifenização para mostrar que há uma unicidade no significado original. Porém, se considerarmos a amizade e debates entre o mestre Huizi e Zhuangzi, e como Huizi era da região de Song, pode-se imaginar que ele estivesse debatendo com a Escola dos Lógicos, representada por Huizi e sua região Sóng.

<sup>56</sup> Poderia ser traduzido também como “visitar a tia arqueira idosa que vive sobre a montanha” ou apenas como “visitar a montanha Gushe”. Opto por essa tradução por uma questão de explicação e adequação do significado ao todo temático do discurso de Zhuangzi. Afinal, por que citar a montanha Gushe se ele poderia citar qualquer outra?

[78] Huizi<sup>57</sup> chamou Zhuangzi dizendo: [79] “O governante de um espírito-que-permanece-firme-e-estável (wei) me deixou um legado, as sementes da grande cabaça (dà hù). Eu [as plantei e elas] cresceram numa árvore, que me deu cinco [frutos duros] como pedras. [Tentei] usar para conter água barrenta (wû shí), mas devido ao peso delas não consegui levantá-las. [80] Cortei-as pensando em fazer delas recipientes menores, mas as cabaças cortadas deixavam vaziar o líquido, e assim permaneciam vazias de conteúdo. [81] Por isso eu brado-como-ordem (xiao), e isso não é sem razão, sobre a grande natureza delas, e está é a minha razão (wú wéi), que a natureza delas é vazia de uso (wú yòng), e sendo inúteis, resolvi quebrá-las inteiramente (póu zhi).”

[82] Zhuangzi respondeu: [83] O mestre parece carregar uma sólida estupidez com respeito ao uso da grande natureza e suas relações. [84] Uma pessoa-que-vivia-em-casa (sòng rén) desenvolveu um remédio universal para as mãos-de-tartaruga<sup>58</sup>, mas durante gerações a sua família mantinha-se no negócio de clarear tecidos. [85] Alguns clientes ficaram sabendo [do remédio], e pediram para que ele vendesse a fórmula por 100 peças de ouro. [86] Eles se reuniram para deliberar e buscavam uma solução: [87] “Estou inserido nas gerações que mantiveram o negócio de clarear tecidos, e nunca tive uma oferta de ouro assim; dessa única vez temos a oportunidade de vender nossa tecnologia por cem peças de ouro, vamos considerar isso bem.” [88] Aqueles clientes, então, levaram o remédio para o governante<sup>59</sup>. [89] Passando pelo governante de-alto-prestígio-e-

---

<sup>57</sup> 惠子 Huìzi – Data de nascimento não sabida com precisão, talvez tenha sido por volta de 370 a.C., mas a data da sua morte é conhecida, em 310 a.C.. Nativo do Estado de Sóng, não significa apenas um mestre da Escola Lógica chinesa. Significa também todo um sistema de pensamento chinês ligado ao desenvolvimento da lógica que teve o seu simulacro do Livro do Mestre Hui, que infelizmente deixou de existir sem vestígios, a não ser excertos, durante o período dos Estados em Guerra (戰國時代 Zhànguóshídài 475 – 247 a.C.) (ZXC, p. 232).

<sup>58</sup> Mãos-de-tartaruga é uma expressão usada pelo autor do texto. Pelo contexto mais à frente, na leitura em chinês, fica claro que se trata de um ferimento nos campos de batalha. Esse ferimento se assemelha ao casco de uma tartaruga e se deve aos golpes que são dados sobre as mãos enquanto se empunha uma espada, lança, etc. Os rasgos são profundos e a carne apodrece por causa de infecções. Muitas vezes as lâminas que cortam as mãos são revestidas de venenos que pioram ainda mais a recuperação (sobre o significado da palavra gui, veja HZT p. 219).

<sup>59</sup> Literalmente poderia ser traduzido como “foram e contaram ao governante”. Porém, dada a contextualização não somente eu como outros tradutores assumiram implicitamente que faz mais sentido o assentimento da venda e a leva do produto para o governante.

força-militar<sup>60</sup> (yuè) com grande dificuldades (nán), eles então apresentaram-se diante do governante de-grande-eloquência-física-e-verbal<sup>61</sup> (wú) esperando pela boa-vontade (jiàng) dele. [90] No inverno, houve um confronto naval entre muitas pessoas de-alto-prestígio-e-força-militar, e a derrota daqueles de-alto-prestígio-e-força-militar, seguindo-se a divisão e a distribuição das terras deles<sup>62</sup>.

[91] Mas era possível não se ter as mãos-de-tartaruga, ou sequelas debilitadoras, ou ainda se evitar a perda da capacidade laboral, como aquela de clarear tecidos, pelos diferentes usos daquele remédio. [92] Hoje o mestre tem um fruto enorme que pode conter dentro de si cinco grandes pedras, mas ele não considera, pela razão, que eles são como grandes garrafas que tanto podem flutuar em rios como em lagos, e ainda como suas preocupações e lamentações não se justificam mediante o vazio útil de dentro das cabaças? Então é no coração do mestre que se encontra a planta-da-confusão<sup>63</sup>!”

[93] Huìzi chamou Zhuangzî e disse: [94] Eu tenho uma árvore grande, as pessoas a chamam de Chū<sup>64</sup>. [95] A base dela é grande e inchada e a sua sessão mediana não pode ser medida por meio de uma corda ou linha pintada, seus galhos são finos e se curvam nas pontas, e a sessão mediana deles não atende nenhum critério para o uso, no entanto, ela permanece e se espalha, pois os carpinteiros não encontram uso para ela. [96] Hoje as palavras do mestre, são grandiosas porém vazias de uso, reunidas só servem para serem deixadas para trás.”

<sup>60</sup> O significado do pictograma me parece mais significativo do que o nome de uma região apenas, no caso, Yuè. Coloco ali o significado da sua composição (HZZ, p. 810).

<sup>61</sup> Neste ponto opto novamente pelo significado do pictograma. Poderia ter feito a tradução como as traduções que consultei que dizem “reino de wú”. Optei pela análise do pictograma porque me pareceu mais significativo do que simplesmente falar de uma região da China antiga que hoje compreenderia as cidades de Nanjing e Shanghai.

<sup>62</sup> Há uma questão de opostos aqui também. Ocorre uma batalha nas águas, e a conquista das terras. Oposto entre terra e água. A presença da expressão yuè rén, pessoas ao invés de povo parece ser algo significativo. O autor parece não se dirigir aqui ao povo, mas sim à casta governante que detém a liderança do povo. Parece serem eles os que são os prejudicados e causadores da perda dos bens do povo. O motivo está expresso no significado da palavra yuè – o gosto pelo prestígio e pelo poderio militar.

<sup>63</sup> 蓬 péng, trata-se de uma erva amarga que rapidamente degenera. A palavra também é usada para expressar estados de confusão mental, por provável ingestão da planta, mas com o tempo foi sendo usado para determinar estados de confusão geral (HZZ, p. 489).

<sup>64</sup> 樗 chū, a análise da formação do pictograma parece indicar um significado importante. Como radical temos a madeira ou árvore. Como parte superior temos nuvem, e como parte inferior um arco. Então seria algo como uma árvore grande que mesmo arqueada pode alcançar as nuvens.



[97] Zhuangzî respondeu: [98] O mestre por si mesmo não consegue ver a relação entre um guaxinim e uma doninha<sup>65</sup>? [99] Com um corpo rústico e acabrunhado, designam a altivez da humanidade; leste e oeste se contrapõem como nas extremidades de uma viga, tampouco se pode evitar o confronto entre o alto e o baixo; assim também é com o equilíbrio entre a oportunidade e a segurança, também assim é com a morte que vem pela armadilha física ou pela armadilha política<sup>66</sup>.

[100] Hoje o mestre possui um boi doméstico, é tão grande como se fosse um acúmulo de nuvens penduradas no céu. [101] Ele pode ser comparado a um grande homem, mas não consegue capturar sequer um rato. [102] Agora o mestre tem uma grande árvore, e sofre porque ela é vazia de uso, mas por que não plantá-la numa área fora da cidade, num campo amplo onde há muito sol, uma vez que a hesitação se relaciona com a o vazio-de-ação<sup>67</sup>, livre-desatado<sup>68</sup> na sua relação com a árvore, o mestre poderia se deitar e dormir sob ela. [103] Nem o machado que derruba prematuramente, tampouco a natureza humana ou coisas que são vazias-de-danos, nem coisa vazia-de-uso alguma disponível, estando seguro<sup>69</sup> contra as dificuldades!

---

<sup>65</sup> 狸狴 lí sheng, guaxinim e doninha literalmente. Mas pela análise da composição do pictograma é possível perceber o radical mão em ambos, e a parte composicional primária como dentro no caso do guaxinim, e no caso da doninha, nascimento. Com isso há a possibilidade do autor estar se referindo ao agarrar-se ao interior equiparando-o com o agarrar-se ao nascimento ou vida.

<sup>66</sup> 罔罟 wǎng gǔ, a construção do pictograma wǎng traz em si uma rede de pesca, a armadilha física (HZT, p. 668). Já a construção do gǔ traz em si o caractere rede e aquilo que vem pela oralidade antiga, uma armadilha política (HZT, p. 228 e p. 856) pela tradição que engana a visão ou conceituação política. Poderia ser também pelo engano produzido por informações propositalmente colocadas para levar a uma armadilha.

<sup>67</sup> 無為 wúwéi – outra possibilidade seria o vazio-de-motivação, e ainda outra possibilidade de tradução é vazio-de-razões-para-a-ação. Escolhi o termo “vazio-de-ação” porque o contexto parece falar mais sobre a ação de plantar uma árvore do que sobre a motivação ou razão para plantá-la.

<sup>68</sup> 逍遙 xiāoyáo – livre-desatado, compõe também o título deste capítulo. Veja a nota inicial sobre esses termos no início do mesmo.

<sup>69</sup> 安所困 ānsuǒkùn – composto por três pictogramas, essa expressão contém um significado que precisa ser analisado. O primeiro pictograma significa segurança, tranquilidade (an). Ele é formado por duas partes. Na superior temos a representação de uma casa de madeira, na segunda a representação de uma mulher, do feminino (HZT, p. 4). O segundo pictograma significava nos seus primórdios a casa de um lenhador (sūo), que mais tarde se tornaria a localização de algo. Ele consiste de duas partes, do lado esquerdo há porta, e do lado direito um machado (HZT, p. 623). O terceiro pictograma significa cercado (kùn), e tem duas partes. A primeira parte é o cercado externo feito de madeira, e a segunda parte representa uma árvore, dentro do cercado (HZT, p. 358). Penso

## Capítulo 2 – Sobre a Igualdade de Todas as Coisas

[1] Nán-guō-zi-qí<sup>70</sup>, um mestre que se sentia sufocado<sup>71</sup> mas permanecia sentado, contemplando o céu<sup>72</sup> e suspirando<sup>73</sup>, parecia estar mergulhado num estado melancólico por ter se arriscado a fazer algo, mas obteve como resultado disso ainda mais tristeza, como no caso de um funeral-seguido-de-outro-funeral.

[2] Yán-chéng-zǐ-yóu<sup>74</sup>, um outro mestre que passava, se deteve em frente ao mestre melancólico<sup>75</sup>, e disse: [3] Para que cultivar<sup>76</sup> a melancolia<sup>77</sup>? [4] Um corpo-sólido<sup>78</sup> pode ser como-madeira-podre<sup>79</sup>, ou um coração-sólido pode ser

ser significativo o uso comparativo com uma árvore, e depois o uso de pictogramas que relacionam a madeira e o seu uso.

<sup>70</sup> 南郭 Nánguō –Nán significa “sul”, mas originalmente significava som vindo de um instrumento musical como um sino (HZZ, p.460). Guo significa a parte desprotegida, externa dos muros de uma cidade, onde não há proteção contra os invasores (HZZ, p. 223).

<sup>71</sup> 隱 yǎng – outra possibilidade semântica é “suprimido”.

<sup>72</sup> 仰天 yǎngtiān – Observar o céu. Porém há um trocadilho fonético aqui. Yǎng também significa na percepção da filosofia de Zhuangzi o princípio do governo e da construção das coisas. O céu, tiān, representa a ordem de todas as coisas, aquilo que o homem não tem controle nenhum e que age em sua existência de forma a orientar as suas escolhas diante das necessidades, impondo as necessidades pela natureza. Não é um princípio personificado, seria mais como o movimento natural das coisas, considerado como governo porque o homem se sente impotente diante da sua força. Então seria como se o mestre estivesse contemplando o princípio construtivo desse governo natural.

<sup>73</sup> 嘘 xū – Pictograma composto do lado esquerdo por boca, e do lado direito por tigre (HZZ, p. 732). Embora o termo signifique suspirar, é um suspiro que vem pela percepção da ilusão. O tigre, além de ilusão, é uma ilusão percebida na terra, naquilo que se liga ao princípio do ying, do que é estável, do que já está construído e permanece.

<sup>74</sup> 顏成 Yán chéng – Yán significa literalmente testa. Quando usado em combinação com outros pictogramas quer significar aparência (HZZ, p.751). 游 yóu – Significa, enquanto verbo, nadar. Enquanto substantivo, natação. Formado por água do lado esquerdo, e patrulhar do lado direito (HZZ, p. 793). Tento manter o significado, pelo contexto, como transitar-pelas-águas.

<sup>75</sup> Por uma questão de identificação dos mestres coloco aqui uma das características contidas no nome de cada um dos mestres.

<sup>76</sup> 居 jū – Pictograma usado em diversas expressões populares chinesas. Aqui me pareceu que o significado “cultivar” é o mais adequado (SJC, p. 475). Zhuangzi usará esse pictograma ainda mais uma vez para formar um dos seus princípios fundamentais, 尸居 shī jū que significa a serenidade-de-um-cadáver (corpse-like-stillness) para fazer referência à serenidade-da-aparência-externa, que implicaria uma inação que implica a regulação de todas as coisas (ZXC, p. 515).

<sup>77</sup> 乎 hū – Significava originalmente chamar de maneira suave. Pelo contexto seria uma lamentação profunda (HZZ, p. 244).

<sup>78</sup> 形固 xíng gù – outra possibilidade seria “forma-sólida” ou ainda “forma-compacta”, expressão composta.

como-cinzas-mortais? [5] Hoje há um sufocamento excessivo<sup>80</sup>, pois no passado esse mesmo sufocamento excessivo já se fazia presente.”

[6] O mestre melancólico respondeu: [7] “Mestre Yǎn, isso que estou passando não é bom, mas responderei às perguntas feitas! [8] Eu me perdi em meio à melancolia, compreende isso? [9] Uma mulher ouve os sons<sup>81</sup> do homem mas não ouve os sons da terra, uma mulher ouve os sons da terra mas não ouve os sons do céu!

[10] O mestre Yan disse: [11] “Ouso perguntar sobre essa orientação.” [12] O mestre melancólico respondeu: [13] Mestre Yan, isso é o grande bloco<sup>82</sup> de energia<sup>83</sup>, que costumamos chamar de vento. [14] Seu modo de ser é o vazio<sup>84</sup>-de-trabalho<sup>85</sup>, por meio desse trabalho um milhão de coisas surgem e produzem seus sons. [15] Você já não ouviu sobre um vendaval prolongado?

[16] Considere o vendaval que se projeta por uma floresta na montanha, nas grandes árvores com seus troncos imensamente redondos, suas cavidades são

<sup>79</sup> 如槁木 rú gǎo mù – Como-madeira-podre. Pertence à classe das expressões da cultura chinesa como 如魚得水 rúyú déshuǐ – como-peixe-na-água, estar em seu próprio elemento (SJC, p. 777).

<sup>80</sup> 隱几 yǐn jī – sufocamento excessivo. Também poderia ser traduzido como esconder de forma excessiva (DAÍ, p. 423)

<sup>81</sup> 籟 lài – pode significar também um instrumento musical formado por três tubos ou flautas, parecido com uma gaita de fole.

<sup>82</sup> 塊 kuài – Originalmente o significado disso era um monte de terra. Do lado esquerdo há presença do monte de terra, com três traços. Do lado direito um homem carregando esse monte, mostrando o homem trabalhando o monte de terra (HZT, p. 353).

<sup>83</sup> 氣 qì – força material, também traduzido por alguns especialistas como energia, é um conceito importante na Filosofia Chinesa que diz respeito a uma substância sutil de que todas as coisas do universo são compostas. Conceito que surgiu durante a Dinastia Zhou. Laozi mantém que todas as coisas podem ser interpretadas mediante os conceitos de yin e yang, também consideradas como forças materiais, que interagem entre si para formarem algo novo (ZXC, 435-436). Zhuangzi elabora esses conceitos no capítulo 6 e 22.

<sup>84</sup> 無作 wú zuò – vazio-do-trabalho, não significa sem trabalho. Ao contrário é pelo não-trabalho que o desenvolvimento das coisas acontece. O maior trabalho é o vazio-de-trabalho porque implica a desconstrução do conceito de substância enquanto algo conhecível pela sua imutabilidade. O conceito da fluidez surge como interdependência entre todas as coisas, de maneira que não é possível determinar o que realmente realiza um trabalho no fluir dos acontecimentos. Isso estaria em relação com aquilo, de maneira que seria possível analisar sob diferentes perspectivas mas não seria possível isolar uma causa de maneira a separá-la da rede de interdependências.

<sup>85</sup> 作 zuò – começar, fazer surgir, na acepção original. No entanto, a sua formação constitutiva é, do lado esquerdo, com dois traços, um homem, e do lado direito, com cinco traços, o levantar-se de prontidão, abruptamente, para realizar uma ação, um trabalho. Também pode significar algo preciso, justo, uma ação ou trabalho preciso e justo (HZT, 887).

como narinas, bocas ou ouvidos, com formatos quadrados, redondos, como um pote ou taça, aqui como uma depressão úmida de uma pegada, ali como uma grande pilha seca: O vendaval produz sons como de águas agitadas, de zunidos misteriosos, de uma expressão sonora severa, dá um respiro inalado, de um grito, de uma voz rouca, de um lamento profundo, do som de uma flauta fúnebre, as primeiras notas são rasas, vão se aprofundando, mas sempre mantém uma harmonia.

[17] Um vento suave<sup>86</sup> produz uma pequena harmonia, um vento forte<sup>87</sup> produz uma grande harmonia<sup>88</sup>, e quando todo esse movimento violento do vento se dissipa, todas as aberturas se mantêm vazias<sup>89</sup>. [18] Você não viu isso no dobrar e balançar dos galhos e folhas?”[19] Zi-you respondeu: “Os sons da Terra são simplesmente aqueles que vem das miríades de aberturas, e os sons dos Homens são comparados com aqueles que são produzidos pelo bambu. Mas e quanto às

---

<sup>86</sup> 泠 líng – significa suave ou gentil. No lado esquerdo há três traços que simbolizam a fluidez da água, do lado direito, há seis traços, que simbolizam o comando de um superior, um monarca sentado a apontar o que deve ser feito por meio de suas ordens (HZZ, 399).

<sup>87</sup> 飄 piào – significa forte, violentamente forte. Do lado esquerdo há o ideograma piào, que significa chamas ascendentes, e do lado direito há o ideograma feng, que significa vento. Ambos juntos significavam originalmente furacão, mas adquiriu também o significado de flutuar, um flutuar violento como uma coluna de fogo ascendente (HZZ, 496).

<sup>88</sup> 和 hé – significa a melodia de uma flauta. Constituído por um broto que cresce de maneira correta, do lado esquerdo, e do lado direito uma boca aberta, significando a produção do som. A combinação dos dois levou para o sentido de crescimento harmônico do som, daí adquirindo o significado de harmonia (HZZ, 235). Dentro do tempo de Zhuangzi, significava duas coisas respondendo entre si de forma harmoniosa, com uma medida e um grau compatíveis, o que quer dizer sem excesso e sem deficiência. Com isso, dentro da política, ela assumiu o significado de paz. Considerada também a base da produção de todas as coisas, pois somente através dela é que as coisas poderiam vir a existir. A harmonia era considerada como precedente à combinação do yin e do yang, e nesse sentido era chamada de Harmonia do Céu. Quando era ligado a humanidade, estava relacionada à harmonia da mente, na qual as emoções, desejos, faculdades mentais, e assim por diante, surgiam no seu devido lugar, no seu tempo apropriado. Quando o conceito era ligado ao tempo, se dirigia para a correta ação quando era necessário tomar uma decisão. Quando o conceito era ligado às conexões das coisas para que pudessem existir, era direcionada para a relatividade que transcende as aparentes relatividades temporais, tais como a vida e a morte, a falha e o sucesso, a pobreza e a riqueza. No que diz respeito à moral, era considerada uma virtude a ser cultivada. Para os confucionistas, ela estava intimamente ligada à música, também considerada aqui em seu aspecto moral, levando para um dos caminhos do cultivo das virtudes confucionistas (ZXC, 197).

<sup>89</sup> 虛 xū – significa vazio. A constituição desse ideograma é de cima para baixo. Na parte de cima, com seis traços, há a cabeça de um tigre. Na parte de baixo, uma flauta pendurada, vazia. A cabeça de tigre significa algo superficial, sem profundidade (HZZ, 732).

notas do Céu?”. [20] Zi-qi disse: “Com um vento passando ali todas as coisas são produzidas em suas diferenças, e a cessação desse vento faz com que todas as diferenças deixem de existir. Mas há algo ali, alguma diferença, que não seja dependente apenas do vento e das aberturas?”.

[21] O grande conhecimento<sup>90</sup> é vasto e equitativo<sup>91</sup>, o pequeno conhecimento parcial e restritivo<sup>92</sup>. Um grande discurso<sup>93</sup> é exato e completo<sup>94</sup>, um pequeno discurso é aquele sem sentido<sup>95</sup>. [22] No sono o espírito se torna livre, no acordar o corpo se torna livre, os dias se seguem e há comunicação e atividades relacionais<sup>96</sup>. [23] Há hesitações, dificuldades, temores. [24] Pequenas preocupações causam desgastes contínuos, e grandes preocupações produzem lágrimas intermináveis. [25] Onde os enunciados são disparados como as flechas de um arco, há aqueles que sentem necessidade de dizer o verdadeiro e o falso. Onde são dadas as condições de um sistema convencional, há aqueles que mantêm suas visões, determinados à superar qualquer um. A fraqueza dos argumentos deles é aquela mesma putrefação que vem da passagem do outono para o inverno, é a prova que acompanha a falha que se move de um dia para o outro. Ou ainda é como a água, que uma vez exaurida, não pode ser ela a mesma e reunida novamente. As ideias parecem como que unidas por um cordão, como se a mente tivesse se tornado algo como uma vala seca, e isso é uma aproximação da morte, e essa aproximação não pode ser revertida por meio do vigor e da inteligência.

[26] Alegria e tristeza, prazer e desprazer, ansiedade e culpa, inconstância e fixação, veemência e indolência, aspiração e frenação. [27] Como música eles vem de um tubo vazio, ou dos cogumelos de uma mistura aquecida, na sucessão do dia e da noite que chega, e não se pode saber de onde eles surgem. [28] Pare! Pare! Seria possível saber de súbito de onde surgem?

---

<sup>90</sup>知

<sup>91</sup>閑閑

<sup>92</sup>聞聞

<sup>93</sup>言

<sup>94</sup>炎炎

<sup>95</sup>詹詹

<sup>96</sup>日以心闢

[29] Se não houvesse a concepção de um eu, não haveria de um meu. [30] Se não houvesse um eu, não haveria nem conhecimento nem razão que o fundamentasse. [31] Isso é quase uma afirmação verdadeira sobre o assunto, mas não é possível saber o que torna o isso ser assim. É como se houvesse um Governo por detrás de tudo isso, mas não se pode encontrar nenhuma pista da sua ação ou presença. É assim que o meu eu acredita, sem ver a sua forma. Somente sentimentos de afeto, mas sem forma. [33] Considerando o corpo-forma com suas centenas de partes, nove aberturas, seis órgãos principais, todos em seu devido lugar, por qual eu teria maior afeto?

[34] Seria eu capaz de ter afeto por todas igualmente? [35] Ou gostaria mais de umas do que de outras? [36] Seria o caso de ser como gostar de servos ou das concubinas? [37] Os homens agindo assim, não seriam os mais incompetentes para governarem uns aos outros? [38] Ou seria possível que eles trocassem as funções e fossem ora governados, ora governantes? [39] É necessário que exista um verdadeiro governo, e se for procurado seria possível determiná-lo por meio de suas características, sem a existência de benefício ou prejuízo, sendo essa a sua verdadeira ação. [40] Com a forma, as partes não executam suas funções até que a sua finalidade apareça. Na harmonia ou no conflito com todas as coisas, ela segue a sua finalidade até a sua realização, rapidamente, como cavalos incansáveis.

[41] Estar constantemente se desgastando durante o tempo de vida, sem desfrutar do sucesso do seu produto, exaurido por causa do trabalho, sem saber onde se está indo, não se pode desejar isso, e pode-se considerar que isso não é morte, mas não é possível ver qualquer benefício nisso, não é mesmo? [42] Quando a forma vai se tornando putrefata pela decomposição contínua, a mente também não deixa de estar em uma decomposição contínua, e isso é algo deplorável, não? [43] A vida do homem está envolta pela obscuridade. [44] E como aparece ao meu eu, também aparece ao dos outros!

[45] Se seguíssemos as razões de uma predefinição, uma instrução-orientadora equilibrada na mente, não seria isso um abandono no vazio-de-professor<sup>97</sup>? [46] Seria assim somente com aqueles que conhecem a disposição

---

<sup>97</sup>無師

sequencial das definições, realizando uma diferenciação entre eles? [47] Mas também seria assim com respeito ao não educado e ao desprovido de inteligência. [48] Para aquele que não possui uma definição equilibrada, ter essas afirmações e negações é como “ir para Yue hoje e chegar ontem”. [49] Seria fazer daquilo que é vazio-de-fato, um fato-concreto.

[50] O vazio-de-fato feito um fato-concreto, mesmo um espírito-mente como Yu<sup>98</sup>, não poderia saber como realizar algo assim, como eu poderia? Mas o discurso não é como o vento que sopra, pois quem discursa tem a intenção-e-significado em suas palavras. [51] Se, no entanto, o que ele disser for indeterminado, então é algo sem sustentação.

[52-53] Ele estaria ainda dizendo alguma coisa? [54] Ele pensa que a sua fala é muito diferente do debate<sup>99</sup> conduzido por novatos, mas há uma diferença entre o debate-concreto e o vazio-de-debate? [55] Mas como pode o Dao<sup>100</sup> ser tão obscuro<sup>101</sup> que deve haver um verdadeiro<sup>102</sup> e um falso<sup>103</sup>? [56] Como o discurso<sup>104</sup> pode ser tão obscuro que deve haver um correto<sup>105</sup> e um incorreto<sup>106</sup>? [57] Onde deve ir o Dao de maneira que indo não possa ser localizado? [58] Onde deve ser localizado o discurso de modo a ser inapropriado? [59] O Dao se torna obscuro pela pouca-compreensão<sup>107</sup>, e o discurso se torna obscuro pela sua beleza<sup>108</sup>. [60] Assim

---

<sup>98</sup> 禹

<sup>99</sup> 辯 Biàn.

<sup>100</sup> 道 Dào.

<sup>101</sup> 隱 yǐn.

<sup>102</sup> 真 zhēn – Verdade. Significa na linguagem popular algo verdadeiro, genuíno, real. Na parte de cima um homem, 匕 bǐ, seguido de um olho, 目 mù, sentado sobre um banco que eleva para o céu, 丌 Jī, assim é a verdade que eleva o homem para o céu. (HZT, p. 840)

<sup>103</sup> 偽 wěi.

<sup>104</sup> 言 Yán.

<sup>105</sup> 是 Shì.

<sup>106</sup> 非 Fēi.

<sup>107</sup> 小成 Xiǎo chéng.

<sup>108</sup> 榮華 Rónghuá.

é que temos as disputas entre os confucionistas<sup>109</sup> e os moístas<sup>110</sup>, um lado afirmando o que o outro nega, e vice-versa. [61] Se a decisão fosse para ser tomada a partir das muitas afirmações e negações deles, não seria possível trazer um entendimento apropriado que desse conta de analisar isso tudo.

[62] Não há algo que não seja “aquilo”<sup>111</sup>, não há algo também que não seja “isso”<sup>112</sup>. [63] Se eu olhar para o isso a partir do aquilo eu não sou capaz de ver, somente se eu olhar para isso a partir do conhecimento é que sou capaz de conhecer isso. [64] Por isso é dito: “Aquela visão vem disto, e essa visão é uma consequência daquilo”. [65] Essa é a teoria de que a visão daquilo e a visão disso fazem surgir uma à outra. [66] Sendo assim, surge<sup>113</sup> a vida e daí surge a morte, surge a morte e daí surge a vida, surge a possibilidade e daí surge a impossibilidade, surge a impossibilidade e daí surge a possibilidade, a razão<sup>114</sup> afirmativa e a razão negativa, a razão negativa e a razão afirmativa.

[67] Assim, o conhecedor-do-equilíbrio<sup>115</sup> não busca esse método, mas vê as coisas sob a luz da organização-de-tudo<sup>116</sup>, e assim constrói as suas razões afirmativas-corretas. [68] Essa visão é também aquela, e aquela visão é também essa. [69] Essa e aquela visão envolvem o verdadeiro e o falso. [70] Mas há realmente duas visões, esta e aquela? [71] Não há o ponto de correspondência entre elas, e esse ponto é o eixo do Dao. [73] Mas tão logo seja possível encontrar

---

<sup>109</sup> 儒 rú.

<sup>110</sup> 墨 mò.

<sup>111</sup> 彼 bǐ.

<sup>112</sup> 是 shì.

<sup>113</sup> 方 Hō.

<sup>114</sup> 因 Yīn.

<sup>115</sup> 聖人 Shèngrén, 聖 shèng, na linguagem popular é o santo, o sábio, o sagrado. Na sua composição ele é formado por ouvir, falar, e uma carga pesada (HZT, p. 581). Essa carga pesada, significada por 壬 Rén (HZT, p. 546). Essa carga pesada é um rolo de corda amarrado no meio de uma estrutura de madeira, como se fosse um carretel de linha. Nas extremidades do eixo central, onde fica enrolada a corda, há uma trava de madeira, perpendicular ao eixo. Isso aponta para uma compreensão de peso, mediana aos extremos, que habilita o discurso (a fala ou boca) e a reflexão (o ouvir ou o ouvido). Mas aqui surge novamente o fio de corda, que depende do entrelaçamento dos fios menores, e assim por diante. A compreensão da interdependência é o ponto mediano. É o ponto de equilíbrio entre dois extremos.

<sup>116</sup> 天 Tiān.



esse eixo, ele assume a determinação central como um anel vazio, e isso torna possível responder às mudanças das visões, [74] sendo vazio-de-limitação pelas afirmações e negações. [75] Assim é dito: “Surgiu o entendimento esclarecido”<sup>117</sup>.

[76] Mostrar que o dedo de outro não é um dedo, usando como referência principal o meu dedo, não é um procedimento tão bom quanto mostrar que aquilo não é um dedo por meio de algo que não seja também um dedo. E para mostrar que o que alguém chama de cavalo não é um cavalo usando como referência o que eu chamo de cavalo, não é um procedimento tão bom quanto mostrar que aquilo não é um cavalo por meio de algo que também não seja também um cavalo. [77] Assim a organização-e-a-estrutura<sup>118</sup> das coisas podem ser comparadas a um dedo, todas as suas multiplicidades podem ser comparadas a um cavalo.

[78] Uma coisa pode parecer ser algo e verdadeiramente ser, outras vezes pode parecer não ser e verdadeiramente não ser. [79] Um caminho é formado por constantemente se andar naquele chão. Uma coisa é chamada por aquele nome porque há uma reafirmação constante daquele mesmo nome. [80] Qual a relação<sup>119</sup> dessa obscuridade? A sua relação é ter-relação. [81] E qual é a não-relação dessa obscuridade? [82] A sua não-relação é não-ter-relação. [83] Tudo possui relacionalidade e as capacidades vêm disso. [84] Isso ocorre porque há um vazio de relacionalidade e um vazio de capacidades. [85] Assim, se considerarmos um monte de grãos ou um pilar, o feio e o belo, a segurança e a insegurança, o habitual e o estranho, no entendimento esclarecido do Dao eles são apenas cordas-de-um-único-cordão<sup>120</sup>. [86] Da separação surge algo que leva para a união completa, desta vem a dissolução total.

[87] Em todas as coisas é no vazio que surge a união que se torna dissolução, e as coisas são mantidas assim como cordas-de-um-único-cordão. [88] Conhecendo que as coisas acontecem assim, vem um afrouxamento daquilo que

---

<sup>117</sup>莫若以明 Mòruò yǐ míng.

<sup>118</sup>天地 Tiāndì.

<sup>119</sup>然 Rán.

<sup>120</sup>— Yī (HZT p. 767).

não é usado no comum<sup>121</sup>. [89] O comum é aquilo que vem do uso das coisas. Este leva aquele que usa para uma diferenciação, e essa garante a realização do uso. [90] Com essa realização completa há a aproximação, e aqui ele para. [91] Ele para porque aquilo já surgiu. [92] Surgiu mas não se tem conhecimento completo da relacionalidade que levou ao surgimento, mas mesmo assim a essa relacionalidade dá-se o nome de Dao. [93] Com o trabalho de um espírito-e-entendimento-esclarecido<sup>122</sup> sobre as cordas-de-um-único-cordão sem saber com precisão tudo o que relaciona, temos o que é chamado “o surgimento dos três pela manhã”.

[94] Mas o que significa “o surgimento dos três pela manhã”? [95] Um criador de macacos, no cuidado para com eles, disse: “Pela manhã eu darei três medidas e pela tarde serão quatro medidas”. [96] Passou a trabalhar assim e os macacos se revoltaram com isso. Então ele disse: “Farei o contrário, pela manhã darei quatro medidas e de tarde serão três medidas”. Trabalhando assim ele viu que os macacos ficaram contentes. [97] Embora as propostas fossem quantitativamente as mesmas, uma vez os macacos ficarem descontentes, e a outra vez eles contentes. Esse é o ponto ilustrativo do uso que tanto estou insistindo.

[98] Assim o conhecedor-do-equilíbrio resolve as disputas tanto por meio das afirmações quanto negações, e repousa na igualdade da organização-de-tudo, pois ambas as soluções para o problema, se resolverem a disputa, são admissíveis.

[99] Dentre os ancestrais havia aqueles que alcançaram um conhecimento elevado. [100] Como retirar da obscuridade esse conhecimento? [101] Dizem que no começo de tudo havia o nada, mas esse nada não era destituído de tudo, e a isto nada pode ser adicionado, esse é um extremo. [102] Outros dizem que havia algo, mas que os homens não podiam conhecer isso. [103] Outros ainda dizem que era possível conhecer mas que não havia diferentes visões sobre isso. [104] E são essas diferentes visões que fizeram surgir um desconhecimento prejudicial sobre o Dao. [105] E foi desse desconhecimento prejudicial sobre o Dao que surgiram as preferências.

---

<sup>121</sup>庸 yōng.

<sup>122</sup>勞神明 Láo shénmíng.

[106] Mas essas preferências surgiram depois do desconhecimento prejudicial? [107] Ou surgiram antes e só depois delas é que veio o desconhecimento prejudicial? [108] Se o desconhecimento prejudicial surgiu depois, então o método musical de tocar a flauta de Zhao<sup>123</sup> Wen era natural. Se esse desconhecimento surgiu antes das preferências, então, não haveria um método assim na arte de Zhao. Zhao Wen tocando a flauta, Shi Kuang dividindo o tempo por meio de um bastão, e Huizi discursando sobre suas visões, enquanto apoiado em uma árvore. [109] O conhecimento construído por esses três homens chegava quase à completude. [110] E por isso eles continuaram a cultivá-lo até o fim dos anos de suas vidas. [111] Eles são considerados bons porque são diferentes dos demais, porque são considerados bons eles querem levá-los ao conhecimento dos outros.

[112] Mas uma vez que eles não tornam aquilo claro, embora tentem, eles terminam numa discussão ainda mais ignorante<sup>124</sup> sobre “o sólido”<sup>125</sup> e “o branco”<sup>126</sup>. [113] E seus descendentes assumirão as linhas das composições dos seus ancestrais, e mesmo assim acabarão realizando apenas o seu vazio<sup>127</sup>. [114] E se continuarem, se disserem que foram bem sucedidos, então eu também terei sido. [115] Se disserem que não foram bem sucedidos, então, eu também teria realizado apenas o vazio. [116] Assim a luz que surge no meio das névoas da confusão e perplexidade são, de fato, valores para o conhecedor-do-equilíbrio. [117] Mas a luz útil é aquela que não usa as próprias visões para remover as visões comuns.

[118-119] Mas há outros que se perguntam se seria possível o conhecimento de outras visões? Existiriam outras que sejam diferentes daquelas que foram mencionadas? [120-121] Quer compartilhem de uma mesma visão, quer não compartilhem, cada visão possui uma singularidade que depende daquele que a

---

<sup>123</sup> Músico famoso na época de Zhuangzi. Estruturador de um método que dividia as notas musicais em escala oitavada, usando elementos da lógica matemática para fazer a divisão. Também inventou uma espécie de escrita musical fundamentada na aritmética.

<sup>124</sup> 昧 mèi.

<sup>125</sup> 堅 jiān.

<sup>126</sup> 白 bái.

<sup>127</sup> 無成 Wú chéng.

desenvolve. [122] E sendo assim, é necessário que eu explique a minha. Houve um início, mas antes desse houve um início para este início. E antes desse também houve outro ainda. Aconteceu então a existência, mas ela veio a ser pelo vazio da existência. Mas houve um vazio de existência anterior a este vazio de existência. Houve então um vazio de existência ainda anterior a este.

[123] Se aconteceu a existência do vazio da existência, não há como conhecer se algo de fato realmente existe, ou se não existe realmente. [124] Agora digo o que digo, mas há como deter o conhecimento de que isso realmente tenha algo a ver com a coisa, ou estaria ligada apenas ao seu vazio?

[125] Abaixo-da-organização-de-tudo não há nada maior do que o ápice do outono, diante disso uma imensa montanha se torna pequena, da mesma maneira, não há ninguém que viva mais do que uma criança que tenha morrido prematuramente, diante disso Peng Zu não morreu antes do seu tempo.

[126] O tudo se relaciona ao eu, de maneira interdependente eles surgem, e assim todas as coisas e eu fazemos parte de uma única relação mutuamente dependente.

[127] Uma vez que somos uma relação única, poderia existir um discurso preciso sobre isso? [128] Mas uma vez que eles são ditos uma única relação, não haveria a possibilidade de um discurso sobre isso? [129] A relação única e um discurso sobre ela são dois, pega-se o dois e relaciona-se com um, surge o três<sup>128</sup>. [130] Seguindo essas relações mesmo os mais experientes e educados não conseguem chegar ao fim, quanto mais os menos conseguirão. [131] Portanto, do vazio de existência surge a existência<sup>129</sup>.

[132] Compreendendo o vazio desse processo, chega-se ao ponto de simplesmente descansar a razão<sup>130</sup> ali.

---

<sup>128</sup>參 cān O caractere um é um feixe de cordas colocado na horizontal, para mostrar equilíbrio. O caractere dois são dois feixes de corda, e o caractere três são três feixes de corda justapostos. O dois só existe na dependência do um, o três só existe na dependência do dois. O um só existe na dependência do feixe de cordas que são muitos fios, que por sua vez dependem da composição múltipla de uma única pequena linha, e assim por diante.

<sup>129</sup>無適有 Wú shì yǒu.

<sup>130</sup>因是已 Yīn shì yǐ.

[133] Quando se encontra o Dao no início, não é possível um conhecimento discursivo. O discurso no início não tem formas constantes de expressão. Então, por causa do “isso” e do “aquilo” é possível fazer a demarcação das diferenças. [134] Essas demarcações podem ser ditas como a relação-existencial<sup>131</sup> da esquerda, a relação-existencial da direita, da coerência discursiva, do significado discursivo, da classificação discursiva, da distinção discursiva, da emulação discursiva, da contenção discursiva, e essas são as chamadas oito qualidades<sup>132</sup>. [135] Para fora das seis direções<sup>133</sup>, o conhecedor-do-equilíbrio ocupa<sup>134</sup> seus pensamentos mas sem discursar<sup>135</sup>; Mas dentro das seis direções, ele ocupa seus pensamentos com o discurso coerente, mas sem transmitir seus julgamentos<sup>136</sup>. [136] No período da Primavera-Outono<sup>137</sup>, que envolve a história dos governadores ancestrais, o conhecedor-do-equilíbrio indica seus julgamentos, mas não argumenta a supremacia da sua distinção<sup>138</sup>. E isso o leva para a classificação do seu caráter como distinto pela não classificação, e embora mostre a distinção, ele o faz sem usar a forma da distinção. [137-138] Dizem: “o conhecedor-do-equilíbrio aprecia suas próprias visões, enquanto aqueles que não dominaram, só a expressam por meio de argumentos como forma de mostrarem-se aos outros”. E a partir disso há o dizer: “Se há distinção em disputa, então, não há uma visão clara”<sup>139</sup>.

---

<sup>131</sup>有 Yǒu.

<sup>132</sup>八德 bā dé, oito virtudes - 左 zuǒ, esquerda, 右 yòu, direita, 倫 lún, coerência, 義 yì, significado, 分 fèn, classificação discursiva, 辯 biàn, distinção discursiva, 競 jìng, emulação, 爭 zhēng, contenção.

<sup>133</sup>六合 Liùhé – norte, sul, leste, oeste, zênite e nadir.

<sup>134</sup>存 Cún – ocupar-se, tornar existente, realizar trabalho para criar algo, surgir algo.

<sup>135</sup>倫 lún – coerência, uma das oito virtudes, aqui é usada na sua acepção mais comum, que é discurso coerente. Também pode significar um tratado de instruções discursivas escritas.

<sup>136</sup>議 Yì – relação da construção do caractere evidentemente conectada com a construção de 義 yì significado. O caractere é composto por discurso e significado.

<sup>137</sup>春秋 Chūnqiū - O Chunqiu 春秋 "Primavera e Outono" pode ser uma referência à crônica do estado de Lu 魯 entre 722 e 479, que é o mais antigo e o único do início do período Zhou Oriental 東周 (770-221 a.C.). No entanto, pode significar também um estado de indefinição, de estações em mudança, que ainda estão em estado de desenvolvimento sem atingir o seu ápice. A primavera, chun, seria ascendente, pois o fim da primavera é o verão. O outono, qiu, seria descendente, porque levaria para o inverno.

<sup>138</sup>辯 biàn.

<sup>139</sup>辯也者，有不見也 Biàn yě zhě, yǒu bùjiàn yě.

[139] O grande Dao não requer elogios, o grande discurso distintivo não requer palavras. A grande benevolência não deseja ser reconhecida pela benevolência. O grande altruísmo não requer o reconhecimento de si. A grande coragem não requer uma bravura teimosa. [140] O Dao que se mostra não é o Dao. O discurso distintivo não leva para lugar nenhum. A benevolência que é constantemente exercida não chega à lugar nenhum. O altruísmo que se diz puro não é o verdadeiro. A coragem que é teimosa não é efetiva. [141] Esses cinco parecem ser redondos e em movimento, mas tendem a se tornarem quadrados e imóveis. [142] Assim o conhecimento que não invade o não conhecido é o maior. [143] Quem conhece o discurso distintivo que não necessita de palavras, e o não Dao que leva para o Dao? [144] Conhecer isso é ser capaz de habitar na riqueza-da-morada-da-organização-de-tudo<sup>140</sup>. [145] Aquele que conhece isso, pode despejar ali que nunca ficará repleto. Pode retirar dali sem que jamais se esgote. E não há a necessidade de saber de onde isso tudo surgiu. Isso é chamado de habitar na riqueza-da-morada-da-clareza<sup>141</sup>.

[146] Assim, o ancestral Yao perguntou para o ancestral Shun: “Desejo esmagar os governantes de Zong, Kuai e Xu-Ao. Mesmo no conforto de meu palácio não consigo ter paz por pensar neles. Como isso pode ser feito?”. [147] Shun respondeu: “Esses três governantes vivem em suas terras de maneira pobre e o outro de maneira rasteira, como pode dizer que perde a paz pensando neles? [148] Há um dizer que no passado a luz veio junto com o surgimento de dez sóis. Mas a virtude se relaciona ainda mais com a luz do que os sóis!”.

[149] Nie-Que perguntou à Wang-Ni: “O senhor sabe sobre o que todos os seres concordam em aprovar e afirmar?” [150] Ele respondeu: “Eu estou obscurecido demais para saber algo assim!” E o outro disse: “O senhor sabe o que é que o senhor não sabe?” [151] Ele respondeu: “Eu estou obscurecido demais para saber algo assim! [152] Não há como realizar um discurso pela compreensão e relação que tenho para responder” [153] Ele perguntou novamente: “Seriam os seres incapazes de obter o conhecimento?” [154-155-156] “Ainda que estando obscurecido tentarei explicar por meio de uma significação discursiva. Como posso

---

<sup>140</sup>謂天府 Wèi tiānfǔ.

<sup>141</sup>謂葆光 Wèi bǎoguāng.

saber se ao dizer “eu conheço”, na verdade estou dizendo que não conheço, e quando eu digo que não conheço, na verdade estou dizendo que conheço? E eu te pergunto se uma pessoa tiver dormido em um lugar cheio de lama, ela terá dor nas costas, e sentirá como se metade do seu corpo estivesse morto. Mas isso aconteceria também com uma enguia que viva ali? Se a pessoa decidisse morar nas árvores da região, ele ficaria assustado e apavorado pelas dificuldades, mas isso seria assim com um macaco que seja da região? [157] E os três sabem qual é o ambiente mais apropriado, certo?

[158] As pessoas comem os animais, que por sua vez se alimentaram de grãos e mato, o gamo se alimenta do mato grosso, centopeias se alimentam de pequenas minhocas, corujas e corvos gostam de comer ratos, mas será que alguém dentre os quatro sabe o gosto correto? [159-160-161] O macaco cabeça de cachorro encontra sua fêmea entre os macacos gibão. O cervo e o veado se cruzam. As enguias cruzam com alguns tipos de peixes. As mulheres Mao Qiang e Li Ji são consideradas como as mais bonitas da humanidade, mas quando os peixes olham para elas, elas são tão assustadoras que eles mergulham fundo na água, e os pássaros igualmente fogem delas voando, e os veados igualmente se dividem e correm delas. Mas qual desses quatro pode saber qual a verdadeira atração por uma fêmea? Quando olho para esse problema, os princípios da benevolência e justiça, e os caminhos do correto e incorreto, se tornam misturados e confusos, e como seria possível distinguir dentre eles?”

[162] Nie Que disse: “Assim como o senhor não sabe distinguir entre o que é benéfico e o que é prejudicial, será que aquele-que-dominou-o-conhecimento também estaria desprovido do conhecimento que possibilitaria essa distinção?” [163] Wang Ni respondeu: “O conhecedor-do-equilíbrio é uma expressão-aparente<sup>142</sup>. Por isso grandes lagos podem ferver que ele não sentirá o calor vindo do fogo, os grandes oceanos He e Han podem congelar, que ele não sentirá o frio vindo das águas. Os raios podem dividir as montanhas, os ventos separar as águas dos

---

<sup>142</sup>神矣 Shén yǐ – Traduzo aqui com uma das possibilidades semânticas que é expressão, juntando com outro significado possível, que é o de surgimento ou aparecimento, algo que aparece. Daí a construção expressão-aparente, uma expressão que surge e aparece, mas vazia em si mesma, porque depende de relações para sua existência. Aparente porque surge como algo que não depende de relações, uma mera aparência de independência.

oceanos, mas nada disso faz surgir nele o medo. Por ser uma expressão-aparente ele pode montar sobre as nuvens, navegar pelo ar, chegar até o sol e a lua, e descansar para além dos quatro mares. Por isso mesmo, nem a morte nem a vida podem afetá-lo em algo, quanto menos considerações sobre benefício e prejudicial!”.

[164] O mestre Qu Que<sup>143</sup> perguntou para o mestre Zhang Wu: “Ouvi o mestre dizer que o conhecedor-do-equilíbrio não se ocupa com coisas do mundo. Ele não se dedica ao que é lucrativo, nem tenta evitar o que é doloroso. Ele não se apraz em fazer comércio com os outros. Ele não se preocupa em se estabelecer em nenhum tipo de Dao. Ele discursa sem discursar. Ele não discursa quando discursa. Ele encontra seu prazer fora dos limites da poeira e sujeira do mundo. Meu senhor, considere isso como expressões certas, pois as considero como uma descrição do caminho do obscuro Dao. O que o senhor pensa a respeito?” [165] O mestre Zhang Wu respondeu: “Até mesmo Imperador Amarelo<sup>144</sup> teria ficado perplexo ao ouvir suas palavras. E Qiu não se sentiria incompetente por não entendê-las? E você parece ter ido rápido demais em suas formulações discursivas e significações. Você viu o ovo mas já foi procurar o galo. Viu o arco e já está procurando pelo pombo assado. [166] Tentarei explicar as coisas de uma maneira geral, da mesma maneira, procure me ouvir desse modo, pode ser?”

[167] Ninguém pode ficar do lado do sol e da lua, e segurar sob seus braços todo o tempo e espaço, [168] da mesma maneira o conhecedor-do-equilíbrio não discursa quando as questões são incertas e obscuras, ao se relacionar-formando-e-transformando-as-operações<sup>145</sup> das milhares de coisas se tornando simplesmente<sup>146</sup> como as cordas-de-um-único-cordão. Os homens se agitam e se tornam fatigados pelo trabalho, mas o conhecedor-do-equilíbrio aparenta ser simplório e nada conhecer ao certo. [169 - 171] Mas de fato ele é capaz de relacionar a multiplicidade e transformá-la em uma única relação. A multiplicidade das coisas todas correm de acordo com seus caminhos, espontaneamente, e todas elas se manifestam diante dele por esses mesmos movimentos.

---

<sup>143</sup> 瞿鵠子 Qú què zi.

<sup>144</sup> 黃帝 huángdì.

<sup>145</sup> 參 cān – “Able to transform and nourishing operations of Heaven and Earth, man can form a trinity with Heaven and Earth” (ZXC, p. 35).

<sup>146</sup> 一純 yī chéng chún.



[172-174] Como saber se o amor pela vida não é uma decepção, uma obscuridade? Como saber se o desdém pela morte não é como um jovem que acha que perdeu o seu caminho de volta para a casa, quando na verdade ele está indo em direção a ela? A senhora Li Ji era uma filha na região fronteira de Ai. Quando o governador da província de Jin tomou-a como concubina, ela passou a derramar lágrimas, tantas que até molharam toda a frente de seu vestido. Mas quando ela passou a conviver com ele, e a compartilhar do conforto e dos fartos e saborosos alimentos dele, ela se arrependeu de ter chorado. Como saber se na morte eu não me arrependerei do meu apego pela vida?

[175] Aqueles que sonham<sup>147</sup> com o beber podem na manhã seguinte chorar e lamentar, e aqueles que sonham com choro e lamentação, podem na manhã seguinte sair para caçar. [176] Quando estão no sonho eles não sabem que estão nele. [177] Até podem tentar interpretar o que está acontecendo, mas somente quando ocorre o depois-do-sono<sup>148</sup> é que sabem que era um sonho. [178] E somente quando do grande-depois-do-sono é que será possível conhecer que a vida era um grande sonho. Mas enquanto isso os desprovidos de inteligência pensam que já passaram pelo depois, mas aqueles com uma boa discriminação insistem naquele conhecimento. [179] Em um momento querendo ser governadores, em outro, noivos. [180] Qiu era por demais intolerante, e você e ele estão apenas no sonho. [181] Digo isso mas eu mesmo também estou no sonho.

[182] Essas palavras parecem estranhas, mas se encontrarmos com um grande-que-dominou-o-conhecimento, depois de sonharmos por milhares de anos no mundo, e ele explicar o significado delas, será como se tivesse passado apenas uma tarde ou uma noite antes de termos encontrado com ele. [183] Uma vez que eu tenha entrado numa significação discursiva com você, se você me sobrepular ou se eu o fizer, você estaria certo? [184] Ou eu estaria certo? [185] Se eu estiver certo, eu não terei nada incerto? [186] Ou ambos teremos incertezas? [187-188] Se você estiver certo, você não terá nada de incerto? [189] Uma vez que eu e você não conseguimos encontrar um entendimento mútuo, então os homens certamente

---

<sup>147</sup> 夢 Mèng.

<sup>148</sup> 覺而後 jué ér hòu.

continuarão obscurecidos sobre o assunto. [190] Quem eu deveria chamar para se ocupar com essa matéria?

[191] Se eu ocupar alguém que concorde com você, ele não poderá fazer algo correto por já ter adotado a sua visão, e as coisas continuarão obscurecidas! [192] Se eu ocupar alguém que não concorde comigo, ele também não poderá estar correto por ter adotado a minha visão, e as coisas continuarão obscurecidas! [193] Se for alguém que não concorde nem comigo nem com você, também teremos o mesmo obscurecimento! [194] Mas se concordar com ambos, o obscurecimento persistirá! [195] Então, não podemos concordar e continuaremos obscurecidos, mas será que precisamos esperar por aquele, para conseguirmos nos livrar disso? [196] Esperar que os outros resolvam os conflitos e depositar neles a esperança é o mesmo que não esperar.

[197] A harmonia que reúne tudo isso deve ser procurada na operação não aparente da organização-de-tudo, e isso deve também ser investigado no passado. [198] Mas o que significa procurar por essa harmonia na organização-de-tudo? [199] Dizem: “Há a afirmação e a negação, há a aceitação e a rejeição. [200] Se a afirmação estiver de acordo com a realidade do fato<sup>149</sup>, é certamente diferente da sua negação, e aqui é possível resolver as diferenças pelo vazio da significação discursiva<sup>150</sup>. Se a aceitação estiver de acordo com o fato, certamente será diferente da sua rejeição, e aqui é possível resolver as diferenças pelo vazio da significação discursiva. [201] Esquecendo o tempo, esquecendo o significado, nos apoiando no vazio do inesperado<sup>151</sup>, cultivando a impermanência-da-razão<sup>152</sup> no vazio do inesperado.

[202] Wǎng liǎng perguntou para Jǐng: “Antes você estava avançando, e agora você está parada, antes você estava sentada, e agora você está de pé. Como você pode ser alguém tão instável?” [203] Jing respondeu: “Eu espero pelo movimento de algo que faça o que eu faço, e esse algo no qual eu espero também espero por outro que faça o que ele faz. Minha espera poderia ser aplicada na

---

<sup>149</sup> 若果 ruò guǒ.

<sup>150</sup> 無辯 wú biàn.

<sup>151</sup> 無竟 wú jìng.

<sup>152</sup> 故 Gù.

realidade das serpentes ou para a realidade das asas de uma cigarra? Como eu posso conhecer a razão de eu fazer uma coisa e não fazer outra?” [204-205] Eu, Zhuang Zhou, antes sonhava que eu era uma borboleta que voava, e sentia algo muito prazeroso. Mas eu não tinha conhecimento de que eu era Zhou, mas conhecia que eu era uma borboleta.

[206] Inesperadamente e repentinamente eu acordei e eu era Zhuang Zhou novamente, era possível verificar isso. [207] Mas ao pensar sobre isso eu não posso verificar se era Zhou sonhando que era uma borboleta, ou se agora é a borboleta que está sonhando que é Zhou. [208] Mas entre Zhou e uma borboleta há diferença. [209] É o mesmo caso do que é chamado de “Transformação das Coisas”.

### Capítulo 17: Enchentes de Outono

[1] O tempo das enchentes de outono chegou, as múltiplas correntes de água estão desaguando no rio, e com isso seu fluxo corrente aumentou muito, e se avolumaram tanto que não é mais possível distinguir cavalos de bois ao longo das suas margens. [2] Então o senhor<sup>153</sup> do rio Yang se alegrou imensamente, pois achava que toda a beleza de tudo-abaixo-do-céu<sup>154</sup> estava sob seu domínio.

[3] Ele então passou a caminhar para ao longo do rio, para o leste, até chegar ao Mar do Norte, e passou a contemplá-lo por um tempo, sua face sempre para o leste, procurando ver onde as águas do Mar começavam, mas sem conseguir; então ele passou a procurar em volta, a olhar para os horizontes e suas possibilidades<sup>155</sup>, [4] e disse: “Quando aqueles do povo dizem ‘aquele que dominou as multiplicidades do Dao, ele é sem igual por ter conhecido as possibilidades-e-

---

<sup>153</sup> 伯 bó.

<sup>154</sup> 天下 Tiānxià.

<sup>155</sup> 若 ruò – Me distancio da tradução feita por Legge. Ele tende a personificar as possibilidades como se fossem algum tipo de algo que poderia estar presente no diálogo. Traduzo como possibilidades, pois me parece mais viável que Zhuangzi estivesse falando da imensidão do mar e dos horizontes enquanto possibilidades de relações mas não como algo personificado. Na mesma esteira que Legge, segue o clássico da Penguin, que parece terem visto aqui o diálogo entre dois deuses, que me distancio um pouco por considerar uma leitura por demais religiosa ou folclórica (justamente por não encontrar evidências desses dois deuses também prefiro não adotar essa terminologia) frente a possibilidade da adoção de outras significações semânticas das palavras.

relações', eles estão falando de mim. Tenho ouvido falar de grupos que desprezam o conhecimento de Zhong-ni<sup>156</sup> e a justiça de Bo-yi<sup>157</sup>, mas não lhes dei confiança. Agora eu dominei toda a extensão dos reinos e limites deles. [5] E se eu não viesse até esta entrada, eu ainda estaria sob o perigo de considerar minha ignorância como conhecimento elevado, e com isso ainda desprezar pelo riso as escolas desse grande sistema<sup>158</sup>.”

[6] O senhor<sup>159</sup> do Mar do Norte respondeu: “Um sapo dentro de um poço não pode falar sobre o mar, pois ele está confinado aos limites do conhecimento do seu poço. Um inseto do verão não pode falar do inverno, porque ele não conhece além dos limites da estação do seu tempo de vida. Um especialista não pode falar sobre o Dao, por estar atado aos limites das visões da sua educação. [7] Mas hoje você saiu das suas margens e passou a ver o grande mar, e com isso foi possível a você ver a feiura<sup>160</sup> e descobrir um caminho que leva para a linguagem que traga a grande-paz-do-equilíbrio-interior<sup>161</sup>.”

[8] De todas as águas do tudo-sob-o-céu não há nenhuma reunião maior do que o mar, e uma multiplicidade de fluxos de água se depositam nele, sem cessar, mas mesmo assim esses fluxos não são capazes de esgotar a sua capacidade de receber mais. E ainda que esses fluxos caiam continuamente sobre ele, as correntes dos fluxos também não cessam de chegar. Na primavera-e-outono o mar não passa por mudança, ele não varia quando há seca ou inundação. [9] O volume de suas águas é muito superior aos fluxos dos rios He e Jiang que descarregam suas águas nele.

[10] Assim também eu nunca me considerei muito, desconsiderando todas essas relações, pois sempre comparei meu corpo com o que havia de o tudo<sup>162</sup> das coisas, e mantinha a visão de que meu alento veio do Yang e do Ying, mas isso antes de considerar o mar. Entre o céu (organização) e a terra (estrutura) eu sou

<sup>156</sup> 仲尼 Zhòng ní – Confúcio ou confucionistas.

<sup>157</sup> 伯夷 bóyí – fundador de uma escola sobre política, sua escola deu origem ao Estado de Lu.

<sup>158</sup> 家 Jiā.

<sup>159</sup> O senhor do oceano do Norte aqui diz respeito às imensas possibilidades relacionais de todas as coisas.

<sup>160</sup> 醜 chǒu.

<sup>161</sup> 大理 dàlǐ - pode ser traduzido também como grande-paz-da-justiça.

<sup>162</sup> 天地 tiāndì.

apenas uma relação comparável a uma pequena pedra ou árvore sobre uma grande colina. E enquanto eu me ver assim, não há como pensar de maneira inflada sobre eu mesmo!

[11] Olhando para tudo que há nos quatro mares, comparando com o que há entre o céu e a terra, vejo que não sou mais do que uma pilha de pedras em uma vasta pedreira. Estimo nossos Estados Medianos<sup>163</sup>, os comparo com os espaços entre os quatro mares, e vejo que eles são tão pequenos como um grão de arroz dentro de um armazém, não é mesmo? Quando se discursa sobre as múltiplas diferenças das coisas, elas são postas como miríades, e o homem é apenas mais uma dentre elas, ocupando as nove províncias, mas a vida dele é sustentada pelos grãos de comida, transportadas por barcos ou carruagens, mas a sua finalidade é apenas uma, e nesta necessidade os homens são apenas um, e são apenas mais uma porção do todo.

[12] Mas comparado com as miríades de relações que formam as coisas, eles não seriam apenas iguais aos pelos do corpo de um cavalo? Dentro dessa relação está compreendido todos os territórios que foram desenvolvidos pelos Cinco Imperadores<sup>164</sup> e todas as habilidades ensinadas pelos Três Soberanos das Três Dinastias<sup>165</sup>, e também por todos os oficiais e homens benevolentes que os ajudaram.

---

<sup>163</sup> 中國 Zhōngguó - pode ser traduzido como China, como na Penguin. Aqui acompanho as traduções já feitas colocando como Estados Medianos, como a de Legge, por considerar que a China enquanto Estado ainda não existia neste período. Porém o termo surge inicialmente na Dinastia Zhou (1046-771 a.C.). As evidências se encontram em um vaso de bronze no Museu de Bronze de Baoji 宝鸡青铜器博物院 Bǎojī qīngtóngqì bówùyuàn.

<sup>164</sup> Uma menção clara ao Yi jīng 易經, com os Cinco Imperadores sendo Tai-hao 太昊, Yan-di 炎帝, Huang-di 黃帝, Yao-di 堯帝, Shun-di 舜帝. Eles seriam os criadores dos Estados Medianos, que formaram uma aliança política para enfrentarem os problemas de maneira conjunta.

<sup>165</sup> No Registro da Grande História 太史公書 Tàishǐ gōng shū, escrito por Sima Zhen (679-732 dC) 司馬貞 Sīmǎ zhēn, são dados os nomes acompanhados de uma titularidade. Atualmente podem ser encontrados em muitos templos do Daoísmo religioso ao logo da China. São eles Fu-xi, o Soberano do Céu 伏羲天皇 Fúxī tiānhuáng; Niu-wa, o Soberano da Terra 女媧地皇 nǚ wā de huáng; e Shen-nong, o Soberano da Supremacia 神農泰皇 shénnóng tài huáng. Quanto a sua importância cultural, a eles é atribuído o ensino de algumas habilidades, como o fazer o fogo e manipular o ferro, o ensino da língua escrita, e assim por diante. Com o advento do Daoísmo religioso criado e instituído pela dinastia Tang (618-907 d.C.) os três soberanos adquiriram um caráter supra-humano.

[13] Bo-yi foi lembrado como alguém de valor por ter se negado a compartilhar o governo, e Zhong-ni foi lembrado como sábio por conta de seus ensinamentos. Eles agiram e se consideraram muito aos próprios olhos, assim como você, que se fazia muito aos seus próprios olhos, por achar que em seu rio havia muita água!”

[14] O senhor do rio disse: “Então, se eu considerar o céu-e-terra como o que há máximo, e a ponta de um pelo como o que há de mínimo?” [15] O senhor do oceano do Norte disse: “Não, as capacidades diferentes das coisas são vazias-de-limites, o tempo é vazio de estagnação, os minutos são vazios de permanência, o fim e o começo<sup>166</sup> são vazios de razão.

[16] Por essa razão, aqueles de grande conhecimento olhando para as coisas que estão longe ou próximas, não pensam que elas são insignificantes porque são pequenas, ou que são muito significativas por serem grandes, pois conhecem como as capacidades são vazias de limitações; observando as coisas antigas com inteligência e relacionando-as com as coisas atuais, sem se tornarem perturbados pela ausência de precisão com respeito às antigas, ou pelo risco de dizer algo preciso sobre as atuais, e conhecem também como o próprio conhecimento do tempo é vazio de fixidez. Eles examinam com distinção os casos de contentamento e expectativa, sem excitação pelo sucesso, nem lassidão pelo fracasso, pois conhecem o vazio da constância. Eles conhecem o caminho do plano e do sereno, pelos quais as coisas se relacionam e vem a ser, e por isso eles não se tornam eufóricos com a vida, nem cheios de tristeza com a percepção da morte. O fim e o começo das coisas estão dentro da razão do vazio-de-possibilidade.

[17] Conhecer o que o homem conhece com certeza, não é tanto quanto conhecer aquilo que as possibilidades geram como um conhecimento incerto, da mesma maneira que o tempo no qual o homem nasce não é maior do que o tempo que precedia o seu nascimento. [18] Quando eles tomam o que é pequeno e tentam preencher com as dimensões do que é maior do que os limites dessas dimensões, há erro e confusão, e a finalidade da ação fica comprometida com o fracasso. [19] Olhando para esse assunto dessa maneira, seria possível conhecer que o ponto no final do fio de um pelo é capaz de determinar o que há de menor naquele instante de

---

<sup>166</sup> 終始 zhōngshǐ.

tempo diminuto?! Ou que o tudo é suficiente para completar as dimensões do que há de maior?!”

[21] O senhor do rio disse: “Os que debatem no mundo, todos dizem que aquilo que é momentâneo não tem corpo, e o que há de maior não pode ter limites, mas seria isso realmente verdadeiro?” [22] O senhor do oceano do Norte respondeu: “Ao considerar o que é pequeno e olhar o que é grande, não é possível dar conta de tudo. Ao considerar o que é grande vemos que depende-da-perspectiva<sup>167</sup> do que é pequeno, mas não se pode ver o pequeno com clareza. [23] Agora a mais sutil partícula é a menor em seu grau mais extremo, enquanto que uma vasta massa de coisas é a maior em sua mais vasta forma.

[24] Diferente como elas, cada uma delas tem a sua sutileza, de acordo com as suas diferentes condições. Mas tanto o sutil quanto o grosseiro pressupõem que exista uma forma quantitativa. Onde há o vazio-de-forma<sup>168</sup>, não há mais a possibilidade de uma divisão numérica definitiva, onde não é possível limitar uma massa de coisas, não há mais a possibilidade de uma estimativa numérica. [25] O que se pode expressar por meio do discurso está ligado aquilo que é grosseiro nas coisas, e o que pode ser expresso pela inteligência é o sutil das coisas. O que não pode ser discursado por palavras, e o que não pode ser realizado pelo pensamento discriminativo, não tem nada a ver com algo que seja grosseiro ou sutil.

[26] Assim, as ações do conhecedor-do-equilíbrio não se voltam ao prejuízo dos outros, ele não se eleva em sua benevolência e bondade, seus movimentos não são feitos em função de algum ganho, ele não considera os melindres familiares como algo significativo, e sem buscar riquezas e posses, ele não decai por causa do declínio delas, e ao não pedir pelo auxílio dos outros em seus assuntos, ele não se eleva por não ter pedido por isso e ter conseguido por suas próprias forças, e não encontra razão para desprezar aqueles que agem por ganância para conseguirem algo; ao não se conduzir de maneira vulgar, ele não se eleva por se ver como alguém diferente do vulgar, e quando deseja seguir a multiplicidade dos acontecimentos, ele o faz sem desprezar aqueles que o elogiam por algum

---

<sup>167</sup> 視 shì – depender, quando considerado em sua formação, pode adquirir o sentido de “ponto de vista” ou perspectiva.

<sup>168</sup> 無形者 Wúxíng zhě.

interesse. Os títulos e posições sociais dados pelo mundo não são para ele um estímulo, tampouco considera a maledicência erguida contra ele como uma punição ou uma desgraça. Ele conhece a indistinção do certo e do errado, e a indefinição do pequeno e do grande. [27] Dizem: “O homem do Dao não se torna distinguível, a sua maior virtude é o não-sucesso, o grande homem é vazio-de-si-mesmo<sup>169</sup>. Isso é o que pode-se dizer do todo pela sua parte.”

[28] O senhor do rio disse: “Quer o assunto seja as coisas externas, ou as internas, como podemos fazer uma distinção entre elas e aquelas que são significativas e elevadas, como grandes ou pequenas?” [29] O senhor do oceano do Norte disse: “Quando olhamos isso sob a luz do Dao, não há significativo ou elevado. E se olhamos a partir deles mesmos, eles são elevados e significativos. Se olharmos a partir do comum ser elevado ou significativo não depende deles mesmos. [30] Se olharmos a partir das diferenças, se chamarmos o que é grande aquilo que é maior do que outros, não há nada que não seja ainda maior, e da mesma maneira para o que é menor ou pequeno, não existe nada que não seja ainda menor. [31] Assim se conhece que o tudo não é nada mais do que a ação sobre um pequeno grão de arroz, e que a ponta do pelo é como a cabeça de um alfinete ou uma grande montanha, essa é a visão daquele que compreende a relação que faz surgir o tamanho relativo.

[32] Olhando para eles a partir do trabalho exercido sobre os outros, permitindo que o trabalho seja feito de acordo com cada um, não há ninguém que não esteja trabalhando, e se tentarmos encontrar alguém que realmente não esteja trabalhando, não haverá ninguém que não esteja. [33] Sabemos que o Leste e o Oeste são opostos, mas que um não pode existir sem sequer a menção do outro. Assim a sua relação de trabalho mútua é determinada<sup>170</sup>.

[34] Olhando para as suas tendências, se aprovarmos o que eles aprovam, não há nada que não seja aprovado, e se condenarmos o que eles condenam não há nada que não esteja condenado. Esse é o caso de Yao e Jie, cada um deles

---

<sup>169</sup> 無己 wú jǐ.

<sup>170</sup> 則功分定矣 Zé gōng fēn dìng yǐ.



aprovados em seu próprio tempo-e-ação-espontâneos-por-natureza<sup>171</sup>, [35] mas que se condenavam mutuamente, e essa visão surgiu da fixação sobre as tendências-e-finalidades.

[36] No passado, Yao e Shun<sup>172</sup> renunciaram ao governo, mas ainda assim continuaram a ser Soberanos, Zhi-kuai<sup>173</sup> renunciou ao seu governo mas foi levado para a ruína. Tang e Wu lutaram pela soberania e cada um se tornou Soberano, mas Bai-gong<sup>174</sup> foi extinto por Qi. [37] Olhando para esses fatos históricos e levando a observação para o esforço ou sua renúncia, e pelas condutas de Yao e de Jie, vê-se que há um momento para um ato nobre, e um momento para um ato significativo, mas o que define esse momento não é algo que possa ser colocado sob o domínio de uma regra geral.

[38] Um aríete pode ser usado contra os muros de uma cidade, mas não pode ser empregado para tapar o espaço vazio de um buraco, os usos são diferentes. Dois cavalos, Qi-ji e Hua-liu, podem galopar mil léguas, mas não servem para pegar ratos, sendo tão úteis quanto um cão selvagem ou uma mustela, pois as habilidades-naturais dos seres são diferentes. A coruja branca pega suas presas no meio da noite, e pode até distinguir um pelo no meio da escuridão noturna, mas na luz diurna ela cerra seus olhos e não é capaz de ver uma montanha, pois as características-naturais dos seres são diferentes. [39] Daí os dizeres: “Quando seguimos o que é correto e honrado, não temos nada a ver com o que é incorreto, ou quando seguimos aqueles que governam com honra e retidão, não temos nada a ver com aqueles que produzem a desordem?” E eles dizem respeito à adequação dos princípios do tudo, e com as diferentes qualidades das coisas.

[40] Seria como considerar apenas a organização-de-tudo enquanto se abandona a estrutura-de-tudo, ou ainda seguir considerando o Ying abandonando a sua relação com o Yang. Fica claro que tal concepção não pode ser levada adiante.

---

<sup>171</sup> 自然 zírán – considerado como espontaneidade, espontâneo, ou mesmo natural e até natureza (ZXC, p. 907).

<sup>172</sup> O governador Yao cedeu o seu governo para Shun, governador do Estado vizinho, mas ambos acabaram governando juntos como governador e conselheiro.

<sup>173</sup> Tentou imitar Yao e Shun mas foi eliminado rapidamente pelo outro governador, que tornara-se seu ministro.

<sup>174</sup> Wu e Tang conseguiram a unificação de seus países em conjunto, mas Bai-gong ao tentar imitá-los foi rapidamente eliminado.

Porém alguns assim procedem e se eles não forem considerados estúpidos são tidos como visionários. Os Governantes renunciaram aos seus governos em prol de outros seguindo um modo, e os Três Soberanos transmitiram o seu governo aos seus sucessores de outro modo. Mas aquele que age de maneira diferente do convencional em seu tempo e costume é chamado de usurpador, mas aquele que se adequa ao tempo e costume é chamado de justo. [43] Se mantenha em paz, senhor do rio! Como se poderia saber o que faz de alguém nobre e justo?! Ou quem pode saber quem é pequeno e quem é grande de um sistema?!”

[44] O senhor do rio disse<sup>175</sup>: “Muito bem, mas o que eu deveria fazer? E o que eu não deveria fazer? Como eu devo me guiar diante do que eu aceito e do que eu rejeito, e do que eu devo me aproximar ou me afastar?”

[45] O senhor do oceano do Norte respondeu: “Do ponto-de-vista<sup>176</sup> do Dao, o que seria o nobre? O que seria o significativo? Essas expressões não são diferentes dos extremos em seus próprios níveis. Não se fixe em suas próprias visões, elas são vazias-de-inflexibilidade-e-características<sup>177</sup>. O que são os poucos? O que são os muitos? São nomeações<sup>178</sup> adotadas para agradecer ou desprezar, mas são vazias-de-uniformidade<sup>179</sup>, embora mostrem as suas diferentes relações com o Dao.

[46] Ser severo e restritivo, como um governador do Estado que no vazio-de-seu-egoísmo concede seus favores. Seja escrupuloso, mas gentil, como o senhor da terra, que no vazio-de-seu-egoísmo concede as suas riquezas. Concordas? Seja como o vazio entre os quatro cantos das direções, como o vazio que não forma nenhuma característica fixa particular. [47] Como gostar da multiplicidade das coisas sem preferir umas e desprezar outras? Cultivando o vazio de padrão<sup>180</sup>. Como

---

<sup>175</sup> As duas formas que denotam “uma proposição admissível no sentido de ser logicamente possível” aparecem neste intervalo dez vezes. São elas 何 hé e 可 kě, a primeira por sua formação constitutiva, a segunda por sua significação fundamental. Essa forma se opõe a uma proposição que expressa exatamente a realidade dos fatos, para além das possibilidades interpretativas, 當 Dāng (Cheng, p. 160).

<sup>176</sup> 觀 Guān.

<sup>177</sup> 無拘而志 Wú jū ér zhì.

<sup>178</sup> 謂 Wèi.

<sup>179</sup> 無一而行 Wú yī ér xíng.

<sup>180</sup> 方 Fāng (HZT, p. 164).

considerar todas as coisas igualmente? Conhecendo o Dao do vazio do fim e início, as coisas desintegram e se integram, assim não surgirá a fixação pela realização<sup>181</sup>. Relações-incompletas-relações-completas<sup>182</sup>, elas ao se relacionarem não assumem uma única forma<sup>183</sup> fixa.

[48] Os anos não podem ser produzidos, o tempo não pode permanecer fixo, decaimento e crescimento, completude e incompletude, tudo o que tem um fim, acaba começando novamente. É assim que é descrito o modo da grande justiça, e o discurso sobre a razão da multiplicidade de tudo. [49] O surgimento-nascimento das coisas é como correr e galopar. Ali ocorre o vazio do movimento e de transformação, o vazio do tempo e da mudança. [50] O que deveria ser feito? O que não deveria? A única coisa que pode ser feita é seguir o fluxo natural das transformações<sup>184</sup>.

[51] O senhor do rio disse: “O que há então de importância no Dao?” [52] O senhor do oceano do Norte disse: “Aquele que conhece o Dao tem a certeza de compreensão dos fundamentos que aparecem nas relações das coisas. Essa compreensão o leva para o entendimento de como decidir sobre a suas ações nas variações das relações circunstanciais. Com essa compreensão, ele evitará ser prejudicado pelas relações. [53] O fogo não poderá queimar alguém que compreenda assim as virtudes, nem a água conseguirão afogá-lo, nem frio ou calor o prejudicarão, nem os animais dos céus e os da terra poderá feri-lo, sem ser indiferente a essas coisas, mas sim porque ele é capaz de dominar o conhecimento que as distingue em suas relações.

[54] E assim ele pode escolher como atravessar com segurança e tranquilidade. Essa tranquilidade estará presente quer aconteçam calamidades ou felicidades. Ele naturalmente se ocupa das coisas com cuidado, evitando algumas e aproximando outras, de maneira a não ser prejudicado por nenhuma delas. [55] Assim é dito: “A organização se manifesta como percepção do interno, a estruturação se manifesta como percepção do externo, as virtudes estão na relação

---

<sup>181</sup> 成 Chéng (HZT, p. 78).

<sup>182</sup> 一虛一滿 Yī xū yī mǎn.

<sup>183</sup> 形 Xíng é uma forma que surge a partir das relacionais das coisas, algo que vai se apurando até assumir a forma aparente (Cheng, p.162).

<sup>184</sup> 夫固將自化 Fū gù jiāng zì huà

com a organização. O conhecimento da organização-do-agente-ação<sup>185</sup> depende da relação entre o que é a organização-de-tudo em sua relação com o agente-ação. Se dobrar ou esticar será feito somente na medida do necessário, pois ocorrerá um voltar-se para o vital e para a linguagem plenamente ativa<sup>186</sup>.”

[56] Ele perguntou: “O que você quer dizer com buscar a nobreza por meio da organização-de-tudo? E por meio do agente-ação?” [57] O senhor do oceano do Norte disse: “Bois e cavalos tem quatro pernas, e a isso eu chamo de organização-de-tudo neles. Quando as cabeças dos cavalos são amarradas e as narinas dos bois perfuradas, isso é o que eu chamo de feito do agente-ação. [58] Assim foi dito: “Não pare o vazio da organização-de-tudo pelo vazio da ação do agente-ação, não altere o vazio da vida por alterar a ação da organização-de-tudo, mas se mantenha no vazio para não obter a morte de seu próprio nome. [59] Mantenha isso atenta e habilmente<sup>187</sup>, e a isso eu chamo de cultivar o que é verdadeiro permanentemente<sup>188</sup>.”

[60] A minhoca quer ser uma centopeia, a centopeia quer ser uma serpente, a serpente quer ser como o vento, o vento quer ser como o olho, e o olho quer ser como o coração.

[61] A minhoca disse para a centopeia: “Com um movimento de corpo eu quase permaneço no mesmo lugar, com muito esforço eu avanço tão pouco. Mas você tem uma miríade de pés, e com isso pode usá-los como quiser. Por que você foi tão privilegiada?” [62] A centopeia respondeu: Não é bem assim. Você nunca viu um cuspe de saliva? A parte mais larga parece como uma pérola, mas a parte mais fina é como um único fio, como fios de uma ducha de água formado por gotículas. [63] Eu só me ocupo agora daquilo que a organização-de-tudo me colocou, sem conhecer realmente como eu faço isso.”

[64] A centopeia disse para a serpente: “Eu ando por meio da multiplicidade dos meus pés, mas como pode você ser tão rápida que parece nem precisar de

---

<sup>185</sup> 天人 Tiān rén – céu-e-pessoa.

<sup>186</sup> 反要而語極 Fǎn yào ér yǔ jí.

<sup>187</sup> 謹守而勿失 Jǐn shǒu ér wù shī.

<sup>188</sup> 其真 Qí zhēn.

pés?” [65] A serpente respondeu: “Como seria possível mudar o que a organização-de-tudo fez? Como eu poderia fazer uso de pés?!”.

[66] A serpente disse para o vento: “Eu ando a partir do movimento da minha coluna e das minhas costelas, e assim surge a mobilidade de progressão. Mas você surge no Mar do Norte com uma força e vai com ela constante até o Mar do Sul, e parece não precisar de mais nada. Como isso é possível?” [67] O vento respondeu: “Sim, com essa força eu vou do Norte para o Sul, mas você é capaz de apontar essas direções, e por isso é superior, e ainda você pode se locomover em mim. [68] Mas de onde estou, só eu tenho o poder de quebrar as árvores e derrubar as casas. Assim a limitação de ser pequeno e superar aquilo que é pequeno é uma superação, de fato é uma grande superação<sup>189</sup>. [69] Mas somente o conhecedor-do-equilíbrio é realmente um grande conquistador da superação.”

[70] Quando Kongzi<sup>190</sup> estava viajando para Kuang, e algumas pessoas de Song se agruparam ao redor dele com uma intenção ruim, mas ele continuava tocando a sua flauta de maneira ininterrupta. Zi-lu veio, olhou para ele e disse: “Como você pode estar tão feliz meu mestre?” [71] Kongzi respondeu: “Veja! Eu vou te contar. Eu tentei evitar ser trazido para algo tão apertado por bastante tempo, e porque eu não consegui escapar quer dizer que isso foi designado para mim. Eu busquei encontrar um governante que me empregasse por um longo tempo, e o fato de eu não ter encontrado um, mostra a característica desse tempo.

[72] Sob Yao e Shun não havia ninguém reduzido ao aperto como eu, e não foi por causa da sagacidade que os homens conseguiram ser bem sucedidos naquele tempo. Sob Jie e Zhou nenhum homem bom e habilidoso encontrou trabalho no reino, e não foi por falta de sagacidade que eles falharam em conseguir isso. Foi simplesmente pelo tempo e sua característica.

[73] Pessoas que realizam comércio sobre as águas não afundam por encontrarem dragões e crocodilos, e isso mostra a coragem dos pescadores. Pessoas que realizam comércio sobre a terra não se afundam quando encontram rinocerontes e tigres, e essa é a coragem dos caçadores. Quando homens olham as

---

<sup>189</sup> 大勝 Dàshèng.

<sup>190</sup> 孔子 Kǒngzǐ - Confúcio.

armas cruzadas logo à frente deles, e olham para a morte como se fosse um retorno para casa, essa é a coragem de um soldado determinado. Quando sabe-se que o aperto é o que existe, e que o seu emprego da parte do governante depende da característica do seu tempo, mesmo encontrando com uma grande frustração ainda assim ele não teme, essa é a coragem do conhecedor-do-equilíbrio. [74] Siga a concordância! Eu e a vida estamos sendo produzidos.”

[75] No vazio de um pouco daquilo<sup>191</sup>, o líder os homens armados se aproximou e despediu-o dizendo: “Pensamos que fosse Yang Hu<sup>192</sup>, e por isso te cercamos. Agora vemos que estávamos equivocados.” E logo depois foi se afastando e se despedindo.

[76] Gong Su Long<sup>193</sup> perguntou para Wei Mou<sup>194</sup> dizendo: “Quando eu era jovem, aprendi os ensinamentos dos reis ancestrais, mas quando eu cresci, eu me tornei hábil na prática da benevolência e justiça<sup>195</sup>. Eu reuni as visões que concordam e discordam<sup>196</sup>, sobre a possibilidade afirmativa e a sua impossibilidade<sup>197</sup>, eu me especializei no sistema da dureza e a brancura<sup>198</sup>, e estudei dolorosamente as escolas da argumentação<sup>199</sup>, e me tornei um mestre nas razões de todos os mestres. Pensei ter desenvolvido um bom entendimento de cada assunto. [77] Mas agora que ouvi os discursos<sup>200</sup> de Zhuangzi, eles me arremessaram como que numa onda de surpresas. Não sei se me falta a coragem

<sup>191</sup> 無幾何 Wú jǐhé.

<sup>192</sup> 陽虎 Yáng hǔ – pode ser interpretado como no caso um inimigo qualquer. Mas penso que os caracteres foram propositais uma vez que a atitude perante a vida deixa de ser dura e agressiva, possíveis significados de Yang e Hu.

<sup>193</sup> 公孫龍 Gōngsūn lón.

<sup>194</sup> 魏牟 wèi móu.

<sup>195</sup> 仁義 Rényì – dois valores confucionistas basilares ao sistema dele.

<sup>196</sup> 然不然 Rán bùrán.

<sup>197</sup> 可不可 Kě bùkě.

<sup>198</sup> 困百家 Kūn bǎi jiā.

<sup>199</sup> 辯 Biàn – Conforme Cheng, p. 158: “Antes de serem agrupados no séc. II a.C., na classificação Han, sob o rótulo de “escolas de formas e dos nomes” (Xíng jiā 刑名家), os lógicos, no início conhecidos como especialistas da argumentação (Biàn 辯), passaram da prática à teoria dessa arte particular. Como vimos o caractere composto de dois elementos simétricos de cada lado do radical da palavra 言 é muitas vezes intercambiável com seu homófono 辯, escrito com a radical da lâmina. Trata-se, portanto, de uma operação de recorte, de discriminação, numa palavra, de análise lógica, que consiste em decidir entre duas afirmações contraditórias.”

<sup>200</sup> 言 Yán.

de discutir com ele ou se meu conhecimento dos tratados<sup>201</sup> não se iguala ao dele. Mas não sinto que eu deveria abrir a minha boca e me arriscar a perguntar qual o rumo que eu devo tomar.”

[78] Gon Sun Mou se reclinou em sua cadeira, e respirou profundamente, olhou para o céu, sorriu, e disse: “Você já ouviu falar do sapo do poço quebrado? Ele disse para a tartaruga do Mar do Leste assim: [79] ‘Como eu me divirto?’ Eu pulo pelo parapeito desse poço. Eu entro, e pelas sombras dos cacos das telhas quebradas que se projetam na água, eu ali brinco, colocando as minhas pernas juntas, ou então levantando meu queixo, e pulo para fora. Quando eu chego até a minha lama, eu afundo até ver meus pés desaparecerem. Então, eu me viro para observar os outros, e vejo que os caranguejos, os camarões e os jovens sapos não podem ser comparados a mim.

[80] Também porque quando alguém como eu tem o completo domínio sobre as águas do poço, não há qualquer hesitação, e é um grande prazer desfrutar deste poço só meu. Por que, meu senhor, você não se junta a mim e experimenta isso também?” A tartaruga do Mar do Leste estava se movendo para assim fazer, quando seu pé esquerdo entrou mas seu joelho direito atolou, ela recuou rapidamente. [81] E ela disse assim para o sapo sobre o mar: “Uma distância de mil léguas não é suficiente para expressar sua extensão, nem um alinha de oito mil cúbitos poderia medir a sua profundidade. [82] No tempo de Yu, por nove anos de um decênio, as terras ficaram inundadas, mas as águas não aumentaram, e no tempo de Tang por sete anos de um período de oito anos, houve uma inundação constante, mas as rochas da beira do mar não viram qualquer diferença. [83] Assim, a não mudança nas águas quando causas agem sobre ela num curto período, e elas não avançam nem retrocedem, nem há uma adição ou subtração, quer grande ou pequena, e esse é o grande divertimento desfrutado no Mar do Leste.” E quando o sapo ouviu sobre isso, ele ficou assustado e surpreso, e se perdeu naquela surpresa.

[84] “E também, quando não se tem um conhecimento suficiente para distinguir sobre os assuntos discutidos, se certos ou errados, mas ainda se deseja

---

<sup>201</sup> 論 Lùn – poderia ser traduzido como “teoria”, atribuindo-se o significado de “conhecimento teórico”.

encontrar os motivos obscuros nos discursos de Zhuangzi<sup>202</sup>, essa ação é equivalente a chamar um mosquito e mandá-lo carregar uma montanha em suas costas, ou uma centopeia galopar mais rápido do que um cavalo de Ho, coisas que demandam uma estrutura que para esses insetos não é possível. [85] Assim também é para aqueles que sem um conhecimento suficiente para entender os discursos e as palavras empregadas, que tratam de assuntos obscuros, desejam se apressar em mostrar precisão sobre isso em qualquer situação que surgir a oportunidade. Isso não seria ser como o sapo do poço quebrado? E agora que ele coloque seus pés sobre a terra, e suba depois até o mais elevado do governo, por meio do vazio do sul e norte<sup>203</sup>, ele lança suas ações agressivas para as quatro direções, em meio ao que não pode ser diretamente conhecido. Pelo vazio do leste e oeste<sup>204</sup>, começa-se pelo que é abismalmente obscuro, e chega até onde se pode conhecer diretamente”.

[86] “Enquanto isso, meu senhor, você pode examinar as visões dele, recortá-las para poder discuti-las, mas isso será apenas como alguém que tenta tocar o céu com um canudo, ou que procura perfurar a terra toda com um furador. [87] Não seriam os dois instrumentos inadequados demais para a tarefa? Mas siga os caminhos que lhe aprouverem, senhor. E você não ouviu falar dos jovens aprendizes de Shou-ling, e o que eles fizeram em Han-dan? Antes deles entenderem o que deveriam fazer na capital, esqueceram-se do que tinham já aprendido ali, e acabaram por serem mandados embora andando sobre seus joelhos e mãos. [88] E se agora, senhor, você não for embora, vai acabar esquecendo também os antigos requisitos, e acabar falhando em sua profissão.”

[89] Gong Sun Long estupefato com o ouvinte, não conseguindo fazer com ele parasse de falar, desejava que sua língua grudasse no teto. Ele rapidamente escapou e fugiu dele. (Enquanto isso) [90] Zhuangzi pescava no rio Pu, e o governador de Chu enviou dois grandes oficiais para ter com ele, com a seguinte mensagem: “É meu desejo te ocupar com a responsabilidade por todos os meus territórios.” [91] Zhuangzi, mantendo as suas mãos na vara de pesca sem sequer olhar para os lados, respondeu: “Eu ouvi dizer que em Chu há um casco de

---

<sup>202</sup> 莊子之言 Zhuāng zǐ zhī yán.

<sup>203</sup> 無南無北 Wú nán mó běi.

<sup>204</sup> 無東無西 Wú dōng wú xī.



tartaruga que se comunica com o mundo dos espíritos, e que já exista há pelo menos três mil anos, e que o governador conserva no templo ancestral, em um altar coberto por panos finos. Será que foi melhor para a tartaruga morrer e ter o seu casco assim honrado e lembrado? Ou teria sido melhor para ela continuar viva, e continuar arrastando seu rabo na lama?”. [92] Os dois oficiais disseram: “Teria sido melhor para ela continuar viva, e arrastar o seu rabo na lama.” [93] Então Zhuangzi respondeu: “Podem partir, eu continuarei a arrastar o meu rabo na lama”.

[94] (Logo depois) Huizi, ministro do reino de Liang, recebeu a visita de Zhuangzi. Mas alguém lhe disse que Zhuangzi estava ali para substituí-lo em sua ocupação, [95] e por causa disso ele ficou apreensivo, e deu uma ordem para que Zhuangzi fosse capturado e trazido à sua presença, e essa ordem se espalhou por todo o reino, e procuraram por ele por três dias e três noites. [96] Depois disso, Zhuangzi foi ao seu encontro, e disse: “Há no sul um pássaro, chamado de Jovem Fênix, você o conhece? Começando pelo Mar do Sul ele voa e termina no Mar do Norte, e só descansa sobre as árvores bignonias<sup>205</sup>, se alimentando unicamente dos frutos da árvore Amargoseria<sup>206</sup> e só bebendo do mais puro orvalho. Uma coruja, que acabara de pegar um rato putrefato, viu a fênix passando lá no alto, e deu um grande piado contra ela. Senhor, eu pergunto, você realmente acha que me assusta com a sua autoridade em Liang, como a coruja acha que pode assustar a fênix?”.

[98] Zhuangzi e Huizi estavam caminhando à tarde nas margens do rio Hao. Zhuangzi disse: “Os peixes repentinamente<sup>207</sup> pulam para fora, brincam e estão bem relaxados, essa é a alegria<sup>208</sup> dos peixes.” Huizi disse: “Não sendo um peixe, como você pode conhecer com segurança que eles estão alegres?” [99] Zhuangzi respondeu: “Você não sou eu, como pode saber que eu não conheço com segurança que os peixes estão felizes?” [100] Huizi respondeu: “Eu não sou você, e embora eu não conheça você completamente, sei que também você não é peixe, e

---

<sup>205</sup> 梧桐 Wútóng – De acordo com a tradução da Penguin (p. 147) é uma árvore do tipo *Bignoniaceae*, nomeada logo depois do jesuíta francês Jean-Paul Bignon, bibliotecário do rei Luis XIV. Porém no dicionário online Yabla essa árvore é a *Firmiana platanifolia*. (<https://chinese.yabla.com/chinese-english-pinyin-dictionary.php?define=梧桐>). Opto pela primeira significação por uma questão de adoção pelo mais comum.

<sup>206</sup> *Melia azederach* 練實 Liàn shí, que tem seus frutos apreciados por alguns pássaros, mas tóxicos para os humanos.

<sup>207</sup> 儻 Shū.

<sup>208</sup> 樂 Lè.

que você não pode dizer verdadeiramente conhecer a alegria dos peixes.” [101] Zhuangzi disse: “Por favor, voltemos para nossa questão original. Você disse: ‘Deve-se saber com segurança que os peixes estão felizes’, sendo essa a sentença, você sabia por você mesmo que eu sabia, e por isso me perguntou, e eu sei por nossa continuidade no Hao.”

## Capítulo 22 - O conhecimento peregrina para o Norte<sup>209</sup>

[1] O Conhecimento<sup>210</sup> partiu em peregrinação para o norte e chegou até as Águas Misteriosas<sup>211</sup>, de onde ele se dirigiu para cima, até as alturas do monte Segredo-que-junta-e-divide<sup>212</sup>, lá ele se encontrou-por-acaso<sup>213</sup>, para a sua surpresa, com o Vazio-de-ação-discursiva<sup>214</sup>. [2] O Conhecimento surpreso por encontrar o Vazio-da-ação-discursiva disse: “Gostaria de lhe fazer algumas perguntas: Por que processo possível do pensamento e consideração de significados pode-se chegar até o conhecimento do Dao? Onde devemos habitar e o que devemos fazer para ter segurança no Dao? A partir de qual ponto e de qual caminho<sup>215</sup> pode-se chegar até o domínio do Dao?”

[3] Foram feitas essas três perguntas e o Vazio-de-ação-discursiva nada lhe respondeu, e não somente não houve resposta, mas a não resposta veio porque o

<sup>209</sup>知北遊 Zhī běi yóu – “Também traduzido como “Knowledge Rambled in the North”, é o título do capítulo 22 do Livro do Mestre Zhuangzi que dá uma descrição detalhada sobre o Curso. Sustenta-se ali que o Curso é a fonte de todas as coisas no universo.” (ZXC, p. 852).

<sup>210</sup>知 Zhī.

<sup>211</sup>玄水 Xuán shuǐ.

<sup>212</sup>隱舛 Yīn fèn – Yin significa obscuro, oculto, escondido, mas Fèn precisa ser compreendido em sua construção. A parte superior é o caractere 分 Fèn que significa dividir ou separar por meio de uma faca (HZZ, p. 170). Na base há o 艸 gǒng que significa juntar as duas mãos, ou o par de mãos juntas, significando no comum um par. Enseja em si dois opostos: juntar e dividir.

<sup>213</sup>遭 Zāo.

<sup>214</sup>無為謂 Wúwéi Wèi. O problema maior está no caractere 謂 Wèi, que pode ser chamado, nome, significado, ou até mesmo proposição lógica. Na sua composição original ele tem duas partes. A primeira é o discurso 言 yán e a segunda é 胃 Wèi que significa estômago. Então, significa um discurso que passou por um processo de refinamento, da mesma maneira que os alimentos precisam passar por um processo de digestão para serem absorvidos pelo corpo (HZZ, p. 676).

<sup>215</sup> Zhuangzi parece jogar neste ponto com duas possibilidades semânticas do Dao. O Dao foi traduzido extensivamente como “caminho” num sentido de conhecimento progressivo intuitivo ou abstrato de uma ordem geral das coisas, como se fosse um fluxo. Aqui Zhuangzi joga com os dois significados para mostrar que o Dao a que ele se refere não é um caminho apenas.

Vazio-de-ação-discursiva não detinha o conhecimento para responder<sup>216</sup>. [4] O Conhecimento sem ser atendido em suas perguntas, voltou para o sul, para próximo das Águas Brancas<sup>217</sup>, de onde ele se dirigiu até as alturas do monte Dúvida-amarrada<sup>218</sup>, e para a sua surpresa, ele se encontrou com Rude-e-Inflexível<sup>219</sup> para quem ele colocou as mesmas perguntas.

[5-6] Rude-e-Inflexível respondeu: “Ai!<sup>220</sup> Eu conheço e já vou te dizer.” Mas quando ele estava para falar, ele se esqueceu do discurso que ia dizer. E o Conhecimento sem obter sua resposta, se dirigiu para o Palácio do Imperador, onde ele se encontrou com o Imperador Amarelo<sup>221</sup>, e ali ele colocou as suas questões. O Imperador Amarelo respondeu: “Cultivar o vazio de pensamento e vazio de considerações<sup>222</sup> é o primeiro passo para conhecer o Dao. Cultivar o vazio de habitação e o vazio de serviço<sup>223</sup> é o começo da segurança do Dao. Cultivar o vazio de observação e o vazio de caminho<sup>224</sup> é o começo da obtenção do Dao.”

[7-8] O Conhecimento então perguntou ao Imperador Amarelo: “Eu e você conhecemos isso, mas há outros que não conhecem nada sobre isso, mas qual dos dois está mais certo?”[9] O Imperador Amarelo respondeu: “Sua pergunta está realmente certa, Vazio-de-ação-discursiva. Rude-e-Inflexível parece também não estar errado. De fato, eu e você estamos longe de compreender. [10] Aqueles que conhecem não discursam, aqueles que discursam não conhecem. O conhecedor-do-equilíbrio transmite suas instruções sem a necessidade do discurso.

[12] O Dao não pode ser possuído por meio de uma determinação limitante, suas características não serão nossas por força do querer. Benevolência pode ser

<sup>216</sup> Há aqui novamente um jogo linguístico de Zhuangzi. O Conhecimento pergunta, mas o Vazio não tem como responder porque não detém o Conhecimento para poder lhe dar a resposta requerida. Isso fica evidente pelo uso do caractere 知 Zhī sem que exista algo que possa realmente diferenciá-lo no diálogo.

<sup>217</sup> 白水 Báishuǐ.

<sup>218</sup> 狐闕 Hú què – Traduzo hú como amarrar. O da Penguin Classics coloca como “Doubt Courtailed” e Legge coloca como “End of Doubt”.

<sup>219</sup> 狂屈 Kuáng qū – A tradução da Penguin Classics coloca “Wild-and-Surly” e Legge coloca como “Heedless Blurter”.

<sup>220</sup> 唉 Āi – expressão sonora linguística que representa um conhecimento repentino.

<sup>221</sup> 黃帝 Huángdì.

<sup>222</sup> 無思無慮 Wú sī wúlǜ.

<sup>223</sup> 無處無服 Wú chù wú fú.

<sup>224</sup> 無從無道 Wúcóng wùdào.

praticada, a justiça pode ser parcialmente realizada, ambos pelos ritos que são impostos pelos homens uns aos outros. [13] Daí vem os dizeres: ‘Quando o Dao é perdido, as virtudes aparecem. Quando as virtudes são perdidas, a benevolência aparece. Quando a benevolência é perdida, a justiça aparece. Quando a justiça é perdida, os ritos aparecem. E esses ritos são apenas as flores do Dao, um sinal do início da desordem’. [14] E disso vem outros dizeres: ‘Aquele que cultiva o Dao, diariamente diminuiu as suas ocupações. Ele as diminui e vai diminuindo até que ele chega ao vazio-da-ação, e então há o vazio-da-ação e o vazio-de-não-ação<sup>225</sup> igualmente’. Agora há algo, uma ferramenta desenvolvida pelo comum, e se você quiser fazer com que ela volte para a sua condição original, seria muito difícil de separar os materiais que a compõe!

[15] Por causa da mudança<sup>226</sup>, não seria somente possível a um grande homem fazer algo assim? O nascimento é o seguidor da morte, e a morte a predecessora do nascimento, mas quem conhece a causa de uma organização assim?! [16] O homem surge pelo nascimento, a energia-da-respiração sustenta o nascimento, e quando ela é reunida, surge o nascimento, quando ela se dispersa, surge a morte. [17] Uma vez que a morte e o nascimento dependem um do outro, para que considerar um deles como um mal<sup>227</sup>?

[18] Assim todas as coisas se relacionam como um feixe por serem dependentes umas das outras, e assim surge a experiência. O nascimento é considerado belo porque é como a ilusão-da-mágica<sup>228</sup>, e a morte é considerada feia por causa da putrefação<sup>229</sup>, mas de fato a putrefação vem a ser novamente ilusão-da-mágica, e a ilusão-da-mágica volta a ser putrefação. [19] Assim é dito: ‘Em tudo-abaixo-do-céu ouve-se a energia-da-respiração como um único som.’ O conhecedor-do-equilíbrio reconhece essa unidade das cordas-de-um-único-cordão.”

[20] O Conhecimento disse para o Imperador Amarelo: “Eu perguntei ao Vazio-de-ação-discursiva, e ele não conseguiu responder. Não somente ele não respondeu como também não sabia como me responder. [21] Eu perguntei ao Rude-

<sup>225</sup>無為而無不為 Wúwéi ér wú bù wéi.

<sup>226</sup>其易 Qí yì.

<sup>227</sup>患 Huàn.

<sup>228</sup>神奇 Shénqí.

<sup>229</sup>臭腐 Shūfu.

e-Inflexível, e ele não conseguiu responder. Não somente ele não respondeu como também se esqueceu até mesmo das questões. [22] E agora eu lhe perguntei, e você conhecia como responder. Então qual a razão de dizer que não está nem perto de responder?” [23] O Imperador Amarelo disse: “O Vazio-de-ação-discursiva estava correto, porque ele não conhecia a coisa. O Rude-e-Inflexível estava quase correto, porque ele se esqueceu. Eu e você não estamos nem próximos de estarmos corretos, porque nós conhecemos isso.” [24] O Rude-e-Inflexível ouviu isso, e considerou como o Imperador Amarelo conhecia sobre o discurso.

[25] O tudo possui uma grande beleza, mas não discursam sobre isso, as quatro estações cumprem com clareza as leis, mas não as debatem, a multiplicidade das coisas princípios de realização<sup>230</sup> mas não falam sobre isso. [26] O conhecedor-do-equilíbrio conhece os limites do tudo e sua beleza, e alcança uma compreensão dos princípios da multiplicidade de todas as coisas. [27] E é assim que aquele-que-realizou-o-conhecimento<sup>231</sup> é vazio-de-ação, e o conhecedor-do-equilíbrio não trabalha, e assim eles olham<sup>232</sup> e se conduzem<sup>233</sup> pelo tudo.

[28] Agora com uma mente<sup>234</sup> capaz-de-relacionar-com-clareza<sup>235</sup> até chegar a essência<sup>236</sup>, passando por uma multiplicidade de transformações<sup>237</sup>, e passam pela a morte e o nascimento, pelo que é quadrado e o que é redondo, não conhecem seu fundamento, iguais e múltiplas as coisas se manifestam e se mantêm<sup>238</sup> desde tempos imemoriais. [29] Como o espaço contido entre as seis direções, que contém todas as coisas; como o heroísmo de Qiu ainda pequeno que

---

<sup>230</sup> 成理 Chéng lǐ.

<sup>231</sup> 故至人 Gù zhì rén.

<sup>232</sup> 觀 Guān.

<sup>233</sup> 謂 Wèi – implica uma condução como no discurso lógico proposicional. Não se trata de algo desprovido de razão ou de abandono de conhecimento, mas sim de um conhecimento discursivo que passa por um processo de aperfeiçoamento ou refinamento (HZT, p. 676).

<sup>234</sup> 神 Shén.

<sup>235</sup> 明

<sup>236</sup> 精 jīng – essência. Na sua construção original significava uma concentração elevada de arroz. Do lado direito há a cor índigo ou azul forte, do lado esquerdo há o símbolo que representa uma planta de arroz. A cor azul teria vindo da planta original de onde o arroz teria sido extraído pela primeira vez. (HZT, 317). A essência aqui não é a essência da metafísica mas sim uma espécie de sabor e de odor, uma essência no sentido da química dos perfumes e dos sabores.

<sup>237</sup> 百化 Bǎi huà.

<sup>238</sup> 固存 gù cún – manifestação de algo sólido, concreto, composto juntamente com algo que se mantém sobrevivendo.

se move para o seu amadurecimento. [30] Em tudo-abaixo-do-céu não há o que não esteja surgindo e desaparecendo, sempre mantém seu contínuo através desse movimento; o suave-e-intenso<sup>239</sup> das quatro estações se movem-por-conexão-contínua<sup>240</sup>. [31] Mas agora parecem estarem envolvidos em obscuridade, mas continuam a agir, espontaneamente mas sem produzir propositadamente a forma aparente e a mente, produzindo o ambiente e a multiplicidade das coisas mas sem saber isso. [32] Esse é seu fundamento-raiz<sup>241</sup>, e por meio disso é possível ver a organização-de-tudo.”

[33] Nie Que<sup>242</sup> perguntou à Bei-yi<sup>243</sup> sobre o Dao. Bei-yi respondeu: “Se você quiser manter a forma-que-surge-da-relacionalidade<sup>244</sup> de maneira correta, será necessário ver cordas-de-um-único-cordão, e com isso a harmonia da organização-de-tudo se manifestará, e se quiser manter o conhecimento, mantenha a mensuração nas cordas-de-um-único-cordão, e a mente se manterá em sua beleza. [34] As virtudes se manifestam e por causa disso a beleza é mantida, o Dao se manifesta e por causa disso o lugar é mantido, o aprender e o surpreender-se serão mantidos na mesma qualidade de um recém nascido e o vazio da busca<sup>245</sup> se manifestará!”

[35] Bei-yi ainda estava falando sobre isso quando Nie Que adormeceu. Com seu grande discurso, ele passou a cantar e a se afastar, [36] dizendo: “A forma-que-surge-da-relacionalidade é como uma estrutura podre, a mente é como as cinzas de um morto, verdadeiro é esse conhecimento com fundamento na realidade, porque há a morte<sup>246</sup>, o ser-de-si-mesmo não se mantém<sup>247</sup>. [37] Perdido no

---

<sup>239</sup> 陰陽 Yīnyáng.

<sup>240</sup> 運行 Yùnxíng.

<sup>241</sup> 本根 Běngēn.

<sup>242</sup> 齧缺 Niè quē – pode ser traduzido como a preguiça.

<sup>243</sup> 被衣 Bèi yī – pode ser traduzido como o tecido.

<sup>244</sup> 形 Xíng.

<sup>245</sup> 無求其 Wú qiú qí.

<sup>246</sup> 故 gù.

<sup>247</sup> 自持 zìchí.

escuro<sup>248</sup>, embora no vazio da mente ele se encontra sem o poder de buscar. Que excelência de pessoa!”

[38] Shun perguntou para Cheng: “Seria possível reter e possuir o Dao?”. [39] Ele respondeu: “O corpo que se manifestou não uma manifestação para se ter, como seria possível por uma manifestação reter e possuir o Dao?”. [40] Shun respondeu: “O meu corpo não é um corpo que eu possua, mas quem então é dono dele?”. [41] Ele respondeu: “Foi o tudo que conferiram<sup>249</sup> a forma-que-surge-da-relacionalidade; o nascimento não é manifesto pelo ter, foi o tudo que conferiram esse conhecimento; a vida<sup>250</sup> não é manifesta pelo ter, é o tudo que confere o arranjo-favorável-ao-seu-desenvolvimento<sup>251</sup>, a sua posteridade não se manifesta pelo ter, é o tudo que conferem essa transmutação<sup>252</sup>. [42] Assim enquanto se caminha não se conhece realmente para onde se vai, ao parar para descansar não é preciso se ocupar com o que se alimentar e o gosto do alimento. [43] O tudo-em-relação faz surgir uma intensa energia-da-respiração, como seria possível reter e possuir isso?”.

[44] Kongzi perguntou para o velho Dan: “Hoje mesmo no silêncio da ocupação<sup>253</sup>, me arrisco a perguntar sobre o Dao.” [45] O velho Dan respondeu: “Manifesta-se junto com a disciplina<sup>254</sup>, pela clareza-que-afasta-o-obscurecido<sup>255</sup> e pela mente, pelo-lavar-da-neve<sup>256</sup> e pela vitalidade-do-espírito<sup>257</sup>, pela quebra-

---

<sup>248</sup> 媒媒晦晦 Méi méi huì huì, expressão composta que literalmente significa intermediário-intermediário-escuro-escuro, o conceito é de alguém perdido no escuro sem realmente conseguir encontrar nada além de uma completa escuridão.

<sup>249</sup> 委 Wěi.

<sup>250</sup> 性命 Xìngmìng significa “a vida” no sentido geral e amplo, enquanto que 生 Shēng se volta mais para um significado particular, como nascimento do indivíduo, ou vida individual pelo nascimento.

<sup>251</sup> 順 Shùn - Um arranjo-favorável-ao-seu-desenvolvimento (HZZ, p. 608).

<sup>252</sup> 蛻 Tuì que pode significar também transformação, degeneração ou decaimento.

<sup>253</sup> 晏閒 Yàn xián – silêncio e ocupação.

<sup>254</sup> 齊戒 Qí jiè – junto com a disciplina ou ainda simultaneamente com a disciplina. O caractere 戒 jiè originalmente significava guardar, defender, formado por duas mãos que seguram uma lança (HZZ, 309). Mais tarde adquiriu o significado de obedecer aos comandos militares, mas foi transformado pela significação budista para disciplina de seguir uma conduta moral.

<sup>255</sup> 疏 Shū – originalmente significava desimpedimento, fluidez, suavidade, abertura, clareza que afasta a escuridão (HZZ, 597).

<sup>256</sup> 澡雪 Zǎo xuě – lavar com a neve ou nadar na neve, literalmente. O significado pode ser limpar também.

<sup>257</sup> 精神 Jīngshén – vitalidade-do-espírito, espírito, mente, consciência, pensamento, vitalidade, vigor, psique (em contraposição a psicose -精神病 Jīngshénbìng, sendo bìng a palavra para doença). Para

explosiva<sup>258</sup> e pelo conhecimento! Sobre o Dao pode-se dizer que é muito difícil de discursar por causa da sua profundidade! O que eu disse é apenas um discurso manifestado com base em atributos muito simples. [46] O luminoso nasceu do obscuro, a multiplicidade nasceu do vazio da forma-que-surge-da-relacionalidade, vitalidade-do-espírito nasceu do Dao, a raiz da forma-que-surge-da-relacionalidade nasceu do movimento-da-vitalidade, e as infinitas multiplicidades das coisas nasceram da organização da forma-que-surge-da-relacionalidade, as nove aberturas nasceram do útero, as oito aberturas nasceram do ovo.

[47] Isso vem do vazio de sinais<sup>259</sup>, isso vai pelo vazio de limites-precipícios<sup>260</sup>, vazio de porta e vazio de lugar<sup>261</sup>, e nos seus quatro cantos está a magnitude<sup>262</sup>. [48] Aqueles que buscam assim são fortes em suas quatro bases, com uma mente esclarecida e com uma visão vasta, precisos ao ouvir, e brilhantes ao pensar, eles exercem-se no vazio de método<sup>263</sup>. [49] A organização-de-tudo não sem isso não seria alta, a estrutura-de-tudo sem isso não seria baixa, o sol e a lua sem isso não se moveriam, a multiplicidade das coisas sem isso não poderia se manifestar abertamente<sup>264</sup>, é assim que o Dao aparece por sua ocupação!

[50] O mais extenso conhecimento não chega a alcançar isso, as razões discursivas não são capazes de alcançar uma penetração nisso, o conhecedor-do-equilíbrio supera essas duas coleções. [51] Se tentar somar algo a isso, não há como acrescentar, se tentar extrair algo disso, não há como diminuir, é assim que o conhecedor-do-equilíbrio percebe isso. [52] Profundo como o oceano, vasto como o reinício depois do fim, sustenta e move a multiplicidade toda das coisas sem se

---

uma lista maior de significados possíveis veja (<https://chinese.yabla.com/chinese-english-pinyin-dictionary.php?define=精神>).

<sup>258</sup> 掙擊 Póu jī – quebra-explosiva. O primeiro caractere significa usar as duas mãos para bater, e o segundo significa uma batida, uma explosão.

<sup>259</sup> 無跡 wú jī – vazio de sinais.

<sup>260</sup> 無崖 wú yá – vazio de limites-precipícios. Originalmente a palavra 崖 yá significava o lado de uma montanha alta, um precipício, composta por uma montanha, e camadas do solo do lado da montanha (HZT, 746).

<sup>261</sup> 無門無房 wú mén wú fāng – vazio de porta e vazio de lugar, poderia ser trazido também como vazio de conceito e vazio de método, mas preferi a primeira significação por ser mais simbólica.

<sup>262</sup> 皇皇 huánghuáng – magnitude.

<sup>263</sup> 無方 wú fāng – vazio de método ou método-vazio.

<sup>264</sup> 昌 chāng – prosperar e florescer. O significado original era de falar abertamente sem nada para esconder, é formada por um sol na parte superior e por uma boca aberta falando na parte inferior (HZT, 69).



cansar e esgotar, esse é o Dao do superior, uma base para ações para fora! [53] A multiplicidade das coisas surge pela relação, elas são interdependentes, essa é a verdadeira característica do Dao!”

[54] Há um homem que vive nos Estados medianos, sem considerar o suave, sem considerar o intenso, ele habita entre o tudo-relacionado ele vive no agora, mas necessariamente retornará para o fluxo original<sup>265</sup>. [55] Observando pela base do surgimento do nascimento, a multiplicidade é obscura na direção das intenções<sup>266</sup>. [56] Quer seu tempo de vida seja longo ou sua morte venha prematuramente, o que realmente faz a diferença? Dizem que isso só dura um instante. [57] O que significa perguntar-se o que há de bom ou de ruim entre Yao e Shun?

[62] O homem nasce entre o céu e a terra, é como se um potro branco passasse por uma fenda, fosse visto, mas logo depois desaparecesse. [63] O movimento enche, transborda, mas não há nada que não emerja; ele circula, ele rodopia, mas não há nada que não retorne. [64] Pela transformação em si vem a vida, e também por ela vem a morte, o nascimento da multiplicidade vem junto com a tristeza, e as diferentes pessoas vem junto com a lamentação. [65] No entanto, isso é apenas uma fina corda que vem da organização-de-tudo, o esvaziar da carga da organização-de-tudo, a transformação, a mudança, que libertam a mente seguida do corpo, e esse é o grande retorno<sup>267</sup>!

[66] A inexistência da forma-que-surge-da-relacionalidade só existe porque há a forma-que-surge-da-relacionalidade, e essa forma só existe porque também há a inexistência dessa forma, e isso é conhecido pelo homem como algo comum, e aqueles que ainda não conhecem isso não precisam se esforçar para isso, pois os homens discutem sobre isso quando se reúnem. [67] Mas aqueles que conhecem realmente não necessitam mais discutir isso, a discussão sobre isso mostra que

---

<sup>265</sup>宗 Zōng – fluxo original. Pode ser também entendido como modelo, escolar, propósito, ancestral, parte, objetivo principal, e clã. Originalmente significava templo ancestral, com um telhado em cima e um altar embaixo (HZZ, 880).

<sup>266</sup>暗聽 Àn yì – obscuridade na direção das intenções. O primeiro caractere significa obscurecido, oculto, não revelado. O segundo não encontra lugar nos dicionários que possuo. Mas pela sua composição, do lado esquerdo é o oeste, do lado direito o caractere significa intenção, composto pela mente e por uma boca que move os lábios (HZZ, 778).

<sup>267</sup>大歸 Dà guī – Grande retorno.

ainda não há um conhecimento sobre isso. [68] Inteligência e observação vem do vazio de valor<sup>268</sup>, a argumentação não pode alcançar. [69] Não é possível ouvir ao Dao, melhor cobrir os ouvidos do que buscar ouvir. [70] Isso é chamado de Grande Realização.”

[71] Dong Guozi perguntou para Zhuangzi: “Onde se encontra o que é chamado de Dao?” Zhuangzi respondeu: “não se encontra, é o vazio de lugar<sup>269</sup>” [73] E o outro disse: “Poderia me dar exemplos”. [74] Zhuangzi disse: “Está aqui nesta formiga”. [75] Mas ele disse: “Me dê um exemplo mais simples”. [76] Zhuangzi disse: “Está nessa grama”. [77] Ele ainda disse: “Preciso de um exemplo mais simples”. Zhuangzi disse: “Está nesta telha de barro”. [79] Ele disse: “Tem certeza que esse é o exemplo mais simples?” [80] Zhuangzi disse: “ Está neste excremento”. E Dong Guozi não disse mais nada.

[81] Zhuangzi disse: “Mestre, suas questões não alcançam o fundamento. [82] Elas me lembram das questões que direcionadas aos especialistas do mercado para seu diretor sobre o valor de um porco que está sendo negociado, por meio do teste do seu peso. [83] Você não deveria especificar nada sobre alguma coisa em particular. Há apenas o vazio da causalidade<sup>270</sup> de onde flui-para-fora<sup>271</sup> a multiplicidade. [84] Assim é a aparência do Dao, e um grande discurso sobre ele levaria ao mesmo ponto. [85] “Completo”, “abrangente”, e mais um para ser três, “cheio”, são nomeações diferentes para falar da mesma realidade, as cordas-de-um-único-cordão. Se de alguma maneira passarmos a vaguear no vazio de lugar, quando nos encontrarmos lá poderemos discutir sobre o vazio do fim! [86] Se estivermos no vazio da ação poderemos falar sobre a simplicidade e a tranquilidade! Ou sobre a igualdade e a pureza! Ou sobre a harmonia e o divertimento!

[87] Minha vontade seria sem objetivo, no vazio de ir, eu não conheço para onde ir, e se eu for e voltar novamente, não terei o conhecimento sobre onde parei, e se eu for e voltar, não saberei onde o processo terminou. Com uma incerteza

---

<sup>268</sup> 值 Zhí – valor.

<sup>269</sup> 無所 Wúsuǒ – vazio de lugar.

<sup>270</sup> 無乎 Wú hū – vazio de causalidade.

<sup>271</sup> 逃 Táo – fluir-para-fora, originalmente significa escapar, fugir, quando há indicação de um perigo. É composto de um pé, significando andar sobre, e uma casca de tartaruga usada nas composições binárias do I Ching (HZT, 636).

estarei na vastidão do lago deixado, e embora eu possa adentrar isso conhecendo a maior das certezas, ainda assim não conhecerei como a vastidão pode ser inexaurível. [88] O surgimento da multiplicidade das coisas é o vazio de limite<sup>272</sup> que se encontra nas próprias coisas, e quando falamos sobre isso enquanto limite das coisas, podemos dizer que esses limites são a própria coisa. O limite é o ilimitado, o ilimitado é o limitado, o ilimitado encontra seu limite nas coisas.

[89] Fala-se do real e do irreal, do enfraquecimento e da morte, mas o real e o irreal são surgidos, assim não são nem real e nem irreal; o enfraquecimento e a morte são surgidos, assim não são nem enfraquecimento e nem morte; a raiz e os galhos são surgidos, assim não são nem raízes e nem galhos; a união e a divisão são surgidos, assim não são nem união nem divisão.”

[90] A He Gan<sup>273</sup> e Shen Nong<sup>274</sup> estudaram com Lao Long Ji<sup>275</sup>. [91] She Nong estava debruçado sobre sua cadeira, tendo fechado a porta, ele dormia enquanto era dia. Ao meio dia, A He Gan abriu a porta e entrou, [92] dizendo: “Lao Long morreu!”. Shen Nong, se ajustou em sua cadeira, pegou o seu bastão, e se levantou, mas com um movimento brusco ele arremessou o seu bastão, e começou a rir, [93] dizendo: “Meu mestre, que conhece a organização-de-tudo, sabia como eu sou arrogante e maldoso, débil, e resolveu me expulsar por meio da sua morte. Agora só há o vazio do lugar do mestre para me corrigir pelo discurso junto com a sua morte à minha vista!” [95] Yang Gang<sup>276</sup> apresentando suas condolências, disse: “O mestre compreendeu o Dao, e tudo-debaixo-do-céu gostaria de compreender o mesmo.

[96] Agora, sobre o Dao, você vive no Outono, mas é incapaz de compreender a aparência de um cabelo, tampouco na miríade de multiplicidades que surgem a surpresa das cordas-de-um-único-cordão<sup>277</sup>, porém consegue manter

---

<sup>272</sup>無際 Wúji – vazio de limite. Originalmente a palavra limite 際 jì significava o juntar por meio de um pano dois muros. O lado esquerdo representava montanhas, o lado direito significando um altar onde eram feitos sacrifícios aos deuses. A união entre os deuses e os homens era o altar, portanto, o limite de separação (HZZ, 277).

<sup>273</sup> 婀荷甘 Ē hé gān

<sup>274</sup> 神農 Shénnóng

<sup>275</sup> 老龍吉 Lǎo lóngjí

<sup>276</sup> 弇岡 Yǎn gāng

<sup>277</sup> 處一焉 Chù yī yān – o lugar da surpresa das linhas-entrelaçadas-que-fazem-um-único-fio-de-corda.

escondidas as inconsistências dos seus discursos sobre isso e sobre a morte, quanto mais o afastamento do mestre e da sua compreensão do Dao! [97] Vendo o vazio da forma, ouvindo o vazio do som, quando o homem tenta discursar sobre isso, ele é compreendido como muito distante, portanto, discutir sobre o Dao, não leva para o Dao.”

[98] Uma vez, Tai Qing<sup>278</sup> perguntou para o Wu Qiong<sup>279</sup>: “Você conhece o Dao?” [99] Wu Qiong disse: “Eu não conheço”. Então Tai Qing foi perguntar para Wu Wei<sup>280</sup>. [100] Wu Wei disse: “Eu conheço o Dao”. [101] Tai Qing perguntou: “Você conhece o Dao, mas há vários pontos?” [101] Wu Wei disse: “Há”. [102] Tai Qing perguntou: “Poderia me explicar esses pontos?” [103] Wu Wei respondeu: “Conheço que o Dao pode elevar ou rebaixar, pode unir ou separar. [104] Esses são os pontos que eu sei explicar sobre ele.” [105] Tai Qing insistiu ainda em suas perguntas, a partir das respostas dadas, para Wu Wei, [106] dizendo: “Então, Wu Qiong não conhece, Wu Wei conhece, fico entre o sim e o não?”.

[107] Mas Wu Shi<sup>281</sup> entrando na conversa disse: “Não conhecer é profundo, e conhecer é raso, não conhecer é o interno, conhecer é o externo.”. Então Tai Qing encontrando a visão mediana [108] respondeu: “Não conhecer é conhecimento! Conhecer é não conhecimento! Então conhecer-sem-conhecer é conhecimento?” [109] Wu Shi respondeu: “O Dao não pode ser ouvido, o ouvir também não existe; o Dao não pode ser visto, o ver também não existe; O Dao não pode ser discursado, o discurso também não existe. Então a forma-sem-forma é o conhecimento da forma? O Dao não pode ser nomeado na realidade<sup>282</sup>.”. [110] Wu Shin disse: “Trazer à existência questões e fazê-las sobre o Dao, significa que não há conhecimento do Dao. [101] Perguntar sobre o Dao significa que ele não foi ouvido.

[102] O vazio da pergunta é o Dao, o vazio da resposta é o perguntar. [103] O vazio de perguntar faz surgir o perguntar, o perguntar leva para a exaustão, o vazio da resposta faz surgir a resposta, o responder é o vazio do interno. [104] Assim o vazio do interno é o lidar com o perguntar exaustivo, sendo assim, o externo

<sup>278</sup> 泰清 Tàiqīng – grande pureza

<sup>279</sup> 無窮 Wúqióng – vazio de limite

<sup>280</sup> 無為 Wúwéi – vazio de ação

<sup>281</sup> 無始 Wúshǐ – vazio de início.

<sup>282</sup> 當 Dāng – realidade (Cheng, p. 160).

não pode ver as suaves relações do universo, o interno não conhece as suaves relações da insuperável fundamentação-originadora<sup>283</sup>, e assim não é possível atravessar as montanhas Kun Lun<sup>284</sup>, nem vagar pelo insuperável espaço<sup>285</sup>.

[105] Guang Yao<sup>286</sup> perguntou para Wu You<sup>287</sup>: “Mestre você possui um ser material, ou apenas um vazio de ser material?” [106] Guang Yao não obteve reação a sua pergunta, mas ao olhar ao redor ele viu a vacuidade em meio ao obscuro e remoto<sup>288</sup>, e o dia todo ele olhava mas não via, escutava mas não ouvia, tateava mas não tocava. [107] Guang Yao disse: “Chega! Assim eu me estabeleci nas alturas! Eu posso com o ser vazio, mas não posso com o vazio do vazio, e também com o vazio do ser material, e esse caminho leva até as alturas!”

[108] Da Ma<sup>289</sup> empregara um ferreiro, esse ferreiro tinha oitenta anos, mas sua aparência e habilidade não mudavam. [109] Da Ma perguntou: “De onde vem tanta habilidade? Você possui o Dao?” [110] Ele respondeu: “Posso dizer que há algo. Faz vinte anos que eu me ocupo em ser ferreiro, e nas coisas múltiplas vi o vazio de percepção, e pelo sem esforço entendi o vazio do limite. [111] E, isso vindo pela prática usual, que de fato é o não uso, e por uma longa permanência ali eu cheguei ao uso, e nele eu descobri o vazio do não uso! O que pode existir que não dependa disso para o ser bem sucedido?”.

---

<sup>283</sup>初 chū – fundamentação-originadora. Na sua concepção original o caractere significa começo ou início, com um vestido do lado esquerdo e uma faca do lado direito, sugerindo que o primeiro passo para se fazer uma vestimenta é o corte do tecido (HZT, 89).

<sup>284</sup>崑崙 Kūnlún – Montanhas da atual província de Xinjiang. Penso que a menção aqui seja pela sua extensão de cerca de 3.000 km, margeando todo o platô tibetano. Por volta do séc. X d.C. ela se tornou sinônimo do paraíso celestial do Daoísmo religioso.

<sup>285</sup>太虛 Tàixū – insuperável espaço vazio. 虛 xū é formado por um tigre que vaga em meio ao espaço de duas montanhas (HZT, 732).

<sup>286</sup>光曜 Guāng yào – Luz das estrelas.

<sup>287</sup>無有 Wú yǒu – vazio de ser-material.

<sup>288</sup>窅然空然 Yǎo rán kōng rán – há um jogo de linguagem nos dois caracteres Yao e Kong. Da análise da sua forma, pode-se ver que a parte de cima de ambos os caracteres é a mesma, significando uma caverna. Em Kong logo abaixo da caverna há um machado ou pá, significando a abertura do espaço pelo buraco feito por ela (HZT, p. 348). Já em Yao logo abaixo da caverna há um olho (HZT, p. 454).

<sup>289</sup>大馬 Dàmǎ – algumas traduções trazem “O grande marechal”. Literalmente significa grande cavalo.

[112] Ran Qiu<sup>290</sup> perguntou para Zhong Ni<sup>291</sup>: “O senhor tem o conhecimento sobre o tudo do todo possível?” Zhong Ni respondeu: “Possivelmente. Como no passado também é possível ter agora.” Ran Qiu não perguntou mais nada e apenas partiu, mas no dia seguinte ele viu o mestre novamente, [114] e disse: “ Ontem eu fiz uma pergunta, e você me deu a resposta. Ontem parecia que tudo fazia sentido para mim, mas hoje não parece mais. Agora eu pergunto, por que essa diferença?”

[116] Zhong Ni respondeu: “Ontem fazia sentido porque a sua mente estava pronta para a resposta. Hoje isso se tornou um problema porque você não está mais respondendo com a sua mente, não é mesmo? O vazio do passado e o vazio do presente<sup>292</sup>, o vazio do começo e o vazio do fim<sup>293</sup>. Seria possível dizer que você teve uma posteridade antes de ter filhos e netos?” Ran Qiu não sentiu que estava correto.

[117] Zhong Ni disse: “Chega! Não é preciso responder mais nada! Não use o nascimento para dar nascimento à morte, não use a morte para fazer morrer o nascimento. [118] A morte e o nascimento tem um ser? Ambos tem um ser manifesto pelas linhas-entrelaçadas-que-fazem-um-único-fio-de-corda. [119] Pode-se dizer que existiu primeiro o céu e a terra para depois poderem existir as multiplicidades das coisas? Mas a multiplicidade em si não tem coisas. [120] As coisas que surgem não podem vir antes das coisas que as produziram porque daí elas já existiriam. [121] E as coisas que já existiriam não podem vir de si mesmas, assim, são vazias de si mesmas<sup>294</sup>. [122] O conhecedor-do-equilíbrio ama a humanidade inesgotavelmente pelo vazio de si mesmo, isso é possível por essa visão.”

[123] Yan Yuan<sup>295</sup> perguntou para Zhong Ni: “Aos redores eu ouço dizer, mestre, o seguinte: ‘No vazio do ser há o acolhimento, no vazio do ser há o encontro’. Gostaria de saber o que esses dizeres arredores significam.” [124] Zhong Ni respondeu: “Os ancestrais, por fora tinham mudanças, por dentro não tinham

---

<sup>290</sup> 冉求 Rǎn qiú – Buscar pelo casco da tartaruga.

<sup>291</sup> 仲尼 Zhòng ní – Confúcio.

<sup>292</sup> 無古無今 Wú gǔ wú jīn – vazio de passado e vazio de futuro.

<sup>293</sup> 無始無終 Wú shǐ wú zhōng – vazio de começo e vazio de fim.

<sup>294</sup> 無已 Wú yǐ – vazio de si mesmo.

<sup>295</sup> 顏淵 Yányuān.

nenhuma. Os homens de hoje mudam por dentro, mas por fora não há nenhuma mudança. [125] A mudança pode ser vista na multiplicidade das coisas, mas não na própria mudança. [126] Na segurança da mudança seguramente há a não mudança, seguramente se colocar sob a influência e em contato com o que é exterior, isso traz a segurança de estar em contato com a multiplicidade apenas. [127] Xi Wei<sup>296</sup> tinha o seu parque, Huang Di<sup>297</sup> tinha o seu jardim<sup>298</sup>, Yu Shi<sup>299</sup> tinha o seu palácio, e Tang e Wu<sup>300</sup> tinham os seus aposentos<sup>301</sup>.

[128] Em meio aos nobres, há os Literatos<sup>302</sup> e os seguidos do mestre Mo, e os ensinamentos deles fizeram com que o povo considerasse o moralmente certo e errado, e com isso eles começaram a estar em desacordo, e agora isso é ainda pior! O conhecedor-do-equilíbrio lida com as coisas, mas sem fazer mal a elas. [129] Aquele que não prejudica as coisas, não pode ser prejudicado por elas. [130] Somente pelo vazio de lugar eles não prejudicam, e somente esse que assim procede é capaz de acolher e se comunicar com as coisas. [131] As montanhas e árvores se alegram! As colinas e os vales se alegram! Assim a minha alegria aumenta e a minha felicidade se completa! Mas de fato a alegria mal se completa, ela já é seguida pela tristeza. [132] Tristeza e alegria vêm juntas, eu não posso dispor delas, e quando elas partem, eu não posso evitar.

[133] Como é triste que as pessoas sejam apenas lugares de repouso para as coisas e sintam apenas as emoções como alento! Elas conhecem e encontram e não conhecem e por isso não encontram, conhecem e podem fazer, e não conhecendo não tem como fazer. [134] Vazio de conhecimento e vazio de poder, mesmo as pessoas poderosas não escapam do inevitável. [135] Essa ação do

---

<sup>296</sup> 猗韋 Xī wéi.

<sup>297</sup> 黃帝 Huángdì tinha o seu jardim.

<sup>298</sup> Zhuangzi faz um jogo semântico com os dois caracteres 園 Yòu, parque, e 圃 pǔ, jardim. Na sua formação externa eles são o mesmo, mas na sua formação interna diferem. 園 Yòu há o caractere que significa ser-material, e dentro do 圃 pǔ há o 甫 Fǔ que significa “acabar de ver”, sendo representado por um jardim com plantas crescendo (HZT, 182).

<sup>299</sup> 虞氏 Yú shì.

<sup>300</sup> 湯,武 Tāng, wǔ.

<sup>301</sup> O mesmo intuito comparativo de mostrar algo que externamente não muda mas que internamente sim, se repete aqui para 宮 Gōng e 室 shì. Acima um telhado, abaixo para Gong há dois cômodos (HZT, 204), e para Shi há uma flecha apontando para baixo, significando o lugar de descanso (HZT, 591).

<sup>302</sup> Confucionistas.

inevitável nas pessoas nada mais é do que o não inevitável, como isso pode também não ser triste?! O discurso completo é a morte do discurso, a ação completa é a morte da ação! O conhecimento limpo e arrumado<sup>303</sup> como o lugar do conhecimento, soa como o movimento de águas rasas<sup>304</sup>.”

---

<sup>303</sup> 齊 Qí – unificado. Originalmente limpo e arrumado, com origem nas plantações de trigo representando três brotos dispostos corretamente e de maneira arrumada (HZT, 508).

<sup>304</sup> 淺 qiǎn – raso. Na sua construção é a corrente das águas passando por um fundo arenoso raso (HZT, 518).



## 2. OS PARADOXOS DE HUIZI E A DESCONSTRUÇÃO REALIZADA POR ZHUANGZI

Nesta parte passo a expor sobre os paradoxos e a desconstrução deles por meio do debate entre Huizi e Zhuangzi, sob dois tópicos, (1) a lógica clássica chinesa, e (2) a desconstrução da lógica da substancialidade de Huizi por Zhuangzi.

No primeiro tópico apresento uma explicação introdutória de alguns motivos que permitem afirmar que a lógica também esteja presente na estrutura linguística chinesa, e uma contextualização histórica da Escola dos Lógicos.

No segundo tópico apresento os paradoxos lógicos formulados por Huizi, presentes no Capítulo 33 do Livro de Zhuangzi, juntamente com a desconstrução desses paradoxos realizadas pelo próprio Zhuangzi, destacando e interpretando as passagens em que ele realiza essa desconstrução.

### 2.1 A LÓGICA CLÁSSICA CHINESA

A lógica tratada aqui deve ser contextualizada dentro de um sistema da Filosofia Chinesa, a Escola dos Lógicos (名家 Míngjiā), que atingiu o seu máximo desenvolvimento pela adoção do Estado de Wei como sendo a Escola Oficial da educação do povo, durante o período chamado de Primavera-Outono (春秋時代 Chūnqiū shídài; 770-476 a.C.), se estendendo até o final do período dos Estados Combatentes (475-221 a.C.). Ela se formou a partir da classe dos Shi (士 Shì) da Dinastia anterior a Primavera-Outono, a Zhou (周朝 Zhōu Chāo; 1045-221 a.C.), sendo a menor de todas as classes, mas dedicada ao estudo da linguagem e do discurso, se tornou a principal Escola da Dinastia subsequente. De fato, se não fosse a ênfase sobre a importância dos discursos e da linguagem, não seria possível

a existência dos Legalistas, a Escola que se desenvolveu a partir dela, e se tornou a principal na unificação dos Estados chineses, se tornando a base do primeiro Império da China.

A lógica, como aspecto fundamental para a análise do discurso, se torna tão importante neste período que os confucionistas (como Mencio e Xunzi) a absorvem nos moldes da Escola da Lógica, e a desconstrução dessa lógica surge igualmente neste mesmo período, a partir de Zhuangzi e Laozi<sup>305</sup>, e das Escolas que eles fundam a partir de seus escritos.

A Escola dos Lógicos tinha como fundamento a busca por um discurso lógico que fosse capaz de orientar as escolhas políticas, sociais e morais, de maneira a trazer uma certeza aplicável ao contexto histórico dos programas governamentais. Ela influenciou não somente os confucionistas, como também muitas escolas posteriores ao longo das Dinastias chinesas, como é o caso da escola moísta tardia, que em seu texto principal, o Mojing, “[...] abrangeria quatro disciplinas: conhecimento dos nomes, dos objetos, da maneira de relacioná-los e da maneira de agir”<sup>306</sup>, diante da possibilidade de um saber universal. Pode-se dizer que era caracterizada pela especialidade em definir os nomes e as formas, com preocupações necessárias advindas da sua atividade finalística, como a lógica, a epistemologia, a metafísica, e os problemas relativos a essas três áreas do conhecimento como: “a existência, relatividade, espaço, tempo, qualidade, causas, a unidade, a multiplicidade, e a natureza do conhecimento”<sup>307</sup>. Dentre os principais representantes da escola nesse período estão Gōngsūn lóng (公孫龍), Huizi (惠子) e Dèng xī (鄧析)<sup>308</sup>.

A Escola dos Lógicos pode ser conhecida a partir de fragmentos que foram deixados em muitos escritos das Escolas constituídas posteriormente. Mas alguns dos seus escritos sobreviveram, como é o caso do Gongsun Longzi<sup>309</sup>, livro atribuído ao mestre Gongsun Long. Há uma opinião dividida entre os sinólogos atuais, alguns

<sup>305</sup> CHENG, op. Cit, p. 157.

<sup>306</sup> Ibid, p.158.

<sup>307</sup> *Dicionário Nacional da Língua Chinesa para Expressões da Filosofia*, p. 404.

<sup>308</sup> Idem nota de rodapé 3, sob o verbete 名家 Míngjiā.

<sup>309</sup> 公孫龍子 Gōngsūn lóng zi.

acreditam que seja um trabalho parcialmente falsificado<sup>310</sup>, outros não consideram que exista uma falsificação que seja relevante enquanto algo que obste os estudos sobre a Escola<sup>311</sup>.

Mas ambos concordam com o fato de que Gongsun Long seja o principal representante dessa Escola, não em virtude do peso da sua argumentação, mas sim em função de dois fatos: o primeiro fato é que o seu livro nos dois capítulos iniciais traz duas explicações fundamentais sobre o conceito de universal e sobre o conceito de particular, denominados em seus títulos “Do cavalo branco”<sup>312</sup> e “ Da designação das coisas”<sup>313</sup>, respectivamente; o segundo fato é que esses dois capítulos inteiros foram preservados, enquanto que os escritos de Huizi e de Dengxi só podem ser conhecidos a partir de fragmentos comentados por outras Escolas, que se contrapunham a eles. Mas no Capítulo 1 do Gongsun Longzi pode-se ler:

Gongsun Long era um Lógico do tempo dos Estados Combatentes. Insatisfeito com as divergências e confusão entre os nomes e suas realidades, ele usou o seu talento peculiar para discutir sobre a brancura. Apontando para analogias de outros objetos, ele argumentava sobre a brancura. Era seu desejo ampliar seus argumentos para corrigir os nomes e adequá-los às suas realidades, e assim transformar o mundo todo<sup>314</sup>.

Nota-se com o “e assim transformar o mundo” que a Escola dos Lógicos se propunha a um viés prático e político, mas com forte fundamento na lógica do discurso, daí a necessidade dos “nomes e suas realidades”, em outras palavras, dos universais e particulares.

---

<sup>310</sup>CHENG, op. cit.

<sup>311</sup> FUNG, Yun-lan. *A History of Chinese Philosophy*. Tradução de Derk Bodde. Londres: Princeton University Press, Second Edition, p. 203

<sup>312</sup>白馬論 Báimǎ lùn.

<sup>313</sup>指物論 Zhǐwù lùn.

<sup>314</sup> Para ver o trecho usado para tradução no seu original, veja o Apêndice desta dissertação, sob o título, “O Cavalo Branco”, de Gong Sunlong. Para ver as obras completas dele, consulte: <http://ctext.org/gongsunlongzi/ji-fu> . Comparei a minha tradução com o texto de FUNG, op. cit, p. 204.

De fato, a estrutura predicativa da lógica chinesa proposta pela Escola dos Lógicos se fundamenta-se numa verdade imutável, substancial, que tinha o fundamento de validade, de segurança, contra as mudanças naturalmente percebidas, o movimento, a impermanência das coisas. Fazer uma análise dessa estrutura predicativa implica no entendimento dos seus pressupostos substancialistas, e com isso, é possível compreender a fundo a crítica levantada por Zhuangzi em seu território linguístico.

Assim é preciso analisar se seria possível, mediante uma tradução, existir proposições cabíveis na lógica, entendida enquanto relação, que possam ser transpostas da língua chinesa para a língua portuguesa, realizando uma mudança de território que possibilite essa mesma análise. A proposição é “o pensamento literalmente expresso por uma frase declarativa com o sentido<sup>315</sup>”, ou ainda “Uma proposição é, segundo as diferentes teorias propostas, o significado, o sentido, a intenção, ou o conteúdo informativo de uma frase declarativa<sup>316</sup>”.

Mediante seus argumentos, as proposições possuem diferentes funções, como portar os valores de verdade, se apresentarem com constantes de traduções, constantes de paráfrases, como significado de frases falsas, e objetos de atitudes proposicionais, e outras ainda<sup>317</sup>. Dessas funcionalidades, a constante de traduções é viável uma vez que a língua chinesa pode ser traduzida e o seu conteúdo pode ser expresso por frases que possuem conteúdos equivalentes. Por exemplo, a frase “Zhuangzi é homem”, tem o seu conteúdo plenamente expresso em “莊子是人”.

Há o problema da constante de paráfrase, que também é possível de ser realizado quando se usa a permuta de frases que seja capaz de manter a informação apresentada na sua estrutura lógica sem que ocorra a perda “comprometimento ontológico implícitos nesta<sup>318</sup>”, implicando o uso de um método filosófico para tanto. Por exemplo, 中國的皇帝是黃色的 que significa “O imperador da China é amarelo”, é a conjunção das frases “中國有一個皇帝” (A China tem um imperador), “中國沒有比皇帝更”, (A China não tem mais do que um imperador), e 皇

<sup>315</sup> BRANQUINHO, João, “Proposição” in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 628.

<sup>316</sup> Id, “Proposição, argumentos e teorias da”. Ibid, p. 628-629.

<sup>317</sup> CASSIN, op. cit.

<sup>318</sup> Id, ibid.

帝是黃色的 (Esse imperador é amarelo). Assim como na língua portuguesa, é possível encontrar sinônimos para os adjetivos, mas a localização estrutural na frase é a mesma<sup>319</sup>.

De fato, quando se fala de funcionalidades das proposições, no que diz respeito ao significado das frases falsas, das proposições que podem ou não subsistir no mundo real, os pensadores das Escolas que se contrapuseram à Escola dos Lógicos, se atentaram para um critério de utilidade, dando ênfase total sobre a utilidade de algo que pode ser dito no mundo real e que tenha alguma utilidade no governo, mas isso não quer dizer que não tenham se perguntado se algo é verdadeiro ou falso, mas sim que a ênfase tonal do discurso se voltou para o que é relevante para uma aplicação que afete a moral e a sociedade de acordo com os fins desejados pelo governo<sup>320</sup>.

Na Escola dos Lógicos, tanto quanto nas Escolas que se lhes faziam frente, há a presença das proposições gerais e das singulares. É possível fazer essa afirmação porque para que ocorra a desconstrução da lógica defendida pela Escola dos Lógicos, é preciso que as Escolas da oposição fossem capazes de determinar onde estariam os pontos para que isso pudesse ocorrer. Uma proposição geral era chamada de 當, Dāng e que ficou conhecida como: “uma proposição que é ‘verdadeira’, no sentido de “calhar perfeitamente”, por adequação à realidade dos fatos<sup>321</sup>”, mas isso porque a maioria dos livros da Escola dos Lógicos se perdeu, restando apenas o Gonsu Longzi, cuja autenticidade dos dois primeiros capítulos não é discutida, mas os demais são considerados como falsificações<sup>322</sup>, e assim, a estrutura da Escola e suas afirmações só podem ser conhecidas a partir dos fragmentos de desconstrução das Escolas opositoras, que já tinham como termo indexado aquela utilidade social concreta<sup>323</sup>.

<sup>319</sup> LIU, ERIC, et al *Thinking Chinese translation: a course in translation method: Chinese to English*, Londres: Routledge, 2010, p.28.

<sup>320</sup> “Em vez de interrogar-se sobre o seu caráter verdadeiro ou falso, perguntar-se-á prioritariamente qual efeito determinada crença poderá ter sobre os homens, ou quais implicações morais ou sociais poderão ser inferidas de determinada proposição” (CHENG, p. 160).

<sup>321</sup> Id, ibid.

<sup>322</sup> Ibid, p. 159

<sup>323</sup> Chamo de concreta o significado indexado a atividade sócio-política dos discursos das Escolas de oposição.

De fato, as construções proposicionais 當 Dāng são as proposições gerais e singulares, pois expressam as propriedades gerais para uma classe ou totalidade de indivíduos, e também expressam a possibilidade de algo completamente falso, de acordo com o seu significado indexado (ou termos indexicais que são aqueles que dependem para a sua determinação do contexto pragmático do proferimento, que habilitam o dizer se algo é falso ou verdadeiro na dependência dos acontecimentos pressupostos nas frases), como também as propriedades para alguns elementos da classe e a possibilidade de averiguação da sua falsidade<sup>324</sup>.

A questão sobre os universais na linguagem chinesa é verificada a partir do uso do pictograma 指 Zhǐ. Para chegar a essa afirmação, da existência do conceito de universais na lógica chinesa, primeiro analisa-se a construção do pictograma. Este pictograma pode ser dividido em pelo menos duas partes gerais. A primeira encontra-se a esquerda, que significa mão, e a segunda à direita que significa originalmente algo saboroso, delicioso. Isso evidencia-se pela colher, 匕, e a boca, 口, assim uma colher colocada na boca. Também encontram-se os pictogramas formativos como algo que as pessoas aceitam como saboroso, delicioso por unanimidade<sup>325</sup>. Quando se juntam todos esses significados aparece um novo, que significa “apontar com o dedo”.

Diante do significado completo, vem o segundo passo, que é a análise interpretativa se o termo ou palavra pode significar aquilo que se está buscando e, neste caso, pode-se interpretar o pictograma 指 como sendo o apontar para algo que seja unânime em algum acontecimento, esse algo que é aceito por todos, se aproxima do conceito de universalidade. Da definição do conceito de universalidade, lê-se que: “objetos que são em essência repetíveis, exemplificáveis, ou predicáveis de algo”<sup>326</sup>.

A questão da existência dos particulares também pode ser verificada partir do pictograma 物 Wù. Aplicando-se o mesmo método, o primeiro passo é a investigação do pictograma, o que neste caso consiste em também duas partes. A primeira

<sup>324</sup> BRANQUINHO, “Proposição geral/singular” in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, op. cit, p. 633. Na lógica aristotélica trata-se das proposições categóricas.

<sup>325</sup> HZT, p. 852.

<sup>326</sup> BRANQUINHO, “Universal” in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, op. cit, p. 781.

significa um boi, 牛, e a segunda um faca com pedaços de coisas voando, 勿, então, isso quer dizer uma variedade de bois, o que mais tarde se transformou em uma variedade de quaisquer coisas<sup>327</sup>. O segundo passo consiste saber se a definição de particulares pode, de algum modo, ser inferida dessa composição do pictograma. Como os particulares são “objetos que em essência não são repetíveis, exemplificáveis, ou predicáveis do que quer que seja”<sup>328</sup>, é possível retirar da estrutura do pictograma essa significação ao se pensar que ao significar uma variedade de bois, cada boi é diferente do outro, não sendo possível encontrar algum que possa ser completamente idêntico ao outro<sup>329</sup>.

Diante da estrutura do universal e do particular, e da possibilidade de se dizer algo como verdadeiro e falso na estrutura do discurso, é preciso analisar também a predicação ontológica. Entendendo que o predicado seja “uma expressão linguística que produz uma frase quando combinada com um número apropriado de (ocorrências de) nomes ou variáveis<sup>330</sup>”, que possam se estender a outros termos também, e que seu aspecto semântico mais importante seja a sua extensão, que é a capacidade de dizer algo sobre alguma coisa, e no caso, sobre o ser de algo, é preciso determinar quais verbos trariam a noção de ser na língua chinesa.

Porém, não se pode cair na armadilha de dizer que universal é o mesmo que o abstrato, e que o particular é o mesmo que o concreto. Assumindo o que é abstrato em contraposição ao que é concreto, pode-se dizer que o que é abstrato pode ter três características, (1) de não ter localização espacial, e nem qualquer

---

<sup>327</sup> HZT, p. 688.

<sup>328</sup> BRANQUINHO, “Universal” in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, op. cit, p. 781.

<sup>329</sup> Há uma outra possibilidade de construção, que concorda com a minha: “(1) The word *chih* 指 literally means ‘a finger’, ‘to point out’, ‘to designate’, or in the Kung-sun Lung-tzu, ‘that which is designated’, meaning by this, that which is designated by a name. The explanation is that names serve two purposes. In the first place, any name points out its corresponding particular, or as the text says: ‘a name is what designates an actuality’. At the same time, however, a name also designates the universal which underlies this particular. Thus besides this or that particular horse, there is the horse as such; and besides this or that particular white there is the white that does not specify what is white. Such ‘horse’ and ‘white’ are universals, and names not only serve to point out their particulars, but to such universals as well. In section eight we shall see that the *chih* (literally, ‘what is designated’) is placed by Kung-sun Lung in apposition to ‘things’, a fact which speaks strongly for the assumption that when he speaks of *chih*, he really means the universal designated by any name.” FUNG, Yun-lan. *A History of Chinese Philosophy*. Tradução de Derk Bodde. Londres: Princeton University Press, Second Edition, p. 206.

<sup>330</sup> BRANQUINHO, “Predicado” in: *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, op. cit, p. 611.

possibilidade de ser detectado pelos cinco órgãos sensoriais, a percepção sensível (x é um objeto abstrato se, e somente se, ele não tiver uma localização no espaço), (2) que tenha uma existência necessária (x é um objeto abstrato se, e somente se, x existe necessariamente), e (3) não possuir uma interação causal, não estar na posição de ter algo como uma causa e nem de ter algo como um efeito (x é um objeto abstrato se, e somente se, x não tem poderes causais). Contra essas três características se contrapõem o critério necessidade e suficiência.

A necessidade é um modo da verdade ou falsidade, caracterizado por “algo é verdadeiro se em todos os modos que ele pode ser ele for verdadeiro (p é uma verdade necessária se, e somente se, p não poderia ter sido falsa) e/ou falso (p é uma falsidade necessária se, e somente se, p não poderia ter sido verdadeira)”, ou “algo “um particular n exemplifica uma propriedade F se, e somente se, n exemplifica F em todas as possibilidades ou mundos possíveis.”<sup>331</sup>”

Assim, chega-se à seguinte conclusão: “A necessidade e a possibilidade são interdefiníveis: p é necessária se, e somente se,  $\neg p$  não é possível; e p é possível se, e somente se,  $\neg p$  não é necessária<sup>332</sup>.” E dos três grupos centrais da necessidade – necessidade lógica, física e metafísica, o que interessa mais é esta última, porque p é uma necessidade metafísica se, e somente se, p é verdadeira em todos os modos que as coisas podem ser (em todos os mundos possíveis). E com relação à suficiência, dizer que algo é metafisicamente suficiente é o mesmo que dizer que “F é uma condição alética ou metafisicamente suficiente para G se, e somente se, é metafisicamente necessário que todos os F sejam G<sup>333</sup>.”

No caso da primeira, um objeto considerado culturalmente, ou seja, pela indexação terminológica, como Deus, agiria contra a sua suficiência, mas não contra a sua necessidade. No caso da segunda, a existência de algo contingente como a cor branca de um cavalo branco, objeto de discussão de Gonsun-Long, poderia existir mesmo se o cavalo não existisse, o que agiria contra a sua necessidade, mas não contra a sua suficiência. E no terceiro caso, o uso das propriedades abstratas

<sup>331</sup> BRANQUINHO, João, “Necessidade” in: *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, op. cit, p. 536.

<sup>332</sup> Ibid, p. 537.

<sup>333</sup> Ser ouro é uma condição metafisicamente suficiente para ter o número atômico 79 se em todos os mundos possíveis tudo o que é ouro tem o número atômico 79. BRANQUINHO, “Condição Suficiente” in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, op. cit p. 164.



em certos modelos teóricos científicos seriam capazes de interagir pela causalidade, o que atentaria contra a necessidade, mas não contra a sua suficiência<sup>334</sup>.

Há dois verbos que expressam uma condição ontológica, o 是 Shì, e o 有 Yǒu. O verbo ser no sentido apontado por 是 Shì trata do ser enquanto um abstrato. Trata-se, portanto, do ser que pode ser conhecido no seu sentido imutável, abstrato, em que se pode dizer algo seguro sobre ele, pois não está submetido às mudanças pelo devir das coisas. Isso porque o pictograma 是 é composto por duas partes. A primeira diz respeito a um sol, 日, e pés, 正, que se direcionam para uma destinação certa, e o sol iluminando essa direção correta. Os pés também significam pisar sobre algo firme, sólido, imutável. Daí o pictograma 正 também ser usado para designar uma certeza absoluta que só pode existir no campo da abstração<sup>335</sup>.

Já o verbo ser no sentido de 有 Yǒu trata o ser enquanto um concreto. Trata-se, portanto, de uma atribuição temporária, mutável, com a qual não é possível um conhecimento absolutamente seguro, em virtude das mudanças, do próprio devir das coisas. Isso porque o pictograma 有 Yǒu significa uma mão que segura um pedaço de carne, assim algo que possui alguma coisa<sup>336</sup>. Na estrutura predicativa da ontologia temos que o predicado é aquilo que é atribuído ao sujeito ou assunto, no caso, ao ser. E como é perceptível, deve ser algo concreto, dentro da causalidade, ocupando lugar no espaço e que embora tenha existência, enquanto atribuição, pode deixar de existir sem prejuízo do ser que possuía essa atribuição.

Quanto às construções proposicionais que indicam uma possibilidade, elas eram denominadas de 可 Kě, e traziam a ideia de uma proposição admissível<sup>337</sup>, que se aproxima da necessidade da lógica modal, no critério dos três grupos de necessidades – lógicas, físicas e metafísicas, a aproximação indicando principalmente o primeiro grupo, a necessidade lógica, que pode ser estrita (p é uma necessidade lógica estrita se, e somente se, p é uma verdade lógica<sup>338</sup>) ou analítica

<sup>334</sup> BRANQUINHO, "Abstracta" in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, op. cit, p. 13.

<sup>335</sup> HZT, p. 591.

<sup>336</sup> HZT, p. 793.

<sup>337</sup> CHENG, op. cit, p. 160

<sup>338</sup> Se Sócrates é um ser humano, é um ser humano (BRANQUINHO, op. cit, p. 536).

(p é uma necessidade analítica se, e somente se, p é uma verdade analítica<sup>339</sup>). Mesmo porque todas as necessidades físicas podem ser reduzidas a necessidades lógicas, e ambas podem ser reduzidas a categorias não-modais<sup>340</sup>.

Além disso, as proposições e estruturas 可 Kě, se aproximam das proposições protocolares, sobre as quais é dito que “como quaisquer outras asserções sobre o mundo físico, não são incorrigíveis, e por isso não podem constituir uma base absolutamente segura para o conhecimento científico<sup>341</sup>”, e pode-se levantar a objeção de que o que pode ser corrigido poderia ser feito diante de quaisquer referenciais, e então o levantamento de uma teoria poderia ser possível mediante qualquer coisa que pudesse corrigir o que não é desejável na teoria. Porém “os cientistas aceitam como básicas proposições que podem ser testadas com facilidade<sup>342</sup>”. Nesse sentido, se a palavra “ciência” for interpretada na sua estrutura chinesa, o pictograma 學 xué é o mais adequado, uma vez que significa aprendizado e envolve duas mãos arrumando palitos para a enumeração de algo<sup>343</sup>.

A importância da Escola dos Lógicos pode ser verificada também pela reação contrária a ela nos textos de Confúcio, Mêncio<sup>344</sup>, Laozi, e Zhuangzi. A Escola desses quatro mestres é o que chamo de Escola da Oposição. E isso se deve à necessidade do estabelecimento de uma nova ordem para o governo, e o estabelecimento de uma nova cultura dominante que fosse capaz de expressar esse mesmo novo governo. Embora o uso semântico da linguagem fosse importante para os chineses deste tempo, a crítica feita era justamente sobre a aplicabilidade política mais imediata da estrutura da linguagem, que deveria inspirar as pessoas para a ação, de maneira a modificar para algo considerado melhor nas diversas perspectivas deles. Diante disso, vê-se que a estrutura semântica do discurso era

<sup>339</sup> Se Sócrates não é casado, é solteiro (BRANQUINHO, p. 536).

<sup>340</sup> BRANQUINHO, “Necessidade” in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, op. cit, p. 537.

<sup>341</sup> BRANQUINHO, “Proposição protocolar” in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, op. cit, p. 633.

<sup>342</sup> “Qualquer teste de uma teoria deve terminar em certas afirmações básicas que decidimos aceitar, mas uma decisão dessas não é inteiramente arbitrária pois os cientistas aceitam como básicas proposições que podem ser testadas com facilidade” (BRANQUINHO, op. cit, p. 635).

<sup>343</sup> HZT, p. 739

<sup>344</sup> Me afasto um pouco do padrão da Reforma de 1950, a romanização colocada sem diacríticos para os nomes chineses dos representantes das principais escolas chinesas, neste meu trabalho, em virtude do seu já estabelecido uso popular na língua portuguesa.

tão difundida e aceita que, pelo menos as quatro escolas mencionadas acima, e ainda outras, se dedicaram a desconstrução dela, para poder construir os seus próprios sistemas<sup>345</sup>.

Mas como seria possível a utilização sócio-governamental de uma estrutura de investigação metafísica, no sentido do pictograma 當 Dāng? Ou teria que ser abandonada completamente o que pode ser verificado com as mãos, no sentido do pictograma 學 xué? Isso seria possível pelo uso instrumental da linguagem – a concepção da linguagem como simples instrumentos de análise da realidade. Isso só foi possível por meio de uma elaboração voltada para um viés mais pragmático, mas que combinava o uso abstrato e conceitual das palavras numa extensão limitada, aquela do pictograma 可 Kě. Porém, os limites desta forma também foram transformados e surgiu uma nova concepção, a nominalista, chamada de 名 Míng, a Escola dos Lógicos.

A concepção nominalista buscava sistematizar a partir da linguagem e das definições dos nomes, a realidade 實 shí. Esse pictograma, de fato, quer dizer algo real, algo sólido e definitivo.

Não é possível concordar com as proposições de alguns estudiosos atuais, como Anne Cheng, que dizem que haveria somente um convencionalismo, que seria capaz de relacionar os nomes com algumas definições, e por meio disso sustentar valores, de maneira a conseguir justificar alguma normatividade pela Escola dos Lógicos. Essa posição parece-me mais uma repetição de um preconceito hegeliano que foi transmitido nos debates europeus sobre a existência de Filosofia na China, e que gerou o conceito de Sinologia e sua separação da Filosofia enquanto profissão na França, que se deu por volta do séc. XVIII. Esse preconceito é repetido numa tradição que, ao meu ver, está cometendo um grave equívoco.

Novamente, afirmações como da Anne Cheng, de que o pensamento lógico chinês não teria forjado para si um dispositivo sistemático de regras<sup>346</sup> não encontra sustentação diante da impossibilidade de tal afirmação mediante dados como a estrutura do Capítulo 1 e 2 do texto de Gonsun Long, e dos excertos de Huizi, e

<sup>345</sup> CHENG, Anne, *op. cit.*, p. 160.

<sup>346</sup> CHENG, Anne, *op. cit.*, p. 164.

ainda das críticas levantadas pelo próprio Zhuangzi contra a estrutura dos lógicos, presente em grande parte do texto do seu Livro. Anne Cheng, junto com outros sinólogos, afirmam que não há como saber como os Lógicos pensavam por falta de material que sobreviveu aos tempos<sup>347</sup>.

No entanto, como pode-se ver pelo texto de Gongsun Long intitulado “Cavalo Branco”, e ainda da construção dos verbos ser nas suas duas formas principais, o 是 Shì, e o 有 Yǒu, há uma estrutura lógica na língua chinesa que é predicativa porque o conceito de ser enquanto algo abstrato estava presente, e o conceito de ser enquanto transcendente também, pois o Teorema de Pitágoras já havia sido conhecido pelos chineses, o que significa dizer que o conceito de verdade enquanto transcendente era conhecido e fazia parte da linguagem<sup>348</sup>.

Sendo predicativa, pressupõe uma estrutura de linguagem que permita afirmações seguras sobre algo, e essa segurança vem pelas definições admitidas como válidas anteriores, como no processo de elaboração dos axiomas, que são o que pode ser de mais fundamental e simples, de essencial sobre algo, e que a partir deles é possível formar um sistema relacional, lógico. Assim, a estrutura do pensamento chinês na sua linguagem permitia as afirmações abstratas e a predicação, permitindo a construção de um sistema consistente o suficiente para então ser alvo de críticas de pelo menos quatro Escolas.

Faz-se necessário um aprofundamento no debate sobre uma afirmação feita por estudiosos europeus atuais, como Anne Cheng, que afirmam que houve uma busca pela autonomia do conhecimento chinês e uma produção literária acadêmica voltada para isso, uma crítica que se fundamenta na alegação de ansiedade incauta pela independência de alguns estudiosos chineses, como Fu Yunlan e Hu Shih, alunos diretos de Hegel, que preocupados em afirmar a autonomia do conhecimento chinês<sup>349</sup>, teriam criado teorias para fundamentar a Filosofia e a Lógica clássica chinesas, dentro de um sistema que afirmaria a supremacia do pensamento chinês e

<sup>347</sup> CHENG, Anne, *op. cit.*, p. 159.

<sup>348</sup> Como referência, segue o artigo realizado por ela sobre a existência do nível de abstração matemático e metafísico equivalente ao Teorema de Pitágoras na China: CHEMLA, Karine, “*Qu'est-ce qu'un problème dans la tradition mathématique de la Chine ancienne? Quelques indices glanés dans les commentaires rédigés entre le IIIe et le VIIe siècles au classique Han Les neuf chapitres sur les procédures mathématiques*”, in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Volume 19, 1997.

<sup>349</sup> Trata-se do levante anti-tradicionalista de 4 de maio de 1919, na China.

sua antiguidade mais aquém daquela do Ocidente, para dizer que havia na China a noção de universais e particulares, muito antes daquela que se desenvolveu na Europa, e com isso publicado escritos que não correspondem a realidade dos fatos históricos chineses. Assim, para a Sinologia da França, não havia Filosofia na China porque não havia uma linguagem predicativa que sustentasse as investigações abstratas, transcendentais, e isso levou a impossibilidade inclusive de se fazer Ciência na China.

Ao contrário, penso que esses mesmos estudiosos chineses que foram criticados pelos estudiosos europeus, herdeiros da Sinologia francesa, têm razões interpretativas suficientes para afirmarem que conceitos similares ao de substâncias e de acidentes estavam presentes já na Escola dos Lógicos<sup>350</sup>, em virtude da estrutura predicativa dos enunciados chineses. Além disso, descobertas recentes sobre a Matemática na China demonstraram que até mesmo o Teorema de Pitágoras, mencionado acima, já havia sido conhecido pelos chineses, portanto, o grau necessário da abstração para a construção de universais e particulares já havia sido alcançada. Também, a lógica modal, embora não tenha sido estruturada tal como a conhecemos na atualidade, já estava presente pela busca da verdade na linguagem, e isso pode ser facilmente visto tanto no texto “Cavalo Branco” de Gon Sunlong, quanto nos fragmentos que foram debatidos pelas Escolas de Oposição.

Quanto ao confronto da Escola dos Lógicos com a Escola do Dao de Zhuangzi, esse se deu por meio de diversas críticas feitas ao longo de todo o Livro de Zhuangzi, porém, o Capítulo 33, o último do livro, registra os Dez Paradoxos da Escola dos Lógicos enunciadas por Huizi. A exposição e a desconstrução da Lógica de Huizi será o tema do próximo tópico.

---

<sup>350</sup> Um dos que defendem essa afirmação de levante anti-tradicionalista é a especialista Anne Cheng, que escreveu assim: “Contrariamente à apresentação que fizeram alguns historiadores chineses preocupados em responder à acusação de tradicionalismo dogmático, em nenhuma dessas teorias da linguagem intervém a noção platônica de ideias ou ideais, nem mesmo de definições ou conceitos que representariam a essência (ou o sentido) dos nomes.” E depois na Nota 17, ela cita Fu Yung-lan e Hui Shi, o primeiro autor da obra “History of Chinese Philosophy” e o segundo “The Development of Logical Method in Ancient China”.

## 2.2 A DESCONSTRUÇÃO DA LÓGICA DA SUBSTANCIALIDADE DE HUIZI POR ZHUANGZI

Na tradução apresentada neste trabalho, os dez paradoxos da lógica de Huizi se encontram no Capítulo 33:

O maior não tem nada além de si mesmo, e isso é chamado de grande unidade; O pequeno não tem nada mais interno a si mesmo, ele é chamado de pequena unidade. Aquilo que não tem grossura não pode aumentar a sua grossura, no entanto, em extensão, isso pode cobrir mil quilômetros. O céu é tão baixo quanto a terra, as montanhas estão no mesmo nível que os pântanos. O sol ao meio dia é o sol em declínio, as coisas que nascem são as coisas que morrem. Uma grande similaridade se diferencia de uma pequena similaridade. Isso é chamado de pequena similaridade-e-diferença. Todas as coisas são similares de um primeiro modo, e são todas diferentes, de um segundo modo. O sul não tem limite, e tem um limite. Hoje eu vou para o Estado de Yuè, mas chego ontem. Os elos de Jade de uma corrente podem ser separados. Eu conheço o centro do mundo, está no norte de Yàn e no sul de Yuè. Ame todas as coisas igualmente, o universo é um.

O primeiro paradoxo lógico enfatizado por Huizi é: “O maior não tem nada além de si mesmo, e isso é chamado de grande unidade; O pequeno não tem nada mais interno a si mesmo, ele é chamado de pequena unidade.” A ideia de que o maior não pode ter nada além de si mesmo para ser o maior expressa uma definição de universal que exclui qualquer possibilidade de existir outro maior, qualquer mundo possível, chamado de “grande unidade”. O mesmo para ideia do menor, onde o universal é chamado de “pequena unidade”.

O texto completo pode ser visto no Capítulo 17, no trecho entre os divisores [21] a [25]. O paradoxo é posto pelo “senhor do rio” enquanto que é respondido pelo “senhor do oceano”, trata-se de uma provocação em função do conhecimento que a Escola dos Lógicos, equiparada metaforicamente ao rio, enquanto que a Escola do Fluxo Interdependente – a Escola do Dao, seria como o oceano, que embora

conheça a lógica que afirma a substancialidade, tal como proposta pela Escola dos Lógicos, seria capaz de superá-la, tal como o volume das águas de um oceano superam em muito o volume das águas dos rios que desemborcam nele. Assim, Zhuangzi não nega a validade da Escola dos Lógicos, mas a posiciona apenas como uma pequena parte contribuinte, em relação ao vasto oceano de conhecimento da Escola do Dao. Isso fortalece a interpretação de que há uma desconstrução, e não uma abandono completo, dos pressupostos da Escola dos Lógicos. E o texto de Zhuangzi continua:

[21] O senhor do rio disse: “Os que debatem no mundo, todos dizem que aquilo que é momentâneo não tem corpo, e o que há de maior não pode ter limites, mas seria isso realmente verdadeiro?”

[22] O senhor do oceano do Norte respondeu: “Ao considerar o que é pequeno e olhar o que é grande, não é possível dar conta de tudo. Ao considerar o que é grande vemos que depende-da-perspectiva<sup>351</sup> do que é pequeno, mas não se pode ver o pequeno com clareza. [23] Agora a mais sutil partícula é a menor em seu grau mais extremo, enquanto que uma vasta massa de coisas é a maior em sua mais vasta forma. [24] Diferente como elas, cada uma delas tem a sua sutileza, de acordo com as suas diferentes condições. Mas tanto o sutil quanto o grosseiro pressupõe que exista uma forma quantitativa. Onde há o vazio-de-forma<sup>352</sup>, não há mais a possibilidade de uma divisão numérica definitiva, onde não é possível limitar uma massa de coisas, não há mais a possibilidade de uma estimativa numérica. [25] O que se pode expressar por meio do discurso está ligado aquilo que é grosseiro nas coisas<sup>353</sup>, e o que pode ser expresso pela inteligência é o sutil das coisas. O que

---

<sup>351</sup> 視 shì – depender, quando considerado em sua formação pode adquirir o sentido de “ponto de vista” ou perspectiva.

<sup>352</sup> 無形者 Wúxíng zhě.

<sup>353</sup> No artigo de Georges Goebert sobre a influência de Heráclito em Nietzsche é dito que há cinco principais pontos de influência desenvolvidos por Nietzsche que ao meu ver possuem uma forte ligação com essa passagem de Zhuangzi: “1) O mundo é um contínuo devir, distanciando-se do que persiste (a permanência). Nietzsche persegue a interpretação aristotélica que desconsidera o fato de que, segundo Heráclito, o devir é regulado pelo Logos, que por seu turno é a lei eterna do mundo. 2) O devir se produz a partir do combate de oposições, como rivalidade, e com isso representa uma necessidade ontológica. Isso promove a afirmação fundamental de Nietzsche à vida, sob todos os aspectos. 3) O Logos é também aquele da justiça que regula o conflito. Com isso, todo o devir está justificado. Essa justificação universal está em oposição à condenação moral do mundo de Schopenhauer e em fundamental sintonia com o imoralismo de Nietzsche. 4) O

não pode ser discursado por palavras, e o que não pode ser realizado pelo pensamento discriminativo, não tem nada a ver com algo que seja grosseiro ou sutil.

Zhuangzi ao iniciar a sua desconstrução diz que “ao considerar o que é pequeno e olhar para o que é grande”, e com isso ele assinala que algo que seja universal deve ter surgido por elaboração a partir da observação de algo no particular, e com “não é possível dar conta de tudo”, ele diz que não se encontra nada que possa chegar a existir dessa maneira, de maneira substancial universal, independente de qualquer coisa. Mas por quê? Ele responde com “ao considerar o que é grande vemos que depende-da-perspectiva do que é pequeno”, e isso quer dizer que não há outro meio de se chegar ao conceito do que é grande a não ser por uma perspectiva que relacione e compare, por meio de uma mensuração perspectiva, relativa ao referencial previamente adotado, para se poder dizer se algo é grande.

Assim, sem o pequeno não pode haver o grande, e com “mas não se pode ver o pequeno com clareza”, ele diz que o ponto de partida para se chegar ao que é grande depende de outros referenciais relacionais. E se for considerada a possibilidade do pequeno enquanto aquilo que é ainda menor, “agora a mais pequena partícula é a menor em seu grau mais extremo”, se torna por interpretação no seu maior, um extremo, portanto, também se relaciona ao seu oposto para existir, uma vez que necessariamente depende de comparação, e assim, a menor partícula é a maior em grau de pequenez, não se podendo romper essa relação sob pena de inexistência na linguagem e do conceito.

E isso ainda pode ser visto com “enquanto que uma vasta massa de coisas é a maior em sua mais vasta forma”, e novamente aqui a relação de mútua dependência de opostos surge, pois uma vasta massa é algo de pequena precisão com respeito ao que se pode conhecer dela, ela tem muitos espaços, é muito difusa,

---

pensamento sobre o fogo que continuamente se acende e apaga influencia a doutrina de Nietzsche do “eterno retorno”. 5) O devir não tem meta e é um jogo artístico do mundo.”( NIEMEYER, Christian (org.), *Léxico de Nietzsche*, São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 266-267) Embora eu não tenha como desenvolver amplamente minha interpretação sobre esses pontos aproximativos entre Nietzsche e Zhuangzi, espero que ao longo deste trabalho isso possa ser compreendido pelo leitor.



mas é nisso que é há nela de menor precisão pela difusão que surge a sua mais vasta forma, uma vasta área abrangida pela difusão.

Continuando Zhuangzi diz que “cada uma delas tem a sua pequenez, de acordo com as suas diferentes condições”, mas o que pode ser visto nelas de fato é uma quantificação relacional e, por isso ele diz “mas tanto o pequeno quanto o grande pressupõe que exista uma forma quantitativa”, uma maneira de os mensurar, ainda que seja por algo vago como a ideia de pequeno e grande. Mas o que essa relação mostra? Mostra que não há nenhuma substância abstrata que possa determinar o que é pequeno e grande, mas apenas o vazio-de-forma.

Mas o que seria esse vazio-de-forma, 無形者 Wúxíng zhě? O primeiro pictograma é o vazio (wú). O vazio é simbolizado ou descrito por meio de um homem que segura raízes sem batatas, ou pelos sem o animal. Originalmente considerado como dançar com ninguém, apresentaria um homem sem sua parceira de dança, algo incompleto em razão do próprio movimento (HZZ, p. 684). 形 Xíng é uma forma que surge a partir das relacionalidades das coisas, algo que vai se apurando até assumir a forma aparente (Cheng, p.162) E 者 zhě marca apenas a pausa de um nome definido.

Assim, porque as coisas não possuem qualquer substância inerente, algo imutável e que seja capaz de ser conhecido em sua certeza, é que é possível que uma forma surja a partir de relações, elas mesmas não são outras coisas que relações nomeadas a partir desse vazio de substância que permite o surgimento e desaparecimento de uma aparência, de um surgimento, que é nomeada de forma. A ausência de um dos parceiros de dança pode ser compreendida que embora exista algo que se conecta ali, uma base para a existência das coisas, essa base não tem o seu parceiro de dança, a característica de ser imutável, algo que resiste ao devir, ao movimento das coisas, e que por isso pode trazer um conhecimento certo sobre algo.

Diante disso, retomando, “onde há o vazio-de-forma não há mais a possibilidade de uma divisão numérica definitiva”, pois o definitivo seria aquilo que resiste a passagem do tempo, que não muda, característica de uma substância imaterial e abstrata, e assim não é possível dizer que algo é isso ou aquilo, nem que

é pequeno ou grande, a atividade de numerar, a não ser que seja por uma característica relacional, “onde não é possível limitar uma massa das coisas”, ou seja, uma definição imutável das coisas, neste caso, da sua qualidade de ser a maior, ou a menor, de todas, “não há mais a possibilidade de uma estimativa numérica”, pois o número é a abstração mais elevada que se sustenta no tempo, e por isso é a substância metafísica por excelência em suas qualidades imutáveis. E diante disso, “o que se pode expressar pelo discurso lógico está ligado àquilo que é grande nas coisas”, àquilo que há de geral nas coisas como o universal e o particular, “e o que pode ser expresso pela inteligência é o pequeno nas coisas”, aquilo que há de específico nas coisas, como o abstrato e o concreto, que são mais sutis de serem compreendidos e difíceis de serem definidos, e por isso requerem uma inteligência-esclarecida, 明 Míng<sup>354</sup>, que envolve o brilho do sol e da lua combinados.

Ainda assim tanto a inteligência geral quanto a específica se expressam por meio da linguagem e suas definições, e por isso “o que não pode ser discursado por palavras, e o que não pode ser realizado pelo pensamento discriminativo, não tem a ver com algo que seja grande ou pequeno”, assim, o relacional nas coisas, o vazio-da-forma, não pode ser circunscrito de maneira completa em definições da linguagem que tenham uma base substancialista.

Agora Zhuangzi passa a responder ao critério de eficiência das Escolas dos Lógicos. O que seria esse critério? Como toda a Escola na China antiga, é preciso que ela tenha uma eficiência prática diretamente ligada a capacidade de organizar a sociedade por meio da construção conceitual de uma nova forma de governar que seja mais eficiente do que as outras. O nome e a linguagem não podem ser apenas definições e estruturas lógicas, mas precisam também apresentar uma eficiência ético-normativa que leva para uma organização do “tudo abaixo do céu”, do povo chinês. Isso é tão importante na cultura chinesa que uma dinastia quando sucedia a anterior, simplesmente aniquilava toda a produção cultural da anterior por considerá-la ineficiente. A medida da eficiência é a prosperidade material e intelectual, a paz social e a ordem no governo<sup>355</sup>. Assim a abrangência da contraposição feita pela

---

<sup>354</sup> (HZZ, p. 445)

<sup>355</sup> Zhuangzi desconstrói esses referenciais, que foram transmitidos do I Ching para a Escola dos Lógicos e para a Escola dos Ritos. Para Zhuangzi isso são valores interdependentes que não

Escola da Oposição, mostra como a Escola dos Lógicos deve ser levada muito mais a sério na sua estrutura do que alguns estudiosos acreditam.

Zhuangzi passa para a desconstrução de uma ideia central na cultura chinesa, a ideia do sábio-santo, do homem justo, dizendo “assim as ações do conhecedor-do-equilíbrio não se voltam ao prejuízo dos outros, nem se eleva em sua benevolência e bondade<sup>356</sup>”. Traduzo nos referencias de Zhuangzi, o conhecedor-do-equilíbrio, 聖人 Shèngrén. Mas 聖 shèng, na linguagem popular tanto do tempo de Zhuangzi como posteriormente, nas outras Escolas, esse ideograma composto significa o santo, o sábio, o homem sagrado. Na sua composição ele é formado por ouvir, 耳, falar, 口, sustentados por uma carga pesada, 壬<sup>357</sup>. Essa carga pesada, significada por 壬 Rén<sup>358</sup> é um rolo de cordão amarrado no meio de uma estrutura de madeira, 工, como se fosse um carretel de linha. Nas extremidades do eixo central, onde fica enrolado um cordão, há uma trava de madeira, perpendicular ao eixo.

Isso aponta para uma compreensão de peso, mediana aos extremos, que habilita o discurso (a fala ou boca) e a reflexão (o ouvir ou o ouvido). O ideograma que traz o significado de unidade é o 一 Yī, que traduzo como cordas-de-um-único-cordão, e opto por esse significado porque ele pode mostrar como a unidade de um cordão é constituída por diversos outros fios de corda entrelaçados, como se pode ver na sua construção simbólica original<sup>359</sup>, que traz um pedaço de cordão denotando o menor número possível dos tempos antigos.

Assim não há realmente alguém sábio, mas sim um conhecedor-do-equilíbrio, de um equilíbrio que se manifesta nos conhecimentos que são adquiridos (por discursos prévios não elaborados pelo conhecedor) e aqueles que são elaborados (elaborados por meio de reflexão pessoal e discurso público), a partir da realidade

---

podem ser considerados em si mesmos, mas sempre com respeito a referenciais mutáveis de acordo com o contexto, e assim por diante.

<sup>356</sup> Benevolência e bondade são critérios confucionistas. Aqui Zhuangzi está mostrando que o referencial da Escola dos Lógicos e da Escola dos Ritos é o mesmo, há uma substancialidade como referencial fixo, imutável, que permite essas afirmações. Zhuangzi passa a atacar a fixação promovida pelo conceito substancialista.

<sup>357</sup> (HZT, p. 581)

<sup>358</sup> (HZT, p. 546)

<sup>359</sup> (HZT, p. 767)

mediana aos extremos da substancialidade e da inexistência completa das coisas. Essa mediana é a relacionalidade, o feixe-da-interdependência-em-curso, o Dao, 道, que será visto mais à frente.

Agora voltando a análise das frases, “não se voltam ao prejuízo dos outros, nem se eleva em sua benevolência e bondade” porque da mesma maneira a construção de um e de outro são interdependentes em sua formação pelos opostos.

Mas aqui é também possível vislumbrar que a Escola dos Lógicos já havia definido o que era o “prejuízo aos outros” e “benevolência e bondade”, e que pela presença no texto pode-se imaginar que eram amplamente aplicados no governo social. Assim também acontece com os outros pares de opostos “seus movimentos não são feitos em função de algum ganho, e não considera os melindres familiares como algo significativo”, que particularmente parece se dirigir contra os Confucionistas, mas como se trata de uma desconstrução da lógica da Escola dos Lógicos, pode-se imaginar que, de fato, Confúcio tenha herdado os conceitos com os quais ele estrutura o seu sistema, como a importância da família, e do desenvolvimento por meio de ganho público de posições, dessa Escola.

E ainda “ao não se conduzir de maneira vulgar, ele não se eleva por se ver como alguém diferente do vulgar”, diante da formulação do vazio, da interdependência, não há como se colocar acima do comum, de fato, o que existe é o comum que expressa o carácter relacional de todas as coisas, “e quando deseja seguir a multiplicidade dos acontecimentos, ele o faz sem desprezar aqueles que o elogiam por algum interesse”, aponta para a multiplicidade relacional necessária para a constituição da realidade que pode ser conhecida pelo ser humano, e não há um desprezo porque os interesses são uma expressão da relacionalidade dos seres humanos no mundo, que por si é também uma relacionalidade, lembrando aquele termo de Heidegger “o mundo munda”.

E diante disso, “os títulos e posições sociais dados pelo mundo não são para ele um estímulo” porque surgem mediante a linguagem e também do carácter relacional construído pelos seres humanos e por isso mesmo a construção de algo maior, grande, em comparação com algo menor, pequeno, se torna algo perspectivo que pode ser mudado a partir de outras perspectivas, e com isso mudam-se as

escalas de importância, (mas pelo visto, a Escola dos Lógicos dava uma grande ênfase em títulos e posições) e “tampouco considera a maledicência erguida contra ele como uma punição ou uma desgraça”, porque fazendo parte da relacionalidade ele encontra a sua relatividade, que diante de uma nova interpretação ou perspectiva deixa de ser algo ruim (mas para os Lógicos isso talvez fosse algo terrível).

E com isso, “ele conhece a indistinção do certo e do errado, e a indefinição do menor e do maior”, e aqui Zhuangzi elabora a relacionalidade de maneira que ela adentre também os valores morais e éticos, rompendo com uma possível rigidez dos conceitos de certo e errado, colocando-os em uma perspectiva relacional como fez com o menor e o maior.

Zhuangzi, depois de ter explicado a relatividade dos valores propostos pela Escola dos Lógicos, e a impossibilidade de sua existência a não ser pela interdependência dos seus conceitos, diz que “o homem do Dao não se torna distinguível”, porque uma vez que não se estabelece na distinção dos valores, por entendê-los como relativos no seu estado ôntico, vazio-de-forma, tem como “a sua maior virtude o não-sucesso”, pois não há tal coisas como sucesso realmente, uma mera nomeação de algo relacional que é visto assim como possibilidade de relação, e essa mesma relacionalidade que determina uma aparência chega até o ponto do eu: o eu também é uma relacionalidade, estabelecida no vazio de substância, a sua ausência, e por isso “o grande homem é vazio-de-si-mesmo”.

Mas como compreender esse vazio? “Isso é o que se pode dizer do todo pela sua parte”, mostra que o eu só existe em função da interdependência com todas as coisas que o constituem, desde o mundo até as coisas, os valores, a diversidade de culturas, enfim, a relacionalidade total de todas as coisas.

O que é este Dao que qualifica o ser humano, constituído a partir da relacionalidade de todos os seres que o cercam, constituindo uma rede ou feixe de interdependências necessárias para o seu existir? O Dao, 道, é um pictograma formado por uma cabeça, 自, representando um ser inteligente, que está sobre um caminho, 行, mas não é qualquer caminho e sim a injunção de um caminho com outros caminhos, e há também a direção e o caminhar, 走, pois todo o caminhar é

adoção de uma direção<sup>360</sup>. Essa injunção ou diversidade de caminhos é o que eu chamo de feixe, porque interpreto isso como uma grande relacionalidade de diversos processos que, embora distintos, só podem existir mediante uma relacionalidade que determina uma interdependência para poderem existir. Também há a presença do termo “caminho”, que por uma questão semântica acompanho a definição dada por Heidegger:

Todavia, poderia ser o Dao o curso movente de tudo (o que deixa tudo chegar), de onde poderíamos pensar propriamente o que razão, sentido, espírito, logos, possam dizer a partir de sua própria essência. Talvez se oculte na palavra curso (Dao) o segredo de todos os segredos do dizer pensante, caso nós deixemos esse nome retornar ao seu indizível e possibilitemos esse deixar. Talvez a enigmática força do domínio contemporâneo do método provenha até mesmo e justamente de serem métodos, sem prejuízo de sua força executiva, apenas os desaguadores de uma grande corrente oculta do curso que permite que tudo chegue e que abre o rumo a tudo. Tudo é curso<sup>361</sup>.

Assim, na constituição final da atribuição do pictograma, há o movimento do andar pelo curso, e o movimento do próprio curso que leva para novas relacionalidades, e por isso penso que o feixe-da-interdependência-em-curso é um bom termo para tentar sintetizar tantos significados caros à relacionalidade exposta pela Escola de Zhuangzi. Mas esse feixe em curso precisa ser encontrado e acompanhado, e a isso chama-se de harmonia, 和, e estar em harmonia é estar em contato com todas as coisas de maneira a preservar o seu movimento de surgimento, existência e decaimento, sem se perturbar pela fixação sobre algo que surja e que de forma alguma pode ser detido em seu desaparecimento, ou então algo que não surja e por isso mesmo, pela ausência, há a fixação na expectativa da sua existência, e uma conseqüente frustração, tristeza, e todas as possibilidades de existência desses sofrimentos.

---

<sup>360</sup> (HZT, p. 121)

<sup>361</sup> HEIDEGGER, Martin, “*Unterwegs zur Sprache*”, Neske Verlag, p. 198, citado por Mario Sproviero em sua tradução para o português do clássico chinês Dao De Jing, intitulada “*Dao De Jing, Lao Zi*”, p. 38, onde ele explica a adoção do significado do pictograma.

A fixação ou retenção só existe porque há um eu, um conceito construído a partir da linguagem, que se fixa primeiramente em si mesmo, e a partir disso deseja possuir ou reter as relações para si, como se fosse um ser que pode possuir os outros seres. Esse é o ponto onde surge a desarmonia. Assim a harmonia consiste no conhecimento do vazio-de-si-mesmo. Pela desconstrução do conceito de eu, sem a afirmação de mais nada além da relacionalidade que lhe manifesta, de acordo com Zhuangzi, é possível compreender o feixe-em-curso e assim permanecer em harmonia com ele.

O segundo paradoxo é colocado assim: “Aquilo que não tem grossura não pode aumentar a sua grossura, no entanto, em extensão, isso pode cobrir mil quilômetros”. Trata-se aqui do conceito da grossura. O conceito de grossura, a sua definição ou nome, não tem em si mesma nenhuma grossura, por isso “não pode aumentar a sua grossura”. Porém, o seu uso é aplicado a qualquer grossura, até mesmo uma grossura de “mil quilômetros”.

A resposta de Zhuangzi que descontrói a lógica de Huizi, está no Capítulo 2, [87]-[92]:

Em todas as coisas é no vazio que surge a união que se torna dissolução, e as coisas são mantidas assim como cordas-de-um-único-cordão. Conhecendo que as coisas acontecem assim, vem um afrouxamento daquilo que não é usado no comum<sup>362</sup>. O comum é aquilo que vem do uso das coisas. Este leva aquele que usa para uma diferenciação, e essa garante a realização do uso. Com essa realização completa há a aproximação, e aqui ele para. E para porque aquilo já surgiu. Surgiu mas não se tem conhecimento completo da relacionalidade que levou ao surgimento, mas, mesmo assim, à essa relacionalidade dá-se o nome de feixe-da-interdependência-em-curso.

Assim, “em todas as coisas é no vazio que surge a união que se torna dissolução”, a multiplicidade das coisas existe em virtude da relacionalidade, que só

---

<sup>362</sup>庸 yōng.

é possível diante do vazio de substancialidade, uma vez que a substância, por ser imutável e definida, intransponível em seus limites, não permitiria a comunicação entre aquilo que é definido com aquilo que de fato ocorre, e “aquilo que de fato ocorre” é o movimento das coisas, a sua transformação contínua, a que o ser humano dá o nome de “tempo”, mas que é caracterizado pelo surgimento da “união que se torna dissolução”, e essa contínua transformação, que tem como fundamento a relacionalidade de todas as coisas, pode ser compreendida mediante uma metáfora, as “cordas-de-um-único-cordão”, e esse único cordão por sua vez estaria inserido num tecido, feito de muitos e muitos cordões, daí a total relacionalidade de todas as coisas. E “conhecendo que as coisas acontecem assim”, dentro de uma relacionalidade que envolve perspectivas diferentes e móveis, “vem um afrouxamento daquilo que não é usado no comum” pois não se pode formar conceitos e os destacar completamente do campo da relacionalidade das coisas, de onde eles vieram por primeiro, e por isso falar da definição, do nome, “grossura” e depois destacá-lo do seu uso comum para criar um paradoxo linguístico mostra que uma falta de entendimento da relacionalidade, da interdependência entre nome e realidade de onde ele veio a ser elaborado.

Daí que o uso das coisas “leva aquele que usa para uma diferenciação, e essa garante a realização do uso”, então, a diferenciação é a conceitualização, o nome, que só pode ser entendido mediante a sua relacionalidade, que é a “realização do uso” em suas múltiplas maneiras de uso, as múltiplas mudanças de perspectivas possíveis mas que não lhe limitam a ser apenas o que a conceitualização do nome determinou que fosse. Mas haveria um limite para o uso do conceito?

“Com essa realização completa há a aproximação, e aqui ele para. E para porque aquilo já surgiu”, para Zhuangzi há um limite, e esse limite é a correspondência com a realidade do uso da coisa, a sua realidade. Assim, falar de grossura é aplicar o conceito de grossura, embora o seu conceito possa ser extraído do concreto para o abstrato, o uso abstrato sem que se tenha uma dependência da sua relacionalidade concreta, leva para composições paradoxais linguísticas, que embora interessantes, não dizem nada do uso da coisa. Zhuangzi joga neste ponto com o princípio do uso dos conceitos da Escola dos Lógicos para a organização social.



Ora, se a proposta é que os nomes organizem a sociedade, como podem eles elaborar algo desassociado do uso comum? Ele mostra o problema da substancialização do nome. Então, embora o conceito de grossura possa ser aplicado para algo como “mil quilômetros”, do que serviria algo com essa grossura? Onde poderia ser utilizado? Com o que ele se relacionaria?

“Surgiu, mas não se tem conhecimento completo da relacionalidade que levou ao surgimento”, portanto, embora o jogo de linguagem possa ser admitido, e, embora esse uso da linguagem tenha surgido sem que se possa realmente encontrar algo que o coloque como inadequado, porque não um conhecimento completo da relacionalidade, a linguagem da definição pode se tornar completamente sem eficiência, aquela de governar e ordenar a sociedade por meio de estruturar definidas por conceitos fixos, seguros e válidos.

Mas diante da possibilidade desse uso da definição, Zhuangzi termina dizendo que “mas, mesmo assim, à essa relacionalidade dá-se o nome de feixe-da-interdependência-em-curso”, até mesmo essas construções estão dentro das possibilidades da interdependência, e se não fosse pela relacionalidade que permeia e conecta todas as coisas, essas formulações jamais seriam possíveis, ainda que desprovidas de um caráter relacionado à realidade “do uso”. De fato, Zhuangzi ao falar sobre o uso diz que todas as coisas usam de todas as coisas porque estão em uma contínua relacionalidade, e até mesmo o uso inapropriado das definições só pode ser caracterizado como tal porque está em relação com as coisas e por meio dessa é possível discriminar o apropriado e inapropriado como opostos relativos.

O terceiro paradoxo foi exposto assim: “O céu é tão baixo quanto a terra, as montanhas estão no mesmo nível que os pântanos”. O céu é aquilo que há de mais elevado, a terra é aquilo que há de mais baixo. Ambos representam extremos, e por serem extremos são idênticos na qualidade de serem extremos. O céu e a terra representam aquilo que pode ser dito como um conceito abstrato, sendo atribuído para eles uma identificação semântica com o que representam. Isso faz parte do uso de pictogramas para expressar conceitos. Isso fica claro pela segunda frase, onde Huizi usa exemplos de conceitos concretos, como a montanha e o pântano. Ele deixa o campo do abstrato e adentra o campo do concreto.

Também no campo do concreto o que se pode observar de mais elevado, principalmente no tempo dele, era uma montanha. E o que havia de mais baixo eram os vales, que muitas vezes estavam abaixo do nível do mar, que aqui denomino como pântano. Para Huizi, o uso de exemplos concretos se alinha com a necessidade de atribuição do prático, do uso sócio-governamental dos termos da Escola dos Lógicos.

A resposta de Zhuangzi que descontrói a lógica de Huizi, está no Capítulo 17, [29]-[31]. Nesta resposta de Zhuangzi há a presença de uma conceitualização tanto abstrata quanto concreta, respondendo a dois campos da estrutura da Escola dos Lógicos. Ele responde assim:

Quando olhamos isso sob a luz do Dao, não há significativo ou elevado. E se olhamos a partir deles mesmos, eles são elevados e significativos. Se olharmos a partir do comum ser elevado ou significativo não depende deles mesmos. Se olharmos a partir das diferenças, se chamarmos o que é grande aquilo que é maior do que outros, não há nada que não seja ainda maior, e da mesma maneira para o que é menor ou pequeno, não existe nada que não seja ainda menor. Assim se conhece que a organização-e-estrutura não é nada mais do que um pequeno grão de arroz, e que a ponta do pelo é como a cabeça de um alfinete ou uma grande montanha, essa é a visão daquele que compreende a relação que faz surgir o tamanho relativo.

Assim, “quando olhamos isso sob a luz do Dao, não há significativo ou elevado”, isso porque se trata de um feixe-de-interdependências-em-curso, e seu conhecimento é relativo à perspectiva que se toma para analisar as formas, nomes, conceitos, imagens, e assim por diante. O significativo responde ao abstrato do paradoxo de Huizi, e o elevado responde ao concreto. Em ambas, as categorias da lógica não se podem ignorar a interdependência dos termos, portanto, a sua construção linguística, que usa de referências simbólicas concretas para se chegar até o abstrato, ou então, que usa do abstrato para chegar até o concreto. No entanto, sem um o outro não existe.

Isso é particularmente verdadeiro para a estrutura do pensamento da Escola dos Lógicos por causa da adesão ao critério de utilidade dos conceitos para o governo social. E Zhuangzi não nega que em si mesmos eles possam ser convencionalmente válidos e aplicáveis, dizendo que “e se olharmos a partir deles mesmos, eles são elevados e significativos.” A inversão dos termos colocados como primeiro elevado e depois significativo mostra como Zhuangzi interpreta a possibilidade de conceitualização abstrata na dependência daquilo que é observado no campo do concreto. A formação da linguagem, tão cara à Escola dos Lógicos, tem sua base na concretude das coisas e na sua relacionalidade inegável. Portanto, o abstrato depende do concreto para a sua formulação.

Zhuangzi ao dizer que “se olharmos a partir do comum ser elevado ou significativo não depende deles mesmos” (conforme trecho do divisor [29] citado acima), e com isso ele aponta para os proponentes da Escola dos Lógicos que não entendem essas relações por estarem por demais fixados nos conceitos enquanto substâncias metafísicas. Contudo, os seres humanos comuns, que não se fixam em algo assim, compreendem que o abstrato e o concreto não dependem exclusivamente de suas definições e linguagem, justamente porque não se fixam nelas. E retomando a relatividade que aponta para a interdependência dos termos em suas construções semânticas e de linguagem, no que foi explicado no primeiro paradoxo, “se olharmos a partir das diferenças, se chamarmos o que é grande aquilo que é maior do que outros, não há nada que não seja ainda maior, e da mesma maneira para o que é menor ou pequeno, não existe nada que não seja ainda menor”.

Mas, diante de toda a construção relativa, o que pode ser conhecido? Para isso Zhuangzi não dá uma resposta definitiva, mas aponta para uma possibilidade, “assim se conhece que o tudo não é nada mais do que a ação sobre um pequeno grão de arroz”, assim tudo em toda a existência considerada como um campo maior, o universo, está agindo em sua inteireza até naquilo que pode ser encontrado, num dado referencial, como o menor.

Chamo de “tudo”, 天地, uma expressão composta por dois pictogramas, céu, 天, e terra, 地, que na linguística chinesa representa tudo o que pode existir, portanto, pode-se dizer que tanto para Zhuangzi como para Huizi tratavam o

universo, a totalidade de toda a existência. Mas por que colocar o céu e a terra como representantes semânticos do que hoje se chama “universo”? Céu, 天 Tiān , é um pictograma construído a partir de um homem, 大, que toca a sua cabeça no céu, representado por 一 yī, assim indicando aquilo que está acima da cabeça de todos os seres humanos<sup>363</sup>. Assim há algo que toca a cabeça de todos os homens, mas o que pode ser dito sobre esse algo? De fato, não se pode dizer coisa alguma sobre o céu, sendo aquilo que é indizível, podendo ser percebido como “aqueles eventos na vida do ser humano que ele não é capaz de controlar”<sup>364</sup>. Na época de Zhuangzi, o conceito de céu ainda estava atrelado à existência de um ser superior que a tudo governava, mas ele se opõe a esse conceito, colocando o Céu como algo que está além do que se pode dizer<sup>365</sup>.

Diante disso, adoto o significado de tudo-indizível para falar sobre o Céu. E quanto à terra, 地 De ou Dì, é um pictograma formado por uma pilha de terra, 土, e junto há uma serpente, 也<sup>366</sup>. Esse pictograma que representa a serpente adquiriu o significado de “e também”, “também”, algo que diz estar junto, que está conectado. Assim, representa tudo o que está conectado onde o homem tem seu chão, sua realidade. Diante disso, adoto o significado de tudo-dizível para falar sobre a Terra, em contraposição ao seu oposto em Zhuangzi, o Céu. Então quando Zhuangzi diz que “Céu e Terra são um mesmo universal, 天地一指 Tiāndì yī zhī”<sup>367</sup>, interpreto como a unidade entre o “tudo-indizível” e o “tudo-dizível”, portanto, “o tudo”.

E continuando, “e que a ponta do pelo é como a cabeça de um alfinete ou uma grande montanha”, Zhuangzi diz que um universal é como um particular, pois um referencial depende do outro para ser construído, não existe, portanto algo que seja um universal por meio de características independentes, por si mesmo e em si mesmo, há apenas um vazio-de-forma. E Zhuangzi conclui a desconstrução com “essa é a visão daquele que compreende a relação que faz surgir o tamanho relativo.”

---

<sup>363</sup> (HZT, p. 643)

<sup>364</sup> (ZXC, p. 568)

<sup>365</sup> (ZXC, p. 567)

<sup>366</sup> (HZT, p. 126)

<sup>367</sup> (ZXC, p. 571)

O quarto paradoxo de Huizi é enunciado assim: “O sol ao meio dia é o sol em declínio, as coisas que nascem são as coisas que morrem”. Aqui há a presença do tempo como movimento por definição. Ela é tão fundamental para a compreensão das coisas que é uma substância formadora da realidade da existência delas. Assim, essa substancialidade do tempo indica o momento atual como o presente, e o momento anterior como o passado, por isso dizer “o sol ao meio dia é o sol em declínio”, e da mesma maneira, o momento atual passa a ser substancialmente o momento posterior, o futuro, e por isso “as coisas que nascem são as coisas que morrem”. Essa substancialidade determina a fixidez do tempo. O presente, o passado e o futuro são substâncias bem definíveis e, portanto, imutáveis e que possibilitam um conhecimento preciso.

A resposta de Zhuangzi que desconstrói a lógica de Huizi, está no Capítulo 17, [16]-[17]. Para responder, ele se utiliza de dois conceitos relacionais, o vazio-de-fixidez e o vazio-de-possibilidades:

Observando as coisas antigas com inteligência e relacionando-as com as coisas atuais, sem se tornarem perturbados pela ausência de precisão com respeito às antigas, ou pelo risco de dizer algo preciso sobre as atuais, e conhecem também como o próprio conhecimento do tempo é vazio de fixidez. (...) Eles conhecem o caminho do plano e do sereno, pelos quais as coisas se relacionam e vem a ser, e por isso eles não se tornam eufóricos com a vida, nem cheios de tristeza com a percepção da morte. O fim e o começo das coisas estão dentro da razão do vazio-de-possibilidade. Conhecer o que o homem conhece com certeza, não é tanto quanto conhecer aquilo que as possibilidades geram como um conhecimento incerto, da mesma maneira que o tempo no qual o homem nasce não é maior do que o tempo que precedia o seu nascimento.

Zhuangzi diz que “observando as coisas antigas com inteligência e relacionando-as com as atuais”, relacionando o passado e o presente com o conhecimento da interdependência, por isso “com inteligência“, da interdependência total de todas as coisas, “sem se tornarem perturbados pela ausência de precisão com respeito às (coisas) antigas”, o que quer dizer sem se perturbar com a ausência

de uma divisão que pode ser conhecida, como no caso da divisão substancial abstrata, que define o que é passado e o que é presente. Essa definição se realizada como a Escola dos Lógicos, de maneira substancialista, leva para a desconsideração do movimento do tempo, e que só pode existir de forma imaginária, sem fundamento na realidade constituída de relacionalidade.

Da mesma maneira seria somente imaginário o risco de dizer algo preciso sobre o presente, “pelo risco de dizer algo preciso sobre as atuais”, uma vez que o presente também não pode ser mais do que uma convenção nominal relacional. A maneira de desconstruir esse rigidez conceitual sobre o tempo, é não apenas perceber o tempo como relacional, interdependente, como o próprio conhecimento sobre o tempo como interdependente não apenas com o sujeito, uma atribuição meramente imaginativa, como também o próprio conhecimento como construção interdependente, “conhecem também que o próprio conhecimento do tempo é vazio-de-fixidez”.

Esse conhecer é estar em harmonia, e a harmonia aqui significa se mover de acordo com esse conhecimento que se mostra na relatividade dos conceitos de passado, presente e futuro, como conceitos construídos pela linguagem, mas sem qualquer fundamento substancial que os defina com precisão imutável, de maneira que assim como não há uma definição para o tempo que seja imutável, também não há uma precisão substancial imutável para nada “abaixo do céu”. Não há um movimento finalístico no tempo, um movimento do imperfeito para o perfeito, de um bem menor para um bem maior, o que há é a interdependência total de todas as coisas, e com ela, referencias mutáveis, um movimento que também depende de referências interpretativas mutáveis.

O vazio-de-fixidez é uma característica da relatividade possível a partir do vazio relacional, a ausência da substância imutável da metafísica, e assim “eles conhecem o caminho do plano e do sereno, pelos quais as coisas se relacionam e vem a ser, e por isso eles não se tornam eufóricos com a vida, nem cheios de tristeza com a percepção da morte”, mas ocorre uma abertura serena e plana para a passagem do tempo, para o movimento das coisas que surgem e desaparecem, seguindo a suas próprias naturezas relacionais, sem fixidez conceitual para se apegar. “O fim e o começo das coisas estão dentro da razão do vazio-de-

possibilidade”, e a morte aqui é encarada como um movimento relacional de todas as coisas, e por isso mesmo não precisa ser enfrentada, mas sim acolhida em sua natureza transformadora em curso. Afinal, porque ela não tem uma natureza fixa no tempo, uma vez que nem o tempo tem uma natureza substancialmente fixa, ela pode acontecer a qualquer momento relacional.

A construção do tempo deixa de ser algo que existe por si mesmo, e passa a ser um nome relacional, que tem causas e condições para a sua existência, e que pode ser compreendido não mais como algo definitivo, mas como um movimento do tudo a partir de sua relacionalidade constitutiva, sem que exista uma fixação pelo “si mesmo” e nem pelo tempo de vida deste “si mesmo”.

Se há uma continuidade da vida depois da morte, se a morte é a própria continuidade da vida, ou se não há nada mais ali, tudo isso se encontra no vazio-de-possibilidade, uma abertura para a totalidade das relações que definitivamente não podem ser conhecidas de maneira a se possuir uma certeza substancializada, e por isso mesmo “conhecer o que o ser humano conhece com certeza”, aquilo que ele pode adotar como convencionalmente existente e o que ele pode observar de maneira comum como algo da causalidade do estar no mundo e agir no mundo, “não é tanto quanto conhecer aquilo que as possibilidades geram como um conhecimento incerto”, uma vez que a perspectiva relacional não permite uma certeza constitutiva a partir de definições imutáveis e ilimitadas, não relativas, e “da mesma maneira que o tempo no qual o homem nasce não é maior do que o tempo que precedia o seu nascimento”, e diante desse vazio, há o sereno da relacionalidade, da interdependência. E isso pode ser visto ainda com mais clareza quando no Capítulo 22, [118], ele diz assim: “A morte e o nascimento tem um ser? Ambos têm um ser manifesto pelas cordas-de-um-único-cordão”.

O quinto paradoxo de Huizi é enunciado assim: “Uma grande similaridade se diferencia de uma pequena similaridade. Isso é chamado de pequena similaridade-e-diferença. Todas as coisas são similares de um primeiro modo, e são todas diferentes, de um segundo modo.” Uma “grande similaridade” e uma “pequena similaridade” são definições, conceitos, que devem ser fixados para que se possa

utilizá-los não apenas na construção da linguagem, como também para o estabelecimento de um campo de valores sociais capazes de organizar o tudo-dizível. O que diferencia entre uma e outra são as características internas às suas definições, portanto, são as suas substâncias. Assim, todas as coisas que são compostas linguisticamente de substâncias similares nas suas definições são similares por definição, e todas as que não possuem tais substâncias, são diferentes também por definição.

A resposta de Zhuangzi que desconstrói a lógica de Huizi, está no Capítulo 17, [32]-[33]. Para ele, a relação de definição mútua no campo do concreto quando refletida no plano do abstrato também determina a relatividade dos conceitos ali. Como já explicado, isso se deve a estrutura da formação dos conceitos pela linguagem, objeto de debate entre Zhuangzi e Huizi, como fica claro no “Diálogo dos peixes” (Cap. 17, [98]-[101]); Mas aqui Zhuangzi parte para a desconstrução da lógica de Huizi assim:

Olhando para eles a partir do trabalho exercido sobre os outros, permitindo que o trabalho seja feito de acordo com cada um, não há ninguém que não esteja trabalhando, e se tentarmos encontrar alguém que realmente não esteja trabalhando, não haverá ninguém que não esteja. Sabemos que o Leste e o Oeste são opostos, mas que um não pode existir sem sequer a menção do outro. Assim a sua relação de trabalho mútua é determinada.

O trabalho que cada um exerce pode ser tomado como algo que seja definido pelo governo para um correto funcionamento da sociedade. Aqui Zhuangzi usa essa estrutura empregada pela Escola dos Lógicos para desconstrução do que foi dito por Huizi. O trabalho sendo bem definido precisa ser definido em suas funções e objetivos a partir da linguagem, que deve circunscrever todas as ações feitas pelo trabalhador, de maneira que ele saiba com clareza o que deve ou não fazer. O trabalho definido para o outro, desde que seja um trabalho diferente, também segue as mesmas regras de definição. Porém, ambos são similares já no próprio uso do termo “trabalho” para definir a ação de ambos. Mas o ponto que difere é justamente a relacionalidade proporcionada pela ação, que no seu desenvolvimento necessita



da relação para se desenvolver, da mesma maneira que a linguagem também é necessária para o desenvolvimento dos conceitos definidos.

De fato, “se tentarmos encontrar alguém que realmente não esteja trabalhando, não haverá ninguém que não esteja”, e o termo “realmente”, no sentido de realidade, é que traz o ponto de argumento de Zhuangzi. Tentar definir as coisas de maneira totalizantes é tão impossível no trabalho quanto na definição conceitual, e por isso ele diz “sabemos que o Leste e o Oeste”, que são nomes e conceitos, “são opostos” por definição, “mas que um não pode existir sem sequer a menção do outro”, pois dizer que algo vai para uma direção, o Oeste, é afirmar que não vai para o Leste, necessariamente, e que para a existência do Oeste, do conceito, é preciso que exista a existência de seu oposto, mesmo que esse possa ser um grande campo de possibilidades, como o Norte, o Sul, etc..

Dessa maneira, “a sua relação de trabalho mútua é determinada”, mostra que assim como no caso da realidade concreta, a realidade abstrata, ainda que tenha a pretensão de se dizer substancialista, não pode de jeito nenhum fugir ao vazio de substancialidade que permite dizer algo sobre os conceitos numa relação com outros que são usados necessariamente como relação no campo dos significados.

O sexto paradoxo de Huizi é enunciado assim: “O sul não tem limite, e tem um limite”. O sul em sua definição não tem um limite porque assim foi definido conceitualmente, afinal, quando e onde acaba precisamente a noção de sul? Embora tenha sido definido, a sua definição permite dizer que não tem limite enquanto significado. Mas porque foi definido, então, o limite do sul é a sua própria definição conceitual.

A resposta de Zhuangzi, que descontrói a lógica de Huizi, está no Capítulo 22, [88]:

O surgimento da multiplicidade das coisas é o vazio de limite<sup>368</sup> que se encontra nas próprias coisas, e quando falamos sobre isso enquanto limite das

---

<sup>368</sup>無際 Wúji – vazio de limite. Originalmente a palavra limite 際 jì significava o juntar por meio de um pano dois muros. O lado esquerdo representava montanhas, o lado direito significando um altar onde eram feitos sacrifícios aos deuses. A união entre os deuses e os homens era o altar, portanto, o limite de separação. (HZT, 277).

coisas, podemos dizer que esses limites são a própria coisa. O limite é o ilimitado, o ilimitado é o limitado, o ilimitado encontra seu limite nas coisas.

Assim, “o surgimento da multiplicidade das coisas”, no caso, das suas conceitualizações, da delimitação dos seus limites pela linguagem, “é o vazio de limites que se encontra nas próprias coisas”, é a relacionalidade que existe entre os termos que definem o conceito, quer no campo da escrita, quer no campo da semântica, sem o relacionar os conceitos que trazem a sua definição não é possível o seu surgimento, que de fato é uma aparência dependente da relação dos seus conceitos constitutivos, e por isso “podemos dizer que esses limites são a própria coisa”, ou seja, a coisa em si, o feixe de interdependências em sua perspectiva interpretativa é que trazem o limite do que a coisa é naquele momento do significado. Como essas interpretações podem variar de maneiras múltiplas de acordo com os referenciais adotados, “o limite é o ilimitado”, e como sem a construção conceitual não é possível dizer algo sobre alguma coisa, então, “o ilimitado é o limitado”. E novamente, porque a aparência da coisa surge na dependência do conceito e da sua interpretação relacional com as demais coisas que lhe podem trazer uma referência, “o ilimitado encontra seu limite nas coisas”.

O sétimo paradoxo de Huizi foi enunciado assim: “Hoje eu vou para o Estado de Yuè<sup>369</sup>, mas chego ontem”. Aqui há uma consequência da definição do agora. Sendo um nome que determina aquilo, o eu que existe no tempo presente, o agora, é vivido por mim em uma sucessão de “agoras”, até que eu chegue em Yuè. Mas o primeiro agora, o que foi vivido no ponto inicial, não é diferente em nome do agora que é vivido em Yuè, por sua definição, portanto, o agora do ontem é o mesmo agora de hoje, e daí é possível dizer que chego ontem. Duas substancialidades estão presentes aqui, o tempo como substância imutável, e o nome como substância imutável. Daí a possibilidade de uma substituição direta de uma substância por outra, ainda que os contextos sejam diferentes. Como são substâncias imutáveis elas não se comunicam com o contexto.

---

<sup>369</sup> 越 yuè.

Zhuangzi responde com uma desconstrução apresentada no Capítulo 2, [48]-[50]:

Para aquele que não possui uma definição equilibrada ter essas afirmações e negações é como “ir para Yue hoje e chegar ontem”. Seria fazer daquilo que é vazio-de-fato, um fato-concreto. O vazio-de-fato feito um fato-concreto, mesmo um espírito-mente como Yu<sup>370</sup>, não poderia saber como realizar algo assim, como eu poderia?

Assim, “para aquele que não possui uma definição equilibrada”, para os proponentes da Escola dos Lógicos, que por não entenderem a interdependência entre a realidade e os nomes, possuem definições substancialistas, “ter essas afirmações e negações”, uma qualidade imutável daquilo que define os nomes, “é como ir para Yue hoje e chegar ontem”, usar de uma substituição direta da definição de agora, e com isso chegar a um paradoxo linguístico que nada tem a ver com a realidade dos fatos. Essa realidade não é substancializável, definível de maneira imutável, incomunicável em sua definição, mas sim um vazio-de-fato, por isso ao tratar o “agora” como algo definido sem conexão com a realidade do fato, ou do nome, neste caso equivalentes para a Escola dos Lógicos, há uma desconexão entre o nome e o fato, e por isso, “seria fazer daquilo que é vazio-de-fato, um fato-concreto”, fato-concreto significa uma definição, um conceito substancial, portanto, imutável.

Mas essa desconexão nem mesmo alguém com uma sagacidade, uma inteligência descomunal, capaz de resolver problemas quase insolúveis dentro de um critério de utilidade para os governados, como foi o caso de Yu, sucessor e conselheiro de Shun, que deu solução para os problemas das enchentes na região de Yao, se tornando um sinônimo para alguém brilhante para resolver problemas úteis e práticos em benefício do povo, poderia conseguir, pois trata-se de uma incompreensão da interdependência entre nomes e fatos, e de uma impossibilidade,

---

<sup>370</sup>禹 Yu, sucessor e conselheiro de Shun, que conseguiu descobrir uma solução que cessaram as tormentas das enchentes em YAO, *The Sacred Books of China, the texts of Taoism, Part V*. James Legge (trans.), Atlantic Publishers & Distributors, 1990, p.181.

a impossibilidade de fazer com que os nomes possam dar conta de expressar algo em constante mudança para além de uma expressão designativa que expresse o que acontece sem a pretensão de um conhecimento absoluto e imutável sobre algo que foi convencionado linguística e conceitualmente.

O oitavo paradoxo de Huizi é colocado assim: “Os elos de Jade de uma corrente podem ser separados”. Pela definição do que é cada elo da corrente, pela linguagem, portanto, é possível a separação dos elos da corrente porque trata-se de uma definição autônoma para cada elo da corrente, uma vez que para cada definição há uma substância imutável correspondente. Uma vez que a substância é algo que não faz relações com aquilo que em movimento, podendo apenas se relacionar com aquilo que tem também um estado imutável, a separação de cada elo da corrente é possível no plano substancial uma vez que não é possível a conexão de uma com a outra, pois isso exigiria um movimento. Mas pode-se argumentar que no processo de definição há movimento, porém, os proponentes do substancialismo, como é o caso da Escola dos Lógicos, responderiam que é um processo de descoberta, de revelação de algo que já existia no campo das substancias imutáveis e só não havia ainda sido descoberto pelo intelecto. Descoberta não é construção, pelo menos não no caso dos metafísicos da Escola dos Lógicos.

Zhuangzi responde ao paradoxo de Huizi no Capítulo 22, [89] assim:

Fala-se do real e do irreal, do enfraquecimento e da morte, mas o real e o irreal são surgidos, assim não são nem real e nem irreal; o enfraquecimento e a morte são surgidos, assim não são nem enfraquecimento e nem morte; a raiz e os galhos são surgidos, assim não são nem raízes e nem galhos; a união e a divisão são surgidos, assim não são nem união nem divisão.

Assim, “fala-se do real e do irreal”, sendo o real aquilo que pode ser relacionado ao tudo-dizível e ao uso na realidade comum, e o irreal aquilo que não pode ser relacionado ao uso na realidade comum, o campo da interdependência e da relacionalidade de todas as coisas. Para Zhuangzi, embora a lógica de Huizi

possa existir, ela é algo irreal por não fazer parte da possibilidade da relacionalidade do uso comum. O uso comum se manifesta no uso das coisas, na sua relacionalidade. Em relação ao movimento, “do enfraquecimento e da morte”, dizem respeito ao campo da realidade onde o movimento das coisas, a sua relacionalidade, pode ser vista pelo decaimento e pelo desaparecimento, ambos considerados como transformações da existência, que caracterizam o feixe-da-interdependência-em-curso.

Mas mesmo dentro do campo das definições, quando se fala de real e irreal, há a construção desses conceitos, e Zhuangzi não compartilha da ideia da descoberta do intelecto de substâncias que já existiam ali, ao invés, ele afirma “mas o real e o irreal são surgidos”, e por isso mesmo são construções, e sendo construções do ser humano não tem um estado substancial imutável, nem mesmo pode-se dizer isso de suas definições, e por isso “não são nem real e nem irreal” porque são relações e não se pode definir com certeza os limites do relacional, pois ao se aproximar desses limites encontra-se o vazio-de-limite, como já explicado. Da mesma maneira que é a relacionalidade que está presente na construção conceitual, ela também está presente no movimento no campo da realidade do ‘mundo munda’, e por isso “enfraquecimento e morte são surgidos, assim não são nem enfraquecimento e nem morte”, pois a definição de “enfraquecimento” e de “morte” não dão conta de conter a realidade de cada um desses acontecimentos, desses fatos.

Tendo dito isso, onde Zhuangzi desconstrói a lógica de Huizi? “A raiz e os galhos são surgidos, assim não são nem raízes e nem galhos”, os elos da corrente de Jade são como as raízes e os galhos, e a árvore é o todo aparente, a corrente também é um todo aparente, e assim, porque sem a existência dos elos não poderia haver uma corrente, da mesma maneira a inseparabilidade dos elos é uma necessidade para existência da corrente e suas propriedades, como no caso da árvore, galhos e raízes. Não há como separar a menos que se desconstrua completamente o conceito de corrente, porque da união dos elos é que surge a corrente, e assim, “a união e a divisão são surgidos, assim não são nem união nem divisão” porque um estado relacional, a união, depende para existir até mesmo conceitualmente, do seu oposto relacional, a desunião (divisão, separação), portanto, não é possível se falar de divisão de elos da corrente, sem pressupor que

com isso a corrente não exista mais, nem os elos tampouco, não apenas no campo da realidade fática, mas também no campo conceitual, dos nomes.

O nono paradoxo de Huizi é: “Eu conheço o centro do mundo, está no norte de Yàn<sup>371</sup> e no sul de Yuè<sup>372</sup>”. Pela determinação conceitual há a demarcação de limites, especialmente no campo da definição dos nomes, e assim se um limite é determinado como uma definição, no caso, “norte de Yàn”, e outro limite é por sua vez também determinado sobre o mesmo assunto, no caso, “sul de Yuè”, pode-se determinar com precisão o seu centro. É o centro do “mundo” porque o conjunto todo está delimitado pelos limites pré-definidos em suas definições nominais. Assim, tudo o que estiver dentro dos limites, constitui aquele “mundo”.

Zhuangzi responde ao paradoxo de Huizi no Capítulo 17, [85]:

Sem um conhecimento suficiente para entender os discursos e as palavras empregadas que tratam de assuntos obscuros, desejam se apressar em mostrar precisão sobre isso em qualquer situação que surgir a oportunidade. Isso não seria ser como o sapo do poço quebrado? E agora que ele coloque seus pés sobre a terra, e suba depois até o mais elevado do governo, por meio do vazio do sul e norte<sup>373</sup>, ele lança suas ações agressivas para as quatro direções, em meio ao que não pode ser diretamente conhecido. Pelo vazio do leste e oeste<sup>374</sup>, começa-se pelo que é abismalmente obscuro, e chega até onde se pode conhecer diretamente.

Assim, “sem um conhecimento suficiente para entender os discursos e palavras empregadas que tratam de assuntos obscuros”, neste caso o conhecimento suficiente é o conhecimento da relacionalidade, da interdependência de todas as coisas, o uso direto dos conceitos e definições empregado pela Escola dos Lógicos, com a intenção de “mostrar precisão sobre isso em qualquer situação que surgir a

---

<sup>371</sup> 燕之北 Yàn zhī běi.

<sup>372</sup> 越之南 Yuè zhī nán.

<sup>373</sup> 無南無北 Wú nán wú běi.

<sup>374</sup> 無東無西 Wú dōng wú xī.

oportunidade”, para manter o prestígio social, algo que Zhuangzi não aprova como mostrado o Capítulo 17, [90]-[93], onde se lê:

Zhuangzi pescava no rio Pu, e o governador de Chu enviou dois grandes oficiais para ter com ele, com a seguinte mensagem: “É meu desejo te ocupar com a responsabilidade por todos os meus territórios.” Zhuangzi, mantendo as suas mãos na vara de pesca sem sequer olhar para os lados, respondeu: “Eu ouvi dizer que em Chu há um casco de tartaruga que se comunica com o mundo dos espíritos, e que já exista há pelo menos três mil anos, e que o governador conserva no templo ancestral, em um altar coberto por panos finos. Será que foi melhor para a tartaruga morrer e ter o seu casco assim honrado e lembrado? Ou teria sido melhor para ela continuar viva, e continuar arrastando seu rabo na lama?”. Os dois oficiais disseram: “Teria sido melhor para ela continuar viva, e arrastar o seu rabo na lama.” Então Zhuangzi respondeu: “Podem partir, eu continuarei a arrastar o meu rabo na lama”.

E voltando ao paradoxo, “isso não seria ser como o sapo do poço quebrado?”, isso é uma menção clara ao argumento construído por Zhuangzi por meio de uma alegoria, que fala sobre os limites do poço do sapo, daquilo que ele conhece, como sendo o melhor lugar do mundo, sem saber o que está para além dos limites quebrados do poço, do mundo que ele conhece. Esse poço representa o mundo da Escola dos Lógicos, o sistema construído por eles de conhecimento e de determinação política e social. Zhuangzi compara-os ao sapo do poço, como é possível ver no Capítulo 17, [6]:

Um sapo dentro de um poço não pode falar sobre o mar, pois ele está confinado aos limites do conhecimento do seu poço. Um inseto do verão não pode falar do inverno, porque ele não conhece além dos limites da estação do seu tempo de vida. Um especialista não pode falar sobre o feixe-de-interdependência-em-curso, por estar atado aos limites das visões da sua educação.

E, novamente sobre o paradoxo, Zhuangzi diz “e agora que ele coloque seus pés sobre a terra”, no campo do tudo-dizível, no campo do comum do povo, e

por meio da estrutura da Escola chegue “até o mais elevado do governo”, isso só é possível por algo que ele mesmo ignora por ter se tornado proponente dessa Escola, que é o meio pelo qual tudo isso acontece, que não é outro que a relacionalidade, “por meio do vazio do sul e do norte”. Então, os conceitos que podem determinar por meio de um conhecimento verdadeiro e preciso o “centro do mundo”, são apenas construções relacionais, interdependentes, que dependem um do outro para existirem, e que não são capazes de trazer o conhecimento pretendido. O que traz esse conhecimento é de fato a relacionalidade que faz surgir a aparência de “centro do mundo” por meio de outras aparências, os conceitos que foram construídos, e os artifícios da linguagem para transmitir uma imagem, portanto, também construída e em movimento, existindo apenas enquanto esses referenciais existirem.

O norte e o sul são apenas referenciais, perspectivas relacionais, não tem qualquer substância definidora e definitiva, e por isso são vazios de sul e vazios de norte, vazios da substância metafísica definidora que leva para o conhecimento seguro do norte e do sul e, portanto, do centro do mundo. Da mesma maneira, “Pelo vazio do leste e oeste, começa-se pelo que é abismalmente obscuro”, que são as definições metafísicas, substancialistas, mas por meio de uma análise cuidadosa, como faz Zhuangzi, não é possível que essas definições da Escola do Lógica possam se sustentar perante a realidade dos fatos, a sua relacionalidade, e por isso mesmo aquele que analisa pelo vazio, pela relacionalidade, “chega até onde se pode conhecer diretamente”, o conhecimento do feixe-de-interdependência-em-curso.

O décimo paradoxo de Huizi é: “Ame todas as coisas igualmente, o universo é um”. Há um paradoxo entre um e múltiplo. Por causa da definição de “universo”, todas as coisas devem estar compreendidas dentro da definição para que ela seja válida, é preciso que seja um universal e um abstrato<sup>375</sup>. E pela definição de universo que compreende em si todas as coisas, é possível amar a todas igualmente. O conceito de “universo” é considerado com um sujeito sobre o qual é possível se predicar uma atitude para com ele, no caso, o amor. O amor poderia ser

---

<sup>375</sup> Interessante pensar sobre uma observação de Deleuze: “O primeiro princípio da filosofia é que os Universais não explicam nada, eles próprios devem ser explicados.” (DELEUZE, Gilles. GUATARRI, Félix. Traduzido por Bento Prado Jr. e Alberto Antônio Muñoz. *O que é filosofia?*, 3a edição, São Paulo: 34, 2010, p. 13



substituído por ódio, o seu oposto, que nada mudaria na estrutura da assertiva. Mas qualquer coisa que se predique o sujeito sendo o “universo” afetaria todas as coisas que foram contempladas pela abrangência da definição, a totalidade. Aqui se evidencia a pretensão da Escola dos Lógicos.

Pode-se ver a resposta de Zhuangzi pelo excerto do Capítulo 17, [46]-[47], que diz:

Seja como o vazio entre os quatro cantos das direções, como o vazio que não forma nenhuma característica fixa particular. Como gostar da multiplicidade das coisas sem preferir umas e desprezar outras? Cultivando o vazio de padrão<sup>376</sup>. Como considerar todas as coisas igualmente? Conhecendo o feixe-da-interdependência-em-curso do vazio de fim e início, que as coisas múltiplas se desintegram e se integram, assim não surgirá a fixação pela realização<sup>377</sup>. Relações-incompletas-relações-completas<sup>378</sup>, elas ao se relacionarem não assumem uma única forma<sup>379</sup> fixa.

Assim, “seja como o vazio entre os quatro cantos das direções”, uma maneira de mostrar a interdependência dos conceitos que definem as quatro direções. O centro é aquele que gera as quatro direções a partir de um movimento para fora, e aquele que contém as quatro direções num movimento para dentro, na direção do seu centro, mas assim como o Capítulo 11 do Dao De Jing que diz:

Trinta raios perfazem o meão, no vazio o uso do carro;

Barro moldado faz o jarro, no vazio o uso do jarro;

Talham-se as portas e janelas para a casa, no vazio o uso da casa;

---

<sup>376</sup>方 Fāng (HZZ, p. 164).

<sup>377</sup>成 Chéng (HZZ, p. 78).

<sup>378</sup>一虛一滿 Yī xū yī mǎn.

<sup>379</sup>形 Xíng é uma forma que surge a partir das relacionais das coisas, algo que vai se apurando até assumir a forma aparente (CHENG, *op. cit.*, p.162).

Portanto, no uso da coisa, o útil é o vazio<sup>380</sup>.

Assim, o útil das quatro direções, o ponto de surgimento não é a definição de cada uma delas, mas a possibilidade de relacionalidade que surge, o vazio do uso, e por isso “como o vazio que não forma nenhuma característica fixa particular”, não se limitando ao que é dito em uma definição, mas abarcando o criativo e o construtivo da relação com as coisas, e a partir disso, Zhuangzi faz a pergunta que desconstrói o paradoxo de Huizi, que é “como gostar da multiplicidade das coisas sem preferir umas e desprezar outras?”. Huizi afirma que é pela definição de universo, mas Zhuangzi diz que “cultivando o vazio de padrão”, o pictograma que traduzi como “padrão” é 方 Fāng, que significa um arado, e posteriormente passou a significar a forma quadrada, algo que pode ser repetido, algo que tem um padrão que pode ser reproduzido com segurança, 方式 Fāngshì. Zhuangzi ao usar esse pictograma diz que o vazio de padrão, a relacionalidade do padrão, o seu uso útil que vem do vazio<sup>381</sup>, deve ser cultivado, ao contrário do uso pela Escola dos Lógicos que estabelece um padrão fixo, levando para uma fixação conceitual e linguística que gera os absurdos lógicos construídos por Huizi a partir de uma definição fixa, padrão.

O que Huizi pretendia com a construção dos paradoxos era mostrar a segurança das definições e da substancialidade que lhes dava suporte, uma demonstração da verdade intransponível que poderia trazer segurança e validade para tudo o que estava sob a conceitualização e a definição, por meio da lógica predicativa que afirma a substancialidade do sujeito, e o do que pode ser dito por

---

<sup>380</sup> Uso da estrutura e escolha de palavras de Mario Sproviero, mas me distancio da forma escrita dele porque os espaços vazios construídos por ele em sua tradução precisam ser lidos dentro de uma estrutura poética, permissível dentro da estrutura da poética chinesa. Esse trecho do Dao De Jing obedece uma estrutura de 6-3-4, mas no último bloco, Laozi constrói a composição com 6-5. A tradução disso envolve uma estrutura linguística que não auxiliaria o esclarecimento que estou demonstrando, portanto, refiz a tradução mas mantive algo da semântica da tradução para o português de Sproviero (SPROVIERO, Mario, “*Dao De Jing – Laozi*”. Hedras, 4a edição, p. 61).

<sup>381</sup> Heidegger traduziu o Capítulo 11 do Dao De Jing, a partir de uma tradução para o alemão de Ular. Também Lin Ma fez um estudo aprofundado sobre a relação de Heidegger com o Dao De Jing, e apresenta a tradução em alemão do próprio Heidegger junto com uma possível tradução sua para o inglês (MA, Lin, “*Deciphering Heidegger’s Connection with Daodejing*”, in “Asian Philosophy”, vol. 16, No.3, Routledge, Novembro 2006, p. 160 – artigo completo p. 149-171).

ele, garantindo assim a sua imutável validade, a sua eterna segurança pela verdade transcendente, metafísica.

E continua com “como considerar todas as coisas igualmente?”, não pelo padrão defendido por Huizi, mas pelo conhecimento da relacionalidade que se manifesta no vazio, e por isso “conhecendo o feixe-da-interdependência-em-curso do vazio de fim e início”, então pelo seu vazio é que todas as coisas são iguais, pela relacionalidade que gera os diferentes modos de ser, sem padrão, mas que permitem uma relacionalidade tal como a adoção de um padrão, e de sua readaptação caso ele não cumpra com o útil desejado, sendo construído novamente desde o seu início, algo impossível para o padrão substancialistas defendido pela Escola dos Lógicos.

E nesse movimento contínuo da relacionalidade, o conhecimento de “que as coisas múltiplas se desintegram e se integram”, daí uma possível unicidade que não é unicidade definível e por isso o amor fixado a isso não cabe, e “assim não surgirá a fixação pela realização”, mas sim um novo amor, que vem pelo vazio de coração e mente (...), que se relaciona com as coisas mediante um equilíbrio necessário, uma atitude de apenas amar e agir necessários (wu wei). E Zhuangzi continua dizendo, “relações-incompletas-relações-completas”, o múltiplo como uma relação incompleta, o uno como relação completa, “elas ao se relacionarem não assumem uma única forma fixa”, porque pressupõe uma a outra para sua existência, e esse caráter relacional está presente na construção, portanto, o paradoxo de Huizi nada tem de paradoxo quanto analisado sob o ponto de vista do vazio, da relacionalidade, sendo um paradoxo apenas no sistema substancialistas proposto pela Escola dos Lógicos, na Escola de Zhuangzi é apenas mais uma relacionalidade entre opostos construída com fundamento no vazio, mas com seu surgimento mediante um equívoco, a fixação conceitual substancialista.

A pretensão de Huizi com os paradoxos, portanto, era demonstrar como seria possível, por meio da lógica predicativa e pela afirmação de uma substancialidade que fosse verdadeira, trazer ao convencimento do povo de que a estrutura da Escola dos Lógicos era a única capaz de organizar a China, unificando-a, por meio da segurança e imutabilidade do conhecimento conceitual. Por meio dos paradoxos ele buscava demonstrar como as demais Escolas da Oposição não eram capazes de

satisfatoriamente conseguir superar os problemas da linguagem implicadas na lógica do discurso predicativo.

Huizi não era apenas um proponente da Escola dos Lógicos, mas junto com Gong Sunlong, seus escritos constituíam um dos textos mais lidos da sua época, e o que comprova isso é que eles sobreviveram ainda que em fragmentos num período em que a China não era ainda unificada, e que o costume de destruir completamente a cultura anterior por ser considerada ineficiente era muito mais acentuada do que nas dinastias posteriores. Ainda assim fragmentos do texto de Huizi e diversos escritos de Gong Sunlong foram protegidos pelo povo, e de alguma maneira conseguiram sobreviver as turbulências da história das sucessões violentas das dinastias chinesas. De fato, o Zhuang Zi Shu foi responsável pela conservação dos paradoxos de Huizi, e o fato de Zhuangzi colocá-lo no último capítulo do seu livro, mostra como esses paradoxos eram importantes para a Escola dos Lógicos, e do projeto de unificação da China por meio de um conhecimento seguro, verdadeiro e imutável, que existia e que havia sido descoberto pela Escola dos Lógicos.

Por que os paradoxos foram colocados por Zhuangzi no seu último capítulo, o trigésimo terceiro? No meu entender, isso foi uma provocação à Escola dos Lógicos e à Escola dos Ritos. Isso porque para ambas as estruturas substancialistas, o começo é o começo em si mesmo, e o fim é o fim também em si mesmo. Isso é garantido por meio da definição do que é o começo e do que é o fim, e um texto segue também essa estrutura de começo, meio e fim. Mas para Zhuangzi, que sob o ponto de vista do fluxo-de-interdependência-em-curso, relativiza o conceito de começo e fim, justamente porque se trata de algo construído, vazio de existência substancial imutável, dependente da linguagem. Aliás, os paradoxos de Huizi foram tratados assim também por Zhuangzi, apenas como linguagem, não como algo que existe por si mesmo num campo de transcendência, alcançado por meio da lógica predicativa, da abstração de substâncias imutáveis, que poderiam ser expressadas por meio da linguagem, mas que nunca poderiam tratar do que a coisa realmente é, uma vez que ela transcende a própria linguagem.

Para Zhuangzi a realidade não pode ser alcançada porque ela é interdependente com o que pode ser interpretado pelo homem, não porque representa uma realidade transcendente. E o homem sendo também condicionado

pelas inúmeras relações que faz com as coisas, incluindo os demais homens, só conhece aquilo que está disposto nas cadeias de relações que ele pode fazer durante o seu tempo de vida. A totalidade não pode ser alcançada porque ela representa a interdependência em curso, e o que resta ao homem é a linguagem e a interpretação. Diferente do que era defendido por Huizi, não há uma realidade transcendente por detrás da aparência, e que a linguagem e a interpretação só tem o seu lugar enquanto justificadoras das definições e conceitos que expressam essa realidade, e que podem assim ser transformadas em leis, diretrizes governamentais, normatividade ética com conceitos e definições sobre justiça, igualdade, honestidade, lealdade, injustiça, crime, etc, que sejam sempre os mesmos, e por isso de conhecimento seguro para todos; ao contrário, para Zhuangzi o que há não é uma polaridade contrária, e por isso necessariamente afirmativa de uma inexistência dos conceitos, das definições, da normatividade ética, e assim por diante.

O que é afirmado por Zhuangzi é a relatividade de qualquer conceito ou definição, que possa ser usada para o governo ou para a normatividade ética, ou para a justiça, etc.; e o que determina essa relatividade é a fluidez da realidade, garantida apenas pela interdependência total de todas as coisas, uma realidade definida por Zhuangzi como o fluxo-de-interdependência-em-curso. E o “em curso” é importante porque afirma o movimento, a impermanência necessária para que as coisas estejam em interdependência, sejam imanentes, alcançáveis apenas pela interpretação, e que não estejam mais sob o domínio de uma realidade transcendente que dê a imanência uma realidade acidental<sup>382</sup>. De fato, para

---

<sup>382</sup> Pelo conceito de interpretação de Heidegger pude entender melhor Zhuangzi. De fato, Para Heidegger a interpretação não era uma questão de atribuição de significado, ela ocorreria durante o processo de conhecimento sensorial. Não haveria uma diferença significativa entre conhecer e interpretar.

Conhecer é interpretar. E para dar respaldo a essa interpretação ele faz uso de experiências sensoriais comuns, que podem ou não ter nos escapado da vida diária, como o ato de ouvir aos sons. Quando ouvimos o som não temos momentos distintos de primeiro ouvir o latido de um cachorro, como som puro, e só depois é que analisamos conscientemente que aquele som percebido na verdade foi de um latido de um cachorro. Ao ouvir já atribuímos o significado de um cachorro latindo em nosso mundo (INWOOD, Michael. “*A Heidegger dictionary*”, Blackwell, 1999, p.106). O nosso mundo também é importante porque ele circunscreve a nossa experiência do que está à mão, a nossa disposição, tanto sensorial quanto da ação motora, e nosso mundo imediato não é mais do que isso e nossos pensamentos, vistos não de maneira separada, mas interdependentes um do outro. Para um existir o outro precisa também, e nesse processo a interpretação é fundamental. Sem ela, o existir no mundo, nas relações com todas as coisas, não seria possível. Mas o interpretar não é tampouco independente, ele depende necessariamente para

Zhuangzi o que existe são apenas os “acidentes” em fluxo, numa constante interconexão, interdependência, vazia de qualquer substância inerentemente existente.

Diante disso, Zhuangzi não poderia deixar de desconstruir a concepção substancialista de Huizi, pois era ineficiente para realizar aquilo que se propunha, e ainda carregava o erro de estabelecer referenciais fixos, conceitos imutáveis, transformando o “tudo-debaixo-do-céu” em algo ainda mais violento, injusto, corrupto, com o povo cada vez mais em guerra consigo mesmo, se enfraquecendo, e permitindo que outros povos invadissem e tomassem o que já havia sido estabelecido com tantas vidas perdidas nas guerras, nas revoltas contra os governos locais, provinciais e geral. Zhuangzi se rebela contra isso e diz que o

---

a sua existência do entendimento, assim há uma dualidade necessária, entender-interpretar (auslegung-verstehen), da qual depende o nosso envolvimento com o mundo, com disposto-à-mão. Há um unidirecionamento nesse movimento, do entender vem o interpretar, e há também um movimento de uma existência geral para uma particular, do entendimento para o interpretar. Esse movimento é o que permite ou dá existência ao relacionamento com as coisas. Primeiro vem o entendimento de que estou em um mundo, com as coisas ao meu redor, e depois há o interpretar quando ocorre a relação entre o interprete e a coisa interpretada, ou seja, o ocorre a relação entre o entendimento e o interpretar, entre o entendimento do mundo e o interpretar o mundo, que gera a ação, a ação de estar no mundo, é o entendimento, e se relacionar com as coisas é o interpretar. E para Heidegger, somente depois é que surge a linguagem-conceitualização, pelo menos para o Heidegger do *Ser e Tempo* (INWOOD, Michael. “*A Heidegger dictionary*”, Blackwell, 1999, p.106). Assim o ser-aí é antes entendimento, depois interpretação, e só então ele passa a ser também linguagem-conceito. Mas não no sentido ontológico do termo, mas como uma relação dinâmica dos três movimentos, unidirecional, uma vez que estamos pensando sobre a essência do ser-aí, *Dasein*. As diferentes conceitualizações com o uso da linguagem é que são chamadas de interpretações diferentes, mas novamente a multiplicidade de relações permite a afirmação da constituição múltipla da realidade, que é entendida primeiro, e só depois interpretada nas relações, e é por isso que um economista e um sociólogo diferem em suas interpretações científicas, uma vez que o entendimento deles e as interpretações que se seguem, antes de haver a conceitualização, possuem elementos em comum, mas muitos outros incomuns, e daí surgem as diferenças conceituais, que geram as diferentes “interpretações” sobre os objetos que se propõe a observar, ainda que esses objetos possam ser completamente coincidentes. A diferença se deve às diferenças fundamentais do *Dasein* de cada um deles (INWOOD, Michael. “*A Heidegger dictionary*”, Blackwell, 1999, p.107). O entendimento é construído a partir de três estruturas, haver-prévio (predisposição, Vorhabe), ver-prévio (previsão, Vorsicht), e entendimento-prévio (precognição, Vorgriff) (ESCUADERO, Jesús Adrián. “*El Lenguaje de Heidegger – Diccionario Filosófico 1912-1927*”, Herder, 2009, p. 111) . Com isso cada interprete gera uma conceitualização diferente que se fundamenta na própria constituição do seu entendimento de estar-no-mundo. Com Heidegger, a interpretação deixa de ser uma ciência para ser um modo de ser na existência, na história (ESCUADERO, Jesús Adrián. “*El Lenguaje de Heidegger – Diccionario Filosófico 1912-1927*”, Herder, 2009, p. 108). Ela depende de contextos culturais específicos, de situações existenciais particulares, e sua objetividade é impossível (ESCUADERO, Jesús Adrián. “*El Lenguaje de Heidegger – Diccionario Filosófico 1912-1927*”, Herder, 2009, p. 110).

fundamento desses problemas não é a natureza do homem, mas sim a incapacidade do governo em entender a fluidez da realidade, a interdependência-em-curso, e devido ao afastamento pela aderência de conceitos fixos, o “tudo sob o céu” já havia perdido a sua harmonia. E encontrar a harmonia significava encontrar a não-ação, não-vontade, *wu-wei*<sup>383</sup>. Não há ação por parte do homem quando ele se encontra em harmonia com o fluxo da interdependência, o Dao, mas há ação quando ele age contra o Dao, como faz Huizi, e a Escola dos Lógicos, pelo estabelecimento de algo fixo, imaginário, contrário ao movimento presente em toda as coisas.

Huizi levanta os paradoxos buscando provar que existe a segurança e a verdade, e com isso procurava a máxima eficiência para que os governantes pudessem organizar o povo e trazer a paz, a segurança e a prosperidade. Mas como? Por meio de referenciais que pudessem perdurar contra o tempo, as mudanças não apenas da natureza como também no meio social e político. O conceito de prosperidade material sempre foi uma maneira de demarcar a eficiência de um governo na cultura chinesa, e mesmo para demarcar a eficiência que a pessoa conduz a sua vida na comunidade. As relações familiares chinesas não são como aquelas conhecidas no Ocidente, as relações são realizadas a partir de negócios que apresentem eficiência na geração de prosperidade material<sup>384</sup>.

---

<sup>383</sup> O sentido de *wu-wei*, vazio-de-ação, se aproxima do conceito de serenidade de Heidegger, *Gelassenheit*. Isso porque a palavra carrega um significado interpretativo muito próximo. O particípio passado de *lassen* sendo *gelassen* é deixar, no sentido de estar calmo, bem composto. Depois de ter passado pelo uso dos místicos alemães, passa a significar em Heidegger o seguinte: “It now means ‘calmness, composure, detachment, “releasement”. It is similar to the apatheia, ‘impassivity’, recommended by the Greek stoics, and to the basic mood of *Verhaltenheit*, ‘restraint’, recommended by Heidegger”. (INWOOD, Michael. “*A Heidegger dictionary*”, Blackwell, 1999, p. 117). E onde, ao meu ver, o conceito se aproxima do vazio-de-ação está expresso assim: “it abandons willing, but it is not passive and does not let things slide and drift [...] It is thinking, but not thinking in the sense of representation. It is a sort of ‘waiting’, *Warent*. Waiting, not expecting, and not waiting or anything in particular, but waiting ‘for, auf’, the openness, which Heidegger’s now calls *Gegnet*, the ‘regioning’, and old form of *Gegend*, ‘region’ which means ‘free expanse’ and it is almost equivalent to ‘truth’ in Heidegger sense”. (INWOOD, Michael. “*A Heidegger dictionary*”, Blackwell, 1999, p. 118).

Para Zhuangzi, o vazio-da-ação e acompanhar o fluxo-de-interdependência-em-curso, e de maneira nenhuma corresponde a deixar qualquer tipo de ação. A idéia é que quando há uma harmonia entre o agir do fluxo e o agir do homem, não há ação porque um carrega o outro, como se fosse o fluxo de um rio, ao invés de remar contra ele, remar à seu favor, sem que exista um esforço de resistência com respeito a ação. Porém, não há espaço para desenvolver esse conceito aqui, por isso deixarei para um momento futuro o desenvolvimento do conceito de serenidade e os pontos de diálogo entre Heidegger e Zhuangzi.

<sup>384</sup> ARKUSH, David R. “*Fei Xiaotong and Sociology in Revolutionary China*”, Harvard University Press, 1940, p.142.

Junto com esse conceito vem o da segurança da nação e o da paz social. E esses três conceitos teriam tido a sua definição com a Escola dos Ritos de Confúcio? Ao meu ver, elas datam precisamente deste período, do início das Escolas da Oposição contra a majoritária daquela tempo, a Escola dos Lógicos. É muito provável que esses três conceitos centrais para a cultura chinesa tenham nascido com Huizi, Gong Sunlong, e os demais eruditos da Escola dos Lógicos. E esses três conceitos foram tão bem estabelecidos, que foram adotados por Confúcio em seu sistema, mas ampliados com outras “virtudes”.

Zhuangzi se recusa a tratar o ser como um conceito definido a partir de conceitos valorativos como prosperidade, segurança e paz. O ser de Huizi é transcendente e ainda marcado por características fixas, margeadas principalmente por esses três conceitos ou definições do que seria eficiente. Para Zhuangzi o ser é algo que se relaciona com todas as coisas, que não pode ser definido a partir de referenciais definidos, que se prestem a dizer a verdade segura e imutável sobre ele, muito menos ainda sobre o que é eficiente. Essa resistência de Zhuangzi se mostra na desconstrução dos paradoxos de Huizi, pela escrita dos capítulos que foram traduzidos aqui, principalmente.

O ser de Zhuangzi é uma perspectiva dentro do fluxo de interdependência total de todas as coisas, não há realmente um ser para ser fixado, e muito menos um que possa ser definido de maneira imutável, segura, definitiva. Ele está disposto para aquilo que está em relação com ele, disposto naquilo que ele pode se relacionar de maneira existencial, e que define a sua própria existência<sup>385</sup>. Com isso,

---

<sup>385</sup> Essa relacionalidade é conhecida pelo Dasein em Heidegger. Mas o que seria o Dasein? Para Escudero, significa atualmente “existência”, mas no século XVII significava ainda segundo ele também, “estar aí, estar presente, existir, estar disponível”, e isso é verificado a partir de *da sein*, que se substantivaria por meio de *das Dasein* e com isso significaria “presença”. Aliás “presença” foi o termo usado por Marcia Sá Cavalcante Schuback, na sua tradução para o português de “Ser e Tempo”. Escudero ainda continua dizendo: “ En el siglo XVIII, *Dasein* se utiliza en el ámbito filosófico como una alternativa al término latinizado *Existenz*, mientras que en los círculos poéticos se usa en el sentido de *Leben* (‘vida’).” (ESCUADERO, Jesús Adrián. “*El Lenguaje de Heidegger – Diccionario Filosófico 1912-1927*”, Herder, 2009, p. 63).

O sentido de existência para *Dasein*, ainda segundo Escudero, teria sido adotado anteriormente por Christian Wolff, no sentido de realidade efetiva e de subsistência. Mas o uso do termo em Heidegger é considerado exclusivo por Escudero: “ Heidegger utiliza la expresión *Dasein* exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (Da) al ser (Sein), y por la capacidad de interrogarse por su sentido [...] se parte de la convicción de que la existencia humana no puede comprenderse em términos de un yo encapsulado em sí mismo, sino



é possível afirmar que a desconstrução do conceito de substancialidade feito por Zhuangzi se volta para a desconstrução do ser imutável, daquele que se pode dizer algo verdadeiro e seguro, que está acima da causalidade e do tempo. Ele faz isso por meio de um interlocutor defensor da lógica predicativa chinesa e da necessária substancialidade que sustenta a sua finalidade de comunicar algo seguro, verdadeiro e imutável, seu amigo Huizi<sup>386</sup>.

---

que su ser consiste justo em mantenerse aberto hácia el mundo, em relacione dinamicamente con las cosas, personas y situaciones que de manera constante se salen al encuentro. En otras palabras, el Dasein existe basicamente en el comportamiento con posibilidades.” (ESCUADERO, Jesús Adrián. “*El Lenguaje de Heidegger – Diccionario Filosófico 1912-1927*”, Herder, 2009, p. 63).

E é nesse âmbito de possibilidades de relações que interpreto o fluxo-de-interdependencia-em-curso de Zhuangzi como sendo algo que se comunica diretamente com o Dasein, pois o homem de Zhuangzi é aquele que está imerso nesse fluxo de possibilidades, e é capaz de se perguntar pelo sentido dele. Mas só é capaz de fazer isso de maneira apropriada quando se dá conta da impossibilidade da substancialidade no campo da realcionalidade total de todas as coisas. Por isso mesmo a próxima frase de Escudero é muito apropriada: “La própria dinámica del Dasein le lleva de manera constante de una situación a otra, de una posibilidad a otra”. (ESCUADERO, Jesús Adrián. “*El Lenguaje de Heidegger – Diccionario Filosófico 1912-1927*”, Herder, 2009, p. 63)

Há ainda uma definição do próprio Heidegger sobre Dasein apontada também por Escudero: “Bien es cierto que Heidegger ya emplea en 1920 la expresión *Dasein* en su reseña del libro de Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, para referirse al yo histórico, indicar la situación concreta del individuo, señalar la condición de arrojado de la existencia humana y aludir a la experiencia fáctica de la vida humana.” (ESCUADERO, Jesús Adrián. “*El Lenguaje de Heidegger – Diccionario Filosófico 1912-1927*”, Herder, 2009, p. 65).

Já para Michael Inwood, Heidegger em “Ser e Tempo” teria atribuído dois significados para Dasein: (1) o ser dos humanos, e (2) a entidade ou pessoa que tem esse ser. Ele também informa que quando Heidegger fala sobre mais de uma pessoa em relação, ele usa o termo *Mitdasein*, o Dasein-com, e que Dasein é essencialmente no mundo, e ilumina a si mesmo e ao mundo (INWOOD, Michel, “*A Heidegger Dictionary*”, Blackwell, 1999, p. 42). Inwood também atenta para o fato de Heidegger evitar o uso da palavra “homem” (Mensch) em “Ser e Tempo”, e que há uma variação que se torna *Da-sein*, e sobre isso ele diz que “Moreover *Da-sein* is ‘between’ man and the gods rather than coincidente with man himself [...] we ask ‘who’ we are or who man is, not who *Da-sein* is. *Da-sein* has become too impersonal to allow such questions. (INWOOD, Michel, “*A Heidegger Dictionary*”, Blackwell, 1999, p. 44), e este estar entre os deuses e homens, me parece algo que Heidegger quer significar como algo que não pode ser definido em termos substancialistas, o “ser-entre” é algo que está de acordo com o fluxo-de-interdependencia-em-curso, uma vez que dentro da relacionalidade total de todas as coisas, o homem é um fluxo interdependente dentro de um fluxo ainda maior de interrelacionalidades e possibilidades. Mas isso não tem nenhuma semelhança com o panteísmo, pois isso implicaria em algum tipo de realidade substancial. A realcionalidade é a experiência fáctica da vida humana.

Me parece que a experiência fáctica da vida humana é também uma possibilidade de relacionalidade expressa por Zhuangzi em diversos capítulos. Há uma semelhança muito grande de conceitos entre Heidegger e Zhuangzi no que diz respeito tanto ao Dasein como experiência fáctica quanto, adotando a interpretação de Escudero, “existência”. Infelizmente não há como explorar mais o assunto neste ponto, mas voltarei nisso em futuros trabalhos.

<sup>386</sup> Da mesma maneira me parece que Heidegger estaria também dialogando com um interlocutor, que seria Aristóteles, quer na tradição da Escolástica com Santo Tomás de Aquino, quer na tradição da Filosofia Moderna. Heidegger desconstrói a metafísica clássica com o desenvolvimento do *Ser e*

O que desenvolvo aqui não é o mesmo que já foi desenvolvido por dois especialistas em Zhuangzi. Me parece que essa questão dos paradoxos não foi desenvolvido pelos grandes especialistas por uma questão de falta de interesse em analisar se há um interlocutor presente no Zhuang Zi Shu além de Confúcio. Mas me parece que a grande maioria concorda que o Confúcio de Zhuangzi não é o mesmo Confúcio que foi retratado nos Analectos<sup>387</sup>. Trata-se, portanto, de uma interpretação intencional de Zhuangzi sobre Confúcio. Mas voltando aos dois especialistas, me refiro a dois especialistas renomados e mundialmente famosos, Fung Yulan ou Feng Youlan (1895-1990) e Anne Cheng (1955). O primeiro deteve a cadeira do Departamento de Filosofia de Tsinghua, a segunda detém a cadeira de Sinologia do Collège de France.

Anne Cheng é herdeira de um pensamento acadêmico que nega a possibilidade de Filosofia na China, a Sinologia francesa. Os jesuítas, e posteriormente, os acadêmicos franceses, acreditavam que a estrutura da linguagem chinesa não permitiria o pensamento filosófico tal como conhecido pelos gregos, porque supostamente não haveria a abstração e a metafísica, que surgiram tendo como fundamento o Teorema de Pitágoras, e o alto nível de abstração matemático que começou a ser desenvolvido a partir dele<sup>388</sup>. Daí a impossibilidade da estrutura da linguagem chinesa de se dizer algo seguro, verdadeiro e válido, sobre as coisas. Sendo assim, ela me pareceu uma escolha relevante como representante de toda uma corrente de pensamento que nega a possibilidade de qualquer pensamento filosófico e científico na China, tal como conhecido no Ocidente.

---

*Tempo*. Infelizmente não há como desenvolver o método usado por Heidegger, como é o caso da abordagem dos paradoxos de Huizi, mas espero ser capaz de fazer isso no futuro, de demonstrar o método de desconstrução usado por Heidegger contra os seus interlocutores.

<sup>387</sup> O mesmo parece ser repetido frequentemente pelos especialistas em Heidegger sobre Nietzsche. Eles dizem que o Nietzsche interpretado por Heidegger não é o Nietzsche que pode ser encontrado em seus escritos.

<sup>388</sup> Leibniz escreveu uma série de perguntas para os jesuítas, e na sua décima quinta, ele escreve o seguinte: “Não existe na tradição antiga dos chineses traço algum de geometria demonstrativa e de metafísica? Eles conhecem o teorema, que teria tido, para Pitágoras, o valor de uma hectatombe?” (NETO, Antonio Florentino (org.), “*Escritos de Leibniz e a China*”, Phi, 2016, p. 28). Uma pergunta que somente pode ser respondida afirmativamente em 1997, com as pesquisas de Karine Chemla, já referenciada neste trabalho.

No clássico contemporâneo sobre Sinologia francesa, “História do pensamento chinês”, Anne Cheng escreveu sobre os paradoxos de Huizi. Ela chega a tocar sobre o problema que abordo aqui, mas de maneira muito superficial. Ela escreve assim:

Os dois (Zhuangzi e Huizi) têm, porém, posições opostas no tocante à linguagem: enquanto Chuang-tse não perde ocasião de espicaçá-la como demasiadamente relativa para ser um instrumento de referência, Hui Shi esforça-se por fazer dela um instrumento ideal. Nisto ele se torna representativo de uma corrente que adquire importância em pleno período dos Reinos Combatentes, a corrente dos “argumentadores” ou dos “lógicos”<sup>389</sup>.

Embora ela tenha reconhecido o caráter do relativo presente nos discursos de Zhuangzi, ela não reconhece o seu valor perante a Filosofia Contemporânea, até porque ela é uma historiadora, não alguém voltada para o campo da Filosofia. Devido a esse distanciamento do campo filosófico é provável que ela não tenha se dado conta da importância dos paradoxos de Huizi. Ela continua dizendo:

De acordo com o último capítulo de Zhuangzi<sup>390</sup>, as obras de Hui Shi “encheriam cinco charretes”, mas delas infelizmente não subsiste senão uma série de dez proposições:

1. O Muito Grande não tem exterior: chamamo-lo o Grande Um; o Muito Pequeno não tem interior; Chamamo-lo o Pequeno Um.
2. O que não tem espessura não pode ser acumulado, e no entanto, mede mil léguas.
3. O céu é tão baixo como a terra, as montanhas estão no mesmo nível que os pântanos.

---

<sup>389</sup> CHENG, Anne, *op. cit.*, p. 126.

<sup>390</sup> A adoção ao sistema romanizado da Reforma de 1950 não é minha, é a grafia da própria autora, que intercala dois sistemas de escrita fonética chinesa romanizada em sua obra.

4. O sol está ao mesmo tempo no meio-dia e no poente, um ser ao mesmo tempo, vive e morre.
5. Uma grande semelhança difere de uma pequena semelhança; é o que chamamos de pequena diferença; que as dez mil coisas sejam ao mesmo tempo em tudo semelhantes e em tudo diferentes: é o que chamamos grande diferença.
6. O Sul é sem limites, tendo embora um limite.
7. Vou para Yue (no extremo sul) hoje e cheguei ali ontem.
8. Anéis de jade entrelaçados podem ser separados.
9. Conheço o centro do universo: está ao norte de Yan (no extremo norte) e ao sul de Yue (no extremo sul).
10. Mesmo que vosso amor se estenda às dez mil coisas, o Céu-Terra não é senão um.

Anne Cheng apresenta uma tradução que difere um pouco da minha, mas acredito que isso se deva a escolhas de significados e interpretação dos enunciados. Essa enumeração que Cheng apresenta é importante para o que se segue, uma brevíssima menção a possibilidade do que significam os paradoxos mediante uma interpretação sob o referencial de Zhuangzi, não de Huizi. Ela diz assim:

Estes dez paradoxos podem ser agrupados sob três temas principais. Parece ser predominante o tema da relatividade do espaço: as proposições 1, 2, 3, 6, 8, 9 tendem cada uma a mostrar que toda a medida quantitativa e toda distinção espacial são ilusórias, sem qualquer carácter de realidade. Vem em seguida o tema da relatividade do tempo, ilustrado nas proposições 4 e 7: as distinções de tempo, como as de espaço, são de fato estabelecidas artificialmente pelo homem e não têm qualquer realidade em si mesmas. Por fim, Hui Shi vai mais longe, mostrando a relatividade das próprias noções de semelhança e diferença. A razão humana tem

tendências a agrupar tudo o que lhe parece “semelhante” e a distinguir tudo o que lhe parece “diferente”. Ora, estas noções não podem servir de critérios porque elas próprias são relativas, como se diz na proposição 5, que encontra a sua conclusão e sua moral na proposição final: “O Céu-Terra não é senão uma coisa só.”<sup>391</sup>

Acontece que essas posições interpretativas que Anne Cheng apresenta em seu livro, da relatividade, jamais poderiam ser defendidas pela Escola dos Lógicos. Como substancialistas eles admitiam a relatividade enquanto algo relacionado aos acidentes, assim como os aristotélicos fazem até hoje, porém, havia uma realidade substancial fixa e imutável, que garantia a validade dos paradoxos. De fato, se Huizi “esforça-se por fazê-la um instrumento ideal”, enquanto que Zhuangzi “não perde ocasião de espicaçá-la como demasiadamente relativa”, como poderia existir uma inversão de posição pelos paradoxos de Huizi? Ao contrário, o que Huizi quer mostrar é que há segurança na linguagem porque ela é garantida por um campo substancial imutável, do qual a linguagem é um instrumento de alcance. Não há uma relatividade fundamental no sistema de Huizi, a Escola dos Lógicos. Anne Cheng está contradizendo a si mesma, ao afirmar uma relatividade em Huizi, o que fica ainda mais evidente quando se examina aos escritos de outro proponente da Escola dos Lógicos, Gong Sunlong<sup>392</sup>.

Mas como algo assim poderia ter passado despercebido por ela? Acho que ela se deu conta de que há algo mais nesses paradoxos, e chega a tocar no problema sem adentrá-lo efetivamente:

Os paradoxos de Hui Shi tendem a desacreditar as distinções, particularmente espaciotemporais, mostrando que todas se reduzem a uma contradição: não sobre então mais que a linguagem como referência confiável. Mas a partir dessas contradições não falta mais do que um passo para fazer aparecer a relatividade do próprio discurso, cujo papel analítico consiste precisamente em fazer distinções. Hui Shi não dá esse passo, ele permanece aquém: quando denuncia a

<sup>391</sup> CHENG, Anne. *Op. cit.*, p. 127.

<sup>392</sup> Coloquei como anexo minha tradução do texto Cavalo Branco de Gong Sunlong, feita sob a orientação do professor Antônio Florentino Neto, ao final desta dissertação, para a verificação do argumento sobre o equívoco da Anne Cheng.

relatividade das distinções e das designações, sua finalidade é apenas chegar a uma linguagem e a um discurso mais rigorosos. Quanto a Chuang-tse, este dá o passo mais do que alegremente, não hesitando em desacreditar a linguagem e, através dela, a razão discursiva [...] <sup>393</sup>

Anne Cheng está fazendo uma leitura já sob os referencias de Zhuangzi, pois Huizi jamais poderia estar defendendo a relatividade da linguagem, pois é um substancialista e defende a lógica predicativa como forma de se dizer algo seguro e verdadeiro sobre as coisas. Agora é acertado o que ela diz sobre “a linguagem como referência confiável”, pois se fundamenta no campo da substância transcendente. Huizi não poderia dar nenhum passo além sem cair em contradição com o seu próprio sistema, algo que a autora parece ter deixado escapar.

Além disso, Zhuangzi não deu um passo alegremente porque queria desacreditar da linguagem, mas sim porque o sistema da Escola do Dao, necessariamente atacaria qualquer possibilidade de segurança e certeza que se fundamentam numa substância metafísica porque isso impede o estabelecimento do fluxo-de-interdependência-em-curso, que não admite nada fixo, nada imutável, e tampouco afirma a linguagem como sendo algo estável e fixo, e me parece que nisso a autora está parcialmente correta.

Zhuangzi não desacredita da linguagem em si, mas da razão discursiva que afirma uma certeza, uma verdade, e assim por diante, tendo como fundamento uma realidade inerente que pode ser expressa por conceitos e definições. Ele desacredita de algo que não seja fundamento em perspectivas, em relações, em interdependências. Não é especificamente da linguagem, afinal, ele teria que não poder sequer usar a linguagem para se expressar se fosse o caso daquilo que defende a autora. O equivoco da interpretação dela fica ainda mais evidente com o seguinte trecho:

Para Chuang-tse a linguagem nada pode nos dizer sobre a verdadeira natureza das coisas, por ser ela quem põe não só os nomes que damos às coisas, mas ao mesmo tempo estas mesmas coisas. Postulando ao mesmo tempo os

---

<sup>393</sup> CHENG, Anne, *op. cit.*, p. 128.

“nomes” (名 míng) e as “realidades”, a linguagem na passa de um recorte artificial e arbitrário da realidade, cuja vã pretensão de constituir, senão um meio de conhecimento, pelo menos um poder sobre a realidade, evidencia-se em afirmações do tipo “é isso” (是 shì) ou “não é isso” (非 fēi)<sup>394</sup>.

Uma análise um pouco mais cuidadosa do que autora está dizendo mostra que ela analisa o que diz Zhuangzi a partir de um referencial substancialista, em outras palavras, ela está lendo como Huizi possivelmente leria. E isso porque ela diz que “a linguagem nada pode dizer sobre a verdadeira natureza das coisas”, o que significa que ela está lendo Zhuangzi sob o ponto de vista da busca por uma verdadeira natureza das coisas. De fato, Zhuangzi está dizendo que não há tal natureza sustentando a linguagem, em seu intenso debate com Huizi, mas não de que nada pode ser dito sobre a natureza das coisas, pois tudo pode ser dito sobre ela uma vez que é interdependente.

Ao contrário do que a autora diz, a interdependência afirmada por Zhuangzi dá uma total liberdade ao homem para falar sobre a realidade, para usar a linguagem como segurança e a interpretação também, não mais como algo que esconde uma verdade transcendente, impenetrável, e que só pode ser conhecida por uma natureza na consciência e intelecto que pode transitar pela transcendência e pela imanência, mas sim pela completa inexistência de uma realidade substancial transcendente, atribuindo essa realidade ao imaginário humano, que busca alguma segurança em função da sua finitude, da sua morte, um fato inexorável<sup>395</sup>. É a

<sup>394</sup> CHENG, Anne, *op. cit.*, p. 130

<sup>395</sup> No artigo sobre “O morrer”, Ulm Pia Daniela Schmücker, diz que o conceito se encontra em uma polaridade direta com o conceito de morrer e o de renovar-se, pois viver seria afastar constantemente algo de si que desejaria a morte. E mencionado uma imagem que na minha interpretação poderia muito bem ter sido usado por Zhuangzi: “[...] Nietzsche captura o processo do morrer na silenciosa imagem natural de uma autosupressão. A barca do poeta, como interpreta Groddeck: o poema mesmo entra para um “esquecimento azul”: “prateado, leve, um peixe/nada aogra por diante do meu barco [...]” (NIEMEYER, Christian (org.), “*Léxico de Nietzsche*”, Loyola, 2014, p. 382).

E no artigo sobre “Morte” de Mainz Dirk Solies é dito que para uma existência efêmera Nietzsche dizia que o morrer, dentro do contexto dionisiaco, era o mais desejado. E sobre o prolema do pessimismo, o autor diz que Nietzsche dizia que o medo da morte, era somente medo das dores da morte, e que o impulso de autoconservação na verdade nem sequer existe além de uma peça de mitologia. E eleva a morte àquilo que dá valor para a vida, pois sem ela, a vida deixaria de ter

interdependência e a interpretação que garantem a eficiência, a segurança e a verdade sobre as coisas, uma verdade que pode ser dita relativa, mas que não se apoia em uma realidade transcendente para garantir a verdade, sendo segura justamente porque está na relação interdependente com todas as coisas.

A autora lê sob o ponto de vista da substancialidade e por isso interpreta Zhuangzi como alguém que está simplesmente provocando uma instabilidade sem propor coisa nenhuma. Não é o caso, e os paradoxos de Huizi enfrentados por

---

qualquer um. E dentro de um contexto da “vontade de poder”, a morte seria completamente relativizada pois o que viveria seria apenas uma parte daquilo que já está morto (NIEMEYER, Christian (org.), “*Léxico de Nietzsche*”, Loyola, 2014, p. 383).

Interpreto isso como algo que se aproxima muito de Zhuangzi, uma vez que a relacionalidade total implica na valorização das perspectivas, e como a vontade de poder parece ser a mesma que a interpretação, então, a morte é uma questão de interpretação sobre um fato inexorável, nada para se lamentar a respeito, e por isso se aproximaria do fluxo-de-interdependência-em-curso. Nesse fluxo o viver e o morrer se tornam parte de uma complementariedade necessária inclusive para a produção da alegria de se viver, e no caso da necessidade de uma morte voluntária ou involuntária, também da alegria de morrer. Com isso há o abandono da dualidade que a compreensão da interdependência implica. E aqui novamente não há um panteísmo porque não há um movimento finalístico nesse movimento de vida e morte, é só a maneira como as coisas se relacionam, e nisso também me parece haver uma grande proximidade com Nietzsche.

Segundo Escudero, para Heidegger, a morte, *der Tod*, o processo de realização do Dasein é tem a sua completude com a morte: “La idea central es que el Dasein es algo esencialmente inconcluso y en constante proceso de realización que está vuelto hacia su fin, la muerte.” (Escudero, Jesús Adrián. “El Lenguaje de Heidegger – Dicionário Filosófico 1912-1927”, p. 166, Herder, 2009). Dentro desse fim, há aquele tipo de morte que é diluída pela vida do dia a dia, pelos afazeres, e embora exista a admissão de sua inexorabilidade, ainda assim há o encobrimento e a mitigação dessa certeza. Assim há a certeza e a indeterminação. Mas o ponto onde, para Escudero, Heidegger realmente mostra a importância desse estar ciente da morte é o seguinte: “La muerte se puede asumir... como lá posibilidad más extrema. En este adelantarse (*Vorlaufen*), el Dasein se comprende en su poder-ser más propio y en su ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*). La irrespectividad de la muerte, por tanto, aísla y singulariza al Dasein en la modalidad de la existencia própria. La asunción de la própria muerte es um ejercicio de responsabilidade por el que el Dasein conquista su libertad.” (ESCUADERO, Jesús Adrián. “*El Lenguaje de Heidegger – Dicionário Filosófico 1912-1927*”, Herder, 2009, p. 166).

Agora para Inwood: “Heidegger presentes no such arguments for the non-empirical certainty of death. He assumes that and endless life would be unmanageable and care-less, with no way of deciding what to do or when to do it. He focuses almost exclusively on one’s *own* death; even time ends with one’s own death [...] But death is, as pertaining to Dasein, only in existential being towards death [...] Dasein does not first die, or does not really die at all, with and in die experience of factual demise.” (INWOOD, Michel; “*A Heidegger Dictionary*”, Blackwell, 1999, p. 45). E essas interpretações que vem do próprio Heidegger, de passagens do *Ser e Tempo*, citadas por Inwood, é possível uma interpretação que se comunica com Zhuangzi e com o fluxo de interdependência, onde a morte existe, mas não é vista como uma finalidade, mas como algo que acontecerá necessariamente em virtude do tempo, mas não como uma substância, mas como uma propriedade que revela a impermanência das relações, mas essa impermanência é de fato transformação necessária pelo fluxo de conexões causais interdependentes. Não há como desenvolver mais esse tema aqui, mas pretendo voltar também nele num futuro próximo.



Zhuangzi por meio de seu texto vem a ser com a finalidade de mostrar que a melhor das eficiências da linguagem se apoia no fluxo de interdependência em curso, que não admite uma realidade em si mesma, mas afirma a interrelacionalidade total de todas as coisas, e é nesse campo que a verdade e a eficiência podem se manifestar de maneira correta. Não é possível falar do Dao quando se tenta coloca-lo como uma verdade transcendente, ao contrário, a linguagem é um território seguro para se comunicar a realidade da interdependência. A possibilidade de um governo que seja eficiência em suas perspectivas só pode ocorrer se o fundamento for a compreensão do fluxo-de-interdependência-em-curso, a relacionalidade total de todas as coisas. Mas ainda há mais uma perspectiva de Anne Cheng que precisa ser mencionada:

Chuang-tse não fala do discurso em termos absolutos de “verdadeiro/falso”, mas em termos de “é isso”/ “não é isso”. Ora, o que é que permite decidir que “é isso” é um ponto de referência absoluto? E o que é que permite decidir que alguma coisa “é isso” ou não o é? Para Chuang-tse semelhante afirmação nada mais faz senão abrir uma perspectiva própria ao locutor, ela não vale senão para ele e no interior desta perspectiva apenas. Neste sentido, confrontar o “é isso” de um determinado locutor com o “é isso” de um outro locutor não tem nenhum valor, já que não existe terreno comum de avaliação entre duas perspectivas puramente subjetivas<sup>396</sup>.

Não é verdadeiro que Zhuangzi seja alguém que esteja afirmando tanto a substancialidade que o eu do sujeito consiga criar uma interpretação subjetiva. Ao contrário, a interpretação faz parte da realidade interdependente, e a base para se afirmar algo sobre as coisas é justamente o fluxo-de-interdependência-em-curso, a relacionalidade total de todas as coisas. A autora parte de mais um equívoco, de que a subjetividade interpretativa não está afirmando a substancialidade, mas de fato ela é o máximo ponto dela. O eu é tão imutável que é capaz de interpretar por si mesmo, independente de qualquer relação, e se Zhuangzi estivesse afirmando isso ele estaria negando os fundamentos da Escola do Dao.

---

<sup>396</sup> CHENG, Anne. *Op. cit.*, p. 131.

A interdependência total não afirma nenhuma subjetividade inerente, ao contrário, nega completamente que possa existir tal coisa, mas não nega a existência de um eu que surge da relacionalidade total, pois negar isso seria negar a existência dentro da rede ou fluxo de interdependências.

Ao contrário do que diz Anne Cheng, o fato de existir interpretação e ela variar de um eu interdependente para o outro, não transforma a linguagem ou a realidade em algo sem valor nenhum, mas algo com total valor pois traz em si a possibilidade de uma análise que varia de acordo com diferentes pontos de vista, aumentando cada vez mais as chances de algo ser realmente compreendido em sua relacionalidade, e se o grau de eficiência é sua aplicabilidade, pelo menos para Huizi e Zhuangzi, então, é na compreensão da rede de interdependências que um conhecimento consistente pode surgir justamente porque leva em conta várias perspectivas que podem dar conta das relações possíveis, e esse valor só não é reconhecido quando se mantém uma visão substancialista sobre o que é o valor, pois o terreno comum de atribuição do valor existe, é a relacionalidade total de todas as coisas, algo que escapou à análise feita pela autora.

Agora sobre Fung Yu-lan, autor do clássico em dois volumes também contemporâneo chamado de “História da Filosofia Chinesa”, traduzido do chinês para o inglês por Derk Bodde, diz o seguinte sobre os paradoxos de Huizi<sup>397</sup>:

Hui Shih usa somente o intelecto para provar que todas as coisas são em um único aspecto completamente semelhantes. Em outro aspecto totalmente diferentes, e que o universo é um. Ele não diz nada sobre como podemos experimentar esse estado no qual o universo é um<sup>398</sup>.

O autor não se deu conta de que Huizi não fala sobre como experimentar o estado de unidade porque simplesmente esse estado é o pressuposto de todo o

---

<sup>397</sup> Os paradoxos interpretados por Fung Yu-lan de acordo com o ponto de vista substancialista, podem ser lidos diretamente em: Yu-lan, Fung. “History of Chinese Philosophy”, págs. 197-200, vol. I, Princeton University Press, 1983.

<sup>398</sup> Hui Shih uses only the intellect to prove that all things are in one aspect all similar. In another aspect all diferente, and that the universe is one. He says nothing as to how we may experience this state in which the universe is one. (YU-LAN, Fung. “History of Chinese Philosophy”, vol. I, p. 201.

sistema da Escola dos Lógicos. A maneira de se experimentar essa unicidade é pelo discurso lógico predicativo, que se fundamenta na substância transcendente. Não haveria motivo nenhum para que ocorresse um movimento da mística em Huizi, de maneira que ele saísse de um pressuposto lógico e adentrasse a experiência do místico, da união do imanente com o transcendente<sup>399</sup>.

Isso porque a lógica predicativa e a segurança mostrada por meio dos paradoxos mostra, ao meu ver, a intenção de Huizi de que a experiência da realidade substancial depende apenas da compreensão da estrutura da linguagem na predicação lógica. Não há motivos para a experiência mística, que atrairia para si, assim como ocorreu no Ocidente, uma exclusividade para poucos, sendo fechada tal experiência para a maioria. E isso colocaria o critério de eficiência defendido pela Escola dos Lógicos sob a possibilidade de falha completa.

Fung Yu-lan continua a sua conclusão sobre os paradoxos, inserindo uma interpretação que atribui ainda uma mística à Zhuangzi:

Chuang-Tzu, por outro lado, fala misticamente sobre “o vazio de mundo” além do reino das palavras, e o ‘não-conhecimento’, além daquele do conhecimento. É através do que ele chama de ‘jejum da mente’ (hsin chai 心齋<sup>400</sup>) e ‘sentar-se em esquecimento’ (tso wang 坐忘<sup>401</sup>) que podemos obter o estado de liberdade absoluta no qual esquecemos as distinções entre os outros e o si mesmo, e igualamos a vida e a morte, de maneira que todas as coisas se tornem uma só<sup>402</sup>.

<sup>399</sup> Ao meu ver, parece haver uma conexão entre *Gelassenheit* de Heidegger e vazio-de-ação de Zhuangzi, no entanto, não tenho como concordar que ao afirmar a serenidade heideggeriana alguém possa estar retornando a mística, justamente pelo caráter desconstrutor do pensamento de Heidegger. Concordo com isso o seguinte: “Mystics such as Eckhart and Seuse used it in the sense of ‘devout’, devoted to God, pious. *Gelassenheit* was used by mystics for the peace one finds in God by taking one’s distance from wordly things.” (INWOOD, Michael. “*A Heidegger dictionary*”, Blackwell, 1999, p. 117). E ainda: “It is not, as Eckhart supposed, the abandonment of sinful selfishness, and of self-will in favour of the divine will.” (INWOOD, Michael. “*A Heidegger dictionary*”, Blackwell, 1999, p. 118). Uma sustentação mais elaborada das diferenças entre a mística crista, Zhuangzi e Heidegger exigiriam o ultrapassar dos limites propostos na presente dissertação, mas reservo para um momento futuro poder voltar a essas diferenças, e construir uma defesa consistente da sua incompatibilidade com a mística cristã, mas com um diálogo pertinente os conceitos de *Gelassenheit* e *wu-wei*, entre Heidegger e Zhuangzi.

<sup>400</sup> 心齋 xīn zhāi.

<sup>401</sup> 坐忘 zuò wàng.

<sup>402</sup> Chuang-Tzu, on the other hand, speaks mystically of the ‘worldlessness’ beyond the realm of words, and the ‘non-knowledge’, beyond that of knowledge. It is through what he calls the ‘fasting of

A inserção de uma mística em Zhuangzi é um equívoco porque se baseia numa interpretação cristã que não pertence ao Zhuang Zi Shu. Esse equívoco está fundamentado na maneira de traduzir a palavra céu, e um equívoco de adequação no desenvolvimento das teorias Daoístas. Fung parece interpretar o Daoísmo como um todo, mas de fato a introdução da figura de um criador divino só entrou no Daoísmo durante a Dinastia Tang, e é por isso que se faz a distinção entre Daoísmo religioso (Daojiao) e Daoísmo filosófico (Daojia). Essa inclusão do conceito de um criador se deu por vários motivos, dentre eles do aparecimento do panteísmo indiano brahmanico, que começava a ser traduzido na China e que passou a ameaçar dominar os ritos confucionistas. Como alternativa foi estruturada uma religião panteísta com a figura do céu como o criador divino, com sua personificação como o Grande Imperador Universal, uma substituição chinesa evidente para Brahman<sup>403</sup>.

Aqui Fung interpreta o uso da palavra “céu” (天 tiān) no sentido criacionista, que na tradução do Capítulo 33 de Bodde ficou: “roamed with the Creator above, and below made friends of those who, without beginning or end, are beyond life and death”. A partir do conceito de um Criador, dentro do sistema cristão, é que se pode ter uma mística. Também dentro de um sistema panteísta indiano pode-se ter uma mística. Porém, se fosse um referencial panteísta a maneira mais correta de se traduzir não seria Criador, mas sim por Gerador, *mahaatman*, pois trata-se de uma

---

the mind’ (hsin chai 心齋) and ‘sitting in forgetfulness’ (tso wang 坐忘) that we can attain to the state of absolute freedom in which we forget the distinctions between others and self, and equate life and death, so that all things become one. (YU-LAN, Fung. “History of Chinese Philosophy”, vol. I, p. 201)

<sup>403</sup> O grande imperador universal é o primeiro da divindade trinitária da religião daoísta, que se desenvolveu na dinastia Tang, cerca de mil e duzentos anos depois da composição dos Zhuang Zi Shu, como pode ser visto na “Stanford Encyclopedia of Philosophy”: “In this system, the main Daoist traditions and scriptural corpora of southeastern China are arranged into three hierarchical groups, namely (1) Shangqing, (2) Lingbao, and (3) Sanhuang (Three Sovereigns, understood as the Sanhuang wen and related materials). Each Cavern corresponds to a heaven and is ruled by one of the three highest Daoist gods: Yuanshi tianzun (Celestial Venerable of the Original Commencement), Lingbao tianzun (Celestial Venerable of the Numinous Treasure), and Daode tianzun (Celestial Venerable of the Dao and Its Virtue, another name of the deified Laozi). The Three Caverns also provided a model for other aspects of doctrine and practice, including the ranks of priestly ordination and the classification of scriptures in the future Daoist Canons (id. 17–37).” (<https://plato.stanford.edu/entries/daoism-religion/#GodsRitu>, última visita em 20 de fevereiro de 2017).

geração da própria substância que se espalha e é una com todas as coisas e as individualiza por meio de substâncias individuais, *atman*. Mas tal noção panteísta só alcança a China na Dinastia Tang, a primeira dinastia chinesa daoísta.

A perspectiva cristã só realmente atinge a China durante a dinastia Qing por volta do séc. XVII. A perspectiva panteísta indiana só durante a dinastia Tang, por volta do séc. VII. Assim extrair dos textos de Zhuangzi a possibilidade da existência de uma mística voltada para a união com algo transcendente é uma proposta por demais descontextualizada.

O não-conhecimento também foi interpretado equivocadamente. É o vazio substância que fundamenta o conhecimento estruturado por Zhuangzi, não o completo abandono de qualquer conhecimento. O não-conhecimento expressa um vazio de substancialidade que fundamente um conhecimento verdadeiro e seguro contra o fluxo do tempo, da impermanência, da relacionalidade. Fung está interpretando como ausência de conhecimento, e por isso faz menção à mística, mas esta não pode existir sem os referenciais cristãos ou panteístas<sup>404</sup>. Da mesma maneira que faz com o vazio-de-mundo que não significa como ele diz uma algo “além do reino das palavras”, o transcendente. Ao meu ver, o “além” se refere justamente ao não estar correspondendo à substancialidade inerente que a Escola dos Lógicos defende como garantia de verdade, segurança e eficiência.

O “jejum da mente” e o “sentar-se em esquecimento” dizem respeito à conceitualização fundamentada sobre uma substancialidade, que garanta uma existência imutável. Essa mesma realidade hipotética é que fundamenta o eu, a ação, o auto-centramento, as posições fixas, a aderência a valores imutáveis, a ineficiência que Zhuangzi busca demonstrar para Huizi de seus paradoxos e a impossibilidade da finalidade proposta por ele, Huizi<sup>405</sup>. É na serenidade que vem da compreensão do fluxo-de-interdependência-em-curso, da relacionalidade total de

---

<sup>404</sup> Sobre uma argumentação que justifique a impossibilidade de uma mística que não esteja fundamentada na presença de um Deus, seja criador ou gerador, veja: ABBAGNANO, Nicola; “*Dicionário de Filosofia*”, Martins Fontes, 2015, p. 783.

<sup>405</sup> Heidegger propõe um conceito que transmite a idéia proposta por Zhuangzi, o de serenidade. Mas infelizmente o escopo do trabalho apresentado aqui não permite um percurso sobre esse conceito. Para a explicação desse conceito pelo próprio Heidegger veja: HEIDEGGER, Martin. (trad. Davis, Bret W.) “*Country Path Conversations, Studies in Continental Thought*”, Indiana University Press, 2010.

todas as coisas que o homem pode descansar da sua busca pela imortalidade, e compreender que a vida e a morte são fatos inexoráveis, sem nada para se fazer, nem coisa alguma para continuar:

[...] a filosofia de Chuang-Tzu, de fato, começa com palavras e debate, e termina com o vazio de mundo e o não-debate. Ela transcende o 'domínio do certo e do errado', e 'reverte para o Grande Via' e assim difere daquilo que os Dialéticos que começaram e terminaram com 'análise' e 'argumento'<sup>406</sup>.

A Filosofia de Zhuangzi não parece começar com palavras e debates e terminar com o vazio de mundo e o não-debate porque não há uma finalidade ou movimento do menos perfeito para o mais perfeito, como é o que se segue da interpretação de Fung. De fato, pode-se começar de qualquer capítulo do Zhuang Zi Shu, e prosseguir de onde se está, que ao final será preciso continuar para os capítulos iniciais. Ao meu ver, o fato dos paradoxos serem apresentados no último capítulo mostra exatamente isso, que no extremo do processo sem início e sem fim, da interação entre um extremo e outro, da existência e inexistência, do Yang e do Ying, o que se encontra é um círculo apontando para a impossibilidade de uma determinação substancialmente existente.

E isso é muito significativo porque palavras e debate, análise e argumento, estão para um oposto, o transcendente, Yang, e o vazio de mundo e o não-debate, estão para o completo inexistente, Ying, na interpretação feita por Fung. A interdependência está justamente na composição dos dois, na interrelação entre esses dois extremos. Não há o extremo do Yang, da substancialidade, porque ao se analisar racionalmente o que é encontrado é apenas uma inexistência de algo inerentemente existente, uma total impossibilidade de algo existir em si mesmo e ainda fazer conexões, e do outro lado, no outro extremo há o Ying, a inexistência completa de qualquer coisa, que ao ser analisada também não pode subsistir mediante a realidade sensorial. Então a composição desses dois extremos leva uma

---

<sup>406</sup> [...] Chuang-Tzu philosophy, as a mater of fact, does begin with words and debate, and end with wordlessness, and non-debate. It transcends the 'domain of right and wrong', and 'reverts to the Great Thoroughfare' and thus differs from that of Dialecticians who begin and end with 'analysis' and 'argument'. (YU-LAN, Fung. *History of Chinese Philosophy*, vol.I, p. 202)

realidade interdependente, que não nega a existência mas não afirma nenhuma substancialidade, o que resta é apenas e nada mais que a relacionalidade total de todas as coisas.

Assim na interpretação de Fung é como se Zhuangzi saísse do ponto da substancialidade total, transcendente, e fosse para outro extremo, aquele da inexistência completa. E isso fica mais claro quando ele diz: “e particularmente mostra o fato de que ele não se importava com o debate [...]”<sup>407</sup>. Ao contrário, Zhuangzi se preocupava, se importava com o debate, do contrário não teria escrito o seu livro. O que Zhuangzi estava querendo mostrar é que na lógica predicativa substancialista, os debates que se fundamentam em uma realidade transcendente, além de apenas imaginária não possui a eficiência que se propõe em organizar as relações sociais pela expressão da verdade imutável, e não possui em virtude de estar em desarmonia com a única realidade, a interdependência total de todas as coisas, o fluxo-de-interdependência-em-curso.

E Zhuangzi faz isso porque ele não tem objeção em usar a lógica presente na estrutura linguística, com a estrutura dos enunciados, desde que eles não se prestem a afirmar uma verdade substancial que se manifeste pela expressão linguística das relações entre sujeito e predicado. É pela adoção da perspectiva, do ponto de vista, da adoção de um sujeito como referência apenas, não mais como expressão da verdade imutável, de um ser que exista em si mesmo, por si mesmo, e de maneira imutável, que o uso da lógica pode ser usada para comunicar a relação das coisas. E isso é algo que está longe de não se importar ou não se preocupar com os debates, mas se volta para uma posição de desapego em relação aos resultados dos debates com respeito a verdade transcendente e seu descobrimento por meio deles.

Por fim, Fung faz uma interpretação final sobre Zhuangzi na conclusão dos seus comentários sobre os paradoxos de Huizi, que não posso concordar com a interpretação. Ele escreve sua interpretação assim:

---

<sup>407</sup> [...] it particularly stresses the fact that he did not care for debate: [...] (YU-LAN, Fung. “*History of Chinese Philosophy*”, vol. I, p. 202)

No entanto, a filosofia de Chuang Tzu, enquanto ela permanece na esfera das 'palavras' e 'conhecimento' é, ao final das contas, muito similar àquela de Hui Shih, e assim quando este último morreu, Chuang Tzu lamentou por ele não mais ter ninguém com quem falar<sup>408</sup>.

Nem nas palavras e tampouco em conhecimento pode-se dizer que a Filosofia baseada numa substancialidade é similar com a Filosofia baseada na relacionalidade total de todas as coisas, no vazio de substancialidade. Isso porque os pressupostos que fundamentam a necessidade das palavras e do conhecimento não são os mesmos e não podem coexistir sem que exista uma completa contradição que não poderia suportar qualquer análise racional. Fung, no trecho anterior ao sob comento agora, afirmava que Zhuangzi não se importava com o debate, e logo depois ele afirma que Zhuangzi se lamenta por não ter mais com quem falar, debater. De fato, a lamentação de Zhuangzi é muito mais voltada a possibilidade de continuar a desconstrução da substancialidade com alguém que ele pudesse, de fato, aplicar os argumentos de desconstrução da lógica substancialista, do que porque havia uma similaridade entre palavras e conhecimento.

Afinal Huizi era alguém que tinha contribuído com a estruturação da Escola do Dao por meio dos Dez Paradoxos, que ao meu ver, motivaram Zhuangzi a também escrever o seu livro para demonstrar como aquilo a que eles se prestavam, a transmissão ao povo de segurança, verdade e validade, de fato não estava em harmonia com a realidade, a relação total de todas as coisas, o fluxo-de-interdependência-em-curso. A verdade, a segurança, a validade da lógica são garantidas mas não por uma realidade metafísica constituída de substâncias eternas, imutáveis, separadas, mas pela interdependência de todas as coisas, e suas múltiplas perspectivas, e ainda por sua impermanência, que atribui uma verdade que só se mantém enquanto a coisa se mantiver em sua funcionalidade, assim como a segurança e a validade.

Essa funcionalidade é o que mantém as características existenciais da coisa enquanto causas e condições são capazes de mantê-la daquela maneira. Quando a

---

<sup>408</sup> Yet Chuang Tzu's philosophy, as long as it remains in the sphere of 'words' and 'knowledge' is, after all, very similar to that of Hui Shih, and therefore when the later died, Chuang Tzu lamented that he no longer had anyone with whom to talk. (YU-LAN, Fung. *"History of Chinese Philosophy"*, vol. I, p. 202)



sua agregação deixa de ser manifesta em sua natureza imanente, passando a ser qualquer outra coisa, a verdade, a segurança e a validade também cessam com ela, passando a serem constituídas como características que dependem de uma nova configuração que, por ser um fluxo, tem características dos momentos anteriores, mas já é diferente, e continuará a ser um fluxo de mudanças, precisamente porque não há nenhuma substância que garanta a sua existência independente.

Diante do exposto, busquei mostrar que os paradoxos lógicos de Huizi eram de fato substancialistas, e que não poderiam ser interpretados sob o ponto de vista da explicação dada tanto por Cheng quanto por Fung. Isso porque ambos defendem de maneira equivocada que Zhuangzi coloca os paradoxos como uma interpretação já terminada e que essa interpretação reflete apenas uma implicância com a construção da linguagem e uma relativização acusada de ser sem finalidade. Mostro que esse não é o caso, pois Zhuangzi teve a intenção de desconstruir cuidadosamente a lógica predicativa e a substancialização que lhe dá suporte ao longo de toda a sua obra, mas mais especificamente dos capítulos que traduzi. Perder a importância do debate entre Huizi e Zhuangzi seria o mesmo que perder aquela do debate entre Heidegger e Aristóteles, como mostrado no *Ser e Tempo*<sup>409</sup>.

Na desconstrução dos paradoxos até o momento o que havia era uma aquietar-se a uma possível interpretação deles segundo uma relativização conclusiva, sem explicações mais profundas, o que levou Anne Cheng, como já mostrado a explicar os paradoxos mediante um extremo de desconsideração da própria linguagem, uma relativização radical mediante um suposto desprezo de Zhuangzi, o que demonstrei não ser consistente. Para Fung, há nos paradoxos uma confirmação do que Zhuangzi teria dito, mas nesse caso, não haveria a necessidade dele ter escrito tantos argumentos contrários à concepção substancialista de Huizi, e ainda tantas passagens de desconstrução da verdade e validade que a lógica

---

<sup>409</sup> “Essa proposição, que remete à tese ontológica de Parmênides, foi assumida por Tomás de Aquino numa discussão característica. Dentro da tarefa de uma dedução dos “transcendentais”, isto é, dos caracteres-de-ser que vão ainda além de toda possível genérica determinidade-de-coisa de um ente, além de todo *modus specialis entis* e que pertencem sempre por necessidade a todo algo, seja o que possa ser, também o *verum* deve ser demonstrado pelo tal *transcendens*.” (Tr. (Castilho, Fausto), “Ser e Tempo”, Unicamp e Vozes, 2012, p. 65). Ao meu ver, aqui fica claro que Heidegger tem seu interlocutor não apenas Tomás de Aquino, como toda a tradição substancialista, que se inicia em Parmênides, mas tem como seu principal expoente Aristóteles, do qual Tomás de Aquino é herdeiro.

predicativa tem a pretensão de afirmar. De fato, a desconstrução dos paradoxos de Zhuangzi só poder compreendida se adotada uma perspectiva de desconstrução da metafísica clássica, e no lugar uma construção da relacionalidade total de todas as coisas, que para ele é o fluxo-de-interdependência-em-curso<sup>410</sup>.

Conceitos como tempo, mensuração, referenciação espacial ou espaço, início e fim, movimento finalístico, foram expressados por Huizi, e sem um fundamento de desconstrução da substancialidade fundamentadas na interpretação necessária para ela, acaba-se caindo nos mesmos referências que Anne Cheng e Fung Yu-lan, extremos de leituras, uma no extremo da total relativização da linguagem, e o outro, numa leitura que afirma o que o Zhuangzi se propõe a negar pela desconstrução, como já demonstrado acima. O que se afirma em toda a desconstrução dos paradoxos é a relacionalidade total de todas as coisas, mas nem por isso há uma relativização total da linguagem, pois esta é necessária para o entendimento da interdependência, mas não a linguagem que se apoia numa certeza substancial transcendente. E também a relacionalidade total afirma a possibilidade da existência que pode ser conhecida da realidade em fluxo, em interdependência. E dentro disso, a vida e a morte, podem ser entendidos como um interdependente com outro, a valorização de um depende daquilo que pode existir em interpretação, em relação, com o que o outro pode trazer de valor interpretativo sobre o outro. E nisso também se percebe o fluxo-de-interdependência-em-curso, que afirma a desconstrução da substancialidade pela relacionalidade, algo que já estava em discussão na China, no tempo dos Reinos Combatentes, e que volta a aparecer agora, em nosso tempo, com um renovado poder transformador, graças a possibilidade de pontes relacionais entre o Ocidente e o Oriente, realizada pela Filosofia de Heidegger e Nietzsche, e daqueles que vieram em suas esteiras, como Derrida, Barbara Cassin, Lacan, e assim por diante.

---

<sup>410</sup> Algo que Heidegger faz no *Ser e Tempo*, e que continua a fazer em várias de suas obras, como já apontei nas diversas notas ao longo deste trabalho. Não somente Heidegger, como Nietzsche também tem uma forte possibilidade de diálogo com o Oriente chinês, em virtude da desconstrução de uma substancialidade, pelo menos na interpretação que faço dos conceitos de Nietzsche até o momento. Contudo, Heidegger chega até a traduzir os *Dao De Jing* de Laozi, e a travar diálogos com os budistas thailandeses da tradição Theravada, como também deixei pontuado pelas notas. Quanto ao método de desconstrução da metafísica clássica, e a afirmação da relacionalidade total de todas as coisas, em Heidegger, demonstrar tal método seria algo para uma futura tese de doutorado, pois implicaria uma pesquisa em toda a obra de Heidegger para que fosse possível uma delimitação consistente desse mesmo método.

## 2.3 COMPLEMENTO: O CAVALO BRANCO DE GONG SULONG

Coloco abaixo o texto de Gong Sunlong, um dos textos centrais da Escola dos Lógicos. Junto com Huizi, o mestre Gong Sunlong, representa o que pode ser conhecido da Escola dos Lógicos e a substancialidade que garante a lógica predicativa chinesa.

### **O Cavalo Branco, de *Gōng Sūnlóng***

Um cavalo branco não é um cavalo é uma proposição válida?

Mestre Gong respondeu, “sim”.

Mas como?

Mestre Gong - O termo cavalo é aquilo pelo qual nomeamos a forma, o termo branco é aquilo por meio do qual nomeamos a cor. O termo por meio do qual nomeamos a forma não pode ser usado para nomear a cor. Portanto, afirmo que um cavalo branco não é um cavalo.

Havendo um cavalo branco, não podemos afirmar que não temos um cavalo. Mas como não podemos afirmar que não havendo cavalo isso possa significar que isso não é um cavalo? Pode existir um cavalo branco e não existir um cavalo, mas como pode o não ser branco fazer com não seja um cavalo?

Mestre Gong – Ao nomear um cavalo, tanto amarelo quanto negro servem, mas ao nomear cavalo branco, o amarelo ou o negro não servem mais. E se ter um cavalo branco for, de fato, ter um cavalo, o que podemos nomear como sendo ele, em cada termo, seria o próprio, ele mesmo. E se o que nomeamos é ele próprio, ele mesmo, o branco não pode ser diferenciado do cavalo. O que poderíamos nomear por meio do uso dos termos não poderia ser diferente. No entanto, cavalos amarelos

e negros são aceitáveis e inaceitáveis. Mas como isso poderia ser assim? Os termos aceitável e inaceitável são contraditórios e isso é evidente. Portanto, cavalos amarelos e negros ambos igualmente podem ser usados dentro da nomeação “cavalo”, mas não quando se usa a nomeação “cavalo branco”. Essas são as minhas considerações quando afirmo que “um cavalo branco não é um cavalo.”

Vós estais considerando a cor para negar que aquilo seja um cavalo, mas não há cavalos sem cores no mundo. Seria o enunciado, “não há cavalos no mundo”, admissível então?

Mestre Gong – Cavalos certamente tem cores, e por isso há cavalos brancos. Se cavalos fossem sem cores e houvessem apenas cavalos, como poderíamos escolher um cavalo branco? E por isso mesmo um cavalo branco não é um cavalo. Isso se deve ao fato de que a expressão “cavalo branco” é composta de “cavalo” e “branco”; “cavalo” portanto difere de “cavalo branco”, e daí minha afirmação, “cavalo branco não é um cavalo”.

Vós considerais somente um cavalo que não foi ainda nomeado como branco como sendo um cavalo, e a brancura que não foi ainda enunciada em um cavalo como sendo branco, mas ao combinar cavalo e branco para fazer a composição do nome “cavalo branco” vós juntastes duas coisas não semelhantes na produção de um nome, e isso é inadmissível. Portanto, eu mantenho a afirmação de que “um cavalo branco não é um cavalo” é inadmissível.

Master Gong – Se vós considerardes que ter um cavalo branco como ter um cavalo, é admissível considerar “ter um cavalo branco como sendo um cavalo amarelo?”

Não é admissível.

Mestre Gong – Se vós considerardes ter um cavalo como sendo diferente de ter um cavalo amarelo, não seria assim porque vós considerastes distinto um cavalo amarelo de um cavalo? Portanto, um cavalo amarelo não é considerado como sendo um cavalo. Considerar um cavalo amarelo como não sendo um cavalo enquanto considerar um cavalo branco como sendo um cavalo seria “um objeto voador dentro

de um lago”ou “ o casco interno e externo estão em diferentes lugares”. Isso é o que o mundo considera como “discurso perverso e expressões desordenadas.”

Por ter um cavalo branco, não se pode dizer que não há cavalo algum, pois quando separamos o termo “branco” ainda permanece o termo “cavalo”. E isso significa que existindo um cavalo branco não se pode dizer que não exista um cavalo. No seu ponto de vista, no entanto, a razão principal da existencia do termo “cavalo” é que nós dizemos “cavalo” para indicar a existencia de um cavalo, e não é o caso de dizermos “cavalo branco” significando que há um cavalo. Sendo assim, a razão pela qual nomeamos isso como sendo um cavalo não pode ser apenas porque chamamos cavalo de “um cavalo”.

Mestre Gong – O termo “branco” não determina que a coisa seja um cavalo, e a expressão “cavalo branco” designa que a coisa seja branca. Aquilo que é designado como branco não é a brancura em si. Não selecionamos cavalos baseados nas suas cores, e é por isso que amarelos e negros servem. Mas selecionamos cavalos brancos baseados em sua cor, e é por isso que amarelo e negro não servem. Portanto, somente um cavalo branco serve, e aquilo que é rejeitado tendo como base a sua cor não é o que foi rejeitado, portanto, afirmo, “um cavalo branco não é um cavalo”.

*Agora apresento o texto original do Cavalo Branco em chinês com a forma romanizada.*

**白馬論, *Báimǎ Lùn* 公孫龍 *Gōng Sūnlóng***

「白馬非馬」，可乎？

`Báimǎ fēi mǎ', kě hū?

曰：可。

Yuē: Kě.

曰：何哉？

Yuē: Hé zāi?

曰：馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：「白馬非馬」。

Yuē: Mǎ zhě, suǒyǐ mìng xíng yě; bái zhě, suǒyǐ mìng sè yě. Mìng sè zhě fēimìng xíng yě. Gù yuē: `Báimǎ fēi mǎ'.

曰：有白馬，不可謂無馬也。不可謂無馬者，非馬也？有白馬為有馬，白之，非馬何也？

Yuē: Yǒu báimǎ, bù kěwèi wú mǎ yě. Bù kěwèi wú mǎ zhě, fēi mǎ yě? Yǒu báimǎ wèi yǒumǎ, bái zhī, fēi mǎ hé yě?

曰：求馬，黃、黑馬皆可致；求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一也。所求一者，白馬不異馬也；所求不異，如黃、黑馬有可有不可，何也？可與不可，其相非明。故黃、黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬。是白馬之非馬，審矣！

Yuē: Qiú mǎ, huáng, hēimǎ jiē kě zhì; qiú báimǎ, huáng, hēimǎ bùkě zhì. Shǐ báimǎ nǎi mǎ yě, shì suǒ qiú yī yě. Suǒ qiú yī zhě, báimǎ bù yì mǎ yě; suǒ qiú bù yì, rú huáng, hēimǎ yǒu kě yǒu bùkě, hé yě? Kě yǔ bùkě, qí xiāng fēi míng. Gù huáng, hēimǎ yī yě, ér kěyǐ yīng yǒumǎ, ér bù kěyǐ yīng yǒu báimǎ. Shì báimǎ zhī fēi mǎ, shěn yǐ!

曰：以馬之有色為非馬，天下非有無色之馬也。天下無馬可乎？

Yuē: Yǐ mǎ zhī yǒusè wéi fēi mǎ, tiānxià fēi yǒuwú sè zhī mǎ yě. Tiānxià wú mǎ kě hū?

曰：馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳，安取白馬？故白者非馬也。白馬者，馬與白也；馬與白馬也，故曰：白馬非馬也。

Yuē: Mǎ gùyǒu sè, gù yǒu báimǎ. Shǐ mǎ wúsè, yǒumǎ rú yǐ ěr, ān qǔ báimǎ? Gù bái zhě fēi mǎ yě. Báimǎ zhě, mǎ yǔ bái yě; mǎ yǔ báimǎ yě, gù yuē: Báimǎ fēi mǎ yě.

曰：馬未與白為馬，白未與馬為白。合馬與白，復名白馬。是相與以不相與為名，未可。故曰：白馬非馬未可。

Yuē: Mǎ wèi yǔ bái wéi mǎ, bái wèi yǔ mǎ wèi bái. Hé mǎ yǔ bái, fù míng báimǎ. Shì xiāng yǔ yǐ bù xiāng yǔ wéi míng, wèi kě. Gù yuē: Báimǎ fēi mǎ wèi kě.

曰：以「有白馬為有馬」，謂有白馬為有黃馬，可乎？

Yuē: Yǐ `yǒu báimǎ wèi yǒumǎ', wèi yǒu báimǎ wèi yǒu huáng mǎ, kě hū?

曰：未可。

Yuē: Wèi kě

曰：以有馬為異有黃馬，是異黃馬於馬也；異黃馬於馬，是以黃馬為非馬。以黃馬為非馬，而以白馬為有馬，此飛者入池而棺槨異處，此天下之悖言亂辭也。

Yuē: Yǐ yǒumǎ wèi yì yǒu huáng mǎ, shì yì huáng mǎ yú mǎ yě; yì huáng mǎ yú mǎ, shì yǐ huáng mǎ wéi fēi mǎ. Yǐ huáng mǎ wéi fēi mǎ, ér yǐ báimǎ wèi yǒumǎ, cǐ fēi zhě rù chí ér guānguǒ yì chù, cǐ tiānxià zhī bèi yán luàn cí yě.

曰：有白馬，不可謂無馬者，離白之謂也。不離者有白馬不可謂有馬也。故所以為有馬者，獨以馬為有馬耳，非有白馬為有馬。故其為有馬也，不可以謂馬馬也。

Yuē: Yǒu báimǎ, bù kěwèi wú mǎ zhě, lí bái zhī wèi yě. Bù lí zhě yǒu báimǎ bù kěwèi yǒumǎ yě. Gù suǒyǐ wéi yǒumǎ zhě, dú yǐ mǎ wèi yǒumǎ ěr, fēi yǒu báimǎ wèi yǒumǎ. Gù qí wèi yǒumǎ yě, bù kěyǐ wèi mǎ mǎ yě.

曰：白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。馬者，無去取于色，故黃、黑皆所以應。白馬者，有去取于色，黃、黑馬皆所以色去，故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也；故曰：「白馬非馬」。

Yuē: Bái zhě bùdìng suǒ bái, wàng zhī ér kě yě. Báimǎ zhě, yán bái dìng suǒ bái yě. Dìng suǒ bái zhě, fēi bái yě. Mǎ zhě, wú qù qǔ yú sè, gù huáng, hēi jiē suǒyǐ yīng. Báimǎ zhě, yǒu qù qǔ yú sè, huáng, hēimǎ jiē suǒyǐ sè qù, gù wéi báimǎ dú kěyǐ yīng ěr. Wú qù zhě fēi yǒu qù yě; gù yuē: 'Báimǎ fēi mǎ'.



### 3. O LIVRO DE ZHUANGZI – VERSÃO JÁ PONTUADA PELA REFORMA DE 1950<sup>411</sup>

A seguir apresento os originais posteriores a Reforma de 1950, com respeito a pontuação romanizada, embora a escrita original chinesa antiga tenha sido mantida.

#### Cap.1 - 逍遙遊

[1] 北冥有魚，其名為鯤。[2] 鯤之大，不知其幾千里也。[3] 化而為鳥，其名為鵬。[4] 鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。[5] 是鳥也，海運則將徙於南冥。[6] 南冥者，天池也。[7] 齊諧者，志怪者也。[8] 諧之言曰：[9] 「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」[10] 野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。[11] 天之蒼蒼，其正色邪？[12] 其遠而無所至極邪？[13] 其視下也亦若是，則已矣。[14] 且夫水之積也不厚，則負大舟也無力。[15] 覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟，置杯焉則膠，水淺而舟大也。[16] 風之積也不厚，則其負大翼也無力。[17] 故九萬里則風斯在下矣，而後乃今培風；[18] 背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。

[19] 蜩與學鳩笑之曰：[20] 「我決起而飛，槍、枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」[21] 適莽蒼者三滄而反，腹猶果然；適百里者宿舂糧；適千里者三月聚糧。[22] 之二蟲又何知！[23] 小知不及大知，小年不及大年。！[24] 奚以知其然也？[25] 朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。[26] 楚之南有冥靈者，以五

---

<sup>411</sup> A divisão dos parágrafos principais segue a do texto apresentado *no Chinese Text Project*. Os originais, anteriores à Reforma de 1950 estão também no site: <http://ctext.org/zhuangzi> (visitado pela última vez em Setembro de 2016). Os pictogramas foram mantidos na forma anterior. Essa forma de escrita é chamada atualmente de “chinês antigo”.

百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。[27] 而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎！[28] 湯之問棘也是已。[29] 窮髮之北，有冥海者，天池也。[30] 有魚焉，其廣數千里，未有知其脩者，其名為鯨。[31] 有鳥焉，其名為鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。[32] 斥鴳笑之曰：[33] 「彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。[34] 而彼且奚適也？」[35] 此小大之辯也。[36] 故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者，其自視也亦若此矣。[37] 而宋榮子猶然笑之。[38] 且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。[39] 彼其於世，未數數然也。[40] 雖然，猶有未樹也。[41] 夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。[42] 彼於致福者，未數數然也。[43] 此雖免乎行，猶有所待者也。[44] 若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！[45] 故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

[46] 堯讓天下於許由，曰：[47] 「日日出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎！[48] 時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！[49] 夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。」[50] 許由曰：[51] 「子治天下，天下既已治也。[52] 而我猶代子，吾將為名乎？[53] 名者，實之寶也，吾將為寶乎？[54] 鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。[55] 歸休乎君！[56] 予無所用天下為。[57] 庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」

[58] 肩吾問於連叔曰：[59] 「吾聞言於接輿，大而無當，往而不反。[60] 吾驚怖其言，猶河漢而無極也，大有逕庭，不近人情焉。」[61] 連叔曰：[62] 「其言謂何哉？」[63] (肩吾)曰：[64] 「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五

穀，吸風飲露。[65] 乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。[66] 其神凝，使物不疵癘而年穀熟。[67] 吾以是狂而不信也。」[68] 連叔曰：[69] 「然，瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鍾鼓之聲。[70] 豈唯形骸有聾盲哉？[71] 夫知亦有之。[72] 是其言也，猶時女也。[73] 之人也，之德也，將旁礴萬物，以為一世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事！[74] 之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱、金石流、土山焦而不熱。[75] 是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯、舜者也，孰肯以物為事！[76] 宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。[77] 堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。」

[78] 惠子謂莊子曰：[79] 「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。[80] 剖之以為瓢，則瓠落無所容。[81] 非不鳴然大也，吾為其無用而掊之。」[82] 莊子曰：[83] 「夫子固拙於用大矣。[84] 宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澼絀為事。[85] 客聞之，請買其方百金。[86] 聚族而謀曰：[87] 「我世世為泝澼絀，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。」[88] 客得之，以說吳王。[89] 越有難，吳王使之將。[90] 冬，與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。[91] 能不龜手一也，或以封，或不免於泝澼絀，則所用之異也。[92] 今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！

[93] 惠子謂莊子曰：[94] 「吾有大樹，人謂之樗。[95] 其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。[96] 今子之言，大而無用，眾所同去也。」[97] 莊子曰：[98] 「子獨不見狸狌乎？[99] 卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。[100] 今夫斄牛，其大若垂天之雲。[101] 此能為大矣，

而不能執鼠。[102] 今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？[103] 不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！

## Cap.2 - 齊物論

[1] 南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。[2] 顏成子游立侍乎前，曰：[3] 「何居乎？[4] 形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？[5] 今之隱几者，非昔之隱几者也。」[6] 子綦曰：[7] 「偃，不亦善乎而問之也！[8] 今者吾喪我，汝知之乎？[9] 女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」[10] 子游曰：[11] 「敢問其方。」[12] 子綦曰：[13] 「夫大塊噫氣，其名為風。[14] 是唯無作，作則萬竅怒鳴。[15] 而獨不聞之蓼蓼乎？[16] 山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謔者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。[17] 冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。[18] 而獨不見之調調、之刁刁乎？[19] 子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」[20] 子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己<sup>1</sup>也，咸其自取，怒者其誰邪！」

[21] 大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。[22] 其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。[23] 縵者，窖者，密者。[24] 小恐惴惴，大恐縵縵。[25] 其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺如秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也。[26] 喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。[27] 日夜相代乎前，而莫知其所萌。[28] 已乎已乎！且暮得此，其所由以生乎！

[29] 非彼無我，非我無所取。[30] 是亦近矣，而不知其所為使。[31] 若有真宰，

而特不得其朕。[32] 可行已信，而不見其形，有情而無形。[33] 百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？[34] 汝皆說之乎？[35] 其有私焉？[36] 如是皆有，為臣妾乎，其臣妾不足以相治乎。[37] 其遞相為君臣乎，其有真君存焉。[38] 如求得其情與不得，無益損乎其真。[39] 一受其成形，不亡以待盡。[40] 與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！[41] 終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益？[42] 其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？[43] 人之生也，固若是芒乎！[44] 其我獨芒，而人亦有不芒者乎！

[45] 夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？[46] 奚必知代而心自取者有之？[47] 愚者與有焉。[48] 未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。[49] 是以無有為有。[50] 無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且柰何哉！夫言非吹也。[51] 言者有言，其所言者特未定也。[52] 果有言邪？[53] 其未嘗有言邪？[54] 其以為異於馵音，亦有辯乎，其無辯乎？[55] 道惡乎隱而有真偽？[56] 言惡乎隱而有是非？[57] 道惡乎往而不存？[58] 言惡乎存而不可？[59] 道隱於小成，言隱於榮華。[60] 故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。[61] 欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

[62] 物無非彼，物無非是。[63] 自彼則不見，自知則知之。[64] 故曰：彼出於是，是亦因彼。[65] 彼是，方生之說也。[66] 雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。[67] 是以聖人不由，而照之于天，亦因是也。[68] 是亦彼也，彼亦是也。[69] 彼亦一是非，此亦一是非。[70] 果且有彼是乎哉？[71] 果且無彼是乎哉？[72] 彼是莫得其偶，謂之道樞。[73] 樞始得其環中，以應無窮。[74] 是亦一無窮，非亦一無窮也。[75] 故曰「莫若以明」。

[76] 以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。[77] 天地，一指也；萬物，一馬也。[78]

可乎可，不可乎不可。[79] 道行之而成，物謂之而然。[80] 惡乎然？然於然。[81] 惡乎不然？[82] 不然於不然。[83] 物固有所然，物固有所可。[84] 無物不然，無物不可。[85] 故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。[86] 其分也，成也；其成也，毀也。[87] 凡物無成與毀，復通為一。[88] 唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。[89] 庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。[90] 適得而幾矣。[91] 因是已。[92] 已而不知其然，謂之道。[93] 勞神明為一，而不知其同也，謂之朝三。[94] 何謂朝三？[95] 曰狙公賦茅，曰：「朝三而莫四。」[96] 眾狙皆怒。曰：「然則朝四而莫三。」眾狙皆悅。[97] 名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。[98] 是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。

[99] 古之人，其知有所至矣。[100] 惡乎至？[101] 有以為未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。[102] 其次以為有物矣，而未始有封也。[103] 其次以為有封焉，而未始有是非也。[104] 是非之彰也，道之所以虧也。[105] 道之所以虧，愛之所以成。[106] 果且有成與虧乎哉？[107] 果且無成與虧乎哉？[108] 有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。[109] 昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎！[110] 皆其盛者也，故載之末年。[111] 唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之彼。[112] 非所明而明之，故以堅白之昧終。[113] 而其子又以文之綸終，終身無成。[114] 若是而可謂成乎，雖我亦成也。[115] 若是而不可謂成乎，物與我無成也。[116] 是故滑疑之耀，聖人之所圖也。[117] 為是不用而寓諸庸，此之謂以明。

[118] 今且有言於此，不知其與是類乎？[119] 其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。[120] 雖然，請嘗言之。[121] 有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。[122] 有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。[123] 俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。[124] 今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎？

[125] 天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。[126] 天地與我並生，而萬物與我為一。[127] 既已為一矣，且得有言乎？[128] 既已謂之一矣，且得無言乎？[129] 一與言為二，二與一為三。[130] 自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！[131] 故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！[132] 無適焉，因是已。

[133] 夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。[134] 請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。[135] 六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。[136] 春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。[137] 曰：何也？聖人懷之，眾人辯之以相示也。[138] 故曰：辯也者，有不見也。[139] 夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不伎。[140] 道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成。[141] 五者園而幾向方矣。[142] 故知止其所不知，至矣。[143] 孰知不言之辯，不道之道？[144] 若有能知，此之謂天府。[145] 注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。[146] 故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然。其故何也？」[147] 舜曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間。[148] 若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！」

[149] 齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」[150] 曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」[151] 曰：「吾惡乎知之！」「然則物無知邪？」[152] 曰：「吾惡乎知之！雖然，嘗試言之。」[153] 庸詎知吾所謂知之非不知邪？[154] 庸詎知吾所謂不知之非知邪？[155] 且吾嘗試問乎女：[156] 民溼寢則腰疾偏死，鱸然乎哉？木處則惴慄恟懼，猨猴然乎哉？[157] 三者孰知正處？[158] 民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？[159] 猨，獮狙以為雌，麋與鹿交，鱸與魚游。[160] 毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。[161] 四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」[162] 齧缺曰：「子不知利害，則至人固不知利害乎？」[163] 王倪曰：「至人神矣：大澤焚而不能熱，河、漢沍而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！」

[164] 瞿鵠子問乎長梧子曰：「吾聞諸夫子，聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？」[165] 長梧子曰：「是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之！[且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴉炙。[166] 予嘗為女妄言之，女以妄聽之，奚？[167] 旁日月，挾宇宙，為其脗合，置其滑湑，以隸相尊。[168] 眾人役役，聖人愚菴，參萬歲而一成純。[169] 萬物盡然，而以是相蘊。[170] 予惡乎知說生之非惑邪！[171] 予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！[172] 麗之姬，艾封人之子也。[173] 晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。[174] 予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！[175] 夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。[176] 方其夢也，不知其夢也。[177] 夢之中又占其夢焉，覺而後知



其夢也。[178] 且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。[179] 君乎，牧乎，固哉！[180] 丘也，與女皆夢也；予謂女夢，亦夢也。[181]是其言也，其名為弔詭。[182] 萬世之後，而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。[183] 既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？[184] 我果非也邪？[185] 我勝若，若不吾勝，我果是也？[186] 而果非也邪？[187] 其或是也，其或非也邪？[188] 其俱是也，其俱非也邪？[189] 我與若不能相知也，則人固受其黜闇。[190] 吾誰使正之？[191] 使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之！[192] 使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之！[193] 使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之！[194] 使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之！[195] 然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？[196] 何化聲之相待，若其不相待。[197] 和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。[198] <sup>1</sup>謂和之以天倪？[199]曰：是不是，然不然。[200] 是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。[201] <sup>2</sup>忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」

[202] 罔兩問景曰：「曩子行，今子止，曩子坐，今子起，何其無特操與？」

[203] 景曰：「吾有待而然者邪！吾所待又有待而然者邪！吾待蛇蚺、蜩翼邪！惡識所以然？惡識所以不然？」

[204] 昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！[205] 不知周也。[206] 俄然覺，則蘧蘧然周也。[207] 不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？[208] 周與胡蝶，則必有分矣。[209] 此之謂物化。

[1] 秋水時至，百川灌河，涇流之大，兩涘渚崖之間，不辯牛馬。[2] 於是焉河伯欣然自喜，以天下之美為盡在己。[3] 順流而東行，至於北海，東面而視，不見水端，於是焉河伯始旋其面目，望洋向若而歎，[4] 曰：「野語有之曰『聞道百，以為莫己若』者，我之謂也。[5] 且夫我嘗聞少仲尼之聞而輕伯夷之義者，始吾弗信，今我睹子之難窮也，吾非至於子之門則殆矣，吾長見笑於大方之家。」

[6] 北海若曰：「井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。[7] 今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。[8] 天下之水，莫大於海，萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛；春秋不變，水旱不知。[9] 此其過江河之流，不可為量數。[10] 而吾未嘗以此自多者，自以比形於天地而受氣於陰陽，吾在天地之間，猶小石小木之在大山也，方存乎見少，又奚以自多！[11] 計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。[12] 此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？五帝之所連，三王之所爭，仁人之所憂，任士之所勞，盡此矣。[13] 伯夷辭之以為名，仲尼語之以為博，此其自多也，不似爾向之自多於水乎？」

[14] 河伯曰：「然則吾大天地而小毫末可乎？」[15] 北海若曰：「否。夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。[16] 是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多，知量無窮；證躡今故，故遙而不悶，掇而不跂，知時無止；察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂，知分之無常也；明乎坦塗，故生而不說，死而不禍，知終始之不可故也。[17] 計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時。[18] 以其至小，求窮

其至大之域，是故迷亂而不能自得也。[19] 由此觀之，又何以知毫末之足以定至細之倪！[20] 又何以知天地之足以窮至大之域！」

[21] 河伯曰：「世之議者皆曰：『至精無形，至大不可圍。』是信情乎？」[22] 北海若曰：「夫自細視大者不盡，自大視細者不明。[23] 夫精，小之微也，埤，大之殷也，故異便。[24] 此勢之有也。夫精粗者，期於有形者也；無形者，數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也。[25] 可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。[26] 是故大人之行，不出乎害人，不多仁恩；動不為利，不賤門隸；貨財弗爭，不多辭讓；事焉不惜人，不多食乎力，不賤貪污；行殊乎俗，不多辟異；為在從眾，不賤佞諂；世之爵祿不足以為勸，戮恥不足以為辱；知是非之不可為分，細大之不可為倪。[27] 聞曰：『道人不聞，至德不得，大人無己，約分之至也。』」

[28] 河伯曰：「若物之外，若物之內，惡至而倪貴賤？惡至而倪小大？」[29] 北海若曰：「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。[30] 以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。[31] 知天地之為稊米也，知豪末之為丘山也，則差數等矣。[32] 以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。[33] 知東西之相反，而不可以相無，則功分定矣。[34] 以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。[35] 知堯、桀之自然而相非，則趣操睹矣。[36] 昔者堯、舜讓而帝，之、嚳讓而絕；湯、武爭而王，白公爭而滅。[37] 由此觀之，爭讓之禮，堯、桀之行，貴賤有時，未可以為常也。[38] 梁麗可以衝城，而不可以窒穴，言殊器也；騏驥驂騑，一日而馳千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鷗鶩夜撮蚤，察毫末，晝出矚目而不見丘山，言殊性也。[39] 故曰：蓋

師是而無非，師治而無亂乎？是未明天地之理，萬物之情者也。[40] 是猶師天而無地，師陰而無陽，其不可行明矣。[41] 然且語而不舍，非愚則誣也。帝王殊禪，三代殊繼。[42] 差其時，逆其俗者，謂之篡夫；當其時，順其俗者，謂之義徒。[43] 默默乎河伯！女惡知貴賤之門，大小之家！」

[44] 河伯曰：「然則我何為乎？何不為乎？吾辭受趣舍，吾終奈何？」[45] 北海若曰：「以道觀之，何貴何賤，是謂反衍，無拘而志，與道大蹇。何少何多，是謂謝施，無一而行，與道參差。[46] 嚴乎若國之有君，其無私德；繇繇乎若祭之有社，其無私福；泛泛乎？若四方之無窮，其無所畛域。[47] 兼懷萬物，其孰承翼？是謂無方。萬物一齊，孰短孰長？道無終始，物有死生，不恃其成；一虛一滿，不位乎其形。[48] 年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。[49] 物之生也若驟若馳，無動而不變，無時而不移。[50] 何為乎？何不為乎？夫固將自化。」

[51] 河伯曰：「然則何貴於道邪？」[52] 北海若曰：「知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。[53] 至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。[54] 非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。[55] 故曰：天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得。踳躄而屈伸，反要而語極。」[56] 曰：「何謂天？何謂人？」[57] 北海若曰：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。[58] 故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。[59] 謹守而勿失，是謂反其真。」

[60] 夔憐虵，虵憐蛇，蛇憐風，風憐目，目憐心。

[61] 夔謂蚘曰：「吾以一足踳踳而行，予無如矣。今子之使萬足，獨奈何？」

[62] 蚘曰：「不然。子不見夫唾者乎？噴則大者如珠，小者如霧，雜而下者不可勝數也。」[63] 今予動吾天機，而不知其所以然。」[64] 蚘謂蛇曰：「吾以眾足行，而不及子之無足，何也？」蛇[65] 曰：「夫天機之所動，何可易邪？吾安用足哉！」[66] 蛇謂風曰：「予動吾脊脅而行，則有似也。今子蓬蓬然起於北海，蓬蓬然入於南海，而似無有，何也？」[67] 風曰：「然。予蓬蓬然起於北海而入於南海也，然而指我則勝我，躡我亦勝我。」[68] 雖然，夫折大木，蜚大屋者，唯我能也，故以眾小不勝為大勝也。」[69] 為大勝者，唯聖人能之。」[70] 孔子遊於匡，宋人圍之數匝，而絃歌不憊。子路入見，曰：「何夫子之娛也？」[71] 孔子曰：「來！吾語女。我諱窮久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，時也。」[72] 當堯、舜而天下無窮人，非知得也，當桀，紂而天下無通人，非知失也，時勢適然。」[73] 夫水行不避蛟龍者，漁父之勇也；陸行不避兕虎者，獵夫之勇也；白刃交於前，視死若生者，烈士之勇也；知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者，聖人之勇也。」[74] 由處矣！吾命有所制矣。」[75] 無幾何，將甲者進，辭曰：「以為陽虎也，故圍之；今非也，請辭而退。」[76] 公孫龍問於魏牟曰：「龍少學先生之道，長而明仁義之行，合同異，雜堅白，然不然，可不可，困百家之知，窮眾口之辯，吾自以為至達已。」[77] 今吾聞莊子之言，汙焉異之，不知論之不及與，知之弗若與？今吾無所開吾喙，敢問其方。」[78] 公子牟隱机太息，仰天而笑曰：「子獨不聞夫埴井之鼃乎？謂東海之蟹曰：[79] 『吾樂與！出跳梁乎井幹之上，入休乎缺甃之崖，赴水則接腋持頤，蹶泥則沒足滅跗，還軒蟹與科斗，莫吾能若也。[80] 且夫擅一壑之水，而跨時埴井之樂，此亦至矣，夫子奚不時來入觀乎？』東海之蟹左足未入，而右膝已繫矣。」[81] 於是逡巡而卻，告之海曰：『夫千里之遠，

不足以舉其大；千仞之高，不足以極其深。[82] 禹之時，十年九潦，而水弗為加益；湯之時，八年七旱，而崖不為加損。[83] 夫不為頃久推移，不以多少進退者，此亦東海之大樂也。』於是埴井之鼃聞之，適適然驚，規規然自失也。[84] 且夫知不知是非之竟，而猶欲觀於莊子之言，是猶使蚊負山，商鉅馳河也，必不勝任矣。[85] 且夫知不知論極妙之言，而自適一時之利者，是非埴井之鼃與？且彼方趾黃泉而登大皇，無南無北，爽然四解，淪於不測；無東無西，始於玄冥，反於大通。[86] 子乃規規然而求之以察，索之以辯，是直用管窺天，用錐指地也，不亦小乎！子往矣！[87] 且子獨不聞壽陵餘子之學行於邯鄲與？未得國能，又失其故行矣，直匍匐而歸耳。[88] 今子不去，將忘子之故，失子之業。」

[89] 公孫龍口呿而不合，舌舉而不下，乃逸而走。

[90] 莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：「願以境內累矣！」[91] 莊子持竿不顧，曰：「吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎，寧其生而曳尾於塗中乎？」[92] 二大夫曰：「寧生而曳尾塗中。」[93] 莊子曰：「往矣！吾將曳尾於塗中。」[94] 惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：「莊子來，欲代子相。」[95] 於是惠子恐，搜於國中三日三夜。[96] 莊子往見之，曰：「南方有鳥，其名為鵷鶩，子知之乎？夫鵷鶩發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。[97] 於是鷓鴣得腐鼠，鵷鶩過之，仰而視之曰：『嚇！』今子欲以子之梁國而嚇我邪？」[98] 莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出遊從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」[99] 莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」[100] 惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不

知魚之樂全矣。」[101] 莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」

### Cap. 22- 知北遊

[1] 知北遊於玄水之上，登隱弇之丘，而適遭無為謂焉。[2] 知謂無為謂曰：「予欲有問乎若：何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？」[3] 三問而無為謂不答也，非不答，不知答也。[4] 知不得問，反於白水之南，登狐闕之丘，而睹狂屈焉。[5] 知以之言也問乎狂屈。[6] 狂屈曰：「唉！予知之，將語若，中欲言而忘其所欲言。」知不得問，反於帝宮，見黃帝而問焉。[7] 黃帝曰：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」

[8] 知問黃帝曰：「我與若知之，彼與彼不知也，其孰是邪？」[9] 黃帝曰：「彼無為謂真是也，狂屈似之，我與汝終不近也。[10] 夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。[11] 道不可致，德不可至。[12] 仁可為也，義可虧也，禮相偽也。[13] 故曰：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華而亂之首也。』[14] 故曰：『為道者日損，損之又損之，以至於無為，無為而無不為也。』今已為物也，欲復歸根，不亦難乎！[15] 其易也，其唯大人乎！生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！[16] 人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。[17] 若死生為徒，吾又何患！[18] 故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。[19] 故曰：『通天下一氣耳。』聖人故貴一。」

[20] 知謂黃帝曰：「吾問無為謂，無為謂不應我，非不我應，不知應我也。[21] 吾問狂屈，狂屈中欲告我而不我告，非不我告，中欲告而忘之也。[22] 今予問乎若，

若知之，奚故不近？」[23] 黃帝曰：「彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予與若終不近也，以其知之也。」

[24] 狂屈聞之，以黃帝為知言。[25] 天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。[26] 聖人者，原天地之美而達萬物之理。[27] 是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。

[28] 今彼神明至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也，扁然而萬物自古以固存。[29] 六合為巨，未離其內；秋豪為小，待之成體。[30] 天下莫不沈浮，終身不故；陰陽四時運行，各得其序。[31] 惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。[32] 此之謂本根，可以觀於天矣。[33] 齧缺問道乎被衣，被衣曰：「若正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。[34] 德將為汝美，道將為汝居，汝瞳焉如新出之犢而無求其故！」[35] 言未卒，齧缺睡寐。被衣大說，行歌而去之，[36] 曰：「形若槁骸，心若死灰，真其實知，不以故自持。[37] 媒媒晦晦，無心而不可與謀。彼何人哉！」

[38] 舜問乎丞曰：「道可得而有乎？」[39] 曰：「汝身非汝有也，汝何得有夫道？」[40] 舜曰：「吾身非吾有也，孰有之哉？」[41] 曰：「是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蛻也。[42] 故行不知所往，處不知所持，食不知所味。[43] 天地之強陽氣也，又胡可得而有邪？」

[44] 孔子問於老聃曰：「今日晏閒，敢問至道。」[45] 老聃曰：「汝齊戒，疏而心，澡雪而精神，掊擊而知！夫道，窅然難言哉！將為汝言其崖略。[46] 夫昭昭生於



冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生，故九竅者胎生，八竅者卵生。

[47] 其來無跡，其往無崖，無門無房，四達之皇皇也。[48] 邀於此者，四肢彊，思慮恂達，耳目聰明，其用心不勞，其應物無方。[49] 天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌，此其道與！

[50] 且夫博之不必知，辯之不必慧，聖人以斷之矣。[51] 若夫益之而不加益，損之而不加損者，聖人之所保也。[52] 淵淵乎其若海，魏魏乎其終則復始也，運量萬物而不匱，則君子之道，彼其外與！[53] 萬物皆往資焉而不匱，此其道與！

[54] 中國有人焉，非陰非陽，處於天地之間，直且為人，將反於宗。[55] 自本觀之，生者，暗聽物也。[56] 雖有壽夭，相去幾何？須臾之說也。[57] 奚足以為堯、桀之是非？[58] 果齷有理，人倫雖難，所以相齒。[59] 聖人遭之而不違，過之而不守。[60] 調而應之，德也；偶而應之，道也。[61] 帝之所興，王之所起也。

[62] 人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。[63] 注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。[64] 已化而生，又化而死，生物哀之，人類悲之。[65] 解其天弢，墮其天，紛乎宛乎，魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎！

[66] 不形之形，形之不形，是人之所同知也，非將至之所務也，此眾人之所同論也。[67] 彼至則不論，論則不至。[68] 明見無值，辯不若默。[69] 道不可聞，聞不若塞。[70] 此之謂大得。」

[71] 東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」[72] 莊子曰：「無所不在。」  
 [73] 東郭子曰：「期而後可。」[74] 莊子曰：「在螻蟻。」[75] 曰：「何其下邪？」  
 [76] 曰：「在稊稗。」[77] 曰：「何其愈下邪？」[78] 曰：「在瓦甃。」[79] 曰：「何  
 其愈甚邪？」[80] 曰：「在屎溺。」東郭子不應。

[81] 莊子曰：「夫子之問也，固不足質。[82] 正獲之問於監市履豨也，每下愈況  
 。[83] 汝唯莫必，無乎逃物。[84] 至道若是，大言亦然。[85] 周、遍、咸三者，異名同  
 實，其指一也。嘗相與游乎無何有之宮，同合而論，無所終窮乎！[86] 嘗相與無為乎  
 ！澹而靜乎！漠而清乎！調而閒乎！

[87] 寥已吾志，無往焉而不知其所至；去而來而不知其所止，吾已往來焉而不  
 知其所終；彷徨乎馮闕，大知入焉而不知其所窮。[88] 物物者與物無際，而物有際者  
 ，所謂物際者也；不際之際，際之不際者也。[89] 謂盈虛衰殺，彼為盈虛非盈虛，彼  
 為衰殺非衰殺，彼為本末非本末，彼為積散非積散也。」

[90] 婀荷甘與神農同學於老龍吉。[91] 神農隱几闔戶晝暝，婀荷甘日中窻戶而入  
 ，[92] 曰：「老龍死矣！」神農隱几擁杖而起，曝然放杖而笑，[93] 曰：「天知予僻  
 陋慢弛，故棄予而死。[94] 已矣！夫子無所發予之狂言而死矣夫！[95] 奔桐弔聞之，  
 曰：「夫體道者，天下之君子所繫焉。」

[96] 今於道，秋豪之端，萬分未得處一焉，而猶知藏其狂言而死，又況夫體道  
 者乎！[97] 視之無形，聽之無聲，於人之論者，謂之冥冥，所以論道，而非道也。」

[98] 於是泰清問乎無窮曰：「子知道乎？」[99] 無窮曰：「吾不知。」又問乎無為。[100] 無為曰：「吾知道。」[101] 曰：「子之知道，亦有數乎？」[101] 曰：「有。」[102] 曰：「其數若何？」[103] 無為曰：「吾知道之可以貴，可以賤，可以約，可以散。[104] 此吾所以知道之數也。」[105] 泰清以之言也問乎無始，[106] 曰：「若是，則無窮之弗知，與無為之知，孰是而孰非乎？」

[107] 無始曰：「不知深矣，知之淺矣；弗知內矣，知之外矣。」於是泰清中而歎 [108] 曰：「弗知乃知乎！知乃不知乎！孰知不知之知？」[109] 無始曰：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不當名。」[110] 無始曰：「有問道而應之者，不知道也。[101] 雖問道者，亦未聞道。

[102] 道無問，問無應。[103] 無問問之，是問窮也；無應應之，是無內也。[104] 以無內待問窮，若是者，外不觀乎宇宙，內不知乎太初，是以不過乎崑崙，不遊乎太虛。」

[105] 光曜問乎無有曰：「夫子有乎，其無有乎？」[106] 光曜不得問，而孰視其狀貌，眊然空然，終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。[107] 光曜曰：「至矣！其孰能至此乎！予能有無矣，而未能無無也，及為無有矣，何從至此哉！」

[108] 大馬之捶鉤者，年八十矣，而不失豪芒。[109] 大馬曰：「子巧與？有道與？」[110] 曰：「臣有守也。臣之年二十而好捶鉤，於物無視也，非鉤無察也。[111] 是用之者，假不用者也以長得其用，而況乎無不用者乎！物孰不資焉？」

[112] 冉求問於仲尼曰：「未有天地可知邪？」[113] 仲尼曰：「可。古猶今也。」冉求失問而退，明日復見，[114] 曰：「昔者吾問『未有天地可知乎』，[115] 夫子曰：『可。古猶今也。』昔者吾昭然，今日吾昧然，敢問何謂也？」[116] 仲尼曰：「昔之昭然也，神者先受之；今之昧然也，且又為不神者求邪？無古無今，無始無終。未有子孫而有子孫，可乎？」冉求未對。

[117] 仲尼曰：「已矣，未應矣！不以生生死，不以死死生。[118] 死生有待邪？皆有所一體。[119] 有先天地生者物邪？物物者非物。[120] 物出不得先物也，猶其有物也。[121] 猶其有物也，無已。[122] 聖人之愛人也終無已者，亦乃取於是者也。」

[123] 顏淵問乎仲尼曰：「回嘗聞諸夫子曰：『無有所將，無有所迎。』回敢問其遊。」[124] 仲尼曰：「古之人，外化而內不化；今之人，內化而外不化。[125] 與物化者，一不化者也。[126] 安化安不化，安與之相靡，必與之莫多。[127] 豨韋氏之囿，黃帝之圃，有虞氏之宮，湯、武之室。

[128] 君子之人，若儒、墨者師，故以是非相也，而況今之人乎！聖人處物不傷物。[129] 不傷物者，物亦不能傷也。[130] 唯無所傷者，為能與人相將、迎。[131] 山林與！皋壤與！使我欣欣然而樂與！樂未畢也，哀又繼之。[132] 哀樂之來，吾不能禦，其去弗能止。[133] 悲夫！世人直為物逆旅耳！夫知遇而不知所不遇，知能而不能所不能。[134] 無知無能者，固人之所不免也。[135] 夫務免乎人之所不免者，豈不亦悲哉！至言去言，至為去為。[136] 齊知之所知，則淺矣」

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARKUSH, David R. **Fei Xiaotong and Sociology in Revolutionary China**, Harvard University Press, 1940.

BRANQUINHO, João, **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**, Martins Fontes, 2006.

BRYCE, Derek, tr. **Wisdom of the Daoist Masters: The Works of Lao Zi, Lie Zi and Zhuang Zi**. Rendered into English from the French of Léon Wiegner's *Les Peres du systeme taoíste*. Llanerch, Felinfach, Lampeter, Dyfed, Wales: Llanerch, 1984.

CASSIN, Bárbara (ed.), **Dictionary of Untranslatables – A Philosophical Lexicon**, Princeton University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. **Se Parmenides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia**, Editora Autentica, 2015.

CHANG. Garma C. **The Buddhist Teaching of Totality**. University Park, Pennsylvania State University Press, 1971.

CHEMLA, Karine, **Qu'est-ce qu'un problème dans la tradition mathématique de la Chine ancienne ? Quelques indices glanés dans les commentaires rédigés entre le IIIe et le VIIe siècles au classique Han Les neuf chapitres sur les procédures mathématiques**, in *Extrême-Orient, ExtrêmeOccident*, Anné 1997, Volume 19.

CONZE, Edward. **Asthasahasrika Prajnaparamita**. Calcutta: Asiatic Society, 1958.

Davis, Bret. W. Heidegger and The Will, **On the Way to Gelassenheit**. Northwestern University Press, 2007.

ESCUADERO, Jesús Adrián. **El Lenguaje de Heidegger – Dicionário Filosófico 1912-1927**, Herder, 2009.

FEYNMAN, Richard Philips. **The Strange Theory of Light and Matter**. Princeton University Press. ISBN 0-691-02417-0.

FUNG, Yu-lan, tr. **A History of Chinese Philosophy, Vol.I – The Period of The Philosophers (From the Beginnings to circa 100 BC)**, Princeton, Princeton University Press, 1983.

GIACOIA Jr., Oswaldo, **Heidegger Urgente, Introdução a um Novo Pensar**, Editora Três Estrelas, 2013.

GRAHAM, A.C., tr. Chuang-tzu: **The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu**. London: George Allen and Unwin, 1981.

GUO, Shanxing. **A Chinese-English Dictionary of Chinese Philosophy – Revised Edition**, Shangai Foreign Language Education Press, 2010.

HARVARD-YENCHING INSTITUTE SINOLOGICAL INDEX SERIES, Supplement No.20. **A Concordance to Chuang Tzu**. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

Heidegger, Martin. Tr. (Davis, Bret W.) **Country Path Conversations, Studies in Continental Thought**, Indiana University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. Tr. (Wrublewski, Sérgio Mário), **Parmênides**, Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2008.

\_\_\_\_\_. **Basic Writings, from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)**, HarperCollins Publishers, 2008.

\_\_\_\_\_. Tr. (Casanova, Marco Antonio), **Nietzsche Vol. 1 e 2**, Editora Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. Tr. (Castilho, Fausto), **Ser e Tempo**, Editora Unicamp e Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_.Tr. (Giachini, Enio Paulo), **Metafísica de Aristóteles 1-3: sobre a essência e a realidade da força**, Editora Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_.Tr.(Casanova, Marco Antonio), **Introdução à Filosofia**, Martins Fontes, 2009.

INWOOD, Michael. **A Heidegger dictionary**, Blackwell, 1999.

JIMPA, Thubten. **Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy, Tsongkhapa's Quest for the Middle Way**. RoutledgeCurzon, 2002.

KATSURA, SHORYU e outros. **Nagarjuna's Middle Way, Mulamadhyamikakarika**. Wisdom Pulications, 2014. (Versão bilingue comparada, sanscrito e inglês.)

KUMAR, J.L. **International Encyclopedia of Buddhism**, pág. 1817, vol 14, Anmol Publications, Delhi, 1996.

LA VALLÉE POUSSIN, Louis. **Vijnaptimatratā-siddhi (La siddhi de Hsuan-tsang)**. Paris: Geunthner, 1928-48.

LAMOTTE, Etienne. **Historie de Bouddhisme Indien**. Louvain: Bibliothèque du Muséon, 1958.

LIU, I-ming, **The Taoist I-Ching**, Tr. (Cleary, Thomas F.), Shambala, 1986

LIU, JeeLo, **An Introduction to Chinese Philosophy: from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism**. Blackwell Publishing Ltd, 3rd Edition, 2008.

MA, Lin. **Heidegger on East-West dialogue: anticipating the event**. Routledge Press, 2007.

MAIR, Victor H., tr. and comm. **Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way**. New York: Bantam, 1990.

MATILAL, B.K. **EpiSTEMOLOGY, LOGIC AND GRAMMAR IN INDIAN PHILOSOPHICAL ANALYSIS**. The Hague: Mouton, 1971.

MAY, Jacques, trans. **Prasannapada Madhyamakavṛtti of Candrakīrti**. Paris: Adrien Maisonneuve, 1959.

MCDERMOTT, Charlene. **And Eleventh Century Buddhist Logic of "Exists"**. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Co., 1969.

MONIER-WILLIAMS, Monier. **A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged. With Special reference to Cognate Indo-European Languages**, Motilal Barnasidas, Décima Sexta Edição, 2011 (first edition 1952).

NAGARJUNA, **Vigrahavyāvartani**. Patna, edited for K.P. Jayaswal Research Institute, 1960.

\_\_\_\_\_. **Prajna-paramita Mulamadhyamika-karika**. Em chines, *Taisho Shinshu Daizokyo, The Taisho edition of the Tripitaka in Chinese*, vol.30, nr. 1564.

NETO, Antonio Florentino (org); **Escritos de Leibniz e a China**, editora Phi, 2016.

\_\_\_\_\_. **O Nada absoluto e a Superação do Niilismo: Os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto**. Editora PHI, 2013.

NETO, Antonio Florentino, e GIACOIA Jr.,Oswaldo (organizadores), **Heidegger e o Pensamento Oriental**, Uberlandia: EDUFU, 2012.

NIEMEYER, Christian (org.), **Léxico de Nietzsche**, Edições Loyola, 2014.

REALE, Giovanni (dir.), **Upanishad – Testo sânscrito a fronte. A cura di Raphael.**, pág. 695, ed. Bompiani, Roma, 2010.

THACKCHOE, Sonam. **The Two Truths Debate, Tsongkhapa and Gorampa on The Middle Way**. Boston, Wisdom Publications, 2007.

TSONGKHAPA, Je. **Ocean of Reasoning. A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamikakarika**. Oxford Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ocean of Eloquence, Tsongkhapa's commentary on the Yogacara Doctrine of Mind**. State University of New York Press. 1996.

WATSON, Burton, tr. **Complete Works of Chuang Tzu**. New York: Columbia University Press, 1968.