

A recepção do pensamento chinês na filosofia moderna

Resumo

Vários filósofos ocidentais modernos, de Leibniz a Hegel, escreveram sobre a China e sobre o pensamento chinês, e as principais ideias presentes em tais escritos marcaram até hoje a concepção de “mundo oriental” no ocidente, repercutindo no meio acadêmico-filosófico até a segunda década do século XXI. As interpretações dos filósofos modernos sobre o pensamento chinês podem ser divididas basicamente em dois momentos: o primeiro, no qual se destacam Leibniz e Wolff, é o momento de uma recepção que eu chamo de “positiva” do pensamento chinês; o segundo tem Herder, Hegel e Schelling como expoentes e é o momento de uma recepção que eu chamo de “negativa”. O primeiro momento corresponde ao período da abertura da China para a entrada dos missionários católicos europeus e se funda, por um lado, nas teorias da “harmonia pré-estabelecida” e do “universo como organismo” de Leibniz e, por outro, na recorrência de Wolff à moral confuciana como exemplo para a possibilidade da existência de uma moral dissociada da religião. Tais ideias surgem e se consolidam nesse período, mas foram reproduzidas posteriormente e chegaram com vigor até nossos dias. Mapeá-las é o ponto de partida para o início de um diálogo com o pensamento chinês, que ainda está por vir.

Palavras-chave: Ocidente; Oriente; Filosofia; Pensamento.

Abstract

From Leibniz to Hegel, several modern Western philosophers wrote about China and Chinese thought, and the main ideas present in such writings marked the conception of the “Eastern world” in the West. Even today, in the second decade of the 21st century, such views reflect in the academic and philosophical communities. The interpretations of modern philosophers of Chinese thought can be divided into two phases: the first one, in which stand out Leibniz and Wolff, I call the “positive” reception of Chinese thought; the second one features Herder, Hegel and Schelling

* Professor colaborador do Programa de Doutorado em Ciências Sociais – área China/Brasil – da UNICAMP e do Programa de Mestrado em Filosofia da UEL.

as exponents and I call it “negative” reception. The first moment corresponds to the opening of China to the entry of European Catholic missionaries and is founded, on the one hand, on Leibniz’s theories of “pre-established harmony” and “the universe as organism” and, on the other hand, on Wolff’s recourse to Confucian morals as an example for the possibility of morals dissociated from religion. These ideas emerge and are consolidated in that period but were later reproduced and reached our days in full strength. Charting them is the starting point for the beginning of a dialogue with Chinese thought.

Keywords: Occident; Orient; Philosophy; Thought.

Introdução

A concepção atual que temos de “pensamento chinês” é fortemente marcada por ideias que surgem e se desenvolvem na Era Moderna, cujo esboço inicial está presente em alguns tratados sobre a China, escritos por padres-missionários e filósofos europeus, entre o início do século XVII e meados do século XIX. Esses escritos, que marcaram decisivamente a formação e o desdobramento de uma concepção ocidental “positiva” de pensamento chinês, não somente se constituem como o início da construção ocidental do conceito de Oriente, mas também fundamentam o processo de evangelização do Extremo Oriente que se inicia no Japão no final do século XVI, é interrompido algumas décadas posteriores e tem continuidade, ainda por quase um século, na China, onde se encerra definitivamente na segunda metade do século XVIII. Os primeiros missionários católicos chegam ao Japão no final do século XVI e permanecem lá até 1606, quando o cristianismo é definitivamente proibido em todo o território japonês. Essa proibição marca também o início de um período de ruptura total do Japão com o mundo ocidental, que dura até o início da década de 1860. Com a proibição do cristianismo no Japão, os missionários, principalmente os padres jesuítas, transferem todo o seu potencial evangelizador para a China. Com isso, inicia-se um período de intenso intercâmbio entre o mundo ocidental e o pensamento chinês, que dura até meados do século XVIII, quando o imperador chinês também proíbe, incondicionalmente, a presença do cristianismo em território chinês e expulsa de lá todos os europeus.

As missões católicas no oriente desencadeiam na Europa um debate acirrado sobre o mundo oriental, que envolve diretamente, entre outros,

intelectuais tais como Malebranche, Leibniz, Wolff, Voltaire, Herder, Hegel e Schelling. Leibniz se correspondeu durante vários anos com padres jesuítas e tomou parte diretamente em uma discussão interna da Igreja Católica sobre os métodos mais adequados de conversão dos chineses ao cristianismo.¹ A controvérsia, que se referia ao Extremo Oriente como um todo se concretizava na discussão sobre a existência ou não de elementos na tradição cultural filosófica chinesa que correspondessem, principalmente, à ideia de um Deus onipotente como criador e da alma como a substância imortal. Parte da Igreja Católica defendia a tese da predominância de um ateísmo na tradição filosófica chinesa e que, portanto, os chineses convertidos ao cristianismo deveriam abdicar incondicionalmente de todos os seus elementos culturais e ritos religiosos anteriores, que seriam fortemente marcados por tal ateísmo e incompatíveis com a fé cristã. A outra parte da Igreja, composta fundamentalmente pelos jesuítas, defendia a tese da compatibilidade, na qual se afirmava que alguns elementos da cultura chinesa, principalmente do confucionismo tradicional, não eram completamente incompatíveis com os pilares da doutrina cristã. Esse debate ficou conhecido, entre os intelectuais da época, como *A querela dos rituais*, e é nesse contexto que surgem os primeiros escritos filosóficos sobre o pensamento oriental na Era Moderna.

1. Leibniz e a moral chinesa

Leibniz não foi o primeiro filósofo europeu moderno a escrever algo específico sobre o mundo oriental, mas seus dois únicos textos sobre a China, o prefácio da *Novissima sinica* (Leibniz, 1979), uma coletânea de textos diversos sobre a China, e o *Discours sur la Théologie naturelle des chinois* (Leibniz, 2002) podem ser considerados como os escritos que fundam o início da ideia de “Oriente”, que se desenvolve na Era Moderna. A importância principal do prefácio da *Novissima sinica* está, sobretudo, no fato de que esse texto representa o início do intercâmbio intelectual-filosófico entre Europa e Oriente. A abertura para o diálogo com o mundo oriental e a repercussão dessa abertura no eurocêntrico universo cristão da época são, a meu ver, os pontos mais importantes dessa obra para a discussão sobre o início do debate entre o pensamento do

1 A principal parte das correspondências sobre a China que Leibniz trocou com os padres jesuítas já está disponível em Wiedmaier (1990).

Extremo Oriente e a filosofia europeia. Assim, concentro inicialmente minhas observações nessa disponibilidade, nessa abertura de Leibniz para o diálogo com o pensamento chinês, a partir de alguns dos seus pensamentos filosóficos cristãos, com o intuito de eliminar a consequência de um possível início do diálogo entre a visão cristã de mundo desse período e o pensamento chinês para a construção da concepção moderna de mundo oriental.

Leibniz expõe, no parágrafo inicial do prefácio da *Novissima sinica*, o primeiro reconhecimento de outra cultura, no caso, a cultura chinesa, como equivalente à visão de mundo europeia, ao designar a China como a “Europa do Oriente” e salientar seu alto nível de desenvolvimento tecnológico, ético e político (Leibniz, 1979). Com a *Novissima sinica*, pela primeira vez, um pensador europeu confere a outro povo, fora da Europa, o status de igualdade, em determinados aspectos morais e filosóficos, com o mundo cristão. Como resultado dessa comparação entre Europa e China, Leibniz reconhece a paridade de desenvolvimento entre as duas culturas no âmbito da técnica, do uso de utensílios na vida cotidiana e do debate experimental com a natureza. Ele tinha conhecimento de que, há séculos, na China, já se usavam cotidianamente papel, pólvora, tecidos de seda e outras descobertas desconhecidas na Europa. Entretanto, os chineses estariam, no que diz respeito às disciplinas teóricas, em situação de inferioridade, já que estas não encontrariam aplicações práticas diretas.

Mas quem poderia pensar que na terra existisse um povo que nos superasse em vários aspectos da vida cultivada? Se formos iguais nas manufaturas, habilidades manuais e práticas, somos superiores a eles no que diz respeito às ciências teóricas, mas somos inferiores no que concerne ao domínio da filosofia prática. Quero dizer, somos inferiores no campo da ética, política e da vida dos costumes cotidianos (Leibniz, 1979, p. 11).

Leibniz destacou o caráter predominantemente prático do confucionismo, assim como o reflexo desse em todos os âmbitos da cultura chinesa, especialmente na matemática. Segundo ele, a ciência teórica superior da Europa não teria conduzido a nenhum resultado adequado no campo da ética e da política. Os chineses, com seu conhecimento prático e orientado, estariam, no campo da vida normativa, em melhor posição do que os cristãos europeus, o que levaria a uma superioridade no âmbito do comportamento moral.

Após constatar que os chineses estariam mais avançados e mais preparados do que a Europa Cristã no ensino da ética e da política, Leibniz sugeriu

que eles deveriam enviar para a Europa missionários que pudessem ensinar aos europeus a teologia natural:

Em todo caso, parece-me que, diante da enorme decadência moral da Europa, quase seria necessário que os chineses nos enviassem missionários que nos ensinassem o uso e a prática da teologia natural, assim como nós enviamos pessoas que lhes ensinam a teologia da revelação (Leibniz, 1979, p. 19).

Nessa proposta vejo o ponto central, o elemento mais importante da disposição de Leibniz para o diálogo entre o pensamento europeu e o chinês. Mas como teria sido se os chineses tivessem, de fato, enviado sábios para a Europa, na intenção de ajudar os europeus a suprir a sua “inferioridade moral”, como sugeriu Leibniz? O convite hipotético de Leibniz foi provavelmente apenas um lance estratégico, visto que a moral cristã da teologia da revelação excluía todas as perspectivas éticas que estivessem fora da orientação bíblica, e que a teologia racional, para Leibniz, só era imaginada em conexão com a ciência ocidental, em especial com a matemática.

Todavia não se deve exercitar a matemática como um artesão e sim como filósofo. Virtude jorra da fonte da sabedoria, e a alma da sabedoria é a verdade, e aqueles que se exercitaram nas demonstrações matemáticas apreenderam a essência das verdades eternas e podem discernir o certo do incerto, enquanto o restante das pessoas pende para lá e para cá em opiniões, assim como Pilatos, que afirma não saber o que é a verdade (Leibniz, 1979, p.17).

Essa é uma das passagens mais instigantes do prefácio, que contém a objeção decisiva em relação à possibilidade de um convite real aos sábios chineses para ensinarem teoria política e ética aos europeus, quando se observa a perspectiva moral de Leibniz em relação às ciências e, em primeiro lugar, à matemática. Estar em posição inferior, no que tange ao conhecimento teórico, poderia ser um empecilho decisivo para a realização do intercâmbio e poderia ser visto, portanto, como uma deficiência dos missionários chineses. Ao contrário disso, a matemática, como instrumento de conversão, deveria ser, portanto, o método mais eficiente, pois é justamente ela que aponta para o comportamento moral correto, ou seja, é seu exercício que forma a verdadeira moral no espírito humano.

Boa parte dos missionários jesuítas enviados à China era composta por matemáticos e astrônomos que tinham como objetivo secundário colaborar com os astrônomos chineses na reelaboração do calendário. O sucesso do empreendimento astronômico europeu na China,² que conseguiu, além dos propósitos iniciais, prever eclipses com precisões até então desconhecidas pelos chineses, foi a prova de que os missionários do Ocidente detinham melhores conhecimentos matemáticos sobre os acontecimentos no céu, e esse fato era importante para o avanço dos projetos de catequização e conversão dos chineses ao cristianismo, visto que o elemento que caracteriza o polo oposto à terra, ou seja, o céu, é um componente central na visão chinesa de mundo, e a astronomia matematizada europeia se mostrara superior à chinesa.

A superioridade do conhecimento ocidental e seu significado para a formação do caráter humano, em Leibniz, surgem como prova de que o uso do subjuntivo na penúltima citação não foi um acaso, mas sim necessário, quando se considera que os chineses não tinham uma ciência semelhante à matemática ocidental. Como os sábios chineses poderiam ajudar os cristãos com o “declínio moral” europeu, sem o conhecimento científico-matemático do Ocidente? De fato, a *Novissima sinica* indica apenas uma possível direção para o intercâmbio cultural: os missionários chineses que deveriam ser enviados à Europa teriam que, antes de qualquer coisa, obter uma grande familiaridade com a ciência ocidental, principalmente com a matemática, para poderem, assim, contribuir para a superação da decadência moral europeia. Essa perspectiva, aparentemente positiva diante do mundo oriental, em Leibniz, permanece predominante, no meio filosófico ocidental, até Hegel, que inverte de forma radical a direção dessa abertura inicial.

2. Christian Wolff e a filosofia prática dos chineses

A concepção positiva da interpretação do mundo chinês, iniciada com Leibniz, tem continuidade com Christian Wolff, que torna público, em 1721, um texto que traz o título *Discurso sobre a filosofia prática dos chineses* (Wolff, 1985),

2 Os padres jesuítas enviados à China eram, principalmente, astrônomos e matemáticos, os quais deveriam usar seus conhecimentos técnicos e científicos como método de evangelização. Essa estratégia de conversão, designada como *propagatio fidei per scientias*, teve seu auge com a nomeação do astrônomo e padre jesuíta alemão Johann Adam Schall von Bell ao cargo de chefe do departamento de astronomia do império chinês e, posteriormente, mandarim.

no qual busca fundamentar a máxima iluminista da separação entre moral e fé, tomando como exemplo a moral chinesa confuciana. Wolff, ao repassar o cargo de pró-reitor da Universidade de Halle a seu sucessor, proferiu um discurso ressaltando as ideias iluministas de separação entre fé e razão, recorrendo à tradição chinesa. Em seu discurso, Wolff afirma que a prova mais contundente dessa separação estaria no fato de que os chineses não possuíam conhecimento de teologia, não conheciam a ideia de Deus como criador, mas, mesmo assim, dispunham de uma teoria moral inquestionavelmente superior à moral cristã.

Para Wolff, Confúcio se equipararia a Sócrates, que incorpora a imagem de um homem completamente envolvido com a pergunta sobre como se deve viver corretamente, sobre como se deve viver de acordo com referências morais universalmente válidas. Confúcio, porém, teria tomado como referência única para o desenvolvimento de uma moral “racional” somente as forças da natureza, pois os chineses não teriam conhecimento de uma teologia natural ou da revelação. “Os chineses poderiam se servir, para a consolidação do exercício da virtude, somente das forças da natureza, completamente desprovidas de qualquer tipo de religião” (Wolff, 1985, p. 31).

De acordo com Wolff, os chineses antigos teriam como fundamento para suas ações morais somente as forças naturais e não agiam em função de algum temor da punição eterna ou de uma recompensa com os deleites no paraíso, após a morte. Eles não conheciam motivações religiosas e ignoravam qualquer poder exterior ao mundo natural que determinassem suas vidas. Para Wolff, somente as forças naturais teriam produzido no espírito dos chineses a habilidade para a clara distinção entre o bem e o mal (Wolff, 1985, p. 31).

Os chineses teriam desenvolvido uma filosofia prática que se fundamentava somente no uso natural da razão, que por sua vez era a manifestação máxima das forças da natureza, e teriam, com a teoria moral confuciana, alcançado soluções aceitáveis para os problemas da ética. Aquele que elevar o espírito ao conhecimento claro das coisas e aspirar àquilo que os filósofos chamam de racional será movido ao bem e suas ações serão necessariamente boas. Para permanecer no bem ele não necessita de senhor externo algum, visto possuir uma capacidade de reconhecimento interno da diferença entre bem e mal. E quem mais se atentou a isso para o exercício da moral humana foram os chineses (Wolff, 1985, p. 37).

Assim, os chineses direcionariam e visariam o conjunto de suas ações para a plenitude máxima, tanto próprias como dos outros, diz Wolff, e esta capacidade

racional apresentada pelos chineses seria idêntica ao que ele já havia elaborado como moral natural e apresentado em sua teoria do direito natural. O discurso de Wolff, como o apresentei, poderia ser considerado como uma apologia incondicional à filosofia prática dos chineses, mas não é o caso. Wolff, com sua defesa do confucionismo, quis mostrar que o homem, por natureza, em pleno exercício correto da razão, teria a capacidade de decidir entre o bem e o mal. A ética confuciana representa o máximo resultado moral que o homem pode atingir sem o uso de uma teologia natural ou cristã. Os chineses, porém, não possuíam uma ética perfeita, pois eles somente conheciam o nível mais baixo da virtude, visto não conhecerem a teologia da revelação.

Mesmo com as devidas diferenças entre as interpretações de Leibniz e Wolff sobre o pensamento chinês, temos nesses dois autores o início da construção de uma concepção positiva do mundo oriental, que se encerra logo a seguir com os escritos de Herder e Hegel sobre o mundo oriental.

3. Herder e o caráter genético dos chineses

A concepção de pensamento chinês que surge e se desenvolve entre os filósofos modernos atinge uma nova dimensão na Europa com Herder e Hegel: temos aí uma mudança radical na concepção do ocidente sobre o pensamento oriental em relação ao que se formara inicialmente, com Leibniz e Wolff. Com Herder e Hegel tem-se, na filosofia alemã, o fim da era da sinofilia e o início da sinofobia.³ Herder, ao empregar o conceito de “caráter genético nacional” em sua análise da história da humanidade, vinculara determinações geográficas, climáticas e fisiológicas a elementos culturais e morais, e cria também uma perspectiva de análise do mundo oriental a partir dessas determinações. Hegel, ao fundamentar uma teoria da liberdade, toma-a como fundamento para a elaboração de sua concepção de pensamento oriental. O bom início para a abertura de uma concepção positiva de mundo oriental, que se dá com Leibniz e Wolff, encerra-se bruscamente com a interpretação do mundo oriental, especificamente do universo chinês, feita por Herder e Hegel. Estas últimas passam a ser repetidas rapidamente nos meios acadêmicos da época e

3 Os conceitos sinofilia e sinofobia foram empregados inicialmente por Etiemble, em seu livro *L'Europe chinoise*, para designar a passagem do primeiro momento de análises positivas sobre a cultura chinesa, na França, para o segundo momento, diametralmente oposto, de considerações extremamente negativas ocorridas no século XVIII.

repercutem de forma predominante até meados do século XX. Hoje, porém, ainda é possível perceber os ecos das concepções desses dois pensadores sobre o mundo oriental.

Para Herder, o “caráter genético nacional” dos chineses foi um obstáculo determinante para o não desenvolvimento de uma cultura que se aproximasse minimamente do desenvolvimento científico europeu. Os principais empecilhos para o desenvolvimento da cultura chinesa poderiam ser observados, diz Herder, em fatos concretos tais como a situação geográfica da China e sua origem étnica (Herder, 1982). Ao contrário de Leibniz, que se restringiu a uma análise de conceitos metafísicos do pensamento chinês, Herder toma como referência para suas considerações elementos externos ao pensamento e aspectos culturais gerais, como se pode ver no texto abaixo:

Assim, deste grupo humano nunca poderia esperar que se tornassem gregos ou romanos. Eles eram chineses e assim permaneceram; um povo dotado, pela natureza, de pequenos olhos, nariz chato, testa larga, pouca barba, grandes orelhas. O que essa organização étnica pode produzir ela produziu; outra coisa não se pode esperar dela (Herder, 1982 p. 282).

De acordo com Herder, a origem mongol, nômade, dos chineses teria agido decisivamente para a determinação de sua tendência ao despotismo, e sua organização política poderia ser considerada ainda como um estado elementar de dependência, pois os chineses já eram adultos, mas se encontravam ainda em uma relação de obediência infantil com o déspota, com o soberano. Para Herder, a “prisão infantil da razão” na China seria a principal influência negativa e o obstáculo maior para a formação de um Estado e para o desenvolvimento de uma história (Herder, 1982 p. 284). A ausência de um dinâmico desenvolvimento da cultura teria como consequência a constituição de uma sociedade sem homens livres. Herder afirma que o reino da China poderia ser comparado com uma “múmia embalsamada”, a um animal que hiberna e que jamais poderia produzir algo nas dimensões do desenvolvimento cultural europeu (Herder, 1982 p. 284).

As ideias que Herder desenvolvera sobre a China, e, conseqüentemente, sobre o mundo oriental se tornaram correntes em seu tempo e influenciaram decisivamente pensadores tais como Hegel, que, por sua vez, exerce influência determinante na formação do conceito de “pensamento oriental” que passa a predominar no mundo europeu (cf. Spengler, 1977). Não é possível, porém, localizar nos escritos de Hegel a influência de Herder, mas lá já estão

seus principais pontos de partida e os elementos básicos do início da elaboração de uma concepção negativa sobre o pensamento oriental.

4. Hegel e o pensamento chinês

Hegel, nas *Preleções sobre a história da filosofia*, explicita claramente, como nenhum outro filósofo anterior, sua concepção de filosofia, excluindo, ao mesmo tempo, o pensamento oriental da história da filosofia (Hegel, 1995a, p. 121). A filosofia seria, em sua origem, exclusivamente grega. Para Hegel, a filosofia tem seu início no mundo pré-socrático, com Parmênides e Heráclito. Que a filosofia ocidental teria seu início no mundo grego, isso já era conhecido; porém, a interpretação de Hegel sobre seu começo se dá de modo a excluir outros pensamentos da esfera do que seja a filosofia. A filosofia só pode surgir na Grécia, onde o homem da antiguidade experimentara, pela primeira vez, a liberdade, alega Hegel. “A filosofia, em seu sentido próprio, começa no Ocidente. Somente no mundo ocidental emerge a liberdade da autoconsciência” (Hegel, 1995a, p.121).

Só e unicamente no mundo grego, ou seja, no Ocidente, teriam existido as condições imprescindíveis para o surgimento do pensamento filosófico. Os gregos, e somente eles, segundo Hegel, conheciam os fundamentos do ser ocidental e da liberdade individual (Hegel, 1995a, p. 121). O homem que deu início à filosofia tinha que ser necessariamente livre. O significado de homem livre para a filosofia de Hegel não é simples de definir, e também não é decisivo para meus propósitos neste trabalho. Ao contrário, o significado de homem não livre é claro: “O homem é, em si, livre; o africano, o asiático, todavia, não o são, porque eles não têm a consciência do que forma o conceito de homem” (Hegel, 1995c, p. 252). O homem, na filosofia hegeliana, experimenta a liberdade em sua totalidade; ele tem que ser livre em todos os níveis e somente lá, onde há liberdade política, pode surgir também a filosofia.

Africanos e asiáticos nunca teriam experimentado a condição de indivíduo como consciência política e a liberdade como fundamento da autoconsciência. Somente os gregos teriam conhecido a condição principal para a manifestação do pensamento, em sua mais completa forma, como filosofia. Nenhum outro povo, nem sequer os chineses, teria conhecido as condições imprescindíveis à filosofia. Quando Hegel procura mostrar-nos que na China não existiam as condições fundamentais para a filosofia, ele o faz apontando-nos exemplos preconceituosos, impregnando-nos com a imagem, em todas as esferas, de uma cultura chinesa inferior, imprópria para a filosofia e para a ciência.

Na China não há grande diferença entre escravidão e liberdade, visto que diante do imperador todos são iguais, ou seja, todos são igualmente degradados. Não existindo honra nenhuma, e ninguém tendo direito especial algum diante do outro, a consciência da degradação torna-se predominante, transformando-se facilmente em consciência da depravação. E a esta depravação está vinculada a grande imoralidade dos chineses. Eles são conhecidos por trapacear onde puderem. O amigo engana o amigo, e ninguém leva a mal quando alguma trapaça não dá certo ou é descoberta (Hegel, 1995b, p. 165).

No mundo oriental, somente o déspota era livre, o que, para Hegel, teria sido um obstáculo para o surgimento da filosofia. Mesmo Confúcio, até então reconhecido por filósofos tais como Leibniz e Wolff como um grande filósofo da moral e da política, será considerado por Hegel como um “sábio prático”. Hegel alega que seu ensinamento moral não poderia trazer nada de novo para o mundo ocidental, visto que Cícero já apresentava uma moral melhor. “De suas obras, pode-se dizer somente que teria sido melhor para a fama de Confúcio se elas não tivessem sido traduzidas” (Hegel, 1995b, pp. 142-143).

Para ele, na Grécia, alguns homens eram livres, o que já era a condição básica para as primeiras manifestações do filosofar. Porém, será somente mais tarde, no mundo germânico, que as condições satisfatórias para a filosofia em sua forma completa serão preenchidas. A filosofia ocidental alcança com Hegel o ponto mais alto de sua determinação como o único pensamento verdadeiramente filosófico e, com isso, apresenta a cultura europeia como garantia única das condições necessárias para sua realização.

As considerações de Hegel sobre a liberdade humana são, de certo modo, suas principais contribuições para a filosofia alemã, e o pensamento ocidental, sem elas, teria permanecido incompleto; entretanto, algumas de suas afirmações sobre a liberdade do homem, especialmente no que diz respeito aos chineses, não podem ser totalmente aceitas. Do fato de o homem livre, como condição para o surgimento da filosofia europeia, representar um aspecto importante de seu pensamento não se segue, necessariamente, que em outro lugar não tenha havido homem livre, ou que a filosofia não tenha tido lá outras referências iniciais.

Além da afirmação de que o pensamento oriental não seria filosofia, outro ponto não menos polêmico defendido por Hegel é que na China também não teria se desenvolvido uma ciência. Em uma sociedade na qual ainda não fosse constituído o indivíduo livre, também não seria possível a concretização do conhecimento técnico em forma de ciência. A ausência de uma “subjetividade

particular” e o papel do imperador como o maior cientista impediu, para Hegel, que o espírito livre buscasse a ocupação teórica, ou seja, buscasse a ciência em sua dimensão mais ampla (Hegel, 1995c, p. 169). A existência de uma estrutura despótica no império chinês não teria sido, contudo, o único empecilho para o surgimento do conhecimento científico na China. Tão decisiva quanto a ausência de subjetividade, segundo Hegel, teria sido a estrutura da língua chinesa, que seria, também, inapropriada para um pensamento sistemático.

Até mesmo a língua escrita é um grande obstáculo para a formação da ciência, ou mesmo o contrário, visto que o verdadeiro interesse científico nunca esteve presente, os chineses não teriam desenvolvido um instrumento melhor para a exposição e a propagação do pensamento científico (Hegel, 1995c, pp. 168-170).

A língua chinesa não seria apropriada para a ciência, e, reciprocamente, a língua chinesa não teria avançado em seu desenvolvimento por não haver, na China, interesse científico. Os escritos de Hegel que se referem à estrutura da língua chinesa e sua relação com o pensamento oriental são escassos e pouco fundamentados, mas, mesmo assim, suas considerações sobre essa língua, apresentada na citação acima como inapropriada para a ciência, permanecem como uma das afirmações mais difundidas sobre o pensamento chinês no meio acadêmico ocidental, o que marcou decisivamente a nossa concepção sobre o que seja o Oriente, pois ainda é comum ouvir a repetição desses argumentos, principalmente entre os filósofos acadêmicos.

Conclusão

Dos vários elementos possíveis que eu poderia ressaltar como pontos importantes de uma concisa observação final, resalto apenas dois, que considero as mais pertinentes conclusões a partir do que apresentei: Esta perspectiva não desconhece as tradicionais objeções que afirmam recorrentemente a primazia da crítica interna. As questões que apresentei podem ser consideradas exteriores aos pensamentos dos filósofos citados, principalmente de Hegel, porém o caráter externo destas questões está plenamente de acordo com as exteriores análises dos mesmos filósofos, em relação aos pensadores chineses. O propósito deste trabalho não era compreender o pensamento oriental a partir dos elementos internos de cada sistema, mas sim expor as importâncias

das considerações destes pensadores para a construção e consolidação da concepção de “pensamento oriental”, que esteve presente na filosofia ocidental e que ainda pode ser percebida claramente até hoje.

O segundo ponto refere-se à predominância da concepção “negativa” de pensamento oriental introduzida por Herder e consolidada por Hegel na filosofia ocidental. As frequentes afirmações categóricas, exposta acima, sobre a não existência de filosofia no Oriente, especificamente na China, são repetições dos argumentos dos respectivos filósofos. Após Herder e Hegel os estudos de Filosofia Comparada, que tratam das diferentes formas das expressões filosóficas no Oriente, principalmente na Índia, Japão e China tomaram rumos distintos de tais afirmações, mas tal fato foi completamente ignorado por grande parte dos filósofos ocidentais, que continuaram reproduzindo, de forma hegeliana, os argumentos destes dois filósofos.

Referências bibliográficas

- Hegel, G. W. F. (1995a). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Vol. 1. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- _____(1995b). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- _____(1995c). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Vol. 1. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Herder, J.G. (1982). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Frankfurt am Main: R. Löwith – Wiesbaden.
- Leibniz, G.W. (2002). *Discours sur la theologie naturelle des chinois*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Leibniz, G.W. (1979). *Das neueste von China, (1697)*. Koel: DCG Koel.
- Spengler, T. (1977). „Die Entdeckung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte“. In: Needham. *Wissenschaftler Universalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wiedmeier, R. (1990). *Leibniz korrespondiert mit China*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Wolff, C. (1985). *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Hamburg: Felix Meiner.