

LIBERTARIANISMO NA FILOSOFIA CHINESA

Rodolfo Medeiros

2023

LIBERTARIANISMO NA FILOSOFIA CHINESA

POR

RODOLFO MEDEIROS

SÃO PAULO
INSTITUTO ROTHBARD
2023

Título:

LIBERTARIANISMO NA FILOSOFIA CHINESA

Autor:

Rodolfo Medeiros
@rdfmedeiros

Capa:

Fernando Fiori Chiocca

Editado por:

INSTITUTO ROTHBARD
www.rothbardbrasil.com

1ª edição

MEDEIROS, Rodolfo

Libertarianismo na Filosofia Chinesa / Rodolfo
Medeiros — São Paulo: Instituto Rothbard, 2022

1. Filosofia 2. China. 3. Libertarianismo I. Título

Sumário

Introdução	11
Influência da filosofia chinesa na cultura popular	13
Influência da filosofia chinesa na filosofia ocidental	15
Conceitos básicos da filosofia chinesa	20
Wu-wei	20
Ziran	23
Te	27
Tao	28
Ren	31
Junzi e hierarquia	33
O libertarianismo	35
Leitura de Sima Qian	45
Leitura do Confucionismo	57
Confúcio	58
Mêncio	61
Livro 1: Liang Hui Wang 1	63
Livro 2: Gong Sun Chou 1	68
Livro 3: Teng Wen Gong 2	69
Livro 7: Jin Xin 1	70
Livro 6: Gaozi 2	70
Xunzi	72
Huang Zongxi e Wang Fuzhi	78
Leitura do Legalismo	87
Guanzi	88
Shang Yang	95
Han Fei	98

Leitura do Taoísmo _____ 105

Laozi _____	107
Tao Te Ching _____	108
Capítulo 17 _____	108
Capítulo 29 _____	110
Capítulo 30 _____	111
Capítulo 31 _____	112
Capítulo 32 _____	113
Capítulo 37 _____	114
Capítulo 43 _____	115
Capítulo 44 _____	116
Capítulo 48 _____	117
Capítulo 57 _____	118
Capítulo 58 _____	120
Capítulo 61 _____	121
Capítulo 66 _____	123
Capítulo 67 _____	123
Capítulo 75 _____	124
Capítulo 80 _____	125

Liezi _____	127
O Livro de Liezi: Livro 2 – O Imperador Amarelo _____	128

Zhuangzi _____	131
Zhuangzi: Capítulo 11 – Sobre a Não-Intervenção. _____	135

Bao Jingyan _____	143
Nem Senhor, Nem Servo _____	143

Leitura de Huainanzi _____ 151

Leitura do Moísmo _____ 157

Apêndice _____ 171

Linha do Tempo _____	171
A Questão das Línguas Chinesas, Traduções e Latinização _____	174
Termos Chineses _____	177
Referências _____	181

Introdução

Quando se pensa em libertarianismo, logo uma avalanche de autores ocidentais vem à mente: os americanos Lysander Spooner e Rothbard, Bryan Caplan e Huemer, Ayn Rand e Nozick, Milton e David Friedman, os franceses Frédéric Bastiat, Molinari e Étienne de La Boétie, os austríacos Ludwig von Mises e F.A. Hayek. Um olhar para os britânicos revela John Locke e Adam Smith como precursores. Pode-se olhar para outros lugares e observar libertários na Espanha, Argentina, Canadá, Rússia e até no Brasil. Pouco conhecido, entretanto, é o pensamento libertário na filosofia chinesa – errônea e frequentemente associada aos regimes autocráticos do país.

Murray Rothbard (1926–1995), que talvez tenha sido o principal teorizador do libertarianismo, dizia que *o primeiro intelectual libertário* da história foi o chinês Laozi (c. século VI a.C.)¹, a quem se atribui a fundação do taoísmo. Quando se entende Laozi como um libertário, como Rothbard considerou, pode-se então analisar uma gama maior dos pensadores chineses sob esse ponto de vista. Não apenas classificá-los como libertários ou não-libertários, o que poderia ser simplório, contraproducente e levar ao erro, mas analisar o que há de libertarianismo dentro de um universo tão amplo e rico como a filosofia chinesa e, claro, analisar o que há contra o libertarianismo na mesma.

Pode-se encontrar diversos tópicos centrais do libertarianismo ainda na filosofia da China Antiga, como, por exemplo, o princípio de não-intervenção, as relações de mercado, a falha de estado, a inflação, a ordem espontânea e até reflexões acerca da célebre

¹ “O primeiro intelectual libertário foi Laozi, o fundador do taoísmo”. – Murray Rothbard, *Conceitos Sobre o Papel dos Intelectuais na Mudança Social em Relação ao Laissez-Faire* (1990).

linha de raciocínio sobre o imposto ser roubo.

A amplitude da filosofia chinesa é alta, engloba desde o próprio taoísmo e o confucionismo, que também desfruta de grande popularidade, até escolas de pensamento menos populares como o moísmo e o legalismo. O taoísmo teve como origem o pensamento do “primeiro libertário da história”, e, a partir destes pensamentos, ele se desenvolveu. Qualquer libertário que leia as obras taoístas encontrará o conforto de uma boa leitura onde achará mais pontos de concordância do que de discordância. O confucionismo é, muitas vezes, visto como antagônico ao taoísmo, provavelmente por terem sido as duas escolas de pensamento mais populares da China². O moísmo entrou em decadência e perdeu o apelo popular, mas foi influente por um certo período na China Antiga, suas ideias principais tratam principalmente do amor ao próximo e da simplicidade. O legalismo é a escola de pensamento que pode ser classificada como a mais autoritária da China clássica, a que contém uma maior quantidade de elementos antilibertários.

Entre as escolas de pensamento chinesas, Rothbard considerava o taoísmo como a mais libertária e o legalismo a mais autoritária, com o confucionismo situando-se no meio, mas, na realidade, aproximar-se-ia do legalismo, orbitando ao redor do autoritarismo:

Na prática, ainda que muito mais idealístico, o pensamento confucionista pouco diferia do pensamento legalista, visto que o confucionismo era amplamente dedicado ao estabelecimento

² Quando o sociólogo Max Weber (1864–1920) escreve sobre as religiões chinesas, ele escreve sobre o confucionismo e o taoísmo. Mas, antes de se tornarem religiões, eles eram, antes de mais nada, escolas de pensamento. O confucionismo possui poucos traços de religião, e muitas vezes não é considerado uma. O taoísmo só se consolidou como uma religião séculos após a sua fundação, e até hoje há a separação entre o taoísmo filosófico [*daojia*] e o taoísmo religioso [*daojiao*].

de uma burocracia filosoficamente educada para governar na China.

— Murray Rothbard, *O Pensamento Econômico Antes de Adam Smith*, 1995

Concordemos em discordar! Quando se analisa as cortes políticas e os governantes alinhados ao confucionismo, pode-se observar, de fato, um alto nível de autoritarismo partindo destes, mas com os governantes alinhados ao taoísmo a história não foi tão diferente³! O problema nesta história é o incentivo perverso do estado⁴ antes de mais nada.

A filosofia confucionista tem como principais obras os *Analec-tos de Confúcio* – a obra mais importante da filosofia chinesa ao lado do *Tao Te Ching (TTC)* – e *A Obra de Mêncio*. E como será visto na leitura das obras posteriormente, os dois principais confucionistas estão muito longe do autoritarismo legalista.

Influência da filosofia chinesa na cultura popular

Mesmo que não estejam cientes, os ocidentais estão acostumados com diversos conceitos da filosofia chinesa.

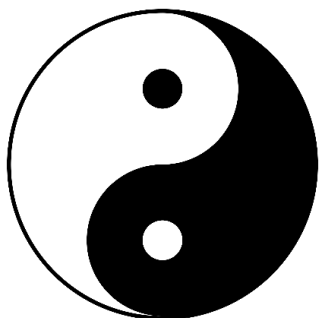
³ O Imperador Wuzang de Tang é um exemplo de taoísta que exerceu poder tirânico quando estava no poder, não apenas usou o poder estatal para promover o taoísmo através de regulações, como também perseguiu outras religiões, episódio que ficou conhecido como A Grande Perseguição Antibudista, que resultou na destruição de mais de quatro mil templos budistas e na realocação de mais de duzentos mil monges budistas para a vida chinesa comum. A perseguição não se limitou ao budismo: o cristianismo, por exemplo, foi perseguido por Wuzong e nunca mais conseguiu restaurar a sua influência na China.

⁴ Incentivo perverso é um incentivo não-intencional e indesejado que resulta em efeitos contrários à intenção de seu planejador. O incentivo perverso do estado seria o incentivo à opressão que o controle da coerção legalizada promove.

O *feng-shui*, que desfruta de uma grande popularidade do lado de cá do planeta, tem sua origem no taoísmo como uma prática de alinhar o *qi* do ambiente – o *qi*, por sua vez, é também um conceito presente na filosofia chinesa e se tornou popular no Ocidente através de desenhos animados orientais.

O objetivo do *feng-shui*, ou divinação terrena, é descobrir como a energia [*qi*] flui na terra e viver em harmonia com ela. A mais velha prática taoísta divinacional, o *feng-shui* cultiva uma sensibilidade com a terra e advoga uma filosofia de viver alinhado com a natureza, ao invés de contra ela.

—Eva Wong, *Taoísmo: Um Guia Essencial*, 1997



A arte marcial conhecida como *tai chi chuan* foi criada pelo lendário taoísta Zhang Sanfeng durante a Idade Média. O conceito universalmente conhecido *yin-yang* tem origem e é central nas filosofias chinesas, tendo como principal obra o *I Ching* (c. século X a.C.), uma obra ancestral em comum às filosofias chinesas. No capítulo 42 do *Tao Te Ching*, por exemplo, pode-se ver uma menção sobre o *yin-yang*:

As dez-mil-coisas [*wan-wu*] têm atrás de si escuridão [*yin*], de onde vieram, A sua frente elas abraçam a luz [*yang*], de onde emergem. E a energia vital [*qi*] lhes dá a harmonia. [...]

Os monges *shaolins* também fazem parte da cultura popular: são popularmente conhecidos como monges que lutam *kung fu*. O nome *shaolin* deriva do templo homônimo onde viveu o monge budista Bodidarma (c. século VI d.C.) que teria criado o estilo de luta *shaolin* e a tradição budista *chán* que, por sua vez, ficou mais conhecida no Ocidente pela sua tradução japonesa, *zen*. O *zen*

virou um conceito de tranquilidade mental no léxico ocidental, derivando da imperturbabilidade observada nos budistas aderentes da doutrina *zen*. Até mesmo o próprio Sun Tzu, autor d'*A Arte da Guerra* (c. século V a.C.), virou referência na cultura popular⁵.

Influência da filosofia chinesa na filosofia ocidental

Mas longe de ser uma referência apenas na cultura popular, o pensamento chinês impactou o pensamento ocidental através da influência em seus intelectuais.

O intercâmbio cultural entre a Europa e a Ásia sempre foi notável, em especial com a Índia e o Oriente Médio, é verdade, mas o impacto do pensamento chinês nos pensadores europeus no século XVIII é notável. Um período por vezes chamado de *sinomania* devido ao fascínio em alta que a filosofia chinesa começou a despertar nos europeus.

Pode-se dizer que o primeiro intercâmbio cultural *formal* se deu com a chegada dos jesuítas na China no século XVI. O primeiro jesuíta a tentar estabelecer uma relação foi São Francisco Xavier (1506–1552), embora tenha falecido sem conseguir obter êxito em sua missão.⁶

⁵ No Brasil, por exemplo, é possível ver referência a Sun Tzu em músicas populares de artistas como Emicida (*I Love Quebrada*, 2010), MC Marechal (*É a Guerra Negin*, 2011), Rashid (*Música de Guerra*, 2018), Xamã (*Indomável #1*, 2018) e César MC (*Minha Última Letra*, 2018), e nos Estados Unidos podemos observar em artistas como Jay-Z (*Murda Murda*, 2003) e Nas (*Ghetto Rich*, 2008).

⁶ São Francisco Xavier incumbiu-se da missão de levar a palavra de Cristo à China, porém uma febre o atacou por enquanto estava na Ilha de Shangchuan, uma ilha utilizada como base de comércio pelos portugueses, o nome também vem do português: São João. Mais tarde, foi abandonada pelos portugueses em detrimento de Macau. São Francisco Xavier faleceu em decorrência da febre e não conseguiu realizar sua missão.

Alguns jesuítas, entretanto, obtiveram um maior êxito posteriormente. Entre eles, os enviados pelo monarca da França, Rei Louis XIV, o Rei-Sol (1638–1715), que viriam a impactar o pensamento europeu, contribuindo, ironicamente, para pensamentos que ajudariam a destronar seus sucessores no futuro.

As obras sobre a China feitas pelos jesuítas influenciariam alguns pensadores europeus. O jesuíta Joachim Bouvet (1656–1730), por exemplo, mantinha uma frequente troca de correspondências com o filósofo alemão Gottfried Leibniz (1646–1716)⁷. Mas o avanço no século XVII ainda era tímido perto do que viria no próximo século.

Um dos maiores filósofos influenciados pelos textos jesuítas sobre a China foi Voltaire (1694–1778). O irreverente filósofo francês chegou a expressar palavras de admiração por Confúcio e até a escrever uma peça de teatro para o público francês baseada em uma peça de teatro chinesa: *O Órfão da China* (1753), baseada em uma peça chinesa do século XIII chamada *O Órfão de Zhao*.

Em suas obras, Montesquieu (1689–1755) não deixa de citar a China e usá-la como ponto de referência para análises – embora nem sempre de forma positiva. Os europeus dessa época a viam como uma civilização avançada que poderia ser utilizada de contraponto para elaborar verdades universais sobre os homens, não se limitando apenas ao que acontecia na Europa.

O Iluminismo como um todo via-se em contato com esse novo conhecimento vindo das terras chinesas, mas uma das influências mais impactantes na Europa seria de um nome hoje pouco conhecido: o fisiocrata François Quesnay (1694–1774).

⁷ Bouvet, jesuíta missionário em Pequim, e Leibniz trocaram cerca de quinze correspondências sobre a China ao longo de dez anos.

“A China teve um impacto muito mais amplo e profundo na Europa do século XVIII por meio do pensamento filosófico e político dos filósofos do Iluminismo. Os relatórios dos jesuítas da dinastia Qing, então no auge de seu ciclo dinástico, falavam de um vasto e próspero império chinês dirigido por burocratas acadêmicos selecionados de forma competitiva em uma base secular. Aqui, parecia, estava uma sociedade avançada livre de privilégios de nascimento e instituições eclesiásticas, sendo, em vez disso, organizada ao longo de linhas racionais. Igualmente importante para os filósofos eram os fundamentos filosóficos do pensamento chinês: o conceito de uma ordem geral espontânea, encontrada não apenas no taoísmo, mas também no confucionismo oficial. Assim como a China forneceu um modelo alternativo de sociedade criticamente importante para se opor ao antigo regime de realeza, clero e nobreza, o conceito chinês de uma “ordem natural” espontânea forneceu uma arma ideológica crítica e uma fonte alternativa de legitimidade para se opor aos contrafortes teológicos desse regime. Na esfera política, isso emerge claramente nos documentos arquetípicos do Iluminismo: a Declaração Universal dos Direitos do Homem da França e a Declaração de Independência dos Estados Unidos com suas referências à “Natureza” e ao “Deus da Natureza”.

O papel central do conceito de ordem natural no nascimento da economia moderna surge no próprio nome de sua primeira escola: “Fisiocracia” é derivada do grego “*physis*” que significa “natureza” e “*kratis*” significa “poder”. Alguns escritos fisiocráticos importantes foram intitulados: *Fisiocracia, a Constituição Natural do Governo Mais Vantajosa para a Humanidade* publicado por Du Pont de Nemours em 1767, *A Lei Natural* publicado por Quesnay em 1765 e *A Ordem Natural e Essencial das Sociedades Políticas* publicado por Mercier de la Riviere em 1767. Os fisiocratas acreditavam que as sociedades civis refletem a ordem natural e são caracterizadas por leis naturais que

podem ser estudadas para fornecer a base para a administração adequada do país. Por intermédio dos fisiocratas, os conceitos chineses deveriam estar na raiz do desenvolvimento da economia política.”

— Leslie Young, *O Tao dos Mercados: Sima Qian e a Mão Invisível*, 1996

Os fisiocratas, pouco conhecidos nos tempos atuais, tiveram uma grande influência no pensamento econômico de seu tempo⁸. O termo francês *laissez-faire*, amplamente conhecido na teoria política, tem origem na Escola Fisiocrática, sendo o termo cunhado pelo economista Vincent de Gournay (1712–1759) a partir da leitura das obras de François Quesnay:

“O governante esclarecido sabe que, em certo nível de operação, a melhor política é, em certo sentido, não fazer nada, uma política resumida no conceito filosófico central de *wu-wei*, que é traduzido para o francês como *laissez-faire*. O historiador Basil Guy comenta que “tanto o legislador quanto a lei tiveram que reconhecer os princípios da ordem natural e, ao fazê-lo, se conformar ao ideal chinês de *wu-wei*, que sempre inspirou suas teorias de governo”. Foi este princípio que também inspirou Quesnay [...]”

— J.J. Clarke, *Iluminismo Oriental*, 1997

Não é aleatório que Max Weber tenha traduzido *wu-wei* como *laissez-faire* em seu livro *A Religião da China: Confucionismo e Taoísmo* (1915)⁹.

⁸ Os fisiocratas, como François Quesnay, Vincent de Gournay e Anne Turgot (1727–1781), influenciaram diversos economistas, desde Adam Smith e David Ricardo na Grã-Bretanha até Henry George (1839–1897) nos Estados Unidos.

⁹ “Confúcio não rejeitou o *wu-wei* (*laissez-faire*) e, obviamente, ele esteve bastante próximo às vezes da doutrina do carisma mágico dos homens”. – Max Weber, *A Religião da China: Confucionismo e Taoísmo* (1915).

Os conceitos de ordem natural e *laissez-faire* trazidos da filosofia chinesa pelos fisiocratas franceses encontrariam abrigo em Adam Smith (1723–1790), que cultivou estas ideias – as quais eram alinhadas ao pensamento que o economista já vinha elaborando – até chegar ao conceito formal da mão invisível.

“Vincent de Gournay foi um precursor dos fisiocratas e um dos principais pensadores que inspiraram Adam Smith [...]. Sua frase favorita era ‘*Laissez faire, laissez passer*’, e ele é considerado o criador do termo *laissez-faire*. Ao contrário dos fisiocratas franceses que defendiam a importância da agricultura, Gournay considerava o progresso da indústria e do comércio, bem como da agricultura, fontes de riqueza para a nação. Adam Smith queria dedicar A Riqueza das Nações ao famoso economista francês François Quesnay.”

— Ina Baghdiantz McCabe, *Orientalismo no Começo da França Moderna*, 2008

A partir de Adam Smith, a influência das ideias de *laissez-faire* e ordem natural se estenderia para toda a Europa, desde a influência em economistas como David Ricardo (1772–1823) e F.A. Hayek (1899–1992), até acontecimentos políticos como, por exemplo, a *Anti-Corn Law League* e o Livre Comércio do Império Britânico¹⁰.

Capítulo 7. Ortodoxia e Heterodoxia. Subcapítulo 4. As Consequências Práticas do Misticismo. Último parágrafo.

¹⁰ A *Anti-Corn Laws League* (Liga Contra as Leis dos Cereais) foi um movimento político britânico do começo do século XIX que tinha como objetivo a revogação das Leis dos Cereais (*corn laws*). Estas leis protecionistas tinham como objetivo proteger os produtores nacionais de alimentos através de impostos na importação de grãos, o que, obviamente, tornava a comida como um todo mais cara no país. Esse evento fortaleceu a expansão do liberalismo no Império Britânico.

Portanto, o sentimento de identificação de libertários ao se depararem com certos textos chineses não é apenas uma mera coincidência, traços dos conceitos de *tao*, *ziran* e *wu-wei*, por exemplo, podem ser encontrados nas obras libertárias de forma derivada, após diversos intelectuais trabalharem estes conceitos, integrando-se a conceitos como ordem natural, ordem espontânea e princípio de não-intervenção.

Conceitos básicos da filosofia chinesa

Um olhar mais aprofundado para os conceitos da filosofia chinesa se faz útil para a leitura posterior das obras filosóficas chinesas.

Wu-wei

O conceito de *wu-wei*, que tanto influenciou certos intelectuais durante o Iluminismo é, por vezes, mal interpretado quando não investigado a fundo. A tradução literal de *wu-wei* é *não-ação*, o que pode levar a entender que significa literalmente não agir, ausência de ação, mas não apenas isso, *wu-wei* trata sobre agir não-coercivamente, agir sem forçar. Assim o termo aparece no *Tao Te Ching*:

Quando há ação não-forçosa [*wu-wei*], a boa ordem torna-se universal. (Capítulo 3)

O *tao* age não-coercivamente [*wu-wei*], e nada fica por fazer. (Capítulo 37)

O mais suave vence aquilo que é mais firme. O menos substancial penetra naquilo que é impenetrável. Nisto se reconhece o valor da ação não-coerciva [*wu-wei*]. O ensino sem palavras, o valor da ação não-coerciva [*wu-wei*]. (Capítulo 43)

O Livre Comércio do Império Britânico, por sua vez, refere-se à época imediata após a abolição das Leis dos Cereais, quando o Império Britânico ampliou o livre comércio do país.

Por isto um sábio disse: eu ajo sem forçar [*wu-wei*] e o povo muda por si mesmo. (Capítulo 57)

E no *Zhuangzi* como:

Por meio da inação [*wu-wei*], ele será capaz de se adaptar às condições naturais de existência. E assim é que quem respeita o estado como seu próprio corpo está apto a apoiá-lo, e quem ama o estado como seu próprio corpo está apto a governá-lo.

E se eu puder evitar prejudicar minha economia interna e sobrecarregar meus poderes de visão e audição, sentado como um cadáver enquanto meu poder de dragão se manifesta ao redor, em profundo silêncio enquanto minha voz de trovão ressoa, os poderes do céu respondendo cada fase de minha vontade, visto que, sob a influência maleável da inação [*wu-wei*], todas as coisas são trazidas à maturidade e prosperam – que tempo tenho então para me dedicar a governar o mundo? (Capítulo 11)

Entender o conceito de *wu-wei* é tão importante que se torna quase obrigatório para os comentaristas das obras taoístas falar sobre o seu significado para melhor guiar os leitores:

Uma das ideias mais famosas do taoísmo, e também a fonte de muito mal-entendido, é o *wu-wei*. Essa palavra, usada para descrever o sábio e muitas vezes traduzida como não-ação, dá a impressão que os sábios taoístas “não faziam nada”. Isso é impreciso, e não pode ser usado para descrever todos os taoístas. *Wu-wei* possuía diferentes significados para diferentes filósofos taoístas. O *wu-wei* do *Tao Te Ching* é diferente do *wu-wei* do *Zhuangzi*, que é diferente do *wu-wei* de *Liezi*.

Wu-wei no *Tao Te Ching* é “ir de acordo os princípios do *tao*”, e o caminho do *tao* é um caminho benevolente. Portanto, *wu-wei* no *Tao Te Ching* não é “não fazer nada”, não é nem a não-interferência defendida no *Zhuangzi*. No *Tao Te Ching*, *wu-wei* significa não usar força. O governante sábio

que se importa com seus súditos de uma maneira não-intrusiva também pratica o *wu-wei*. Longe de não fazer nada, o sábio taoísta do *Tao Te Ching* é um membro ativo da sociedade e é apto para ser um rei.

— Eva Wong, *Taoísmo: Um Guia Essencial*, 1997

Não apenas os autores taoístas – Laozi, Zhuangzi... – usam o termo com um diferente significado, como explicado acima, mas outras filosofias chinesas também usam o termo, o que acaba por contribuir para o mal-entendido.

Para saborear a deliciosa refeição que Laozi forneceu para a humanidade, precisamos entender o princípio básico de quase todos os sistemas filosóficos chineses. Esse pilar fundamental da filosofia chinesa é encontrado nos clássicos do pensamento oriental, notadamente no *Tao Te Ching*, nos *Analectos de Confúcio*, no *Zhuangzi* e até mesmo no texto indiano *Bhagavad Gita*.

Acredita-se que o pilar central desses clássicos, especialmente na China, tenha se originado de Laozi, e seu ensino essencial está velado no mistério da palavra chinesa *wu-wei*, que é o cerne da filosofia chinesa e um princípio predominante no pensamento oriental. Esta palavra está envolta em interpretações errôneas. A principal confusão surge da tradução confucionista de *wei-wu-wei*, que literalmente significa “fazer não-fazer”. Esta interpretação é construída sobre a filosofia de Confúcio de tentar instalar o *tao* eterno e sua virtude em nosso caráter como se fosse alguma atividade externa. Esta é a perspectiva completamente oposta ao ensino de naturalidade de Laozi. Traduzido para o inglês, *wu-wei* significa “não-fazer”, “não-ação” ou “ação sem esforço”. Essas traduções são literalmente corretas e nos levam à experiência psicológica intuitiva e definitiva de *wu-wei*. Esta experiência psicológica sem esforço significa “não forçar” ou “permitir”, um estado de “espontaneidade inteligente”.

— Jason Gregory, *Vida Sem Esforço*, 2018

Embora apareça de forma diferente, o *wu-wei* também exerce sua influência sobre a filosofia confucionista:

O tipo de sossego sem esforço e falta de autoconsciência que caracteriza esses relatos taoístas também desempenha um papel central no confucionismo primitivo.

— Edward Slingerland, *Tentando Não Tentar*, 2014

Embora cada escola de pensamento tenha uma roupagem diferente para o conceito – até mesmo dentro delas há diferenças –, a *retroinfluência* de uma filosofia sobre a outra é clara. O nível de sincretismo nas três principais correntes chinesas – taoismo, confucionismo e budismo – é alta.

Quando o termo é utilizado no contexto político, *wu-wei* deve ser entendido como...

O princípio político de refrear o uso de autoridade política para impor controle sobre a condição natural do homem.

— Roger Ames, *Wu-wei no Capítulo de Huainanzi*
“A Arte da Governança”: Suas Fontes e
Orientação Filosófica, 1981

O princípio de *laissez-faire* não derivou do *wu-wei* à toa, mas deve ser lembrado que, diferente do *laissez-faire*, comumente associado apenas ao princípio político, o *wu-wei* vai muito além da política, ele abrange sua relação com o mundo como um todo, sua relação com seu amigo, cônjuge, pai, irmão, filho, trabalho, estudo, com o ambiente e até consigo mesmo.

Ziran

Quando foi dito que o conceito de uma “ordem natural” espontânea na filosofia chinesa influenciou os fisiocratas, o conceito mencionado é relacionado ao *ziran*, que é a palavra chinesa para *espontâneo*, ou *por si próprio*, e é usado para se referir a algo que

acontece espontaneamente, por si mesmo, não por interferência externa. Neste sentido, um estado natural.

A naturalidade do *ziran*.

Para buscar refúgio desses sistemas não naturais, precisamos entender a própria natureza. O padrão orgânico do indivíduo (*li*) é nossa natureza inata conduzida pelo *te*, virtude. A natureza, então, não tem relação alguma com força, controle ou poder. A ordem e o padrão da natureza não são de uma ordem forçada, assim como a natureza não é sujeita a um controle ou influência exterior. O termo taoísta para natureza é a palavra chinesa *ziran*, que significa espontaneamente por si mesmo. Quando um organismo natural está em harmonia com toda a vida, ele cresce por si mesmo espontaneamente. *Ziran* só pode surgir por si mesmo sem compulsão externa.

— Jason Gregory, *Vida Sem Esforço*, 2018

A relação de *ziran* com *wu-wei* é, portanto, bastante íntima. Pode ser entendido que *ziran* é o estado estabelecido espontaneamente quando *wu-wei* é praticado. Lendo as aparições de *ziran* nos três principais livros do taoísmo, o conceito pode ser melhor assimilado:

O grande governante pondera as palavras, e, concluindo sua obra, deixa as coisas seguirem por si só. E o povo diz: “isso aconteceu naturalmente [*ziran*]!” (*Tao Te Ching*. Capítulo 17)

Falar pouco é característica dos que obedecem a espontaneidade de sua natureza [*ziran*]. Ventos violentos não duram por muitos dias, uma chuva repentina não dura o dia inteiro. (*TTC*. Capítulo 23)

O sábio deseja o que outros homens não desejam e não aprecia aquilo que é difícil de conseguir, ele aprende o que outros homens não aprendem e retorna ao que a maioria já passou. Assim ele ajuda no desenvolvimento natural [*ziran*]

das dez-mil coisas [*wan-wu*] sem ousar agir. (*TTC*. Capítulo 64)

Certa vez, [o Imperador Amarelo] adormeceu durante o dia e sonhou que tinha viajado para o Reino de Huaxu, situado a incontáveis quilômetros do Estado de Qi, além do alcance de qualquer veículo, navio ou qualquer meio de locomoção de um mortal. Somente o espírito era capaz de viajar para tão longe.

Esse reino não possuía chefe ou governante, e lá tudo simplesmente seguia seu curso por si próprio [*ziran*]. O povo não nutria desejos nem ânsias, apenas seguia o seu instinto natural [*ziran*]. (*Liezi*. Livro 2 – O Imperador Amarelo)

[...] o sábio respondeu: “Deixe sua energia mental em abstração, sua energia física em inação. Permita-se seguir a ordem natural dos fenômenos [*ziran*], sem admitir o elemento do eu – e o império será então governado”. (*Zhuangzi*. Capítulo 7 – Endereçado a Imperadores e Reis)

Como o taoísmo lida com questões universais, muitos comentaristas discutem a consequência política do *ziran*:

Superficialmente, essa perspectiva pode ser incorretamente percebida como “anarquia”. Mas tem uma grande diferença: os motivos dos anarquistas são guiados pelo que eles se opõem. Por outro lado, os sábios que entendem *ziran* apenas seguem sua própria natureza sem qualquer preocupação com o poder institucional ou organizacional, porque eles estão contentes em deixar tudo seguir seu rumo. Um anarquista ainda é distraído pelas influências externas. Então, se o mundo for jogado em anarquia, então o motivo destrói o projeto. A natureza é o que é e não pode ter motivo, nem é um projeto para se embarcar. O *tao* não pode nunca ser induzido, já que seu princípio acontece espontaneamente por si mesmo – *ziran*. Anarquia é uma tentativa de induzir o *tao* para assim trazer uma ordem real através

de uma decisão intelectual e artificial de abandonar os caminhos da sociedade.

Embora a anarquia seja, de certa forma, um caminho na direção certa, não é um método adequado para liberar o mundo, porque não pode evitar de possuir uma agenda por trás. O teorista evolucionário russo Peter Kropotkin entendia essa sutil diferença entre anarquia e *ziran*. Kropotkin postulou que se nós deixássemos as pessoas em paz para seguir sua própria natureza, uma ordem social real e um governo verdadeiro emergiria a partir do sistema atual¹¹.

— Jason Gregory, *Vida Sem Esforço*, 2018

Tendo Adam Smith como uma de suas influências, F.A. Hayek (1899–1992) é, talvez, o intelectual que melhor desenvolveu o conceito de ordem espontânea no Ocidente¹² – um conceito já familiar no Oriente por tanto tempo. O economista austríaco divide a ordem em dois tipos: *taxis* e *kosmos*, isso é, respectivamente, a “ordem feita”, que pode ser referida como “uma ordem exógena, uma ordenação, uma construção, uma ordem artificial”, e a “ordem resultante de evolução” que pode ser referida como “uma ordem autogeradora ou endógena, e tem sua designação mais adequada na expressão ordem espontânea”, ou seja, a ordem que evolui por si mesma. O que Hayek descreve como *taxis* pode ser entendido na filosofia chinesa como *renzhao* (feito pelo homem, artificial), por enquanto *kosmos* é relacionado ao *ziran*.

¹¹ O libertarianismo trata, em suma, sobre refrear o uso da coerção no sistema político, se a coerção política fosse totalmente refreada, só então veríamos como a sociedade melhor se adequa. Desta forma, o libertarianismo não é tão prescritivo e não se assemelha a certas formas do anarquismo clássico, onde há uma prescrição sobre como a sociedade deve ser.

¹² F.A. Hayek explora o conceito de ordem em seu livro *Direito, Legislação e Liberdade. Volume 1: Normas e Ordens* (1973), mais precisamente no capítulo 2: Cosmos e Taxis.

Te

Geralmente traduzido como virtude, o *te* pode ter significados distintos dependendo do contexto em que se encontra e da filosofia de quem o menciona. O significado pode variar desde, de fato, virtude, como é comum ser visto nos textos confucionistas, até a “força”, o “poder”, o “aspecto”, a “qualidade”, a “manifestação” do *tao*, o que é comum nos textos taoístas. Eis algumas aparições nestes últimos:

Conceber e criar, gerar e não possuir, agir sem depender, cultivar e não controlar. Isso se chama misteriosa virtude [*te*]. (*TTC*. Capítulo 10)

Aquele que possui a virtude [*te*] superior não ostenta sua virtude [*te*], por isto possui virtude [*te*]. Aquele que possui a virtude [*te*] inferior busca não perder a virtude [*te*], por isto não possui virtude [*te*]. A virtude [*te*] superior é a não-ação [*wu-wei*], e por isto não deixa de agir. A virtude [*te*] inferior é a ação, e por isto deixa de agir. [...] (*TTC*. Capítulo 38)

Em seu trabalho para proporcionar uma compreensão filosófica do *Tao Te Ching*, Roger T. Ames e David L. Hall descrevem a aplicação política do *te* da seguinte forma:

Quando localizado na esfera política, o *te* descreve a relação mais apropriada entre um governante e o povo. Nesse contexto, *te* possui uma gama de significados que refletem a prioridade da *situação* sobre o *agente*, caracterizando tanto o dar quanto o receber. Ou seja, *te* é tanto a “beneficência” estendida ao povo em resposta ao seu valor, quanto a “gratidão” expressa pelo povo em resposta à generosidade de um governante digno. *Te* abrange a atuação participante e seus efeitos. É o caráter ou o *ethos* da política. Com base nisso, podemos sugerir “virtualidade” no sentido arcaico da palavra como “tendo virtude inerente ou poder de produzir efeitos” como outra tradução possível de *te*.

— Roger T. Ames e David L. Hall, *Tao Te Ching*:

*Tornando Esta Vida Significante, uma Tradução
Filosófica, 2003*

Nos *Analectos de Confúcio*, te aparece como:

3. O Mestre disse: “Guie-o por meio de leis, mantenha-o na linha com punições, e o povo se manterá longe de problemas, mas não será capaz de sentir vergonha. Guie-o pela virtude [te], mantenha-o na linha com os ritos, e o povo, além de ser capaz de sentir vergonha, reformará a si mesmo”. (Livro 2)

6. O Mestre disse: “Aplico meu coração no caminho [tao], baseio-me na virtude [te], confio na benevolência [ren] para apoio e encontro entretenimento nas artes”. (Livro 7)

4. O Mestre disse: “Um homem de virtude [te] com certeza é o autor de dizeres memoráveis, mas o autor de dizeres memoráveis não é necessariamente virtuoso [te]. Um homem benevolente [ren] com certeza é corajoso, mas um homem corajoso não necessariamente é benevolente [ren]”. (Livro 14)

Como pode-se ver, o significado, embora central na filosofia confucionista, é diferente do que se entende por *te* no *Tao Te Ching*.

Tao

Wu-wei é a ação alinhada ao *tao*, *ziran* é o estado em harmonia ao *tao*, *te* é a qualidade do *tao*. Mas afinal de contas, o que é o conceito central do taoísmo, o *tao*? De acordo Eva Wong (1951–):

O *tao* é a fonte de vida de todas as coisas. Ele é inominável, invisível e incompreensível pelos modos de percepção normais. Ele é ilimitado e não pode ser exaurido, embora todas as coisas dependam dele para sua existência. Escondido sob transição e mudança, o *tao* é a realidade subjacente permanente. Essas ideias se tornarão o centro de todo o futuro pensamento taoísta.

Embora o *tao* seja a fonte de toda a vida, ele não é uma deidade ou um espírito. Isso é bem diferente da visão xamânica animista do universo. No *Tao Te Ching*, o céu, a terra, os rios e as montanhas são parte de um poder maior e uno, conhecido como *tao*, que é uma força impessoal e inominada por trás do funcionamento do universo.

Porém, no *Tao Te Ching*, esse poder inominado e inominável não é inteiramente neutro, ele é benevolente: “O Caminho Celestial existe para beneficiar o próximo, não para causá-lo mal” (capítulo 81, *Tao Te Ching*), e já que “o Caminho Celestial segue o Caminho do *tao*” (capítulo 25, *Tao Te Ching*), podemos assumir que no *Tao Te Ching* o *tao* é uma força benevolente.

— Eva Wong, *Taoísmo: Um Guia Essencial*, 1997

O *tao*, embora seja associado ao taoísmo (de onde seu nome deriva), é também um conceito central na filosofia confucionista. Nos *Analectos*, o termo costuma aparecer de duas formas: quando para designar o estilo, o caminho, a categoria de algo, como neste verso:

11. O Mestre disse: “Observe o que um homem planeja fazer enquanto seu pai está vivo e então observe o que ele faz quando seu pai falece. Se, durante três anos, ele não se desviar do caminho [*tao*] do pai, ele pode ser chamado de um bom filho”. (Livro 1)

E também para se referir ao caminho como uma forma de ordem natural universal similar ao conceito encontrado no taoísmo:

2. O cavalheiro [*junzi*] dedica seus esforços às raízes, pois, uma vez que as raízes estejam estabelecidas, o Caminho [*tao*] daí brotará. Ser um filho bom e um jovem obediente é, talvez, a raiz do caráter de um homem”. (Livro 1)

8. O Mestre disse: “Não viveu em vão aquele que morre no dia em que descobre o Caminho [*tao*]”. (Livro 4)

Desta forma, o conceito de ordem natural de Hans-Hermann Hoppe (1949–), associado pelo filósofo alemão aos conservadores, possui certa similaridade ao *tao* confucionista:

“Conservador” se refere a alguém que acredita na existência de uma ordem natural, de um estado de coisas natural, que corresponde à natureza das coisas; que se harmoniza com a natureza e o homem. Essa ordem natural é e pode ser perturbada por acidentes e anomalias: por terremotos e furacões; por doenças, pragas, monstros e bestas; por seres humanos de duas cabeças ou de quatro pernas; por aleijados e idiotas; e por guerras, conquistas e tiranias. Mas não é difícil distinguir o normal do anormal (anomalias), o essencial do accidental. Um pouco de abstração dissipa todas as confusões e permite que quase todos “vejam” o que é e o que não é natural, o que se encontra e não se encontra de acordo com a natureza das coisas. Além disso, o natural é, ao mesmo tempo, o estado de coisas mais duradouro. A ordem natural das coisas é antiga e sempre a mesma (apenas anomalias e acidentes sofrem mudanças); portanto, ela pode ser reconhecida por nós em todos os lugares e em todos os tempos. “Conservador” refere-se a alguém que reconhece aquilo que é antigo e natural através do “ruído” das anomalias e dos acidentes; refere-se a alguém que o defende, o apoia e ajuda a preservá-lo contra aquilo que é temporário e o anômalo.

— Hans-Hermann Hoppe, *Democracia: o Deus que Falhou*, 2001

O que faz sentido, já que o confucionismo é frequentemente associado ao conservadorismo¹³.

¹³ A associação entre confucionismo é popular e aparece em livros e artigos acadêmicos, como, por exemplo, *Confucionismo no Japão Moderno: Um Estudo do Conservadorismo na História Intelectual Japonesa* (1959), *Confucionismo, o Conservadorismo do Oriente* (2003) e *Harmonia, Hierarquia*

Ren

O termo *ren* pode ser encontrado tanto no taoísmo quanto no confucionismo, mas seu uso sistemático encontra-se principalmente no último. *Ren* refere-se, em geral, a algo benevolente, humano e ao que remeta ao sentimento de altruísmo para com o próximo. No taoísmo, costuma ser algo secundário, abaixo do *tao* e do *te*:

[...] Perdendo-se o *tao*, segue a virtude [*te*], perdendo-se a virtude [*te*], segue a benevolência [*ren*]; perdendo-se a benevolência [*ren*], segue a justiça [*yi*]; perdendo-se a justiça [*yi*], seguem os ritos [*li*]. Aquele que é homem dos ritos [*li*] confia na pequenez da mensagem e, então, dá-se o começo da confusão. (*TTC*. Capítulo 38)

Por enquanto no confucionismo *ren* é um tema central e um objetivo indispensável:

4. O Mestre disse: “Se um homem aplica o seu coração no caminho da benevolência [*ren*], ele estará livre do mal”. (*Analectos*. Livro 4)

2. O Mestre disse: “A menos que um homem tenha o espírito dos ritos [*li*], ao ser respeitoso ele vai exaurir a si mesmo, ao ser cuidadoso ele vai se tornar tímido, ao ter coragem ele vai se tornar indisciplinado e, ao ser íntegro, ele vai se tornar intolerante.

Quando o cavalheiro [*junzi*] sente profunda afeição por seus pais, o povo será levado à benevolência [*ren*]. Quando ele não esquece amigos de longa data, o povo não fugirá de suas obrigações.” (*Analectos*. Livro 8)

e Conservadorismo: Uma Comparação Intercultural dos Valores Confucianos na China, Coreia, Japão e Taiwan (2005).

E o confucionista Mêncio não apenas adota o conceito de *ren* a partir de Confúcio, como expande o conceito para *renzheng*, isso é, um governo benevolente, ou um governo humano, discorrendo sobre como deveria ser:

“Mêncio respondeu: ‘Com um território de não mais de vinte e cinco quilômetros quadrados, alguém pode se tornar um verdadeiro rei. Se o rei concede governo humano [*renzheng*] ao povo, reduz as punições e alivia os impostos, fazendo com que a lavra seja profunda e a capina completa, os fortes serão capazes de usar seu tempo livre para cultivar filialidade e fraternidade.’” (*O Livro de Mêncio*. Livro 1)

Os novos confucionistas, com o intuito de desassociar a ideia de autoritarismo do confucionismo, argumentam que o conceito de *ren* é intimamente ligado aos direitos humanos¹⁴:

Para Wang, “Confucionismo, democracia e direitos humanos são completamente compatíveis”. De fato, ele argumenta que “a moral confucionista forma uma fundação para os direitos humanos ainda melhor que o pensamento ocidental forma”. Em contraste com a ancoragem de direitos em uma visão ocidental excessivamente idealista da natureza humana, “o confucionismo produz ainda mais respeito pelos seres humanos ao usar o *ren* (empatia benevolente)”.

— Joel Fetzer e Christopher Soper, *Confucionismo, Democratização e Direitos Humanos em Taiwan*, 2013

¹⁴ Diversos autores vêm interpretando o conceito de *ren* como um conceito compatível com direitos naturais negativos: *Confucionismo e os Direitos Humanos* (1998), *Direitos Humanos Internacionais e o Confucionismo* (2006), *A Ideologia dos Direitos Humanos Como Endêmica na Filosofia Chinesa* (2012), *Confucionismo, Democratização e Direitos Humanos em Taiwan* (2013), *A Razão Pública do Confucionismo e os Direitos Humanos do Liberalismo* (2014), entre diversas outras obras acadêmicas.

Ren estabelece a reivindicação de direitos negativos à proteção contra intrusão injustificada ou abuso por parte do governo.

— Haiming Wen e William Keli'i Akina, *A Ideologia dos Direitos Humanos Como Endêmica na Filosofia Chinesa*, 2012

Junzi e hierarquia

As hierarquizações são bastante frequentes nos textos chineses. Lendo os textos anteriores, o leitor deve ter reparado no uso do termo cavalheiro para se referir a *junzi*, é a tradução mais comum, embora seja um tanto imprecisa. Por vezes os tradutores optam por *homem perfeito* ou *homem nobre*, não no sentido de ser parte da nobreza, mas de ter uma essência nobre, independente da classe social. Mas *junzi* seria apenas uma de várias classificações da filosofia chinesa, as principais poderiam ser hierarquizadas como:

Shengren	Zhenren	}	Conotação positiva
Junzi			
<hr/>			
Yeren		}	Conotação negativa
Xiaoren			

Shengren e *zhenren* são dois conceitos que descrevem o mais alto nível de um ser humano nas filosofias confucionista e taoísta, respectivamente. Eles utilizam termos diferentes para se referir ao homem que atingiu o mais alto nível de existência, mas outras filosofias, como o budismo chinês, utilizam os dois termos. No budismo, *shengren* se refere às pessoas que chegaram ao estado de Buda e bodisatva, e *zhenren* designa um arhat. O termo *shengren* significa Santo, ou um homem santo, mas é comumente traduzido

como sábio por não possuir uma conotação esotérica no confucionismo. *Zhenren*, por sua vez, significa literalmente pessoa genuína, verdadeira, real. No taoísmo, refere-se a alguém que conseguiu se alinhar ao *tao* e a alguém que cultiva sua natureza interior, a tradução mais comum utilizada para *zhenren* é *sábio*, por refletir mais precisamente o que representa para os taoístas.

Junzi, como foi dito, refere-se à pessoa nobre, comumente traduzido como *cavaleiro*. Na filosofia confucionista, um *junzi* deve possuir as cinco virtudes [*wu-chang*]: *ren*, a benevolência explicada anteriormente, *yi*, comumente traduzido como justiça, *li*, que se refere aos ritos: regras de conduta, decoro, bons costumes e afins, *zhi*, sabedoria e *xin*, integridade.

O significado literal de *yeren* é pessoa selvagem, pessoa rústica, bruta. Era usado para se referir às pessoas que viviam além das fronteiras do império chinês nos tempos antigos, semelhante ao uso de bárbaro pelos romanos. O uso negativo do termo se dá ao usar *yeren* para se referir a uma pessoa como não-civilizada, sem o conhecimento adequado para viver em sociedade, algo como a conotação pejorativa do uso do termo caipira pelos brasileiros.

Xiaoren significa literalmente pessoa pequena, baixa, inferior. O termo é usado para se referir a pessoas sem caráter, canalhas, vilões. Nos tempos antigos, era paralelamente utilizado para se referir a pessoas de status social baixo, como os servos e súditos.

Com estes conceitos em mente, o leitor pode ter um melhor entendimento dos textos que lerá adiante, mas, como é possível discurrir por páginas e mais páginas sobre os conceitos da filosofia chinesa sem esgotá-los, é mais interessante que, com a necessidade de explicar algum outro conceito da filosofia chinesa, isso seja feito onde o termo se encontra.

Um último entendimento deve ser feito antes da leitura dos textos chineses se dar de fato:

O libertarianismo

A observação do libertarianismo na filosofia chinesa clássica, na taoísta em especial, nem sempre é bem-vista. Em geral, essa aversão vem de um mal-entendido sobre o libertarianismo. Pelo libertarianismo ser uma filosofia que não é contrária ao capitalismo¹⁵ per se, muitas pessoas acabam por relacionar libertarianismo a dinheiro, bens materiais e ganância.

¹⁵ “O Problema da Definição [do capitalismo]. — Na cultura corrente, ao termo Capitalismo se atribuem conotações e conteúdos frequentemente muito diferentes, reconduzíveis, todavia, a duas grandes acepções [uma restrita e outra como uma relação social geral]. A própria história do conceito de Capitalismo oscila entre estas duas acepções. Não se trata de uma controvérsia nominalista, solúvel através de um acordo entre os estudiosos, mas de uma questão de identificação do mundo moderno e contemporâneo, que envolveu e envolve a identidade e a ideologia de vastos grupos sociais.” — Gian Enrico Rusconi, *Dicionário de Política* (1983).

O conceito de capitalismo varia muito dependendo de quem o utiliza, na concepção marxista, está relacionado ao modo de trabalho assalariado que surge quando o grosso da sociedade, para obter sua subsistência, precisa vender a sua força de trabalho a qual tem direito legal para os capitalistas que detém os meios de produção da sociedade, na concepção weberiana o capitalismo “é a dimensão econômica de um comportamento econômico mais profundo e peculiar chamado racionalista, de que fazem parte os processos de racionalização burocrático-administrativa e jurídica difundidos que culminaram no estado moderno ocidental” (Gian Enrico Rusconi) e, no ponto de vista hoppeano, “socialismo sendo uma política institucionalizada de agressão contra a propriedade, e o capitalismo sendo uma política institucionalizada de reconhecimento da propriedade e do contratualismo”, havendo um pouco de capitalismo e de socialismo em toda sociedade contemporânea, sendo sempre sociedades mistas, e não puramente capitalistas ou puramente socialistas (com raras exceções).

Não acredito que o termo capitalismo, visto a bagunça gerada pelas diversas definições do termo, seja útil em análises mais técnicas. Livre-mercado, intervencionismo e afins são mais úteis e precisos.

Mas essa é uma visão distorcida do libertarianismo. O libertarianismo prega paz e respeito ao próximo em sua pessoa, sua saúde e seus bens. A organização em propriedade privada e o incentivo pelo lucro financeiro aparece recorrentemente na literatura libertária por serem organizações e ações naturais ao ser humano¹⁶, mas não há sequer uma vírgula contra os princípios libertários caso uma comunidade decida voluntariamente juntar-se em cooperativas e outros meios de produção não-capitalistas¹⁷ sem violar a propriedade do próximo ou coagi-lo a participar.

A cultura de consumismo, comumente relacionada ao capitalismo, é algo que, inclusive, vai contra as principais propostas do libertarianismo. Estranho? Pode parecer para quem lê sobre isso pela primeira vez, mas em um olhar aprofundado, não é. Um dos vários motivos para a transição do padrão-ouro para o sistema monetário fiduciário foi incentivar o consumo¹⁸, a lógica é simples:

¹⁶ A propriedade surge no ser humano naturalmente. Psicologicamente, o fenômeno de efeito de posse, onde o ser humano tende a valorizar mais um item que possui do que valorizaria o mesmo item caso não o possuísse, pode explicar parcialmente a propriedade. Esse fenômeno pode ser observado não somente em adultos e crianças humanas (W. T. Harbaugh et al., *Os Adultos Comportam-se Melhor do Que as Crianças? Idade, Experiência e o Efeito de Posse*, 2001), como também pode ser observado em outros primatas, como macacos-prego (Venkat Lakshminaryanan et al., *Efeito de Posse em Macacos-Prego*, 2008) e gorilas (Patricia Kanngiesser et al., *Os Limites do Efeito de Posse em Grandes Símios: Pan paniscus, Pan troglodytes, Gorila gorila, Pongo pygmaeus*, 2011).

¹⁷ Assumindo a interpretação marxista de capitalismo, onde os meios de produção seriam de propriedade de um (ou mais) capitalista (s), sendo, em suma, a propriedade privada de produção em sociedades industriais. Uma comunidade que se organize em sistema de produção majoritariamente por meio de cooperativas (onde os trabalhadores são os donos) seria uma comunidade com um meio de produção não-capitalista.

¹⁸ “Sob taxas de juros nominais rígidas [não se ajustam perfeitamente no curto-prazo], um aumento esperado na inflação reduz as taxas de juros reais

em um sistema onde a moeda é deflacionária, isso é, onde os produtos em geral ficam mais baratos em relação à moeda com o passar do tempo, o povo é incentivado a poupar o dinheiro porque ele poderá comprar ainda mais amanhã. E a poupança, como Mises (1881–1973) diz:

No ponto de partida de todo progresso em direção a uma existência mais bem fornida está a poupança – o provisionamento de produtos que torna possível prolongar o período médio de tempo que decorre entre o início do processo de produção e a obtenção de um produto pronto para ser usado ou consumido. Os produtos acumulados com esse objetivo são de duas naturezas: estágios intermediários no processo tecnológico, isto é, ferramentas e produtos quase acabados; ou bens prontos para consumo que permitam ao homem substituir um processo que absorva menos tempo por outro que absorva mais tempo, sem com isto sofrer necessidades no período de espera. Esses bens são chamados de bens de capital. Portanto, a poupança e a consequente acumulação de bens de capital estão na origem de qualquer tentativa do homem de melhorar suas condições de vida; são a base da civilização humana. Sem poupança e sem acumulação de capital não teria sido possível almejar fins não materiais.

— Ludwig von Mises, *Ação Humana*, 1949

Já um sistema com moeda inflacionária, isso é, onde os produtos em geral encarecem em relação à moeda, o povo é incentivado a gastar o seu dinheiro o quanto antes, pois amanhã seu dinheiro valerá menos que hoje, isso é, o consumo é incentivado pelo sistema monetário.

devido ao conhecido Efeito Fisher e, como resultado, aumenta o consumo atual e a demanda agregada, reduzindo os incentivos dos consumidores para poupar para o futuro” – Ioana Duca-Radu, Geoff Kenny e Andreas Reuter, *Expectativas de Inflação, Consumo e Limite Inferior: Microevidências de uma Grande Pesquisa Multinacional* (2021).

Duas das propostas libertárias são feitas em relação à moeda: a primeira, mais antiga, é retornar o sistema monetário ao padrão-ouro¹⁹ para evitar que o povo seja vítima do imposto inflacionário²⁰. A segunda, mais atual, e não se resume apenas a uma proposta como é também uma ação, é o uso de criptomoedas escassas,

¹⁹ O libertário e entusiasta do padrão-ouro Peter Schiff (1963–), por exemplo, disse que o “mundo vai rejeitar o padrão do dólar e voltar ao padrão-ouro. É para lá que estamos indo. O ouro vence todas essas moedas fiduciárias. E assim o ouro era a reserva antes do dólar e será a reserva depois do dólar. Esse é o único sistema monetário que funciona”.

Murray Rothbard, em seu livro *O Que o Governo Fez Com o Nosso Dinheiro?* (1963), diz: “Olhando para o futuro, o diagnóstico que podemos fazer para o dólar e para o sistema monetário internacional é de fato sombrio. A menos que retornemos ao padrão-ouro clássico a um preço realista, o sistema monetário internacional está fadado a se alternar continuamente entre taxas de câmbio fixas e flutuantes, sendo que cada sistema seguirá enfrentando problemas insolúveis e funcionando insatisfatoriamente até chegar à desintegração final”.

Mas nem todos libertários defendem o padrão-ouro: “Padrão-ouro não é a solução: Pode-se esperar que o retorno ao padrão-ouro ou a um tipo de regime de câmbio fixo evite as violentas oscilações no valor do dinheiro ocorridas nos últimos anos. Creio ainda que, enquanto a administração do dinheiro estiver nas mãos do governo, o padrão-ouro, com todas as suas imperfeições, é o único sistema toleravelmente seguro. Mas nós certamente podemos fazer melhor do que isso, embora não através do governo [...]”. – F.A. Hayek, *Desestatização do Dinheiro* (1976). O último é alinhado ao pensamento visto nas criptomoedas.

²⁰ O imposto inflacionário refere-se ao dinheiro arrecadado pelo governo através da criação de nova moeda às custas da desvalorização da moeda. Diz-se que é imposto pois o poder de compra daqueles que possuem a moeda é diminuído através da expansão monetária.

“O imposto inflacionário é o menos transparente de todos os impostos, pois a forma como o imposto é pago não é bem compreendida e o valor da receita real (ou poder de compra) obtido pelo governo é difícil de calcular.” – T. Windsor Fields, 2015.

isso é, com oferta limitada, como alternativa à moeda fiduciária. Tanto o padrão-ouro como as criptomoedas são, por desenho, sistemas deflacionários que desincentivam o consumismo.

Tampouco o libertarianismo é focado na realização material ou entende o lucro financeiro como objetivo primordial, muito pelo contrário, é comum na literatura libertária entender que o lucro não se dá apenas pela via financeira:

Lucro, no sentido mais amplo, é o ganho decorrente da ação; o aumento de satisfação (redução de desconforto) obtido; é a diferença entre o maior valor atribuído ao resultado obtido e o menor valor atribuído aos sacrifícios feitos para obtê-lo; em outras palavras, é rendimento menos custo. Realizar um lucro é invariavelmente o objetivo de toda ação. Se uma ação não atinge aos objetivos visados, o rendimento ou não excede os custos, ou lhes é inferior. Neste último caso, o resultado é uma perda, uma diminuição de satisfação.

Lucro e perda, neste sentido original, são fenômenos psíquicos e, como tais, não são suscetíveis de medição, nem podem ser expressos de uma maneira tal que informe a outras pessoas quanto à sua intensidade. Uma pessoa pode dizer que *a* lhe convém mais do que *b*; mas não pode informar a outra pessoa, a não ser de maneira vaga e imprecisa, em que medida a satisfação obtida de *a* excede a obtida de *b*.

Na economia de mercado, tudo aquilo que é comprado e vendido em termos de moeda tem seu preço estabelecido em dinheiro. No cálculo monetário, o lucro aparece como um excedente do montante recebido sobre o despendido, enquanto que a perda, como um excedente do montante despendido sobre o recebido. Lucro e perda podem ser expressos em quantidades definidas de moeda. É possível determinar, em termos de moeda, quanto um indivíduo ganhou ou perdeu. Entretanto, esta não é uma constatação relativa ao lucro ou à perda psíquica do indivíduo. Não nos

informa a respeito do aumento, ou diminuição de satisfação ou felicidade do indivíduo.

— Ludwig von Mises, *Ação Humana*, 1949

Isso significa que o indivíduo lucra não apenas com dinheiro ou bens materiais, mas com qualquer ação ou resultado que aumente sua satisfação, o que inclui desde ações benevolentes e altruístas até realizações comunitárias e pessoais, como o desapego material. A moral de cada indivíduo proporcionará um aumento da satisfação a partir de estímulos diferentes: se o indivíduo segue uma moral budista ou taoísta, é provável que seguir as doutrinas budistas ou taoístas aumentará sua satisfação, realizando o que Ludwig von Mises chama de lucro psíquico. A base teórica sobre o bem material não ser a única fonte de lucro do indivíduo é bem difundida no meio libertário. Os bens materiais não são fins últimos do homem.

Embora haja uma tentativa de desvincular o *Tao Te Ching* de sua teoria política por partes de certo nicho, por volta de 40 dos 81 capítulos do livro de Laozi trata sobre política²¹. E a ideia da obra é essencialmente libertária:

Essa ideia de um estado não intrusivo também fica clara na primeira metade do Capítulo 75, que acrescenta uma crítica explícita aos impostos. Colocando essa ênfase na liberdade pessoal, com a estrutura política do Capítulo 75, vemos um estado burocrático centralizado, governado por um único governante, com impostos mínimos ou inexistentes, leis mínimas e liberdades máximas.

Embora possa ser o caso de que nenhum análogo ocidental possa capturar apropriadamente a estrutura política de Laozi, parece útil oferecer um análogo ocidental alternativo para rivalizar com a leitura anarquista. Minha opinião é que a melhor maneira de entender o pensamento político taoísta

²¹ Alex Feldt, *Governando Através do Tao: Uma Interpretação Não-Anárquica de Laozi* (2010).

é vê-lo como uma antecipação chinesa do estado minarquista do libertarianismo de Nozick. De acordo com a concepção de Nozick, o estado é “limitado às funções de proteção de todos os seus cidadãos contra violência, roubo e fraude e ao cumprimento de contratos”.

Embora haja grandes discrepâncias entre a filosofia política de Laozi e o libertarianismo nozickiano em geral, o papel do Estado parece bastante semelhante. Para ambos, o estado simplesmente fornece a infraestrutura básica para a vida comunal por meio da proteção de forças internas e externas. E, em ambos, a autoridade política é exercida no modelo de “vigia”, no qual, para empregar a própria linguagem sugestiva de Laozi, a autoridade reside à distância, facilmente “esquecida” quando desnecessária, mas disponível quando necessária.

— Alex Feldt, *Governando Através do Tao*, 2010

Alex Feldt, portanto, defende que Laozi é melhor entendido como um defensor do minarquismo. Mas, muito além de um estado mínimo organizado através de uma democracia monocêntrica, como defendido por libertários como Robert Nozick (1938–2002) e Ludwig von Mises, o *Tao Te Ching* pode ser visto como plenamente compatível com o conceito emergente de governança policêntrica.

O conceito, ainda embrionário, tem raízes em diversas teorias que refletem o pluralismo político. A contribuição para a ciência econômica e política feita pela grande Elinor Ostrom (1933–2012) através do desenvolvimento do conceito de policentricidade²² foi

²² Elinor Ostrom desenvolve o conceito de policentricidade em *Governando os Comuns: A Evolução de Instituições para Ação Coletiva* (1990) e *Além de Mercados e Estados: Governança Policêntrica de Sistemas Econômicos Complexos* (2010).

Embora Elinor Ostrom tenha sido a principal desenvolvedora do conceito, “o termo *policentricidade* foi introduzido pela primeira vez por Michael

fundamental para o desenvolvimento do conceito de governança policêntrica. A abstração da Federação da Liberdade²³ do teorista político malaio Chandran Kukathas (1957–) e o conceito de Ordem Constitucional Policêntrica²⁴, teorizado pelo jurista Randy Barnett (1952–), são essenciais para o entendimento de uma governança policêntrica libertária, que pode ser melhor descrita como uma democracia policêntrica:

A democracia policêntrica é um arranjo institucional que envolve uma multiplicidade de centros de decisão agindo de forma independente, mas sob as restrições de uma estrutura democraticamente supervisionada e legitimada para a

Polanyi em seu livro *A Lógica da Liberdade* (1951). Aqui, Polanyi argumenta que, por razões epistêmicas, as ciências, assim como os sistemas econômicos, devem ser organizadas de forma policêntrica em vez de monocêntrica.”. – Julian Müller, *Pluralismo Político, Discordância e Justiça: O Caso Para Democracia Policêntrica* (2019).

²³ Chandran Kukathas, *Duas Construções de Libertarianismo* (2009).

²⁴ “Em uma ordem constitucional policêntrica, diferentemente de uma monocêntrica, múltiplos sistemas jurídicos exercem a função judicial e múltiplos órgãos de cumprimento da lei exercem a função executiva. Esses múltiplos tomadores de decisão operam dentro de restrições constitucionais que permitem que eles coexistam e se ajustem uns aos outros. A frase ordem legal ou constitucional é usada aqui quando se fala de toda a estrutura legal, e a frase sistema legal ou judicial quando se fala de um tribunal ou outro sistema de resolução de disputas dentro da ordem constitucional mais ampla. Assim como a concepção liberal de justiça requer “várias propriedades” para lidar com os problemas de conhecimento e interesse, uma ordem constitucional descentralizada ou policêntrica que consiste em vários sistemas jurídicos e várias agências de aplicação da lei fornece uma estrutura institucional para lidar com o problema do abuso de aplicação da lei [...]. O termo policêntrico se refere não apenas a um sistema com múltiplos “centros de decisão”, mas a um em que cada um dos centros de decisão precisa e é capaz de se ajustar às decisões dos demais. A ordem é assim alcançada “espontaneamente”. – Randy Barnett, *A Estrutura da Liberdade* (1998).

competição institucional que restringe as externalidades.

— Julian Müller, *Pluralismo Político, Discordância e Justiça: O Caso Para Democracia Policêntrica*, 2019

Uma democracia policêntrica, no sentido libertário, seria um arranjo institucional onde a população seria livre para se associar e desassociar ao governo que escolhesse, ao invés de ser coagido a aceitar apenas um governo, como acontece em uma democracia monocêntrica. Todos os governos dentro de uma democracia policêntrica, entretanto, estariam sob a restrição de um princípio de não-agressão, o que garantiria o espírito libertário. As legislações complementares, ao invés de comum a todos, estariam presentes apenas a nível governamental, onde o cidadão é livre para escolher se aceita e continua associado ao governo ou não aceita e se desassocia de tal governo. Desta forma, o governante não estaria agindo através da força para o cidadão se associar ao seu governo, mas estaria agindo de forma natural e espontânea, o que se pode entender como compatível com a teoria política de Laozi.

Tendo entendido conceitos básicos da filosofia chinesa, sua história e os equívocos mais comuns quanto ao libertarianismo, o leitor está pronto para acompanhar a leitura e identificar elementos libertários na filosofia chinesa.

Leitura de Sima Qian

Por vezes classificado como confucionista¹, por vezes como taoísta, por vezes nenhum dos dois, a única classificação em comum é sua oposição aos legalistas².

Tendo vivido entre o segundo e o primeiro século antes de Cristo, Sima Qian é considerado por muitos como o maior historiador chinês da história, por vezes afetuosamente chamado de Heródoto da China Antiga³, em alusão ao historiador grego que adquiriu a alcunha de “Pai da História” no mundo ocidental.



¹ “Sima Qian é considerado um confucionista por Chen Huan-Chang (*Os Princípios Econômicos de Confúcio e Sua Escola*, 1912). Já Burton Watson sugere que, embora Qian admirasse Confúcio, ele não era um confucionista ortodoxo. [...] O pai de Qian, por exemplo, era crítico ao confucionismo e favorável ao taoísmo”. – Joseph Spengler, *Sima Qian, Expoente Malsucedido do Laissez-Faire* (1964).

² Pode ser notado principalmente em sua biografia sobre o notório legalista Shang Yang: “Lorde Shang foi um homem dotado pelo céu de uma natureza cruel e sem escrúpulos. Se observarmos como ele se aproximou do Duque Xiao com discursos sobre o caminho do imperador e do rei, veremos que ele estava proferindo meras teorias vazias que não representavam sua verdadeira intenção. Além disso, ele ganhou uma entrevista por meio da apresentação feita por um eunuco. Mais tarde, quando foi posto em serviço, infligiu penalidades a Gonzi Qian, enganou o general Wei Gongzi Ang e não obedeceu aos conselhos de Zhao Liang. Essas ações revelam que Lord Shang era um homem de pouca misericórdia”. – Sima Qian, *Registros do Grande Historiador*, Shiji 68: A Biografia de Lorde Shang (século 1 a.C.).

³ “Este artigo é sobre as ideias econômicas do Heródoto da China Antiga [...]” – Joseph Spengler, *Sima Qian, Expoente Malsucedido do Laissez-Faire* (1964). Outras comparações aparecem, por exemplo, em S. Y. Teng,

Embora o objetivo principal de Qian tenha sido historiar e o seu legado seja reconhecido como o legado de um grande historiador, as análises de Sima Qian em relação à economia através das lentes da história não passaram despercebidas.

Em 1964, por exemplo, o economista americano Joseph Spengler (1902–1991) escreveu o artigo *Sima Qian, Expoente Malsucedido do Laissez-Faire*, onde o malsucedido não se refere às consequências de seu pensamento de *laissez-faire*, mas por não conseguir com que seu pensamento liberal (como Spengler o classifica) fosse implementado para gerar consequência qualquer.

O economista chinês Leslie Young chega a defender a influência específica de Sima Qian em Adam Smith em seu artigo *O Tao dos Mercados: Sima Qian e a Mão Invisível* (1996). De fato, Sima Qian observou a existência de uma ordem espontânea que rege os preços dos bens econômicos mais de mil anos antes de Adam Smith, como pode ser observado neste trecho:

A sociedade obviamente deve ter fazendeiros antes de poder comer, silvicultores, pescadores, mineiros, etc., antes de fazer uso dos recursos naturais, artesãos antes de poderem ter bens manufaturados e comerciantes antes de serem distribuídos. Mas, uma vez que existam, que necessidade há de diretrizes governamentais, mobilizações de trabalho ou assembleias periódicas?

Pode-se observar neste trecho o questionamento lançado por Sima Qian sobre as intervenções estatais.

Cada homem só precisa utilizar suas próprias habilidades e exercer sua força para obter o que deseja.

Heródoto e Sima Qian: Dois Pais da História (1961) e em Siep Stuurman, *Heródoto e Sima Qian: História e a Virada Antropológica na Grécia Antiga e na China Han* (2008).

Adam Smith em *A Riqueza das Nações* (1776): “Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua autoestima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles”.

Assim, quando uma mercadoria é muito barata, atrai um aumento no preço; quando é muito cara, atrai uma redução.

Uma formulação do conceito de equilíbrio de mercado é feita nesta parte.

Quando cada pessoa trabalha em sua própria ocupação e se deleita com seu próprio negócio, então, tal como a água flui para baixo, os bens fluirão natural e incessantemente dia e noite sem terem sido ordenados para tal e as pessoas produzirão mercadorias sem que seja necessário solicitar.

É possível ver, de forma poética, a resposta à pergunta pela qual Sima Qian iniciou seu pensamento. Assim como a água flui rio abaixo em um ritmo constante sem a necessidade de haver um pedido para tal, os bens econômicos fluem incessantemente pela sociedade sem a necessidade de intervenção estatal para tal.

Isso não condiz com a razão [*tao*]? Não é um resultado natural [*ziran*]?

— Sima Qian, *Registros do Grande Historiador: Shiji 129, Os Fazedores de Dinheiro*, século I a.C.

Este último trecho, embora possa parecer banal, contém um grande significado. Sima Qian está associando *ziran*⁴ e *tao* com as relações de mercado. Ambos os conceitos, como visto no capítulo

⁴ Ziran, como visto no capítulo anterior, altamente relacionado com o libertarianismo.

anterior, são fundamentais para a filosofia chinesa e relacionados ao libertarianismo.

Entretanto, embora não se possa dizer que Sima Qian especificamente tenha influenciado a formulação da teoria da Mão Invisível de Adam Smith como Leslie Young defende⁵, é inegável a influência dos fisiocratas em Adam Smith e que os fisiocratas tenham sido influenciados pela filosofia chinesa como um todo⁶.

Embora o trecho sobre a ordem espontânea do mercado e a sua moralidade positiva seja uma das partes que entrariam em maior intersecção com a filosofia libertária, Sima Qian também trata de outros assuntos recorrentes dentro do libertarianismo. Por exemplo, o relato sobre a expansão monetária levar à inflação durante a Dinastia Han:

[...] O Imperador consultou seus ministros sobre os planos para mudar a cunhagem e emitir uma nova moeda a fim de cobrir as despesas do estado e suprimir os latifundiários ociosos e inescrupulosos que estavam adquirindo grandes propriedades. Nessa época, havia cervos brancos no parque imperial, enquanto o tesouro privado possuía uma quantidade considerável de prata e estanho.

Passaram-se mais de quarenta anos desde que o Imperador Wen mudou para as moedas de cobre de quatro *shu*. Desde o início do governo do Imperador Wu, como as receitas em moeda eram bastante escassas, os funcionários do governo, de tempos em tempos, extraíam cobre das montanhas em suas áreas e cunhavam novas moedas, por enquanto, entre as pessoas comuns, havia uma grande quantidade de cunhagem de moedas ilegais, até que o número em circulação cresceu além do estimado. Conforme as moedas se tornaram mais numerosas e de pior qualidade, os produtos

⁵ Y. Stephen Chiu e Ryh-Song Yeh, 1999.

⁶ Como visto no capítulo anterior.

tornaram-se mais escassos e mais caros. Os oficiais, portanto, aconselharam o imperador, dizendo: “Nos tempos antigos, a moeda feita de couro era usada pelos senhores feudais para presentes e apresentações. Atualmente, existem três tipos de metal em uso: ouro, que é o mais precioso, prata, que ocupa o segundo lugar, e cobre, que é o terceiro. As moedas ‘meia-tael’ agora em uso, supostamente pesam quatro *shu*, mas as pessoas as adulteraram a tal ponto, retirando ilegalmente pedaços de cobre do verso, que se tornaram cada vez mais leves e finas, e, consequentemente, o preço dos bens aumentou.

— Sima Qian, *Registros do Grande Historiador: Shiji 30, O Padrão Equilibrado*, século I a.C.

Um fenômeno que um libertário não deve estranhar, por se assemelhar à famosa crise da moeda do Império Romano⁷.

⁷ “Problemas financeiros aparecem corriqueiramente no registro do terceiro século. Os imperadores controlavam a cunhagem de moedas de ouro e prata e havia uma tentação constante de fazer seus recursos irem mais longe, desvalorizando a moeda [...]. Os preços no final do terceiro século eram bruscamente mais altos do que no final do segundo – em alguns casos, em uma porcentagem centenas de vezes maior. Nunca houve inflação em tal escala na história anterior de Roma...”. – Adrian Goldsworthy, *Como Roma Caiu* (2009).

“Na segunda metade do século III, os imperadores romanos dispunham de um único método financeiro: desvalorizar a moeda corrente por meio de sua adulteração. Nessa época primitiva, anterior à invenção da máquina impressora, até a inflação era, por assim dizer, primitiva. Envolveria o enfraquecimento do teor da liga metálica com que se cunhavam as moedas, especialmente as de prata. O governo misturava à prata quantidades cada vez maiores de cobre, até que a cor das moedas se alterou e o peso se reduziu consideravelmente. A consequência dessa adulteração das moedas e do aumento associado da quantidade de dinheiro em circulação foi uma alta dos preços, seguida de um decreto destinado a controlá-los. E os imperadores romanos não primavam pela moderação no fazer cumprir suas leis: a morte não lhes parecia uma punição demasiado severa para quem ousasse cobrar preços

Outra pauta que o historiador traz em seus escritos é de como os impostos diminuem a oferta de bens econômicos pelo aumento de barreira de entrada, tendo como consequência um aumento do preço, tanto como forma de repassar o imposto para o consumidor como pela diminuição da concorrência.

[...] Bu Shi foi nomeado para o cargo de secretário imperial. Depois de assumir essa posição, ele descobriu que o sistema governamental de monopólios de sal e ferro estava operando em grande desvantagem nas províncias e reinos. Os utensílios fornecidos pelo governo eram de qualidade baixa e preço alto, mas, por vezes, as pessoas eram forçadas pelos funcionários públicos a comprá-los. Além disso, por causa do imposto sobre os barcos, a quantidade de comerciantes diminuiu e o preço das mercadorias aumentou. Ele, portanto, pediu a Kong Jin que falasse em seu nome ao imperador, recomendando a abolição do imposto sobre barcos. A partir dessa época, o Imperador começou a não gostar de Bu Shi.

— Sima Qian, *Registros do Grande Historiador: Shiji 30, O Padrão Equilibrado*, século I a.C.

O governante se irritar com o conselho sobre abolir um imposto seria algo engraçado se não fosse trágico. Engraçado por isso ainda ser atual – certas coisas nunca mudam –, trágico pelas consequências negativas.

Sima Qian também exalta aqueles que enriquecem através da iniciativa privada, sem depender de favores governamentais:

Esses, então, foram exemplos de homens notáveis e excepcionalmente ricos. Nenhum deles desfrutou de quaisquer

mais elevados que os estipulados. Conseguiram impor o controle de preços, mas foram incapazes de preservar a sociedade. A consequência foi a desintegração do Império Romano e do sistema da divisão do trabalho”. – Ludwig von Mises, *As Seis Lições* (1979).

títulos ou feudos, benesses ou salários do governo, nem burlaram a lei ou cometeram crimes para adquirir fortunas. Eles simplesmente adivinharam quais seriam as condições do fluxo e agiram de acordo, ficaram atentos às oportunidades da época e, assim, foram capazes de obter um grande lucro.

— Sima Qian, *Registros do Grande Historiador: Shiji 129, Os Fazedores de Dinheiro*, século I a.C.

Um trecho semelhante à descrição de seu personagem Nathaniel Taggart feita por Ayn Rand (1905–1982):

Ele jamais acreditara que os outros tivessem o direito de fazê-lo parar. Estabelecia suas metas e rumava para elas em linha reta, como os seus trilhos. Nunca procurou empréstimos, bônus, subsídios, concessões de terra ou outros favores oferecidos pelo governo. Obtinha dinheiro diretamente dos homens que o ganhavam, indo de porta em porta – das portas de mogno dos banqueiros até as portas de ripas das fazendas solitárias. Nunca falava do bem público. Apenas dizia às pessoas que teriam um bom lucro com a sua ferrovia, dizia-lhes por que motivo esperava bons lucros e lhes expunha suas razões.

— Ayn Rand, *A Revolta de Atlas*, 1957

Outra passagem curiosa é o relato que o historiador traz do conselho de Jiran para o Rei Goujian:

“O princípio do armazenamento de mercadorias é tentar obter mercadorias que possam ser preservadas por muito tempo sem danos ou desvalorização e possam ser facilmente trocadas por outras coisas. Não armazene mercadorias que possam apodrecer ou estragar e não acumule bens caros. Se você estudar os excedentes e a escassez do mercado, poderá avaliar quanto valerá uma mercadoria.

Aqui, Jiran falava sobre as temporadas em que cada mercadoria é mais valiosa, dado o ciclo econômico de cada uma. As principais

variáveis daquela época eram ciclos naturais como de chuva e seca.

Quando um bem se torna extremamente caro, o preço certamente cai e, quando se torna extremamente barato, o preço começa a subir. Desfaça-se de mercadorias caras como se fossem lixo e imundície, compre produtos baratos como se fossem pérolas e jade.

Interessante notar o princípio de comprar na baixa e vender na alta em uma obra tão antiga, sendo esse um princípio prevalente no mundo financeiro do mundo contemporâneo. Para a sociedade, um dos benefícios de tomar o risco desse tipo de compra é diminuir a amplitude dos preços⁸.

⁸ “A segurança e o baixo custo das comunicações, que fazem com que seja possível atender à falta em um lugar com a sobra existente em um outro, com um aumento razoável ou mesmo pequeno do preço normal, tornam as flutuações dos preços muito menos extremas do que antigamente. Esse efeito é muito favorecido pela existência de capitais ingentes, pertencentes aos chamados comerciantes especuladores, cujo negócio consiste em comprar mercadorias para revendê-las com lucro.

Pelo fato de esses distribuidores naturalmente comprarem as coisas quando estão em seu preço mais baixo, e as estocarem para comercializá-las novamente quando o preço se tornou descomunalmente alto, a tendência de sua operação é de igualar o preço, ou pelo menos moderar suas desigualdades. Os preços das coisas não baixam tanto, em um momento, nem sobem tanto, em outro, quanto o fariam se não existissem os distribuidores que especulam.

Eis por que os especuladores desempenham função altamente útil na economia da sociedade; e (contrariamente à opinião comum) a parcela mais útil dessa categoria de pessoas é constituída por aqueles que especulam com mercadorias afetadas pelas vicissitudes das estações. Se não houvesse distribuidores de trigo, não somente o preço do trigo estaria sujeito a variações muito mais extremas do que atualmente, mas, em uma estação de escassez, os suprimentos necessários não poderiam sequer aparecer. Se não houvesse quem especulasse com trigo, ou seja, se faltassem os distribuidores, os

Os bens e as moedas devem fluir tão livremente quanto a água!”

Novamente, é possível observar a analogia entre o mercado e a água na filosofia chinesa, que simboliza um princípio de não-intervenção econômica, tão presente na filosofia libertária. E estes conselhos de liberdade econômica foram, de fato, frutíferos na China:

O Rei Goujian seguiu esse conselho [de Jiran] pelos dez anos seguintes, até que o estado de Yue se tornasse rico e ele pudesse dar presentes generosos aos seus guerreiros. [...]

— Sima Qian, *Registros do Grande Historiador: Shiji 129, Os Fazedores de Dinheiro*, século I a.C.

A *captura do regulador*, um fenômeno central na ciência política, observado e desenvolvido principalmente pelo economista George Stigler (1911–1991)⁹, também pode ser encontrado nos registros de Sima Qian:

“Originalmente, Zhang Tang [o secretário] prometeu se desculpar com você [o chanceler], mas depois ele traiu sua promessa. Agora ele está tentando acusá-lo pelo que aconteceu no tumulto do Imperador Wen. É óbvio que ele

arrendatários começariam a especular, e o preço em uma estação de abundância cairia sem nenhum limite ou obstáculo, a não ser o consumo de desperdício inútil que se lhe seguiria invariavelmente. Se alguma parte do excedente de um ano sobra para suprir a deficiência de outro ano, isso se deve ou aos arrendatários que seguraram o trigo e não o comercializaram, ou aos distribuidores, que o compram quando os preços são os mais baixos e o estocam”. – John Stuart Mill, *Princípios de Economia Política* (1848).

Ver também *Especulação e Estabilidade Econômica* (1939) de Nicholas Kaldor.

⁹ Captura do regulador trata-se do fenômeno onde o legislador é corrompido para servir a interesses privados, ideológicos ou políticos.

simplesmente quer tirá-lo do caminho para que ele próprio possa substituí-lo como chanceler. Mas sabemos tudo sobre seus negócios secretos!” Em seguida, eles enviaram policiais para prender Tian Xin e outros amigos comerciantes de Zhang Tang e os fizeram depor contra Zhang Tang. “Sempre que Zhang Tang estava prestes a apresentar alguma proposta ao imperador”, afirmou Tian Xin, “ele me avisava com antecedência. Desse modo, pude comprar todos os bens que seriam afetados pela proposta e armazená-los até que o preço subisse. Então eu dividiria os lucros com Zhang Tang.” Tian Xin também revelou outras práticas corruptas de Zhang Tang, todas relatadas ao imperador. O imperador disse a Zhang Tang: “Sempre que faço algo, os comerciantes parecem saber de antemão e começam a comprar os artigos que serão afetados. É quase como se alguém estivesse informando-lhes deliberadamente sobre meus planos!” Zhang Tang não admitiu sua culpa, mas em vez disso fingiu estar completamente perplexo e exclamou: “Sim, deve ser isso o que está acontecendo!” [...]

— Sima Qian, *Registros do Grande Historiador: Shiji 122, Os Oficiais Severos*, século I a.C.

Sima Qian não era um libertário, mas pode-se encontrar muito do libertarianismo ao longo de sua obra – o seu estudo histórico lhe proporcionou uma base de conhecimento que o possibilitava ver como a ordem espontânea trazia o bem comum. Dentre os chineses de sua época, era provavelmente um dos mais inclinados contra o uso da coerção.

Leitura do Confucionismo

Rothbard trata o confucionismo e o taoísmo como duas filosofias opostas, como se o confucionismo representasse o autoritarismo e o taoísmo o libertarianismo.

Deste ponto de vista, poderia se creditar que as cinco relações¹ na qual a filosofia confucionista se apoia pode contribuir para a legitimação do autoritarismo na sociedade, já que a relação entre governante e governado é frequentemente considerada uma das mais importantes. Mas essa visão tem origem em uma distorção dos ensinamentos de Confúcio e Mêncio, os principais confucionistas:

Confúcio ensinou a importância da relação de todos com seu pai e seu rei e o *princípio da reciprocidade* em cada uma dessas relações. Sob a influência da escola yin-yang durante a Dinastia Han e do neoconfucionismo durante a Dinastia Song, essas duas relações foram aumentadas para cinco e o princípio da reciprocidade foi substituído por uma obediência estrita e unilateral. Isso gerou um espírito altamente autoritário, totalmente estranho ao próprio Confúcio.

— Hsü Dau-Lin, *O Mito das “Cinco Relações Humanas” de Confúcio*, 1970

Difícilmente alguém verá nas obras confucionistas clássicas fundamentação para o autoritarismo praticado pelos imperadores chineses identificados com o confucionismo, muito pelo contrário:

¹ As cinco relações [*wu-lun*] do confucionismo:

Pai	↔	Filho
Governante	↔	Governado
Irmão mais velho	↔	Irmão mais novo
Marido	↔	Mulher
Amigo	↔	Amigo

Confúcio e Mêncio efusivamente defendem que o governante governe de forma leve e suave, através da virtude e não da força.

Confúcio surgiu como um entre vários acadêmicos que responderam a uma aparente crise de civilização [na China]. Ele viajou de um estado feudal ao outro, procurando uma audiência com vários governantes e esperando ser empregado por um capaz de compartilhar sua visão. Ele desenvolveu a perspectiva de *ru* – seu propósito sendo promover o estilo e as maneiras da pessoa nobre [*junzi*] e a eficácia da força moral ou virtude [*te*] como estratégia para os governantes ao invés da violência e coerção.

— William Theodore de Bary, *Fontes da Tradição Chinesa*, 1999

De fato, há diversas semelhanças entre as obras clássicas confucionistas e taoístas, como Paul D'Ambrosio diz:

A relação entre os Analectos de Confúcio, o Tao Te Ching e Zhuangzi é dinâmica e muda de acordo o contexto. Em alguns casos, os três compartilham abordagens bem similares, por enquanto em outras elas são bastante opostas.

— Paul D'Ambrosio, *Sobre a Relação Entre os Analectos, Laozi e Zhuangzi*, 2020

E nada melhor para entender o confucionismo do que a leitura de suas obras:

Confúcio

Natural da cidade de Qufu, em Lu, um estado vassalo da dinastia Zhou localizado onde se encontra a atual província chinesa de Shandong, Confúcio [*Kongzi*, Mestre Kong] nasceu por volta do ano 551 antes de Cristo e cresceu em uma família humilde chefiada por sua mãe viúva. Mesmo assim, não demorou para que Confúcio se destacasse intelectualmente e conquistasse posições no governo, onde ascendeu rapidamente até se tornar altamente reconhecido pelos seus contemporâneos.

O livro atribuído aos ensinamentos de Confúcio é popularmente conhecido como *Analectos*, palavra que deriva do grego *análekta* [recolhido] e tem como significado *coleção de textos*, no caso, uma compilação de aforismos de Confúcio feita por seus seguidores. Em chinês, o nome do livro é *Lunyu*, possuindo o mesmo significado.

O aforismo mais popular quando se trata de explicar o posicionamento de Confúcio sobre como o governo deve ser talvez seja o primeiro aforismo do segundo livro:



O Mestre disse: “O governo pela virtude [*te*] pode ser comparado à Estrela Polar, que comanda a home-nagem da multidão de estrelas sem sair do lugar”.

— Confúcio, *Analectos*, L2A1, século VI a.C.

A analogia entre o governo pela virtude e a Estrela Polar é feita por ela se manter acima de todos e não atuar ativamente na vida de ninguém. Quando a virtude é praticada, de acordo Confúcio, não haveria necessidade de utilizar a coerção estatal para interferir nos assuntos do povo. Essa é uma visão bastante semelhante à vi-são taoísta, onde o governante deve agir não-coercivamente [*wu-wei*] para que o povo se desenvolva por si só [*ziran*], mas é dife-rente por acrescentar a questão da virtude [*te*] do governante como um fundamento imprescindível para poder atingir esse estado não-coercivo. Tal visão ainda é respaldada em outros aforismos, como, por exemplo:

O Mestre disse: “Quão superiores Shun e Yu foram ao se manter à distância do Império quando, na verdade, tinham domínio sobre ele”.

— Confúcio, *Analectos*, L8A18, século VI a.C.

O Mestre disse: “Se houve um governante que conseguia impor a ordem sem ter de tomar nenhuma ação [*wu-wei*]

foi, talvez, Shun. Tudo o que ele precisava fazer era mostrar-se em uma postura respeitosa e olhar ao sul.

— Confúcio, *Analectos*, L15A5, século VI a.C.

Uma das maiores diferenças entre Confúcio e os legalistas passa pela função da punição como forma de governo. Os legalistas viam a coerção estatal como ponto central para o governo, mas Confúcio discorda explicitamente desta forma de governar:

O Mestre disse: “Guie-o por meio de editos, mantenha-o na linha com punições, e o povo se manterá longe de problemas, mas não será capaz de sentir vergonha. Guie-o pela virtude [*te*], mantenha-o na linha com os ritos [*li*], e o povo, além de ser capaz de sentir vergonha, reformará a si mesmo”.

— Confúcio, *Analectos*, L2A3, século VI a.C.

Ji Kangzi perguntou a Confúcio sobre o governo, dizendo: “O que o Mestre pensaria se, para me aproximar daqueles que seguem o Caminho [*Tao*], eu matasse aqueles que não o seguem?”. Confúcio respondeu: “Qual a necessidade de matar para administrar um governo? Apenas deseje o bem e o povo será bom. A virtude [*te*] do cavaleiro [*junzi*] é como o vento, a virtude [*te*] do homem comum [*xiaoren*] é como grama. Que o vento sopra sobre a grama e ela com certeza se dobrará”.

— Confúcio, *Analectos*, L12A19, século VI a.C.

De fato, em diversas passagens, Confúcio deixa claro que o melhor jeito de governar é através da virtude e do bom exemplo, e não através da punição e violência. Este trecho sumariza a visão de Confúcio:

Ji Kangzi perguntou a Confúcio sobre governo. Confúcio respondeu: “Governar [*cheng*] é corrigir [*cheng*]. Se você der exemplo ao ser correto, quem ousaria continuar sendo incorreto?”.

— Confúcio, *Analectos*, L12A17, século VI a.C.

Um dos pontos que mais afastam o pensamento de Confúcio do pensamento autoritário é seu ideal de *shu* – as relações, para Confúcio, deveriam ser pautadas com base na reciprocidade:

O Mestre disse: “Zigong perguntou: existe uma palavra que possa ser um guia de conduta durante toda a vida de alguém?”. O Mestre disse: “Talvez a palavra *shu* [reciprocidade]. Não imponha aos outros aquilo que você não deseja para si próprio”.

— Confúcio, *Analectos*, L15A24, século VI a.C.

O conceito de reciprocidade aqui é uma formulação da regra de prata, isso é, não faça ao próximo aquilo que não gostaria que fosse feito a você. Este é, também, o espírito por detrás da formulação do princípio de não-agressão tão basilar para a filosofia libertária:

O axioma fundamental da teoria libertária é que ninguém deve ameaçar ou cometer violência (“agressão”) contra outra pessoa ou sua propriedade. A violência só pode ser aplicada contra quem comete tal violência; ou seja, apenas no ato de defesa da agressão do próximo. Em resumo, nenhuma violência deve ser empregada contra um não-agressor. Esta é a regra fundamental da qual pode ser deduzido todo o corpo da teoria libertária.

— Murray Rothbard, *Guerra, Paz e o Estado*, 1963

O espírito antiautoritário pode ser visto não apenas em Confúcio, como também em seus seguidores.

Mêncio

Assim como Confúcio, Mêncio [*Mengzi*, Mestre Meng, 372–289 a.C.] cresceu em uma família humilde chefiada por uma mãe viúva no que hoje é a província chinesa de Shandong, estudou desde pequeno até se tornar um intelectual proeminente e trabalhar como conselheiro de governantes ao redor da China.



Um ponto-chave da filosofia de Mêncio é a interpretação da natureza do homem como benigna, o que leva a comparações corriqueiras do filósofo chinês com o europeu Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)².

A tendência da natureza do homem para o bem é como a tendência da água de fluir para baixo. To-

dos possuem essa tendência para o bem, assim como toda a água flui para baixo. Agora, ao bater na água e fazê-la espirrar, você pode fazê-la subir além de sua testa e, ao represá-la e conduzi-la, você pode forçá-la a subir uma colina – mas esses movimentos estão de acordo com a natureza da água? É a força aplicada que os causa. Quando os homens são levados a fazer o que não é bom, sua natureza é manipulada desta forma.

— *Mêncio*, Livro 6: Gaozi I, século IV a.C.

A conclusão de que o homem é naturalmente bom levaria Mêncio a teorizar que o principal objetivo do governo seria possibilitar que o povo encontrasse a sua virtude para que, assim, pudesse se autogovernar.

De acordo com Mêncio, uma pessoa que desenvolveu totalmente sua natureza celeste experimenta uma unidade cósmica com o céu. Neste estado celestial, o desejo por poder e interesses torna-se absolutamente incompatível com a moralidade, que aparentemente inclui uma certa qualidade divina. Portanto, em Mêncio (como Xunzi interpreta), o

² Comparações entre Mêncio e Rousseau quanto à natureza do homem podem ser encontradas em, por exemplo, Joo-Gang Lee, *Tratado sobre a Natureza Humana em Mêncio e Rousseau* (2020) e Katrin Froese, *Virtude Orgânica: Lendo Mêncio com Rousseau* (2008).

confucionismo positivo, onde a moralidade está criativamente entrelaçada com interesses, é necessário e significativo apenas no período de transição em que, ou na medida em que, a política não ideal é transformada no estado moral ideal. No estado ideal, todo homem, dada a sua bondade inata, torna-se virtuoso e, portanto, não há necessidade de governo ou política, que é essencialmente um mecanismo pelo qual se corrige moralmente as pessoas. A política neste estado ideal é chamada de “política da não-ação” [*wu-wei er zhi*], não apenas no sentido de o governo ser baseado na ação sem esforço do governante, mas, mais importante, no sentido de que a função corretiva da política não é mais necessária, porque o povo, até onde vai o raciocínio de Mêncio, vai espontaneamente [*ziran*] seguir o Caminho [*tao*] se apenas sua bondade moral inata é perfeitamente realizada.

— Sungmoon Kim, *Teorizando a Política de Virtude Confucionista*, 2020

Considerado o segundo sábio do confucionismo, Mêncio está atrás apenas de, obviamente, Confúcio em importância para a doutrina confucionista. E ainda aqui falha-se em encontrar uma defesa ao autoritarismo que aproxime o confucionismo do legalismo, como Rothbard sugere. A visão política de Mêncio gira em torno do conceito de *renzheng*, em uma defesa de baixos impostos, isonomia e livre-comércio.

Mêncio deixou uma coleção de sete livros que leva o seu próprio nome e reúne seus principais pensamentos sobre moral e política. Entre eles:

Livro 1: Liang Hui Wang 1

3. “Que amoreiras sejam plantadas ao redor de casas de cinco acres, e pessoas de cinquenta anos poderão vestir seda. Na criação de galinhas, porcos, cachorros e suínos, não negligencie o tempo apropriado de procriação, e pessoas de setenta anos poderão comer carne. Em campos de cem hectares, não interfira nas épocas

adequadas de cultivo, e famílias com várias bocas para alimentar conseguirão evitar a fome. Que seja dada uma atenção cuidadosa à educação fornecida nas escolas, a qual deve incluir instrução no dever de devoção filial e fraterna, e pessoas de cabelos grisalhos não serão vistas carregando cargas nas estradas.

Medeiros: Pode-se ver claramente como Mêncio vê a educação como um meio para promover a virtude que considera essencial para a sociedade.

O governante de um estado em que pessoas de setenta anos usam seda e comem carne e onde as pessoas de cabelos pretos não têm fome nem frio nunca deixou de se tornar um verdadeiro rei.

Os cães e porcos do rei comem comida destinada a seres humanos, e ele não sabe o suficiente para proibir isso. Nas estradas há pessoas morrendo de fome, e ele não sabe o suficiente para distribuir alimentos para aliviá-los. Pessoas morrem e ele diz: ‘Não fui eu; foi o ano.’ Como isso é diferente de matar uma pessoa esfaqueando-a e depois dizer: ‘Não fui eu, foi a arma’? Quando o rei deixar de colocar a culpa no ano, todas as pessoas sob o céu virão até ele.”

Medeiros: Uma crítica sobre os governantes esbanjarem com o dinheiro arrecadado do povo por enquanto o povo passa fome. É fácil imaginar qual seria o posicionamento de Mêncio sobre a Farra da Lagosta³.

³ A Farra da Lagosta refere-se a um episódio do judiciário brasileiro onde o Supremo Tribunal Federal comprou via licitação diversos itens de luxo para as refeições de seus integrantes e convidados, como lagosta e vinhos importados, algo que despertou a fúria de uma grande parte da população brasileira. Em um país como o Brasil, onde um quarto da população do país vive na pobreza (IBGE, 2019), ver o seu dinheiro sendo usado para sustentar o luxo da elite do funcionalismo público pode ser visto como uma afronta.

4. O Rei Hui de Liang disse: “Desejo receber calmamente suas instruções”.

Mêncio respondeu: “Existe alguma diferença entre matar um homem com um pedaço de pau ou matá-lo com uma lâmina?”

Ele disse: “Não há diferença.”

“E se fosse feito com uma lâmina ou através de medidas governamentais, haveria alguma diferença?”

Ele disse: “Não há diferença.”

Medeiros: Não há diferença entre agredir um homem inocente por si próprio ou fazê-lo através do governo. Um pensamento similar ao de Lysander Spooner (1808–1887): “Os direitos naturais de um homem são seus contra todo o mundo, e qualquer violação deles é igualmente um crime, seja cometido por um homem ou por milhões, seja cometido por um homem, chamando a si mesmo de ladrão, ou por milhões, chamando a si mesmos de governo”. – *Sem Traição*, 1867.

Mêncio disse: “Em sua cozinha, há carne gorda, e em seus estábulos cavalos gordos. Ainda assim, as pessoas parecem famintas e além, nas regiões mais rurais, jazem os corpos daqueles que morreram de fome.

Medeiros: O filósofo novamente mostra a imoralidade dos governantes viverem em bonança por enquanto os governados vivem na miséria.

Isso está levando os animais a devorarem as pessoas. Agora, os animais as devoram e as pessoas os odeiam por isso. Se alguém governa como pai e mãe do povo e ainda assim não é dissuadido de conduzir animais para devorar pessoas, em que sentido ele é pai e mãe do povo?

Medeiros: Algo comum no confucionismo, a relação familiar é vista como um norte para a relação ideal entre governante e governado.

Confúcio disse: “Aquele que primeiro fez figuras em sepultura – não estava ele sem posteridade?” Isso porque ele fez imagens humanas para esse uso. Como então deveria ser com alguém que faz seu povo morrer de fome?”

5. O Rei Hui de Liang disse: “Sob o céu não havia estado mais forte do que Jin, como você, venerável senhor, sabe. Mas quando se tratou do meu reinado, Jin foi derrotado por Qi ao leste, e meu filho mais velho morreu lá. Ao oeste, duzentos quilômetros foram perdidos para Qin, enquanto no sul fomos humilhados por Chu. Tendo incorrido em tal vergonha, desejo, pelo bem dos que partiram, eliminá-la. Como isso pode ser feito?”

Mêncio respondeu: “Com um território de não mais de vinte e cinco quilômetros quadrados, alguém pode se tornar um verdadeiro rei. Se o rei concede governo humano [*renzheng*] ao povo, reduz as punições e alivia os impostos, fazendo com que a lavra seja profunda e a capina completa, os fortes serão capazes de usar seu tempo livre para cultivar filialidade e fraternidade. Dentro de casa, eles servirão a seus pais e irmãos, fora, servirão aos mais velhos e superiores. Eles podem então ser empregados com pedaços de pau e superar a armadura pesada e as armas afiadas de Qin e Chu.

Medeiros: Para Mêncio, um governo mais leve traz maior prosperidade para o povo...

Os governantes desses estados roubam o tempo de seu povo, de modo que são incapazes de arar e capinar seus campos e, assim, de nutrir seus pais. Seus pais então sofrem de frio e fome, irmãos mais velhos e mais novos são separados, esposas e filhos são separados.

Medeiros: E um governo intrusivo traz miséria para o povo.

Esses governantes enterram seu povo e os afogam. Se você fosse puni-los, quem se oporia a você? Portanto, pode-se dizer que o homem benevolente [*ren*] não tem inimigo. Queira o rei não ter dúvidas sobre isso”.

[...]

7. “Só um cavalheiro [*junzi*] será capaz de ter uma mente constante, apesar de não ter um meio de vida constante. As pessoas, carecendo de meios de subsistência constantes, carecerão de mentes constantes e, quando lhes faltarem mentes constantes, não haverá devassidão, depravação, desvio ou excesso a que não sucumbam. Se, depois de terem caído no crime, alguém responde sujeitando-os à punição, isso é para prender o povo.

Medeiros: Mêncio destaca a importância dos meios de subsistência para o povo...

Com uma pessoa benevolente [*ren*] em posição de autoridade, como permitir que ocorra a armadilha do povo? Portanto, um governante esclarecido irá regular os meios de subsistência do povo de modo a garantir que, acima, eles tenham o suficiente para servir seus pais e, abaixo, eles tenham o suficiente para sustentar suas esposas e filhos. Em anos de prosperidade, eles sempre têm o que comer, em anos de escassez, eles conseguem escapar da fome. Só então ele incentiva o povo ao bem, conseqüentemente, eles acham fácil cumprir.

Medeiros: A regulação do governo, portanto, deve se dar de forma que os meios de subsistência do povo sejam garantidos...

Atualmente, os meios de subsistência do povo são tão regulados que, acima, ele não tem o suficiente para servir aos pais e, abaixo, não tem o suficiente para sustentar esposa e filhos. Mesmo em

anos de prosperidade, suas vidas são amargas, enquanto em anos de escassez eles são incapazes de escapar da fome. Nessas circunstâncias, eles apenas tentam se salvar da morte, com medo de não conseguirem. Como o povo poderia poupar tempo para a prática de ritos e retidão?

Medeiros: E, de acordo o filósofo, para os meios de subsistência do povo serem garantidos, a regulação não pode ser pesada, portanto:

Se o rei deseja colocar isso em prática, ele deve retornar à raiz da questão. Que amoreiras sejam plantadas ao redor de casas de três mil metros quadrados e pessoas de cinquenta anos poderão se vestir de seda. Na criação de galinhas, porcos, cães e suínos, não negligencie o tempo apropriado de procriação, e pessoas de setenta anos poderão comer carne. Em campos de cem hectares, *não interfira nas épocas adequadas de cultivo, e famílias com oito bocas para alimentar poderão evitar a fome*. Cuide cuidadosamente da educação fornecida nas escolas, a qual deve incluir instrução no dever de devoção filial e fraterna, e pessoas de cabelos grisalhos não serão vistas carregando fardos nas estradas. O governante de um estado em que pessoas de setenta anos usam seda e comem carne e onde as pessoas de cabelos pretos não têm fome nem frio nunca deixou de se tornar um verdadeiro rei”.

Livro 2: Gong Sun Chou 1

5. Mêncio disse: “Quando um governante honra aqueles que são exemplares e emprega aqueles que são capazes, de modo que pessoas proeminentes ocupem posições de autoridade, todos os intelectuais do mundo ficarão satisfeitos e desejarão estar em seu tribunal.

Medeiros: Mêncio faz uma defesa de uma visão técnica para o governo, em vez de um emprego por meio de títulos, status ou interesse.

Quando, em seu mercado, ele cobra um aluguel sobre o terreno, mas sem cobrar um imposto sobre as mercadorias, ou então faz cumprir as regulações, mas sem cobrar qualquer aluguel sobre o terreno, todos os comerciantes do mundo ficarão satisfeitos e desejarão armazenar seus produtos em seu mercado. Quando em sua fronteira há uma inspeção, mas nenhum imposto é cobrado, todos os viajantes do mundo ficarão satisfeitos e desejarão viajar em suas estradas.

Medeiros: É possível ver a defesa do livre-comércio neste trecho.

Quando os lavradores são obrigados a prestar sua assistência, mas não são tributados, todos os agricultores do mundo ficarão satisfeitos e desejarão cultivar seus campos. Quando os indivíduos não são taxados e nenhuma cobrança de roupas é exigida, todas as pessoas do mundo ficarão satisfeitas e desejarão residir em seu estado. Se alguém for realmente capaz de fazer essas cinco coisas, as pessoas dos estados vizinhos o verão como pai e mãe e o seguirão como seus filhos. Nunca, desde o nascimento da humanidade, alguém conseguiu fazer com que as pessoas atacassem seus pais. Portanto, o governante não terá inimigos no mundo, e aquele que não tem inimigos no mundo é o agente do céu. Ele poderia então não se tornar um verdadeiro rei?”

Medeiros: É notório o reforço de dois tópicos recorrentes: a defesa de um governo leve e não-intrusivo e a comparação de um governo a uma família.

Livro 3: Teng Wen Gong 2

8. Dai Yingchi disse: “Este ano não podemos adotar um imposto de uma parte em dez e abolir as taxas cobradas nas fronteiras e nos mercados. Mas diga-me, por favor, o que você pensa sobre eu aliviar o imposto no próximo ano e aboli-lo depois?”

Mêncio disse: “Aqui está um homem que a cada dia rouba uma das galinhas de seu vizinho. Alguém diz a ele: ‘Este não é o caminho de uma pessoa nobre’. Ele responde: ‘Se você quiser, cortarei e roubarei apenas uma galinha por mês até o ano que vem, quando pararei’. Se você sabe que isso não é justo, então pare com isso. Por que você deve esperar até o próximo ano?”.

Livro 7: Jin Xin 1

23. Mêncio disse: “Que seus campos sejam bem cultivados e seus impostos sejam leves, para que o povo se enriqueça. Que seus alimentos sejam sazonais e seu consumo de acordo com o ritual, para que seus recursos não se esgotem. Sem água e fogo, as pessoas não podem viver, mas se você bater à porta de alguém ao anoitecer e pedir água e fogo, ninguém se recusará a dá-los, pois eles são muito abundantes. Um sábio governa tudo sob o céu, de modo que legumes e grãos sejam tão abundantes quanto a água e o fogo. Quando eles são tão abundantes como água e fogo, como pode haver alguém entre as pessoas que não seja humano [*ren*]?”

Livro 6: Gaozi 2

Medeiros: Embora Mêncio defendesse um governo leve, o filósofo acreditava haver um ponto de equilíbrio do qual poderia ser prejudicial extrapolar tanto para cima, como visto anteriormente, quanto para baixo, como pode ser visto a seguir:

10. Bai Kui disse: “Quero definir a taxa de imposto em uma parte em vinte. O que você acha?”

Medeiros: Uma taxa de 5% seria considerada abaixo do comumente praticado na época.

Mêncio disse: “Seu método seria o método de Mo. Em um país de dez mil famílias, seria suficiente ter apenas um oleiro?”

Medeiros: Por Mo, Mêncio se refere aos povos pastoris ao norte da China conhecidos como Mo.

Oleiros são artesãos que confeccionam objetos de cerâmica, sua oficina é chamada de olaria devido ao termo arcaico ola, usado para designar panelas de barro.

Bai Kui respondeu: “Não seria. Não haveria vasos suficientes.”

Mêncio disse: “Entre os mos, os cinco grãos não são cultivados, eles não crescem nada além de milho-painço. Não há cidades muradas, nem moradias imponentes, nem templos ancestrais, nem rituais de sacrifício. Não há senhores que precisem de presentes e entretenimento, nem cem oficiais com seus subordinados. Portanto, se o imposto fosse de uma parte em vinte, isso seria suficiente.

Medeiros: Os cinco grãos: arroz, milho-painço, milho-miúdo, trigo e soja.

Mas vivemos no Reino do Meio. Devemos descartar as relações humanas e dispensar a nobreza? Isso seria aceitável? Se um estado não pode sobreviver com apenas alguns oleiros, quanto menos pode sobreviver sem nobreza? Se você deseja tornar a tributação mais leve do que era de acordo com o método de Yao e Shun, você ficará com um Mo maior e um Mo menor. Se você quiser torná-lo mais pesado do que era de acordo com o método de Yao e Shun, você ficará com um Jie maior e um Jie menor.”

Medeiros: Reino do Meio, ou Reino Central [*Zhongguo*], é como os chineses se referem à China. Na época, possuíam uma visão sinocêntrica de que a China era o centro do mundo.

Yao e Shun são considerados imperadores-sábios modelos da antiguidade. Mêncio os usa como referência positiva.

Jie foi o último governante da dinastia de Xia, considerado um exemplo de péssimo governo, a tal ponto que o seu povo não podia ver a hora que ele falecesse.

Xunzi

Se Mêncio é reconhecido por ver o homem como naturalmente bom assim como a água naturalmente desce morro abaixo, Xunzi, opostamente, é popular pela sua asserção “a natureza do homem é má”, sendo frequentemente comparado a Hobbes^{4 5}.



A natureza do homem é má. Sua bondade é uma questão de esforço deliberado. Agora, a natureza do

⁴ Comparações entre Xunzi e Hobbes quanto à natureza do homem podem ser encontradas em, por exemplo, Sungmoon Kim, *Do Desejo à Civilização: Xunzi é Hobbesiano?* (2011), Bryce Detweiler, *Xunzi e Hobbes: Subjugando Naturezas Malignas no Oriente e no Ocidente* (2017) e Eric Schwitzgebel, *Natureza Humana e Educação Moral em Mêncio, Xunzi, Hobbes e Rousseau* (2007).

⁵ Hobbes, diferentemente de Xunzi, não diz que o homem é mau por natureza, sobre o bem e o mal, inclusive, Hobbes diz:

“Cada homem chama de BOM aquilo que lhe agrada e deleita, e de MAU aquilo que lhe desagrade: de modo que enquanto cada homem difere de outro na constituição, eles diferem também um do outro quanto à distinção comum entre o bem e o mal. Nem existe algo simplesmente bom. E como chamamos bem e mal as coisas que agradam e desagradam, então chamemos de bondade e maldade as qualidades ou poderes pelos quais eles fazem isso. [...] Existem poucas coisas neste mundo, mas todas ou têm uma mistura de bem e mal, ou há uma rede de ligações entre o bem e o mal tão necessariamente emaranhadas entre si que um não pode ser escolhido sem o outro, como, por exemplo: os prazeres do pecado e a amargura da punição são inseparáveis, assim como, em sua maior parte, o trabalho e a honra também são. Agora, quando a maior parte de toda a rede é boa, o todo é chamado de bom, e quando o mal pesa mais, o todo é chamado de mau”. – *Os Elementos da Lei: A Natureza Humana* (1640).

homem é tal que ele nasce imbuído de uma afeição pelo lucro. Se as pessoas seguirem essa natureza, então briga e discórdia surgirão e, assim, obediência e respeito perecerão. Elas nascem com sentimentos de ódio e antipatia dentro delas. Se elas seguirem esses sentimentos, então a crueldade e a vilania surgirão e, assim, a lealdade e a confiabilidade perecerão. Elas nascem com desejos de olhos e ouvidos, uma propensão por belas imagens e belos sons. Se elas seguirem esses desejos, então a luxúria e o caos surgirão e, assim, o ritual [*li*] e a justiça [*yi*], a forma e a ordem adequadas, perecerão. Assim, se as pessoas seguirem suas predisposições inatas e obedecerem à sua natureza, elas certamente entrarão em briga e discórdia, acabarão por romper as divisões sociais e a ordem e tornar-se violentas.

Mas Xunzi acreditava que o homem, apesar de nascer com a inclinação para o mal, poderia mudar a sua natureza ao longo de sua vida:

Portanto, é necessário aguardar a influência transformadora de professores e modelos⁶ e a orientação do ritual [*li*] e da

O que Hobbes teoriza é a natureza egoísta e violenta do homem, o que seria, é claro, uma péssima combinação:

“[...] o objeto próprio da vontade de todo homem é sempre algum benefício para si mesmo. [...] por natureza, todo homem procura seu próprio interesse e benefício. [...] Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte.” – *O Leviatã* (1651).

Essa natureza violenta e egoísta que Hobbes teoriza levaria a uma guerra de todos contra todos:

“Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra, e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”. – *O Leviatã* (1651).

⁶ Xunzi acredita que é papel do governante servir de modelo de virtude para o povo. Não apenas o governante, qualquer pessoa-modelo (que possui as

justiça [yi], e só então elas chegarão à obediência e ao respeito, voltarão à forma e à ordem adequadas e acabarão se tornando controladas. Olhando desta forma, fica claro que a natureza das pessoas é má e sua bondade é uma questão de esforço deliberado.

— *Xunzi*, Capítulo 23: A Natureza Humana é Má, Século III a.C.

Se há uma inclinação ao autoritarismo no confucionismo, pode-se dizer que a crença na natureza má do homem é a raiz dessa corrente autoritária. Xunzi é considerado um dos grandes sábios do confucionismo, embora seja uma figura polêmica por si mesmo. Xunzi não desenvolve uma grande teoria política como outros filósofos, no geral, a teoria política do filósofo é semelhante ao de Mêncio, chega a mencionar, por exemplo, que o imposto ideal seria de um para dez, o que Mêncio dizia ser equilibrado, nem muito baixo, nem muito alto, ou também o papel do estado como cultivador da virtude. Uma diferença fundamental que o leitor encontrará é a propensão para a defesa de punições severas nos textos de Xunzi.

Um dos pensamentos mais notáveis de Xunzi pode ser resumido neste trecho:

Investiguemos como conduzir o governo. Eu digo: Promova os dignos e capazes sem esperar que eles subam na hierarquia. Dispense os inaptos e os incapazes sem esperar um único momento. Execute aqueles que incitam o próximo a más ações sem esperar para ensiná-los.

O pensamento meritocrático, que já havia sido visto em Mêncio, torna-se ainda mais acentuado em Xunzi, assim como a rigidez do governo.

cinco virtudes do confucionismo) exercerá uma influência transformadora na sociedade. Essa visão é comum no confucionismo.

Transforme as pessoas comuns sem esperar pelos controles do governo. Se as divisões sociais ainda não foram definidas, então assuma o controle de iluminar os laços adequados. Mesmo os filhos e netos de reis, duques, nobres e grão-ministros, se não puderem se submeter aos rituais [*li*] e à justiça [*yi*], devem receber a posição de plebeus. Mesmo os filhos e netos de plebeus, caso acumulem cultura e conhecimento, corrijam sua pessoa e sua conduta e possam se submeter aos rituais [*li*] e à justiça [*yi*], devem receber a posição de primeiro-ministro, nobre ou grão-ministro.

Xunzi recusa a tradição nobiliárquica da China, pontuando que os cargos e títulos devem ser dados de acordo a capacidade individual de cada um e não de acordo herança ou posição.

E, assim, para aqueles que se engajam em ensinamentos vis, doutrinas vis, obras vis e habilidades vis, e para aqueles que são rebeldes e perversos entre as pessoas comuns, dê a cada um deles uma ocupação e os ensine, e espere por eles por um tempo. Incentive-os com elogios e recompensas e discipline-os com punições e penalidades.

A defesa do papel de influência transformadora do governo pode ser observada.

Caso eles se mantenham seguros em suas ocupações, cuide deles. Caso eles não se mantenham seguros em suas ocupações, então os abandone. Os cinco tipos de pessoas com deficiência⁷ devem ser recebidos por seus superiores e nutridos, colocados para trabalhar de acordo com seus talentos. Deve-se empregá-los, alimentá-los e vesti-los. Cubra todos eles sem omissões. Aqueles que, em seus talentos e conduta, vão contra o tempo, devem morrer sem perdão. Isso é

⁷ De acordo Yang Liang, um comentarista do texto de Xunzi da época da Dinastia Tang, os cinco tipos de pessoas com deficiência [*wu-ji*] são pessoas com deficiência visual, auditiva, física, atrofia ou nanismo.

chamado de virtude celestial, o governo de um verdadeiro rei.

— *Xunzi*, Capítulo 9: O Governo de um Verdadeiro Rei, século III a.C.

Mesmo acreditando em uma função transformadora mais ativa do governo, Xunzi defendia certas pautas recorrentemente associadas ao liberalismo clássico⁸:

Sobre os impostos progressivos e as ações governamentais de um verdadeiro governante: as dez-mil-coisas [*wan-wu*] são usadas como recurso, e este é o seu meio para alimentar o povo. A produção dos campos é taxada em apenas um décimo.

Impostos baixos. Advogar por impostos em um décimo chega a ser uma constante no confucionismo.

As fronteiras e os mercados são supervisionados, mas nenhum imposto é cobrado.

Defesa do livre comércio.

A exploração de florestas, montanhas, represas e pântanos não é tributada, mas é proibida em certas estações.

Embora a regulação governamental da exploração de recursos naturais per se esteja fora do escopo do libertarianismo, dentro do libertarianismo, há a noção do autogoverno de recursos de uso comum que tende a chegar à otimização da exploração destes recursos através de certas regras claras, objetivas e bem-definidas promovidas, impostas e aplicadas pelos próprios usuários, sem a necessidade inevitável de privatização ou estatização para evitar a

⁸ Roderick Long, *Rituais de Liberdade: Temas Austro-Libertários no Confucionismo Clássico* (2003).

tragédia dos comuns⁹. Este tema é melhor desenvolvido nas obras da cientista política Elinor Ostrom (1933–2012)¹⁰.

A qualidade da terra é medida e os impostos ajustados de acordo. A distância que os bens percorrem é levada em

⁹ Tragédia dos comuns é um fenômeno onde cada usuário de um recurso de uso comum* o explora para maximizar seu ganho individual, saturando o recurso de uso comum e o levando ao esgotamento.

*Ostrom define os tipos de bens da seguinte forma:

		Subtrabilidade de uso	
		Alta	Baixa
Dificuldade de excluir potenciais beneficiários	Alta	<i>Recursos de uso comum</i> : bacias de água subterrânea, lagos, sistemas de irrigação, áreas de pesca, florestas, etc.	<i>Bens públicos</i> : paz e segurança, defesa nacional, conhecimento, previsões do tempo, etc.
	Baixa	<i>Bens privados</i> : alimento, roupa, automóveis, etc.	<i>Bens de pedágio</i> : teatros, clubes privados, creches, etc.

¹⁰ Antes da popularização do trabalho de Elinor Ostrom, acreditava-se em duas formas como meio para evitar a tragédia dos comuns: privatização ou estatização. A primeira, sempre advogada pelos libertários, e a segunda, pelos estatistas. Ostrom foi agraciada pelo Prêmio Nobel de Economia ao analisar os casos de sucesso no gerenciamento de recursos de uso comum e identificar as variáveis que tendem a levar o autogerenciamento ao sucesso. Em *Além de Mercados e Estados: Governança Policêntrica de Sistemas Econômicos Complexos* (2010), Ostrom demonstra como recursos autogeridos pelos usuários tendem a ter melhor desempenho do que os recursos geridos pelo estado. Ao meu ver, a combinação entre governo policêntrico de recursos de uso comum e o sistema de propriedade privada é ideal para uma sociedade libertária. Embora Elinor Ostrom não tenha sido abertamente libertária, ela certamente contribuiu em muito para o libertarianismo ao dar a resposta não-coerciva onde a privatização não era a resposta.

consideração quando o imposto é decidido. A circulação de bens, recursos e grãos não são prejudicados por obstáculos ou obstruções, fazendo com que cada um destes seja trocado livremente e vá para seu lugar apropriado, de modo que a região dentro dos quatro mares se torne como uma única família. Assim, os que estão próximos não escondem suas habilidades e os que estão distantes não são incomodados pelo trabalho necessário. [...] Esse é o modelo de um verdadeiro governante.

— *Xunzi*, Capítulo 9: O Governo de um Verdadeiro Rei, século III a.C.

No final, Xunzi segue com diversos exemplos do porquê regiões centrais se beneficiam com este livre-comércio, tendo acesso aos bens que são obtidos nas regiões costeiras, e como as regiões costeiras se beneficiam com o acesso aos bens produzidos nas regiões centrais. Xunzi faz uma formulação primitiva do conceito econômico de vantagem comparativa¹¹.

Huang Zongxi e Wang Fuzhi

Se Mêncio e Xunzi são frequentemente comparados a Rousseau e Hobbes devido às suas teorias sobre a natureza do homem, Huang Zongxi (1610–1695) e Wang Fuzhi (1619–1692) são frequentemente comparados a John Locke (1632–1704) devido às suas visões sobre a propriedade privada¹².

¹¹ A vantagem comparativa se dá quando um produtor possui a capacidade de produzir a um menor custo de oportunidade frente a outro.

¹² Comparações entre os chineses Huang Zongxi e Wang Fuzhi e o britânico John Locke podem ser encontradas em, por exemplo, Norman Ho, *Teoria de Propriedade Lockeana no Pensamento Confuciano: Propriedade no Pensamento de Wang Fuzhi e Huang Zongxi* (2018) e Xiaobo Wang, *Retórica de Huang Zongxi e John Locke Para a Modernidade* (2012).

Huang e Wang são parte da corrente filosófica-política da Academia Donglin, um movimento antiautoritário que tinha como objetivo a reforma do império chinês de forma que a burocracia centralizada que tanto prejudicava o povo fosse eliminada¹³, dando lugar ao ensinamento confucionista de governo virtuoso. Contemporâneos, tanto Huang quanto Wang vivenciaram a transição da Dinastia Ming para a Dinastia Qing na China, e não a vivenciaram como meros observadores, mas agiram ativamente – e em vão – na luta contra o estabelecimento da Dinastia Qing.

Huang Zongxi



Nascido na cidade de Yuyao, onde hoje se encontra a província chinesa de Zhejiang, Huang Zongxi descende de uma família de classe alta durante a Dinastia Ming.

Associado ao confucionismo, Huang é considerado um dos pioneiros na defesa de uma reforma constitucionalista no império chinês, que foi tradicionalmente absolutista. Dizia o filósofo: “apenas se houver governança por lei pode haver governança”.

Embora o filósofo chinês não fosse ele próprio

¹³ “Huang Zongxi e Gu Yanwu [associados à Academia Donglin] foram produtos de um período sem precedentes de efervescência social, política, econômica e cultural durante o século XVII. Suas críticas à autocracia imperial são mais bem avaliadas a partir da polêmica do final da Dinastia Ming, e não devem ser reduzidas aos anacronismos políticos anteriores ao século XX. Os abusos de centralização excessiva foram uma característica proeminente das críticas ao poder imperial da Dinastia Ming, e representaram o protesto da pequena nobreza contra o governo autoritário”. – Benjamin Elman, *Política Imperial e Sociedades Confucionistas na China Imperial Tardia: As Academias Hanlin e Donglin* (1989).

um republicano, os seus ensinamentos influenciaram os revolucionários de 1911 que visavam a implementação de uma democracia na China¹⁴, em oposição ao absolutismo vivido na época. O posicionamento de Huang contra o despotismo faz-se claro:

Nos tempos antigos, o povo era considerado o senhor e o príncipe era o inquilino [...]. Agora, o príncipe é o senhor, e o povo é o inquilino [...]. Para obter tudo o que o príncipe deseja, ele próprio mutila e mata o povo e separa as famílias – tudo para o engrandecimento da fortuna de um homem. Sem o menor sentimento de piedade, o príncipe diz: “Estou apenas estabelecendo uma herança para meus descendentes”. No entanto, quando ele a estabelece, o príncipe ainda extrai até a medula dos ossos do povo e leva embora os filhos e filhas do povo para servirem à sua própria devassidão. Parece inteiramente apropriado para ele. É o interesse em sua herança, diz ele. Assim, aquele que causa o maior mal do mundo não é outro senão o próprio príncipe.

— Huang Zongxi, *Esperando Pelo Amanhecer*, 1662

Do ponto de vista libertário, o mais interessante em Huang é sua defesa da propriedade privada. Ao desenvolver o conceito de direitos de propriedade, Huang traria uma disrupção da visão predominante da época, onde o monarca teria pleno direito sobre as terras no território da nação:

¹⁴ “Huang nutriu intelectuais do iluminismo na China, como Liang Qichao [1873–1929], defensor da reforma governamental durante a dinastia Qing. Mais importante ainda, Sun Yat-sen [1866–1925], que se tornou o primeiro presidente da República da China em 1912 após a queda da dinastia Qing, também se baseou nas ideias democráticas e humanistas de Huang. Sun reimprimiu as ideias políticas “*Sobre os Governantes*” e “*Sobre os Oficiais*” da principal obra de Huang (*Esperando Pelo Amanhecer*) e as distribuiu amplamente como panfletos durante o período revolucionário de 1911”. – Xiaobo Wang, *Retórica de Huang Zongxi e John Locke Para a Modernidade* (2012).

Durante a época dos reis sábios, o governante zelava e cuidava do povo. Após esse período, o povo zelava e cuidava de si mesmo. Posteriormente, impostos exorbitantes e onerosos foram cobrados do povo, que, portanto, não teve como cuidar de si mesmo. O *Clássico da Poesia* diz: “Sob o amplo céu, tudo é terra do rei / dentro dos limites do mar da terra, todos são servos do rei.” [Durante a época dos reis sábios], a terra foi concedida pelo rei ao povo. Portanto, essa terra pode ser chamada de terra do rei. No entanto, em períodos posteriores, a terra foi comprada pelo próprio povo e, portanto, a terra é a terra do povo e não a terra do rei [...].

— Huang Zongxi, *Argumentos Para Derrotar o Mal*, século XVII

Em um caso emblemático, após a abolição do sistema de lotes em poços¹⁵ e estabelecimento do sistema de propriedade privada

¹⁵ O sistema de lotes em poços foi um método de reforma agrária que perdurou por séculos na China Antiga. O sistema funcionava com a divisão de um terreno em nove lotes iguais, o lote central era o lote do governante ou nobre local, por enquanto os lotes que o cercavam eram de propriedade de seus súditos.

Os lotes dos súditos eram cultivados por eles próprios, e cada um tinha direito ao fruto do que cultivava, por enquanto o lote central, do nobre local, era cultivado por todos os súditos coletivamente e os frutos dessa terra eram destinados ao nobre.

Privado	Privado	Privado
Privado	Público	Privado
Privado	Privado	Privado

na China, começou a haver um problema de concentração de terras nas mãos de poucos que importunava os oficiais do governo. Para solucionar este problema, diversas soluções foram propostas, da abolição da propriedade privada ao retorno do sistema de lotes em poços, da expropriação e redistribuição de todas as terras à limitação da quantidade de terras que se poderia possuir¹⁶. E para o último, Huang responde:

Após a abolição dos lotes em poços, Dong Zhongshu propôs uma limitação na quantidade de terra que um homem poderia manter, suas intenções eram boas, mas visto que nos tempos antigos o sábio governante concedeu terras para prover para o povo, o povo agora possui suas próprias terras, e se uma tentativa de as expropriar por decreto é feita, isso é o que Mêncio chamou de “fazer até mesmo um ato que não seja certo” e, portanto, não deve ser feito.

— Huang Zongxi, *Esperando Pelo Amanhecer*, 1662

Pode-se ver claramente como o filósofo chinês considerava a expropriação de terra errada por violar o direito de propriedade do próximo e como algo errado não deveria ser feito independentemente de sua magnitude. Neste caso, uma visão alinhada ao libertarianismo.

Wang Fuzhi

Wang nasceu na província chinesa de Hunan, vindo de uma família de intelectuais, o filósofo escreveu diversas obras, porém uma grande parte delas foi perdida enquanto Wang fugia e se escondia da Dinastia Qing.

¹⁶ Norman Ho, *Teoria de Propriedade Lockeana no Pensamento Confuciano: Propriedade no Pensamento de Wang Fuzhi e Huang Zongxi* (2018). Norman Ho realiza uma grande análise sobre a visão de propriedade privada destes dois filósofos chineses em seu artigo, da qual deriva este subcapítulo.

Embora Huang tenha sido um pensador mais influente na sua época, Wang Fuzhi foi quem desenvolveu a teoria de propriedade de forma mais completa.

O ponto-chave para a teoria de propriedade lockeana não é apenas o respeito aos direitos de propriedade, como pode ser visto na análise de Huang, mas também a teoria sobre a formação da propriedade¹⁷. A teoria do filósofo inglês trata da apropriação original como o ponto de partida para a formação da propriedade, e que essa apropriação se daria quando o indivíduo mistura o seu trabalho à propriedade, dando a ela um elemento que então a difere daquilo que é da natureza e comum a todos os humanos:



Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa, sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável

¹⁷ A teoria de apropriação originária, isso é, a propriedade pertence legitimamente àquele que primeiro exerceu trabalho sobre a propriedade, é uma das teorias fundamentais no libertarianismo, pois a investigação sobre a legitimidade das ações particulares e públicas derivam deste ponto-chave.

do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou.

— John Locke, *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, 1689

Paralelamente, Wang teorizou o que pode ser considerado uma precursora da associação entre trabalho e apropriação originária.

O império recebe seu governo do imperador, e então este torna o povo do império seus súditos, e trabalha em suas tarefas, mas, no que diz respeito à terra, ele certamente não pode considerá-la como sua propriedade privada [...]. Sob o céu está a terra, e os homens vivem nela, e dependem de seus recursos para se sustentar. *São os capacitados que trabalham o solo e, embora as dinastias possam surgir e cair, o povo possui sua própria parcela de terras aráveis e trabalhadas*, e não espera por um imperador para dar-lhes terras.

— Wang Fuzhi, *Sonhos Estranhos*, 1682

Wang não apenas associa a propriedade das terras ao povo, e não ao estado, como atribui o motivo ao povo ter sido quem trabalhou as terras, e não o imperador. E a ênfase da importância da propriedade e do trabalho como meio de apropriação é recorrente nos trabalhos do filósofo:

De acordo com o sistema de lotes em poços, havia oito lotes privados para cada lote público. O governante, seus ministros e funcionários eram todos sustentados pela produção do lote público, mas o governante não se atrevia a considerá-los como sua propriedade privada. Ele só poderia fazer com que o povo cultivasse para ele. Quanto à terra que o povo cultivava para si mesmo, o governante não poderia usurpá-la nunca. O governante poderia empregar o trabalho do povo, mas ele não poderia possuir seus lotes.

— Wang Fuzhi, *Du Tongjianlun*, 1687

Como pode-se observar, a associação entre os pensadores confucionistas, em especial Confúcio e Mêncio, e o autoritarismo é injusta. O princípio de governo pela virtude em detrimento de governo pela coerção da lei é fundamental para o pensamento confucionista. A filosofia confucionista clássica é compatível com o libertarianismo, principalmente com aqueles que entendem a moral como um pilar para uma sociedade libertária¹⁸.

Colocar o confucionismo e o legalismo na mesma prateleira parece ser uma visão limitada do assunto, sem uma grande consideração sobre o tema e se restringindo apenas como as dinastias mais associadas ao confucionismo agiram¹⁹.

Para a diferença entre o confucionismo e o legalismo ser melhor entendida, a leitura dos filósofos legalistas Shang Yang (390–338) e Han Fei (280–233), e aquele que é considerado um dos precursores do legalismo, Guanzi (720–645) deve ser feita.

¹⁸ Em suas obras, Hans Hermann-Hoppe costuma exaltar a importância da moral para o estabelecimento e manutenção de uma sociedade libertária.

¹⁹ Em geral, embora as dinastias costumem ser associadas a uma ou outra filosofia, na prática elas incorporavam as filosofias de forma sincrética.

Leitura do Legalismo

Por enquanto os confucionistas costumam ser comparados ao clássico trio do contratualismo – Hobbes, Rousseau e Locke –, os legalistas costumam ser comparados a Nicolau Maquiavel (1469–1527)¹ por sua defesa de um governo pragmático sem as considerações morais que costumam ser feitas, isso é, uma defesa da *realpolitik*².

A escola de pensamento legalista [*Fajia*] surgiu por volta do século III a.C., em um período conturbado da história chinesa³. Shang Yang é geralmente considerado o primeiro legalista da história, e teve Han Fei como outro grande nome de sua época. Em geral, os legalistas defendiam um estado forte, onde as liberdades civis fossem restritas, as atividades no território estritamente reguladas e a desobediência severamente punida, pois, de acordo os legalistas, assim o estado conseguiria se tornar rico e estável.

O legalismo, como o próprio nome diz, gira em torno do conceito de *fa*, a palavra chinesa para lei. Se os confucionistas acreditavam na virtude [*te*] como meio para os seus fins, e os taoístas no

¹ Comparações entre legalistas e Maquiavel podem ser encontradas em, por exemplo, Bem-Ami Scharfstein, *Política Amoral: A Persistente Verdade do Maquiavelismo* – Capítulo 2: O Maquiavélico Legalismo da China Antiga (1995) e Markus Fischer, *O Livro do Lorde Shang Comparado com Maquiavel e Hobbes* (2012).

² *Realpolitik*, ou realismo político, é o termo utilizado para se referir à política real nua e crua, sem prescrições normativas e considerações morais.

³ O Período dos Estados Combatentes foi uma época da história da China onde os sete maiores estados chineses* guerrearam em busca de consolidação como o soberano dos estados, tendo início com o declínio da Dinastia Zhou por volta do ano 475 a.C. e tendo seu fim com a consolidação da Dinastia Qin, em 221 a.C.

*Os sete maiores estados chineses do Período dos Estados Combatentes foram Qin, Han, Wei, Zhao, Qi, Chu e Yan.

caminho [*tao*], os legalistas centram o seu pensamento na lei [*fa*] para cumprir seus objetivos. A lei [*fa*] deveria ser objetiva e aplicada igualmente para todos, sem exceção alguma, e a punição, por sua vez, deveria ser severa para desincentivar o povo a praticar o que a lei proibia ou não praticar o que a lei demandava.

Na formulação das leis, o governante deveria contar com o apoio de seus ministros tecnocratas em vez de um corpo aristocrata, como era comum na época. Estes ministros deveriam entender cada assunto a ser tratado e aconselhar o governante sobre o que e como fazer para resolver tal assunto. O governante, por sua vez, teria como papel julgar o desempenho de cada ministro e suas propostas, recompensá-lo em caso de êxito e puni-lo em caso de fracasso. A este corpo burocrático de ministros, os legalistas deram o nome de *shu*, a palavra chinesa para *método, técnica*, a este comportamento do governante, os legalistas deram o nome de *shi*, a palavra chinesa para *poder, força*, e, nesse contexto, descreve a posição de autoridade do governante.

Embora o seu início formal seja associado ao Lorde Shang, pode-se traçar as raízes do legalismo até um período ainda anterior: o filósofo Guanzi costuma ser referido como o mais antigo precursor do legalismo.

Guanzi

Um dos filósofos mais antigos da China, anterior até mesmo a Confúcio e Laozi, Guan Zhong, nascido na província chinesa de Anhui e popularmente conhecido como Guanzi (Mestre Guan), atuou principalmente como conselheiro do Duque Huan de Qi (? a.C.–643 a.C.).

Sob o comando do Duque Huan, o estado de Qi passou por diversas reformas, tendo Guanzi como o intelectual por trás destas.

Embora ainda não demonstrasse uma defesa do autoritarismo ao nível dos legalistas, era possível observar a sua defesa de pautas antilibertárias, como o monopólio estatal de commodities:



O Duque Huan questionou Guanzi, dizendo: “Desejo colocar um imposto especial sobre torres e pavilhões. O que acha disso?”.

“Isso prejudicaria a construção”, respondeu Guanzi.

“Desejo colocar um imposto especial sobre as árvores”.

“Isso levaria a derrubarem as que estão vivas”, respondeu Guanzi.

“Desejo colocar um imposto especial sobre os seis animais domésticos”.

“Isso levaria a matarem os vivos”.

O Duque perguntou: “Cobrarei um imposto por cabeça, o que você acha disso?”

Guanzi respondeu: “Isso nada mais é do que incentivar o povo a esconder seus verdadeiros números”.

Duque Huan perguntou: “Com o que posso contar para governar meu estado então?”

Guanzi respondeu: “A única coisa que você pode fazer é controlar com firmeza o sal e o ferro”.

— *Guanzi*, Reino com Base no Mar: Hai Wang, c. século VII a.C.

Guanzi parecia entender o incentivo perverso que a criação de impostos provocaria no povo, pois entendeu a consequência negativa de cada imposto mencionado, mas parecia não entender os efeitos adversos que o monopólio “do mar e das montanhas” (sal

e ferro) trariam para a China, como observado por Sima Qian em suas obras⁴.

Porém, à parte da ignorância sobre os efeitos adversos das regulações monopolísticas, Guanzi demonstrava um bom entendimento do funcionamento econômico da sociedade. Sobre a busca pelo lucro⁵, o filósofo disse:

De fato, é da natureza dos homens não poderem deixar de perseguir o lucro sempre que o ver, e não poderem deixar de fugir sempre que ver o prejuízo. Quando o comerciante inicia o comércio e viaja o dobro da distância normal em um dia, usa a noite para estender o dia e percorre mil quilômetros sem considerar muito longe, é porque o lucro está à frente. Quando o pescador sai para o mar, o mar pode ter dez mil metros de profundidade, e quando ele entra em suas ondas e luta contra suas marés, levanta seu pequeno mastro e navega cem quilômetros, sem sair da água de manhã até a noite, é porque o lucro está na água. Assim, onde quer que esteja o lucro, mesmo que esteja no topo de um pico de mil

⁴ Ver capítulo Leitura de Sima Qian, citação de *Registros do Grande Historiador*: Shiji 30, O Padrão Equilibrado.

⁵ A busca pelo lucro pode ser entendida de duas formas, ambas derivadas do inglês: *profit motive*, ou motivação do lucro, descreve o fenômeno onde os agentes econômicos atuam de forma a maximizar seu lucro, e *profit-seeking* [literalmente, busca pelo lucro], termo utilizado como contraposição ao fenômeno de *rent-seeking* [busca pela renda], o último se refere à ação de buscar obter uma renda sem agregar valor economicamente, como em caso de lobby para o estado estabelecer privilégios, regulações ou monopólios para favorecer um certo grupo sem que esse grupo necessite agregar mais valor à sociedade, sendo assim benéfico apenas para um lado. *Profit-seeking*, portanto, seria a ação de buscar obter renda agregando valor economicamente, como no caso de uma empresa que aumenta sua participação no mercado através da melhora ou barateamento de seus produtos através da otimização de sua produção, sendo assim mutualmente benéfico para ambos os lados.

metros, não há lugar onde as pessoas não escalem. Mesmo que seja no fundo das profundezas mais profundas, não há lugar onde as pessoas não entrem.

— *Guanzi*, Sobre Manter Restrições: Jin Cang c. século VII a.C.

Diferentemente de muitos de seus contemporâneos, ao invés de condená-la, Guanzi encarava a busca pelo lucro com naturalidade. Ele entendia o que movia a economia, e também pode ser considerado como um precursor na formulação do conceito de oferta e demanda. Guanzi desenvolveu o conceito econômico próprio de “leve e pesado” [*qing zhong*], e defendia que a regulação de preços na economia não fosse feita através de um tabelamento de preço direto, mas que o governo comprasse alimentos quando o preço estivesse “leve” [*qing*, nesse contexto, barato] e vendesse quando estivesse pesado [*zhong*, nesse contexto, caro], ou seja, defendia que o governo mantivesse o equilíbrio dos preços atuando como um ator econômico, aumentando a demanda quando a oferta fosse abundante e aumentando a oferta quando ela fosse escassa:

Quando as coisas são abundantes, elas serão baratas; quando elas são escassas, elas serão caras. Quando elas estão espalhadas, a oferta excederá a demanda; quando elas estão concentradas, a demanda excederá a oferta. Sabendo disso, o governante presta atenção na abundância e escassez de seu país e administra suas riquezas e bens. Quando o grão está barato, ele troca dinheiro por comida. Quando o cânhamo e a seda estão baratos, ele troca dinheiro por roupas. Ele presta atenção ao valor relativo [*qing zhong*] das coisas e os administra a fim de manter a estabilidade dos preços. Portanto, o caro [*zhong*] e o barato [*qing*] podem ser harmonizados, e o governante colhe seus lucros.

— *Guanzi*, Reserva Nacional: Guo Xu c. século VII a.C.

E essa política proposta é recorrente em suas obras:

Quando os produtos estão muito baratos, não podem ser vendidos nem pela metade de seu custo de produção e, por seus esforços, as pessoas não conseguem nem mesmo recuperar seu investimento original. Quando os produtos se tornam caros, não podem ser adquiridos por dez vezes o preço normal e as necessidades das pessoas não podem ser satisfeitas. Mesmo assim, como pode ocorrer as coisas estarem escassas e a produção e as reservas estarem inadequadas? Quando a oportunidade para as pessoas lucrarem é perdida, os preços se tornam instáveis. Portanto, aquele que sabe administrar seu estado distribui suas reservas quando as pessoas não têm o suficiente e intervém no mercado quando as pessoas têm excedentes. Quando as pessoas têm abundância de grãos, elas valorizam pouco [*qing*]. Portanto, o governante pode adquirir grãos para armazenamento a um preço baixo [*qing*]. Quando as pessoas enfrentam escassez, elas valorizam muito [*zhong*]. Portanto, o governante pode distribuir estas reservas por um preço alto [*zhong*]. Ao acumular reservas de grãos quando a demanda e o preço estão baixos [*qing*] e distribuí-los quando a demanda e o preço estão altos [*zhong*], o governante certamente obterá um lucro dez vezes maior, e os preços podem ser regulados e estabilizados.

— *Guanzi*, Reserva Nacional: Guo Xu c. século VII a.C.

Não apenas quanto a oferta e demanda, *Guanzi* é também considerado um dos precursores na formulação da teoria quantitativa da moeda⁶. *Guanzi* interpreta a moeda como sujeita às flutuações

⁶ De acordo o minarquista Milton Friedman, famoso por seu trabalho sobre a teoria quantitativa do dinheiro, “a teoria quantitativa é, em primeiro lugar, uma teoria da demanda por moeda. Não é uma teoria da produção, ou da receita monetária, ou do nível de preços. Qualquer afirmação sobre essas variáveis requer a combinação da teoria quantitativa com algumas especificações sobre as condições de oferta de dinheiro e talvez também sobre

causadas por oferta e demanda assim como os bens. Embora este conceito esteja presente em várias passagens ao longo de sua obra, talvez ele esteja mais acentuado na teoria do filósofo sobre o controle das finanças do estado através do uso de estatísticas:

Use as reservas de acordo com suas estimativas de adquirir grãos para seus celeiros. Isso fará com que o preço suba dez vezes mais.

Se a demanda por grãos aumentar, o preço subirá.

Informe as famílias ricas e aquelas que acumularam propriedades: ‘Uma vez que o soberano está prestes a fazer uma visita de inspeção, cada um de vocês deve contribuir com essa ou aquela quantia em dinheiro’. Então, você também deve informar às regiões periféricas vizinhas: ‘Aqueles de vocês que tiver grãos não estão autorizados a transportá-los. Se não houver o suficiente para atender às necessidades da ocasião, então vou emprestar comida a essas pessoas. O preço dos grãos nas regiões vizinhas em todos os lados aumentará automaticamente dez vezes.

Se a oferta de grãos diminuir, o preço aumentará.

Posteriormente, você deve entregar uma ordem declarando: As reservas que foram emprestados a famílias ricas serão reembolsadas em dinheiro de acordo com o valor atual dos grãos’. Assim, o valor dos grãos cairá, enquanto o do dinheiro aumentará.

Se a oferta de dinheiro diminuir, o preço do grão diminuirá.

Em todas as suas cidades e regiões periféricas, esta utilização de estatísticas deve ser efetuada em conformidade. Tendo feito o preço dos grãos subir dez vezes, devolva os grãos como um empréstimo a ser pago em dinheiro para que

90% da oferta monetária do país fique nas mãos do governo acima, enquanto apenas 10% permanecerão com as pessoas abaixo. Enquanto o dinheiro é escasso e valioso [*zhong*]

Baixa oferta e demanda maior.

e os bens são abundantes e baratos [*qing*],

Alta oferta e demanda menor.

compre bens, pagando por eles com dinheiro. O dinheiro então estará nas mãos das pessoas abaixo, mas os bens estarão nas mãos do governo e seu valor aumentará dez vezes mais. Os funcionários encarregados dos depósitos do governo devem então vender esses produtos ao preço de mercado até que o preço caia.

— *Guanzi*, Usando Estatísticas para Controlar as Finanças do Estado: Shan Guo Gui c. século VII a.C.

Fica claro como Guanzi defende o uso dos mecanismos do mercado para estabilizar o preço dos bens, uma regulação através da especulação. A economista alemã Isabella Weber (1987–) define o pensamento do filósofo chinês como o princípio de “regulação de preços através da participação no mercado”⁷.

Guanzi já era um proponente de um governo intrusivo e uma burocracia ampla, via o estado ideal como um jogador atuante e propositivo ao invés de um guardião reativo, como é o caso de outros pensadores chineses. Entretanto, embora o pensamento de Guanzi tenha servido para pavimentar o caminho para os legalistas, não chega a ser flertar tanto com o autoritarismo quanto o pensamento dos intelectuais a seguir.

⁷ Isabella Weber, *Antigos Princípios Chineses de Regulação de Preços Através da Participação no Mercado: Guanzi de uma Perspectiva Comparativa* (2021).

Shang Yang

Shang Yang, também conhecido como Lorde Shang, foi um dos filósofos mais influentes da China Antiga. Tendo crescido na época dos Estados Combatentes, Shang frequentemente toma o poder e a estabilidade do estado como norte para sua filosofia, mesmo que isso venha através da opressão ao povo.



Shang não apenas foi um renomado filósofo de seu tempo, como também atuou ativamente na política ao longo de sua vida. Vindo de uma família de classe baixa, mas próxima ao poder, Shang estudou as leis desde sua juventude, e, quando passou a trabalhar, sempre trabalhou em posições de classe alta. O filósofo serviu ministros e educou jovens de famílias re-

ais, até chegar a servir o Duque Xiao de Qin (381–338), onde seria a principal cabeça por detrás das reformas de Qin na época, que fortaleceriam o estado que em algumas gerações viria a se tornar a dinastia predominante na China⁸.

Um dos traços autoritários mais característico de Shang era a sua oposição à profissão de comerciante, em certas passagens chega até a recomendar que o governante tome certas medidas para estimular o ódio do povo contra os comerciantes. O objetivo do filósofo era que estes abandonassem a atividade comercial para ingressar na atividade agrícola:

⁸ A Dinastia Qin se tornaria predominante na China pelo breve período entre 221 e 207 antes de Cristo, antes da Dinastia Han ascender.

Não permita que comerciantes comprem grãos, nem que fazendeiros vendam grãos. Se os fazendeiros não puderem vender seus grãos, então os preguiçosos e inativos se esforçarão e serão ativos; e, se os comerciantes não puderem comprar grãos, então eles não têm nenhum prazer em especial nos anos de abundância. Não tendo nenhum prazer em especial ao longo dos anos de abundância, eles não obtêm lucros extravagantes em anos de fome, e não obtendo lucros extravagantes, os comerciantes ficam com medo e, estando com medo, desejam se tornar fazendeiros. Se fazendeiros inativos e preguiçosos se esforçam e se tornam ativos e se os comerciantes desejam se tornar fazendeiros, então é certo que os terrenos baldios serão cultivados.

— *O Livro do Lorde Shang*: Capítulo 2 – Ordem para Cultivar Terrenos Baldios, c. século III a.C.

Shang via a agricultura como a chave para a prosperidade da sociedade, e via como papel do estado intervir em atividades e relações que acreditava prejudicar a agricultura. O filósofo via a existência de terrenos baldios como um desperdício que deveria ser contornado através de medidas governamentais:

Se os preços do vinho e da carne forem elevados a um alto patamar, e os impostos sobre eles tão pesados que equivalham a dez vezes o custo de produção, então os comerciantes e varejistas serão poucos, os fazendeiros não poderão desfrutar de bebedeiras e os oficiais não comerão demais. Se os comerciantes e varejistas são poucos, o governante não desperdiça seus grãos; se as pessoas não puderem desfrutar de bebedeiras, a agricultura não será negligenciada; se os oficiais não comerem demais, as questões do estado não serão atrasadas e o governante não errará em suas promoções. Se o governante não desperdiça os grãos e se o povo não negligencia a agricultura, é certo que os terrenos baldios serão cultivados.

— *O Livro do Lorde Shang*: Capítulo 2 – Ordem para Cultivar Terrenos Baldios, c. século III a.C.

Não apenas através de “impostos sobre o pecado” para desincentivar as atividades que ele considerava prejudiciais e a proibição da atividade de comerciante, Shang chegava ao ponto de recomendar a proibição do trabalho assalariado:

Não permita a utilização de mão de obra contratada; então os chefes das linhagens nobres não poderão se dedicar à construção e renovação, os filhos favorecidos não comerão indolentemente, os indolentes não serão preguiçosos e aqueles que são mercenários não terão meios de subsistência. Então eles terão que se tornar camponeses. Se os chefes de linhagens nobres não puderem se dedicar à construção e reforma, não haverá prejuízo para as atividades agrícolas. Se filhos favorecidos e pessoas indolentes não forem preguiçosos, os campos antigos não se tornarão terrenos baldios. Se não houver danos às atividades agrícolas e os camponeses estiverem ainda mais engajados na agricultura, então os terrenos baldios certamente serão cultivados.

— *O Livro do Lorde Shang*: Capítulo 2 – Ordem para Cultivar Terrenos Baldios, c. século III a.C.

Shang Yang foi, sem dúvidas, o precursor intelectual do totalitarismo na China. O sinólogo Yuri Pines (1964–) chega a considerar o pensamento de Shang como a Ideologia do Estado Total⁹.

⁹ Yuri Pines é cauteloso ao classificar o pensamento de Shang Yang como totalitário pois, de acordo o sinólogo israelita, a ausência de um interesse em promover uma lavagem cerebral no povo, como pode-se observar como uma constante neste tipo de regime, torna o pensamento do filósofo insuficiente para ser considerado totalitário.

Han Fei

O Príncipe Han Fei, Han Feizi, ou simplesmente Han Fei, foi um dos principais filósofos da escola legalista: pode-se dizer que, se Guanzi foi um precursor e Shang Yang o fundador, Han Fei foi um dos principais sistematizadores do pensamento legalista. Nascido da família real do Estado de Han, Han Fei teve um ensinamento rico durante a sua vida, foi um discípulo do sábio confucionista Xunzi, do qual herdou a visão sobre a natureza humana má, mas via o uso das leis [*fa*] e não dos ritos [*li*] como meio para contorná-la.



As leis [*fa*] são o meio de proibir o erro e descartar motivos egoístas; penalidades rigorosas são os meios de se fazer cumprir as ordens e de disciplinar os inferiores. A autoridade nunca deve residir em dois lugares; o poder do decreto nunca deve ser aberto ao uso conjunto. Se a autoridade e o poder forem compartilhados com outros, todos os tipos de abuso se tornarão comuns. Se a lei [*fa*] não impõe respeito, todas as ações do governante estarão em perigo. Se as penalidades não forem aplicadas, o mal nunca será superado.

— *Han Feizi*, Sobre Ter Padrões, c. século III a.C.

Não é à toa que Han Fei desfruta de grande admiração dos ditadores chineses Mao Zedong e Xi Jinping¹⁰ que, embora tenham perseguido os ensinamentos de tradições antigas, como de confucionistas¹¹, eles mantiveram e incorporaram os ensinamentos dos

¹⁰ Jianying Zha, *O Coração de Trevas da China: Príncipe Han Fei e Presidente Xi Jinping* (2020).

¹¹ “Qin Shi Huang* enterrou apenas 460 intelectuais. Nós enterramos 46 mil intelectuais. Em nossa repressão aos contrarrevolucionários, não matamos alguns intelectuais contrarrevolucionários? Eu debati com aqueles em nossos partidos democráticos: ‘Vocês nos condenam por sermos como Qin Shi

legalistas, chegando a distribuir livretos com seus escritos¹²: A defesa a favor de todo poder residir em apenas um lugar é um convite tentador demais para o espírito autoritário resistir.

Han Fei diversas vezes discorda dos confucionistas quanto à possibilidade de governar através da virtude:

Quando um sábio governa o estado, ele não depende que o povo faça o bem; ele cuida para que o povo não possa fazer o mal. Se ele depende que o povo faça o bem, então, dentro de suas fronteiras, ele pode contar com menos de dez casos

Huang. Mas vocês entenderam errado. Nós o superamos cem vezes. Vocês nos repreendem por sermos tiranos? Nós nunca negamos isso. O que é uma pena é que suas acusações sejam insuficientes: invariavelmente, temos que preencher os detalhes para vocês’.” – Mao Zedong, Discursos na Segunda Sessão do Oitavo Congresso do Partido, O 1º Discurso em 08/05/1958.

*Qin Shi Huang foi o fundador da Dinastia Qin, viveu entre 259 e 210 antes de Cristo e é frequentemente lembrado na cultura chinesa por ter enterrado vivo 460 intelectuais confucionistas por posse ilegal de livros, episódio conhecido como *Fenshu Kengru* (Queima de Livros e Sepultamento de Intelectuais). A Dinastia Qin ficou marcada por ter incorporado a filosofia legalista de forma mais acentuada e suprimido as filosofias não-legalistas através da força, o que rapidamente levou a dinastia à ruína devido às revoltas populares. Tendo durado efetivamente 14 anos, a Dinastia Qin foi a dinastia mais curta da história chinesa.

¹² “Naquela época [Revolução Cultural], a última de uma série de bombardeios ideológicos que Mao realizava periodicamente estava assolando a China. Foi uma campanha peculiar com um nome peculiar: ‘Avaliação do Legalismo e Denúncia do Confucionismo’. Clássicos selecionados, incluindo os *Analectos de Confúcio* e *Han Feizi*, que há muito haviam desaparecido de livrarias e residências, foram repentinamente reimpressos e amplamente distribuídos para serem usados como materiais de estudo fundamentais. Embora, como o próprio nome do movimento indicava, o veredito oficial já havia sido proferido: legalistas = bons, confucionistas = maus. Por quê? Porque o presidente Mao disse”. – Jianying Zha, *O Coração de Trevas da China: Príncipe Han Fei e Presidente Xi Jinping – Prólogo* (2020).

de sucesso. Mas se ele cuidar para que o povo não possa fazer o mal, então todo o estado pode ser levado a um nível uniforme de ordem. Aqueles que governam devem empregar medidas que serão eficazes com a maioria e descartar aquelas que serão eficazes com apenas alguns. Portanto, eles não se dedicam à virtude [*te*], mas à lei [*fa*].

— *Han Feizi*, *Eminência na Aprendizagem*, c. século III a.C.

O filósofo legalista defendia como método para governo utilizar dos *dois controles*, punição e recompensa:

O governante esclarecido administra seus ministros apenas através de dois controles. Os dois controles são punição e favor. O que quero dizer com punição e favor? Infligir mutilação e morte aos homens é chamado de punição; conceder honra e recompensa é chamado de favor. Aqueles que atuam como ministros temem as penalidades e esperam lucrar com as recompensas. Consequentemente, se o governante exercer punições e favores, os ministros temerão sua severidade e se juntarão para receber seus benefícios. Mas os maus ministros de agora são diferentes. Eles persuadem o governante a deixá-los infligir punições aos que odeiam e conceder recompensas aos que gostam. Agora, se o governante do povo não insiste em reservar para si mesmo o direito de distribuir lucro na forma de recompensas e mostrar sua severidade nas punições, mas em vez disso as distribui sob o conselho de seus ministros, então o povo do estado irá temer os ministros e desprezar o governante, ele se juntará aos ministros e abandonará o governante. Este é o perigo que surge quando o governante perde o controle das punições e favores.

— *Han Feizi*, *Os Dois Controles*, c. século III a.C.

A filosofia de Han Fei não trata precisamente de como melhor servir a população, mas como o governante deve se preservar no poder e preservar o poder do estado, por isso sua filosofia costuma contar com uma recepção afetuosa por parte dos déspotas que tanto

anseiam o poder.

Quando Han Fei formula o princípio do interesse próprio, por exemplo, ele não o utiliza para analisar o mercado ou a economia, como é comumente feito¹³, mas para avaliar as relações de poder que possam afetar o governante:

O cocheiro Wang Liang era bom para os seus cavalos, e Goujian, o rei de Yue, era bom para os seus homens, o primeiro para que corressem por ele, e o outro para que lutassem por ele. Um médico muitas vezes suga as feridas dos homens e mantém o sangue ruim na boca, não porque esteja ligado a eles por qualquer vínculo familiar, mas porque sabe que há lucro nisso. O fabricante de carruagens espera que os homens se tornem ricos e eminentes; o carpinteiro que confecciona caixões espera que os homens morram de forma prematura. Não é porque o fabricante de carruagens seja bondoso e o carpinteiro um patife. O motivo é apenas que as carruagens nunca serão vendidas se os homens não se tornarem ricos e eminentes, e se os homens não morrerem, não haverá mercado para os caixões. O carpinteiro não tem nenhum sentimento de ódio pelos outros; ele apenas lucrará com a morte deles. Da mesma forma, quando cônjuges, concubinas e herdeiros aparentes organizam seus conchavos, eles anseiam pela morte do governante, pois, a menos que ele morra, sua posição nunca será realmente forte. Eles não têm nenhum sentimento de ódio pelo governante; eles meramente lucram com sua morte. O governante, portanto, não deve deixar de vigiar de perto aqueles que podem lucrar com sua morte.

— *Han Feizi*, Precauções Dentro do Palácio, c. século III a.C.

¹³ O princípio do interesse próprio pode ser visto na Leitura de Sima Qian, onde o próprio Sima Qian e também Adam Smith o utilizam para analisar as interações econômicas na sociedade.

Han Fei herda o desprezo por comerciantes e artesãos de Shang Yang, chegando a considerá-los um dos cinco vermes que assolam um estado e propor regulações para desincentivar o interesse em atividades “secundárias” para focarem nas “essenciais”.

Um governante esclarecido administrará seu estado de maneira a diminuir o número de comerciantes, artesãos e outros homens que ganham a vida vagando de um lugar para outro, e tomará medidas para que tais homens sejam desprezados. Desse modo, diminui-se o número de pessoas que abandonam as atividades primárias [agricultura] para assumir ocupações secundárias.

— *Han Feizi*, Os Cinco Vermes, c. século III a.C.

Não há dúvidas sobre o legalismo ser a filosofia chinesa intrinsecamente mais antilibertária entre todas as demais, e o Partido Comunista Chinês, principalmente em uma figura tão infame como Xi Jinping, abraçar o legalismo, demonstra não apenas o autoritarismo inerente a esta filosofia chinesa, mas também ao próprio Partido Comunista Chinês.

O seu principal apelo é como um manual para o governante se manter no poder, mas ainda assim é de resultado duvidoso, dado que a dinastia chinesa que incorporou a filosofia de forma explícita, a Dinastia Qin, durou apenas 14 anos e sucumbiu devido à revolta do povo à mão-de-ferro do estado, por enquanto as dinastias Song e Tang, que se inclinavam ao confucionismo e ao taoísmo, perduraram por séculos¹⁴.

¹⁴ Estas dinastias incorporavam as filosofias chinesas de forma sincrética, embora não se possa dizer que estas dinastias adotaram apenas uma escola de pensamento, pode-se dizer que elas inclinavam mais a uma ou à outra, conforme a visão dos imperadores e suas cortes.

Leitura do Taoísmo

Se uma comparação entre a filosofia política taoísta e a filosofia política ocidental tivesse de ser feita, o libertarianismo certamente despontaria como a filosofia mais próxima para tal comparação¹. O taoísmo como um todo critica a intervenção estatal e as guerras, favorece o individualismo e a paz. Os pensadores taoístas variam desde a defesa de um estado mínimo, como Laozi, até a defesa da ausência de estado, como Bao Jingyan. Em comum, todos têm a essência antiautoritária característica do libertarianismo.

Os principais conceitos do taoísmo, *tao*, *te*, *wu-wei* e *ziran*, como visto na introdução, são conceitos de grande valia para um libertário e por vezes encontrados de forma similar na filosofia ocidental libertária².

¹ Vários pensadores comparam o libertarianismo e o taoísmo. Alguns exemplos são Rothbard, já citado, e David Boaz: “O primeiro libertário conhecido pode ter sido o filósofo chinês Laozi, que viveu por volta do século VI a.C. e é mais conhecido por ser o autor do *Tao Te Ching*. Laozi aconselhou: ‘Sem lei ou compulsão, os homens viveriam em harmonia’. O *tao* é uma declaração clássica da serenidade espiritual associada à filosofia oriental. O *tao* consiste em *yin* e *yang*, ou seja, é a unidade dos opostos. Ele antecipa a teoria da ordem espontânea ao ensinar que a harmonia pode ser alcançada por meio da competição. E aconselha o governante a não interferir na vida do povo.” – *Libertarianismo: Uma Cartilha* (1997). Outras comparações acontecem em, por exemplo, James Behuniak Jr., *Dois Desafios Para o Taoísmo de Mercado* (2015) e William Irwin, *Taoísmo de Estado Mínimo* (2016).

² Exemplos:

Conceitos similares	
Taoísmo	Libertarianismo
<i>Wu-wei</i>	<i>Laissez-faire</i>
<i>Ziran</i>	Ordem Espontânea
<i>Tao</i>	Ordem Natural

Filosofia ou religião?

Muitos conhecem o taoísmo através da religião e se espantam ao ver os conceitos filosóficos seculares envolvendo o taoísmo, e muitos conhecem o taoísmo através da filosofia e se espantam com os dogmas religiosos no meio taoísta.

Em suma, pode-se dizer que o taoísmo é uma filosofia que se tornou uma religião. Com seu livro, *Tao Te Ching*, Laozi é considerado o fundador do taoísmo e, assim como Liezi e Zhuangzi – outros dois filósofos taoístas do período clássico –, não tinha como intenção criar uma religião. Seu intuito era aconselhar e desenvolver uma sociedade melhor.

O chinês Zhang Daoling (c. 34–156), com suas práticas de “magia talismânica”³ para curar os doentes, atraiu inúmeros seguidores e criou um panteão de deidades próprias do taoísmo, o que o faz ser frequentemente considerado como o fundador do taoísmo religioso.

Zhang Daoling organizou uma religião em torno de si mesmo, atribuiu a Laozi o título de Taishang Laojun (o Grande Senhor no Alto), e ele e seus descendentes se tornaram os líderes do culto. Esse movimento religioso foi batizado de Caminho dos Cinco Alqueires de Arroz, porque a iniciação na organização exigia a doação de cinco alqueires de arroz.

— Eva Wong, *Taoísmo: Um Guia Essencial*, 1997

³ “Talismãs são escrituras de poder, e o uso de magia talismânica no taoísmo remonta ao reino de Han Oriental (por volta do século II d.C.), quando o Professor Celestial Zhang Daoling usava talismãs para curar os enfermos e afastar os maus espíritos. Na época das Seis Dinastias, os talismãs eram usados pelos Professores Celestiais para exorcismo e proteção contra espíritos malignos. Hoje, os talismãs também são usados para purificar solos cerimoniais para cerimônias”. – Eva Wong, *Taoísmo: Um Guia Essencial* (1997). O talismã poderia ser utilizado no ambiente, nos objetos ou sendo ingerido por aquele interessado em seus supostos poderes.

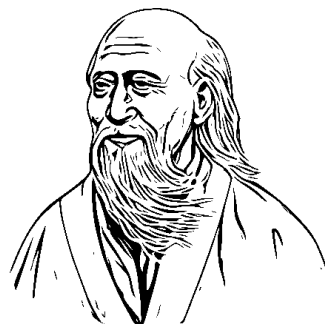
A partir de então, o taoísmo passou a ser associado cada vez mais com práticas místicas, alquímicas, religiosas e à busca da longevidade e imortalidade. Tamanha a diferença entre o taoísmo filosófico inicial e o taoísmo religioso posterior que o primeiro costuma ser referido como *tao-chia* e o segundo como *tao-chiao*⁴. A leitura desta seção será focada no taoísmo filosófico.

Laozi

A pessoa de Laozi é rodeada de controvérsias. Costuma-se datar seu nascimento ou no século VI a.C. ou no século IV a.C. O nome Laozi é, na verdade, um título, cujo significado é Velho Mestre, acredita-se que seu nome de fato tenha sido Li Er. O que todas as versões sobre Laozi convêm é sobre ele ter sido um arquivista na corte real do Estado de Zhou.

Diz-se que, tomado por desgosto pelas intrigas que ocorriam dentro da corte real, Laozi decidiu afastar-se da sociedade, indo rumo ao oeste para viver como um eremita.

Quando estava passando pelos portões da cidade, foi reconhecido pelo guarda Yinxi.



Yinxi, que era também amigo de Laozi, insistiu para que ele o deixasse seus ensinamentos em escrito antes de partir, e foi atendido por seu amigo. Esses ensinamentos seriam o que viria a ser conhecido como o *Tao Te Ching*.

⁴ A separação do taoísmo entre *tao-chia* e *tao-chiao* atrai polêmica. A maioria dos pensadores antigos não fazia esta distinção. Críticos desta distinção costumam associá-la mais aos pensadores ocidentais e japoneses do que aos chineses propriamente ditos.

Tao Te Ching

A principal obra da filosofia chinesa ao lado dos *Analectos* de Confúcio, o *Tao Te Ching* (ou *Daodejing*) é a obra fundamental do taoísmo. Seu nome significa “Clássico/Doutrina/Livro (*ching*) do Caminho (*tao*) e da Virtude (*te*)”, *ching* é normalmente utilizado para se referir a obras consideradas sagradas, como a *Bíblia* (*Sheng Ching*) e o *Alcorão* (*Ku Lan Ching*).

Como o próprio nome diz, o ponto central desta obra é o funcionamento do *tao* e do *te*. Laozi aborda como o indivíduo deve se comportar para se alinhar ao *tao*. Com 81 breves capítulos, o *Tao Te Ching* possui diversos temas, há ensinamentos variados, desde o autocultivo do indivíduo⁵, até a interpretação de valores, da sociedade e da existência. Mas, além disso, o *Tao Te Ching* é, em grande parte, um texto político. Laozi traz diversos ensinamentos sobre como o governante deve se comportar e o arranjo político que um estado deve tomar, sendo este arranjo frequentemente associado a um governo *laissez-faire*, de estado mínimo⁶. Eis como Laozi interpreta a política em *Tao Te Ching*:

Capítulo 17

O grande governante mal é conhecido pelo povo.

Medeiros: Ou seja, ele não é intrusivo, ele não interfere na vida do povo e, portanto, o povo mal se lembra de sua existência. Este é o melhor tipo de governante para Laozi: o que pratica o *wu-wei*.

⁵ A prática do autocultivo no contexto taoísta envolve técnicas físicas e mentais para o desenvolvimento do indivíduo.

⁶ Associações entre Laozi e estado mínimo podem ser encontradas em, por exemplo, Alex Feldt, *Governando Através do Tao* (2010) e William Irwin, *Taoísmo de Estado Mínimo* (2016).

Depois vem o governante amado e louvado, depois vem o governante temido, depois vem o governante desprezado.

Medeiros: Não conseguindo ser um governante alinhado ao *wu-wei*, o melhor depois desse seria um que pratica a bondade e, portanto, é amado pelo povo. Não conseguindo ser um governante alinhado à bondade, o nível abaixo seria o governante que lidera através da força da lei, da autoridade, aqui já se pode entender qual seria a posição de Laozi quanto aos legalistas que viriam após. Não conseguindo nenhum dos três, o governante agiria de forma maliciosa e seria desprezado pelo povo, esse seria o pior tipo.

Aquele que não estabelece confiança, não é confiado pelo próximo.

Medeiros: O filósofo advoga pelo princípio de reciprocidade.

O grande governante pondera as palavras e, concluindo sua obra, deixa as coisas seguirem por si só. E o povo diz: “isso aconteceu naturalmente [*ziran*]”.

Medeiros: Se o governante deixar as coisas seguirem seu rumo natural sem interferência, o povo realizará suas próprias demandas através de uma ordem espontânea.

Importante notar que, embora defenda a não-interferência do governante por meio da força [*wu-wei*], Laozi reconhece a função de governante, mas não estabelece o governante como sendo exclusivamente monocêntrico. Tanto quanto uma democracia policêntrica de estado mínimo, um governo policêntrico libertário se faz compatível ao pensamento de Laozi.

Capítulo 29

Querer governar e controlar o mundo: eu vejo que não é possível. O mundo é um vaso sagrado, é impossível ser controlado. O controlador iria arruiná-lo, o governante iria perdê-lo.

Medeiros: Laozi declara a dificuldade de um controle *top-down*, isso é, de cima para baixo por parte do governante, o que ele considera impossível. Este pensamento está alinhado com a ideia de *wu-wei*, por isso o governante não deveria tentar controlar o povo, mas agir não-coercivamente.

Vaso sagrado, a tradução de *shenqi*, onde *qi* seria o equivalente a aparelho, dispositivo, recipiente e, na época de Laozi, um vaso de argila, por enquanto *shen* refere-se à deidade, espírito, sobrenatural deus, divino e, neste contexto, os tradutores geralmente optam pela palavra sagrado, apesar de poder designar simplesmente algo que não pertence à realidade terrena. Embora o conceito de vaso sagrado não seja abertamente desenvolvido no *Tao Te Ching*, pode-se presumir duas interpretações: 1) o filósofo está dizendo que, assim como o vaso [de argila] sagrado [etéreo, espiritual, sobrenatural, divino] não pode ser controlado ou modelado pelo homem, o mundo também não pode. Isso ocorre em contraposição a um vaso [de argila] físico, que pode ser controlado e modelado pelo homem. Ou 2) O mundo é como o vaso em si, um recipiente, e dentro do vaso há o sagrado que não pode ser controlado, assim como *dentro* do mundo estaria as dez-mil-coisas [*wan-wu*, todos⁷], que também não podem ser controladas.

⁷ *Wan-wu* significa literalmente dez mil, dez-mil-coisas ou miríade de coisas, nos textos clássicos é usado para se referir a todas as coisas, tudo ou, ao menos, uma quantidade muito grande de coisas.

Pois as coisas: ora precedem, ora seguem. Ora se acalmam, ora se enfurecem. Ora se fortalecem, ora fraquejam. Ora ascendem, ora descendem.

Medeiros: O filósofo chinês denota como o movimento do mundo é constante e variável, ora fazem uma coisa e ora fazem o oposto, em uma constante mudança, tornando impossível de ser controlado por uma pessoa, por isso o governante deve deixar o mundo seguir seu caminho próprio.

Por isto o sábio [*zhenren*] evita: o excessivo, o extravagante, o extremo.

Capítulo 30

Quem ajuda o governante através do *tao* não oferece a força das armas como meio para dominar o mundo:

Medeiros: Laozi se direciona aos conselheiros, defendendo que estes não devem indicar o caminho da violência, coerção e autoritarismo como meio para atingir seu fim.

Porque tal ação sempre leva a uma retaliação, onde acampam exércitos crescem espinhos e após combates sempre seguem anos de miséria.

Medeiros: O filósofo lista consequências negativas do governo pela violência.

Por isso o mestre busca apenas conquistar o resultado. Sem ousar conquistá-lo por meio da dominação! Conquistar o resultado sem autoglorificação, sem repressão, sem arrogância, conquistar o resultado devido a ser único modo de atuação, conquistar o resultado sem dominar.

Roger Ames e David Hall: O *Tao Te Ching* oferece uma filosofia de guerra não muito diferente da filosofia de Sun Tzu. Começa com o pressuposto de que a realização da guerra é sempre uma proposição perdida e, então, deve ser

empreendida apenas quando todas as outras vias de reconciliação tiverem sido esgotadas. Apesar de abraçar essa cautela, o *Tao Te Ching*, assim como Sun Tzu, reconhece o fato de que, em algumas circunstâncias, não temos escolha a não ser recorrer às armas. Ainda assim, devemos buscar otimizar as possibilidades da situação, mesmo quando o sucesso é apenas minimizar nossas perdas. Isso significa que a força pode ser justificada apenas quando uma falha em responder agressivamente implicaria em um alto grau de coerção.

Medeiros: O uso da violência como meio para se defender de uma agressão ou uma ameaça de agressão está alinhado à ética libertária.

Coisas que necessitam de reforço constante logo envelhecem. Isto é chamado afastar-se do *tao*. O que se afasta do *tao* logo chega a um fim.

Capítulo 31

Armas não são instrumentos de boa-sorte, geralmente são desprezadas. Portanto: quem está no *tao* não se ocupa delas. Quando em casa, o nobre [*junzi*] honra seu lado esquerdo, quando usa armas, honra seu lado direito.

Medeiros: A coerção é um dos pontos mais repelido por Laozi, e ele vê as armas como representação da violência e, portanto, deve ser desprezada e não glorificada. Outra interpretação deste capítulo, embora menos frequente, é Laozi se referindo não às armas em si, mas o uso efetivo de armas para exercer a coerção.

Armas não são instrumentos de boa-sorte, não são instrumentos para nobres [*junzi*]. Mas se é impossível deixar de usá-las, utilize-as com calma e ponderação.

Medeiros: Ao contrário do que se possa imaginar com o primeiro parágrafo, Laozi, portanto, não defende a visão

proibicionista de armas, que seria antilibertária, mas tão somente a não glorificação destas, o que está dentro do escopo do libertarianismo, onde armas podem ser glorificadas ou repreendidas, desde que não sejam coercivamente proibidas. Laozi vai além e reconhece a importância do uso de armas como último recurso e o uso responsável dela para defesa, algo que poucas pessoas discordariam.

Ao vencer, não glorifique a vitória. Quem o faz alegra-se em assassinar, e ficará aquém do mundo. Nos dias felizes, honra-se o lado esquerdo, nos dias infelizes, honra-se o lado direito.

Medeiros: O ensinamento desta parte do *Tao Te Ching* é, antes de mais nada, um ensinamento moral, de compaixão e humanidade.

O vice-comandante fica à esquerda, o comandante fica à direita, assim como em uma cerimônia fúnebre. Massacres devem ser chorados com pesar e lamento, na vitória bélica, deve-se agir como em um funeral.

Medeiros: Não se deve glorificar a violência.

Capítulo 32

Tao... Intocável e Inominável [*wu-ming*], embora muito pequeno, nada sob o céu [*tian-xia*] pode controlá-lo. Se os governantes o [*tao*] preservarem, as dez-mil-coisas [*wan-wu*] por si mesmas se controlam.

Medeiros: Laozi defende que se os governantes agirem de acordo o *tao*, isso é, *wu-wei*, todos se controlarão, sem a necessidade da imposição do controle partindo de cima. Concepção de autogoverno.

Wu-ming: forma alternativa de se referir ao *tao*, *wu* [não]-*ming* [nome] significa “sem nome”, “inominável”.

Tian-xia: literalmente, sob [*xia*] o céu [*tian*]. Neste contexto, é usado para se referir ao mundo. Expressão comum nas obras chinesas clássicas.

Céus e terra se unem para destilar doce orvalho, e o povo sem ser ordenado por si mesmo se coordena.

Medeiros: Não é necessário o governo ordenar o povo para haver ordem entre o povo.

Mas quando se tenta controlar, logo surgem os nomes. Quando os nomes surgem, deve-se então saber parar. Sabendo-se parar, não se corre perigo.

Medeiros: Comentaristas chineses, como Wang Bi (226–249)⁸ costumam atribuir os nomes deste trecho à criação de nomeações de oficiais pelo governante. Nomes, portanto, seriam os títulos concedidos.

Uma similaridade do *tao* no mundo: os pequenos riachos das montanhas e águas dos vales indo para o rio e o mar.

Medeiros: Analogias do *tao* com o fluxo de um rio é comum entre os taoístas, como poderá ser visto mais adiante.

Capítulo 37

O *tao* sempre age não-coercivamente [*wu-wei*] e nada fica por fazer.

Medeiros: Aqui, Laozi descreve o modo de operação do *tao*: *wu-wei*. Em chinês, há um jogo de palavras nesta linha: *tao chang wu-wei er wu bu wei*, em uma tradução mais

⁸ Wang Bi foi um filósofo chinês da época dos Três Reinos. Ele faleceu prematuramente vítima de uma doença aos 23 anos, mas deixou para trás obras de comentários sobre o *I Ching*, os *Analectos de Confúcio* e o *Tao Te Ching*, sendo este último considerado um dos principais comentários sobre a obra.

literal, significaria “o *tao* [sempre] nada faz, mas nada fica sem ser feito”. O significado de *wu-wei*, entretanto, como foi discutido no início do livro, não deve ser entendido literalmente como não-agir, mas sim agir de forma não-forçosa.

Se os governantes o preservarem, todas as coisas [*wan-wu*] se transformam por si mesmas.

Medeiros: Não há necessidade de intervenção governamental para atingir um objetivo desejado. Aqui é feita outra defesa da ordem espontânea e do autogoverno.

Se essa transformação se torna desejo, eu o evito através da simplicidade. A simplicidade inominável [*wu-ming*] não gera desejos, a ausência de desejos cria a paz, e o mundo se endireita por si mesmo.

Medeiros: O ponto de Laozi é não ficar obcecado pela transformação que ocorre ao se alinhar ao *tao*, apenas deixar que ela ocorra em seu próprio ritmo e em seus próprios termos. A simplicidade viria como um modo de evitar o desejo.

Capítulo 43

Sob o céu: o mais suave vence aquilo que é mais firme. O menos substancial penetra naquilo que é impenetrável. Nisto se reconhece o valor da ação não-coerciva [*wu-wei*].

Wang Bi: Não há nada que o ar não possa penetrar, não há passagem pela qual a água não possa passar. Vazio, nada, suavidade e fraqueza: não há nenhum lugar onde eles não possam ir e nada que eles não possam penetrar. O mais suave não pode ser quebrado, e projetando isso, conhece-se os benefícios do *wu-wei*.

Medeiros: a ação leve, sem forçar, vence o rígido. O artista marcial e cênico chinês Bruce Lee (1940–1973), apesar de

ser conhecido mundialmente por seus filmes de luta, o que poucos sabem é que Bruce Lee também foi um estudante de filosofia e uniu a filosofia que estudou em sua arte marcial. Em uma famosa entrevista, o artista resumiu seu pensamento da seguinte forma: “esvazie a sua mente, não tenha forma nem contornos, como a água. Você coloca água em um copo, ela se torna o copo, você coloca água em uma garrafa, ela se torna a garrafa, você coloca água em um bule, ela se torna o bule. A água pode fluir, ou pode destruir. Seja água, meu amigo”. Esse pensamento popularizado por Bruce Lee deriva da filosofia taoísta, como pode ser visto neste trecho⁹.

O ensino sem palavras, o valor da ação não-coerciva [*wu-wei*], sob o céu, poucos conseguem.

Medeiros: Embora este capítulo não trate de política propriamente dita, é importante para entender a aplicação geral do *wu-wei*.

Capítulo 44

O nome ou sua pessoa: o que devemos privilegiar? A pessoa ou suas posses: O que devemos valorizar? O ganho ou a perda: O que é pior?

⁹ Em seu livro póstumo, *O Tao do Kung Fu* (1997), Bruce Lee diz que Chi Shou, uma técnica de luta chinesa praticada em combate de curta distância onde a mão do lutador “cola” no adversário, é a forma mais próxima do taoísmo, seguindo o princípio do *wu-wei*, e completa dizendo: “Chi Shou é como a natureza da água: a água é tão fina que é impossível agarrar uma grande quantidade dela; golpeie-a e ainda assim ela não sofre dano; apunhale-a e ela não será ferida. Como a água, um praticante de kung fu não tem forma ou técnica própria, mas molda ou adapta seu movimento ao de seu oponente. É verdade que a água é a substância mais fraca do mundo, e ainda assim, quando ataca pode passar pela mais dura. Ela pode ser calma como um lago e turbulenta como as Cataratas do Niágara”.

Wang Bi: Aquele que prefere fama e posições elevadas certamente negligenciará seu corpo. Aquele cuja ganância nunca é satisfeita deixa muito pouco para seu corpo. Obter um grande benefício e perder o corpo, o que é mais nocivo?

Medeiros: Laozi defende o desapego material e a títulos neste trecho, alguns interpretam isso como uma atitude antilibertária, mas o libertarianismo não prega o materialismo, longe disso, o libertarianismo gira em torno da não-coerção, tanto alguém que defende o materialismo como alguém que é contra o materialismo pode estar dentro do escopo libertário, desde que não viole o próximo em sua pessoa, sua saúde ou seus bens.

Por isso: acumular coisas traz grande custo, juntar coisas traz grande perda. Aquele que conhece a modéstia evita a desgraça, aquele que sabe se controlar evita perigo e, por isso, pode durar por um longo tempo.

Wang Bi: Amar em excesso destruirá a comunicação com as coisas; acumular muito impedirá que alguém compartilhe as coisas. Então haverá muitos pedidos e ataques, que causam a desgraça das coisas. Portanto, é chamado de “grande custo” e “grande perda”.

Medeiros: Embora este capítulo não seja relacionado com política propriamente dita, ele foi selecionado para demonstrar a questão do apego material na visão taoísta.

Capítulo 48

No estudo a cada dia se cresce mais,

Wang Bi: Deseja-se melhorar sua habilidade e aumentar o aprendizado.

no *tao* a cada dia se decresce mais,

Wang Bi: Deseja-se voltar ao nada.

e decresce e decresce, até chegar ao ponto de fazer tudo sem forçar [*wu-wei*].

Quando se faz sem forçar [*wu-wei*] nada deixa de ser feito. Ganha-se o mundo quando não se interfere [*wu-shi*]. Quando se interfere [*you-shi*], não se ganha o mundo.

Medeiros: Laozi novamente ressalta a importância de não ser intrusivo, mas seguir o fluxo natural sem criar atritos.

Wu-shi e *you-shi* são antônimos, o primeiro é frequentemente traduzido como “não-atividade”, refere-se a não tomar partido, não se envolver, por enquanto o segundo termo refere-se justamente a se envolver de forma ativa em algo.

Capítulo 57

Pela normalidade governa-se um estado, pela anormalidade usam-se armas, pela não-interferência [*wu-shi*], ganha-se o mundo.

Wang Bi: Governe a nação através do *tao*, então a nação terá paz; governe a nação com rigor, então as batalhas e estratégias surgirão. Com a não-interferência, pode-se ganhar o mundo. Um capítulo anterior [48] indica que sempre se ganha o mundo com a não-interferência. Se precisa interferir, não se é bom o suficiente para ganhar o mundo. Portanto, aquele que governa uma nação com rigor não é bom o suficiente para ganhar o mundo e tem que usar estratégias brilhantes nas batalhas. Governando uma nação através do *tao*, honramos as raízes e abrimos os galhos, governando uma nação com rigor, estabelece-se leis para atacar os ramos. Quando as raízes não estão estabelecidas, os ramos são esparsos, o povo não pode obter sua subsistência, portanto, é preciso usar o exército com estratégias brilhantes.

Medeiros: Wang Bi parece fazer uma crítica direta ao legalismo¹⁰.

Mas como sei que é assim? Pelo seguinte: sob o céu, quanto mais tabus e proibições, mais o povo empobrece.

Medeiros: A concepção de quanto mais proibições, maior a pobreza, é intrinsicamente ligado ao conceito de livre-mercado adotado pelos libertários. Os tabus são questões morais aceitas ou não por cada libertário, sua ausência ou presença não faz uma asserção fugir do escopo libertário.

Quanto maior o poder de guerra, mais o estado se arruína. Quanto maior a astúcia dos homens, mais presságios nefastos surgirão. Quanto mais leis e decretos promulgados, mais ladrões e assaltantes surgirão.

Medeiros: “O único poder que qualquer governo tem é o de reprimir os criminosos. Bem, então, se não temos criminosos o bastante, o jeito é criá-los. E fazer leis que proíbem tanta coisa que se torna impossível viver sem violar alguma”. – Ayn Rand, *A Revolta de Atlas* (1957)

Wang Bi: Multiplique tabus e proibições para evitar a pobreza, mas povo se torna cada vez mais pobre. Use armas afiadas para fortalecer a nação, mas a nação se torna mais caótica. Tudo isso é causado pelo abandono das raízes e pelo manejo dos galhos.

Por isto um sábio [zhenren] disse: eu ajo sem forçar [wu-wei] e o povo muda por si mesmo, eu estimo o repouso e o povo endireita-se por si mesmo, eu não interfiro [wu-shi] e o povo prospera por si mesmo, eu não tenho desejos materiais e o povo atinge a simplicidade por si mesmo.

¹⁰ O sinólogo Rudolf G. Wagner (1941–2019) ressalta a aversão do comentarista pelos legalistas em *A Recensão de “Laozi” por Wang Bi* (1989).

Wang Bi: O que as pessoas superiores desejam, as pessoas comuns seguiriam rapidamente, se desejo apenas não ter desejos, então as pessoas não terão desejos e se tornarão simples. Esses quatro [atos] indicam honrar as raízes e aliviar os galhos.

Medeiros: Este é um dos capítulos mais citados para ilustrar o pensamento político do *Tao Te Ching*.

Capítulo 58

Com governo tranquilo e discreto, o povo é expressivo e honesto. Com governo vigilante e intrusivo, o povo é retraído e omissor.

Wang Bi: Aqueles que sabem governar não têm forma, nem nome, nem atividade, nem retidão para defender. Tranquilos e discretos, eles finalmente alcançaram um grande governo. Portanto, “o governo é tranquilo e discreto”. O povo, não tendo ninguém com quem lutar, é magnânimo e contente. Portanto, “o povo é expressivo e honesto”. Estabelecer leis criminais e classificações, estar interessado em recompensas e punições a fim de controlar os vilões e os ímpios, isso é chamado de discriminar. Divida as pessoas em tipos e categorias, então elas lutarão e competirão. Portanto, “o povo é retraído e omissor”.

Medeiros: A interferência do governo não permite que o povo solucione seus problemas, gerando problemas duradouros.

Na desgraça, apoia-se a felicidade; na felicidade, encosta-se a desgraça, e quem conhece seus limites? Não há norma! Pois o normal regride ao anormal e o bom regressa ao sombrio. O desvio do homem deu-se há muito tempo.

Wang Bi: O desvio do homem significa que o homem perdeu o *tao* há muito tempo e não pode ser facilmente corrigido e assumir sua responsabilidade por um bom governo.

Medeiros: Laozi denota como os homens estão em constante mudança e como algo bom pode se tornar algo mau. Os fenômenos de captura de regulador e incentivo perverso demonstram esta corrupção do homem.

Por isto o sábio [*zhenren*]: delimita sem demarcar, modela sem talhar, corrige sem deformar, brilha sem ofuscar.

Capítulo 61

Um grande estado é como o curso descendente de um rio: onde o céu e a terra se encontram, é o feminino do mundo.

Wang Bi: O rio e o mar são grandes, mas permanecem baixos; portanto, centenas de riachos fluem para eles. Se o grande estado é extenso e se comporta com humildade, então o mundo inteiro vem até ele [onde o céu e a terra se encontram, ou seja, onde o mundo converge]. Portanto, um grande estado é como as terras baixas. [O feminino do mundo:] Sereno e pouco exigente, todas as coisas retornam naturalmente a ele.

Medeiros: o pensamento chinês antigo possuía uma forte influência da concepção de *yin-yang*, onde o feminino possui certas características próprias e o masculino outras, e, por fim, elas se equilibrariam. O taoísmo se vê mais alinhado ao feminino, ao *yin*.

O feminino, pela sua serenidade, vence o masculino, pois, por sua serenidade, mantém-se abaixo.

Wang Bi: Por causa de sua serenidade, ela pode ser humilde. “O feminino” significa feminilidade; o homem é agressivo e cobiçoso. O feminino, em sua serenidade, sempre pode superar o masculino. Por causa de sua serenidade e também de sua humildade, tudo volta para ela.

Portanto: se um grande estado se submete a um pequeno,

Wang Bi: Dizer que “um grande estado se submete a um pequeno” significa que o grande estado trata o pequeno estado com humildade.

o grande conquista o pequeno.

Wang Bi: O pequeno estado é anexado ao grande.

Se um pequeno estado se submete a um grande, o pequeno conquista o grande.

Wang Bi: O grande estado aceita o pequeno.

Assim: uns submetem-se para conquistar, outros submetidos conquistam.

Wang Bi: Ou seja, somente cultivando a humildade cada um pode obter seu devido lugar.

Um grande estado quer apenas juntar e alimentar o povo. Um pequeno estado quer apenas participar do serviço do povo. Mas para que ambos consigam seu desejo, o grande deve sempre submeter-se.

Wang Bi: O pequeno estado cultiva humildade apenas para autopreservação, não pode fazer com que o mundo venha a ele. Quando o grande estado cultiva humildade, o mundo retornará a ele. Portanto, cada um obtém o que deseja e o grande deve se manter baixo.

Medeiros: Este capítulo é um texto contra o imperialismo. Na época de Laozi, o filósofo via estados em guerra com o objetivo de conquistar território, e ainda no século XX e XXI pode-se ver a destruição causada por estados totalitários e ditatoriais que desejam conquistar mais territórios à base do poderio militar, bem como o estrago deixado por potências europeias após o processo de descolonização.

Capítulo 66

Rios e mares são senhores de todos os vales por saberem manter-se abaixo deles: isso os permite serem senhores dos cem vales. Assim o sábio [*zhenren*]: quando deseja ficar acima do povo, coloca-se abaixo quando fala. Quando deseja ficar à frente do povo, coloca-se atrás de suas preocupações. Portanto, o sábio [*zhenren*]: fica acima e o povo não sente seu peso. Fica à frente e o povo não se incomoda.

Medeiros: Este capítulo mostra como aquele acima hierarquicamente deve se comportar. A analogia com os rios e mares se faz novamente presente, é uma lição sobre o humilde atrair as pessoas até ele, assim como os rios e mares se mantêm em uma posição mais baixa e os afluentes vão até eles.

Assim, o mundo com alegria é impelido e não há nenhuma opressão. Como não há disputa, ninguém sob o céu pode com ele disputar.

Capítulo 67

Sob o céu, todos dizem que meu *tao* é grande, mas não se parece com nada. Por ser grande não se parece com nada: porque se parecesse com algo, há muito teria ficado pequeno.

Wang Bi: “Há muito teria ficado pequeno” significa teria se tornado pequeno há muito tempo. Parecer com algo significaria perder sua grandeza. Portanto, “se parecesse com algo, teria se tornado pequeno há muito tempo”.

Três joias aprecio e preservo: a primeira chama-se compaixão, a segunda chama-se moderação e a terceira chama-se não buscar o poder.

Antes compaixão, depois coragem.

Wang Bi: No ataque, a compaixão traz a vitória, na defesa, mantém a firmeza. A compaixão, então, permite a coragem.

Antes moderação, depois generosidade.

Wang Bi: Moderação significa poupar despesas, então o mundo não entrará em falta. Portanto, pode-se ser generoso.

Antes ousar pôr o mundo à sua frente, depois liderar homens de talento.

Wang Bi: Somente negando a si mesmo, ou colocando-se para trás, todas as coisas podem retornar para si. Então, a pessoa cria e completa ferramentas para o benefício do mundo e se torna o mestre de todas as coisas.

Mas se, sem misericórdia, querer-se coragem, sem moderação, querer-se generosidade, sem ficar atrás, querer poder: isto é morte.

Se na guerra atacar com misericórdia, vence-se. Se na defensiva, fortalece-se. Por isto quando o céu quer salvar, este é protegido pela compaixão.

Capítulo 75

A fome do povo é fruto dos seus superiores se entupirem de impostos: por isso há fome. A desordem do povo é fruto da intervenção de seus superiores: por isso há desordem. O descaso do povo com a morte é fruto dos seus superiores exigirem muito da vida: por isso há descaso com a morte. Por isso aquele que não exige muito da vida é o único que pode valorizar a vida.

Wang Bi: Isso é, o que faz o povo perverso e o governo caótico se origina no topo, não na base.

Medeiros: A inclinação libertária deste trecho se faz nítida, Laozi estabelece os impostos pesados como causa da fome e as intervenções do governo como a origem do caos na sociedade. É um dos capítulos mais populares do ponto de vista político.

Capítulo 80

Um estado deve ser pequeno e com baixa população, deve ter armas à mão, mas não devem ser utilizadas.

Medeiros: A tradução desta linha possui diversas versões. Em chinês, Laozi diz *xiao guo gua min*, literalmente *pequeno país, pouca população*, alguns interpretam como “um estado deve ser pequeno e com pouca população”, outros como “mesmo um estado pequeno e com pouca população”, dando a entender que se um estado pequeno e com pouca população deve ser assim, um estado grande ainda mais. O último caso parece ser o mais popular entre os tradutores e comentaristas, o primeiro caso, entretanto, lembra um pensamento de Rousseau:

“Suponhamos que o estado se componha de 10 mil cidadãos. O soberano só pode ser considerado coletivamente e como corpo, mas cada cidadão, enquanto súdito, é considerado como indivíduo. Assim, o soberano está para o súdito assim como 10 mil está para um. Ou seja, cada membro do estado só tem como parte um décimo de milésimo da autoridade soberana, apesar de estar subordinado a ele por inteiro. Se o povo se compuser de 100 mil homens, a situação dos súditos não muda e cada um suporta igualmente todo o império das leis, enquanto seu sufrágio, reduzido a um centésimo de milésimo, tem dez vezes menos influência na redação dessas. Então, continuando o súdito a ser sempre um, a relação a favor do soberano aumenta proporcionalmente ao número de cidadãos. Daí se segue que *quanto mais o estado aumenta, mais a liberdade diminui*.

Quando digo que essa relação aumenta, entendo que ela se afasta da realidade. Assim, quanto maior a relação na aceção matemática, menor a relação na aceção comum. Na primeira, a relação considerada segundo a quantidade se mede pelo expoente; na outra, considerada segundo a

identidade, se estima pela similitude”. – Jean-Jacques Rousseau, *Do Contrato Social*, 1762.

O povo deve levar a morte a sério e não possuir o desejo de migrar. Deve ter barcos e carruagens suficientes, mas não deve haver razão para tripulá-los. Deve ter armas e armaduras o suficiente, mas não deve haver razão para exibi-las.

Que o povo volte a usar nós em cordas para manter seus registros, a saborear seu alimento, a encontrar beleza em suas roupas, segurança em sua casa e conforto em seus costumes.

Então, mesmo com estados vizinhos podendo ser vistos, com canto de galos e latidos de cães podendo ser ouvidos, o povo envelhecerá e morrerá sem nunca desejar se mudar para lá e para cá.

Medeiros: Certos comentaristas interpretam este capítulo como uma apologia ao primitivismo, alguns até veem Laozi se colocando contra a existência de comércio exterior (barcos e carruagens). Mas este capítulo não defende que nenhum dos itens citados deva ser proibido. Ao contrário, Laozi deixa claro que o povo deve ter acesso a todos estes itens, mas que idealmente não deve ter *desejo* de usá-los, a ausência deste desejo se atingiria através de uma ótima sociedade. Deve-se ter livre acesso a armas, comércio exterior e emigração, mas, por vontade própria, optar por não usar arma, utilizar a produção local e permanecer no país. Essa visão é muito diferente de restringir o acesso da população a estes itens através da força da lei.

Poder emigrar e decidir por ficar é um conceito hoje conhecido como “votar com os pés”, isso é, a avaliação da qualidade de um governo através do quanto as pessoas desejam continuar no país e o quanto desejam deixá-lo.

Com certeza há muito libertarianismo na filosofia de Laozi e pouco para nenhum autoritarismo. As críticas sobre a filosofia social não estar alinhado ao libertarianismo são infundadas: um

eremita retirante que não possui pertence algum pode estar tão alinhado ao libertarianismo quanto um empresário bilionário. O libertarianismo *per se* não repreende nem o excesso de materialismo nem o desapego material. Dificilmente pode-se ver interpretações antilibertárias sobre o *Tao Te Ching* de forma sólida, muito pelo contrário.

Liezi

Pouco se sabe sobre a vida de Lie Yukou, honrosamente chamado de Liezi [Mestre Lie]. As menções a Liezi encontram-se principalmente na obra de Zhuangzi, o que levou alguns sinólogos a acreditarem que Liezi possa ser uma criação de Zhuangzi¹¹, embora a visão prevalente ainda seja de que tenha sido um filósofo real predecessor de Zhuangzi.



Seja como for, a obra atribuída a Liezi, comumente nomeada de *O Livro de Liezi*, ou simplesmente *Liezi*, é uma das três obras fundamentais do taoísmo, ao lado do *Tao Te Ching* de Laozi

¹¹ “Dois séculos antes da era cristã, tentou-se destruir, com algumas exceções, toda a literatura chinesa, para que a história pudesse recomeçar a partir do reinado do Primeiro Imperador da China unida. A extensão do prejuízo feito por esta “Queima de Livros” tem sido bastante exagerada. Ainda assim, a mera tentativa de tal holocausto deu uma boa oportunidade aos acadêmicos da posterior Dinastia Han (25–221 d.C.), que parecem ter desfrutado forjar, se não o todo, pelo menos porções de obras de autores antigos. Alguém até produziu um tratado sob o nome de Liezi, um filósofo mencionado por Zhuangzi, sem perceber que o indivíduo em questão era uma criação do cérebro de Zhuangzi!” – Herbert A. Giles, *Zhuangzi: Místico, Moralista e Reformista Social* (1889).

e do *Zhuangzi* do filósofo homônimo. Acredita-se que tenha sido compilada por volta do século IV a.C., grande parte do conteúdo gira em torno da cosmogonia taoísta, metafísica e ensinamentos para a vida cotidiana, mas há algumas menções sobre política, como a passagem sobre a viagem do Imperador Amarelo às terras imortais:

O Livro de Liezi: Livro 2 – O Imperador Amarelo

Após ter reinado por quinze anos, o Imperador Amarelo regozijava-se pelo povo do Império o ver como seu soberano. Retirando-se dos deveres do governo, tornou-se zeloso com seu bem-estar físico, buscou os prazeres para os olhos e ouvidos e satisfazia os sentidos de olfato e paladar. Apesar disso, foi tornando-se melancólico e a sua fisionomia foi adquirindo certa palidez, os sentidos começaram a ficar confusos e esmorecidos. Nos quinze anos seguintes, entristeceu-se com o Império enfrentando a desordem, ele concentrou toda sua inteligência, exauriu todos os recursos do seu saber e da sua força tentando governar o povo. Mas, apesar de tudo isso, seu rosto manteve-se abatido e pálido e os sentidos conservaram o estado de esmorecimento e confusão.



Giles: A prática da virtude iluminada não conseguirá implantar o governo justo, conseguirá apenas desorganizar as faculdades espirituais.

Medeiros: Tema comum no taoísmo, como pudemos ver na leitura do *Tao Te Ching*, tentar controlar o povo causa desordem ao invés da ordem, o que é consistente com o conceito de ordem espontânea *ziran*. Na literatura ocidental, podemos ver um paralelo com o conceito do *homem de sistema* de Adam Smith: “O homem de sistema [legislador],

ao contrário, é capaz de ser muito sábio em seu próprio conceito, e frequentemente está tão enamorado da suposta beleza de seu plano ideal de governo, que não pode tolerar o menor desvio de qualquer de suas partes. Perseverará em estabelecê-lo completamente, em todas as suas partes, sem levar em conta nem os grandes interesses, nem os fortes preconceitos que possam se opor a isso; parece imaginar que pode dispor os diferentes membros de uma grande sociedade com a mesma facilidade com que dispõe as diferentes peças sobre um tabuleiro de xadrez; não considera que as peças sobre o tabuleiro não têm outro princípio de movimento senão o que a mão lhes imprime, mas que, no grande tabuleiro de xadrez da sociedade humana, cada peça isolada tem um princípio de movimento próprio, inteiramente diferente do que a legislatura pode escolher imprimir-lhe. Se esses dois princípios coincidirem e agirem na mesma direção, o jogo da sociedade humana prosseguirá fácil e harmonicamente, e é muito provável que seja feliz e bem-sucedido. Se forem opostos ou diferentes, o jogo prosseguirá de maneira miserável, e a sociedade estará a todo momento no maior grau de desordem” – *Teoria dos Sentimentos Morais*: Da ordem em que as sociedades são por natureza recomendadas à nossa beneficência (1759).

Então, o Imperador Amarelo respirou fundo e exclamou: “Meu erro foi a falta de moderação. A infelicidade de que padeço provém da atenção demasiada que dedico a mim mesmo, e os problemas do Império provêm da intervenção em demasia. Não é de se admirar que eu tenha perdido a saúde e a paz interior.” A partir de então, ele largou todos os seus planos, abandonou o seu palácio ancestral, despediu os criados, removeu os adornos, cortou todas as iguarias da cozinha e retirou-se para morar em um aposento privado anexo à corte. Ali ele jejuou seu coração e botou seu corpo sob controle.

Giles: Jejum do coração significa libertar-se dos desejos terrenos, segundo o que, na ótica do comentarista, o corpo naturalmente será capaz de se controlar. Tal jejum não

significa a abstenção de alimentos, nem outras formas de mortificação corporal.

Medeiros: Curioso como a intervenção pode afetar negativamente não apenas os que são submetidos a ela, como também o interventor através de exaustão emocional.

Durante três meses, ele absteve-se de toda a intervenção pessoal no governo. Certa vez, adormeceu durante o dia e sonhou que tinha viajado para o Reino de Huaxu, situado a incontáveis quilômetros de distância do Estado de Qi, além do alcance de qualquer veículo, navio ou qualquer meio de locomoção de um mortal. Somente o espírito era capaz de viajar para tão longe.

Giles: Os chineses acreditam que durante o sono o espírito [*hun*] seria capaz de sair do corpo.

Medeiros: O Reino de Huaxu é um reino mitológico usado como exemplo de estado ideal na literatura chinesa.

Esse reino não possuía chefe ou governante, e lá tudo simplesmente seguia seu curso por si próprio [*ziran*]. O povo não nutria desejos nem ânsias, apenas seguia o seu instinto natural [*ziran*].

Medeiros: O estado ideal na literatura chinesa não possuía um governante e funcionava através da ordem espontânea [*ziran*].

O povo não sentia alegria pela vida e nem aborrecimento com a morte, e, assim, nunca morria de forma prematura. Não sentia apego a si mesmo e nem indiferença pelo próximo, e, assim, estavam isentos tanto do amor quanto do ódio. Não conhecia nem aversão pela conduta de alguém, nem inclinação por alguém, e, assim, não existia ganho e perda entre eles. Todos estavam igualmente intocados por sentimentos de amor e simpatia, ciúme e temor.

Medeiros: Este trecho descreve o que se assemelha ao ideal de *apatheia* dos estoicos.

A água não tinha o poder de os afogar e tampouco o fogo os queimava; cortes e golpes não lhes causavam dor ou ferimento. Eles pairavam no ar como se pisassem em chão firme, e sentiam-se cômodos como se descansassem em uma cama. Nuvens e nevoeiros não obstruíam sua visão, tampouco o estrondo dos trovões conseguia atordoar os seus ouvidos, beleza física não perturbava seus corações e montanhas e vales não impediam os seus passos. Eles moviam-se como deuses.

Quando o Imperador Amarelo despertou do seu sonho, convocou os seus três ministros e contou-lhes o que vira: “Por três meses”, ele disse, “tenho levado uma vida de ócio, jejuando o coração, subjugando o corpo e à procura pelo método verdadeiramente eficaz de nutrir a minha própria vida e de regular a vida dos outros. Entretanto, eu falhei em descobrir tal segredo.”

Giles: É errado nutrir a própria vida, é errado regular a vida dos outros. Nenhuma tentativa para empreender tal coisa através da luz da inteligência poderá ser bem-sucedida.

“Desgastado, adormeci e tive este sonho que acabei de relatar. Agora, sei que o Caminho da Perfeição [*tao*] não pode ser obtido através dos sentidos. Este Caminho eu conheço e mantenho dentro de mim, mas sou incapaz de transmiti-lo a vocês”.

Giles: Se o *tao* não pode ser obtido através dos sentidos, também não pode ser transmitido através deles.

Nos vinte e oito anos subsequentes, uma grande ordem prevaleceu no Império, quase se equivalendo à ordem no Reino de Huxu. E quando o Imperador se alçou às alturas, o povo chorou a sua perda por dois séculos sem parar.

Zhuangzi

Uma constante entre os principais sábios taoístas, muito da vida de Zhuang Zhou, popularmente conhecido como Zhuangzi, é

envolto em mistério. Acredita-se que seja natural do antigo estado de Song, na atual província chinesa de Anhui, nascido durante o século IV a.C.

Em uma das passagens mais populares de *Zhuangzi*, ele sonha ser uma borboleta e acorda sem saber se era um homem que sonhou ser uma borboleta ou é uma borboleta que agora sonha ser um homem¹² – um convite para refletirmos sobre a nossa existência.



Uma vez, eu, Zhuang Zhou, sonhei que era uma borboleta, uma borboleta voando, livre e se divertindo. Não sabia que era Zhou. De repente, acordei e voltei a ser eu mesmo, o verdadeiro Zhou. Mas já não tinha certeza se antes era Zhou sonhando que era uma borboleta ou agora era uma borboleta sonhando que era Zhou. Mas entre Zhou e uma borboleta há de existir alguma diferença! Isso é o que chamamos de Transformação das Coisas.

— *Zhuangzi*, Capítulo 2: O Ajuste de Controvérsias, século III a.C.

Tendo um pensamento político bastante afiado¹³, Zhuangzi traz

¹² Tamanha a popularidade da passagem que ela chegou a virar música do grande músico brasileiro Raul Seixas em seu álbum *Abre-te Sésamo*, sob o título de *O Conto do Sábio Chinês* (1980).

¹³ Com um estilo de escrita bastante único, às vezes cômico, às vezes debochado, *Zhuangzi* relata um episódio onde o filósofo, após se destacar bastante no reino, foi procurado por mensageiros do rei: “Certa vez, Zhuangzi pescava no Rio Pu quando o rei de Chu enviou dois grandes oficiais para transmitir uma mensagem a ele: ‘Desejo incomodá-lo com o comando de tudo dentro de meu território’.

Zhuangzi continuou segurando sua vara sem olhar em volta e disse: ‘Ouvi dizer que em Chu há uma casca de tartaruga sagrada, cuja a portadora

diversos pensamentos sobre a relação entre o governante e o governado, sempre inclinado a defender a não-intervenção do governante na sociedade, pois, assim, o mundo governaria a si próprio.

Tian Gen perguntou ao sábio como governar o mundo, o sábio respondeu: “Deixe a mente encontrar prazer na simplicidade. Mescle-se à imensidão e acompanhe o fluxo natural das coisas [*ziran*], sem impor seu eu. Faça isso e o mundo vai se governar sozinho”.

— *Zhuangzi*, Capítulo 7: Endereçado a Governantes e Reis, século III a.C.

morreu há três mil anos, e que o rei a mantém coberta com panos luxuosos dentro de uma caixa em seu templo ancestral. Digam, teria sido melhor para a tartaruga morrer e deixar seu casco para ser assim honrada? Ou teria sido melhor viver e continuar arrastando sua cauda na lama?’

Os dois oficiais disseram: ‘Teria sido melhor para ela viver e arrastar sua cauda na lama’.

Zhuangzi disse: ‘Caíam fora. Vou continuar arrastando minha cauda na lama’”. – *Zhuangzi*, Capítulo 17: Enchentes de Outono.

Esta passagem lembra o comportamento do filósofo cínico Diógenes de Sinope (c. 412–323 a.C.) quando procurado pelo rei da Macedônia, Alexandre, o Grande:

“Enquanto em certa ocasião o filósofo tomava sol, Alexandre, o Grande, chegou, pôs-se à sua frente e falou: ‘Pede-me o que quiseres!’ Diógenes respondeu: ‘Deixa-me o meu sol!’” – Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (século III d.C.).



Em uma outra passagem famosa em que Zhuangzi demonstra seu desprezo pela classe política, ele diz:

Quem rouba a fivela de um cinto é condenado à morte, mas quem rouba um estado se torna um governante.

— Zhuangzi, Capítulo 10: Abrindo Baús, século III a.C.

Alguns interpretam este capítulo como antilibertário por interpretar que, ao Zhuangzi dizer “esmague as jades e quebre as pérolas, e os pequenos ladrões não surgirão. Queime as assinaturas e rasgue os selos, e as pessoas se tornarão simples e diretas”, ele estaria sugerindo que se deve literalmente destruir os bens dos outros para se atingir uma sociedade ideal¹⁴, mas, longe disso, ele

¹⁴ Após investigar como a *sabedoria* dos confucianos e moístas trouxe problemas para o império através de seu auxílio ao imperador e como o acúmulo de riqueza atrai ladrões, Zhuangzi diz:

“Somente quando a sapiência for destruída e a sabedoria abandonada, os grandes ladrões [governantes] desaparecerão. Esmague as jades e quebre as pérolas, e os pequenos ladrões não surgirão. Queime as assinaturas e rasgue os selos, e as pessoas se tornarão simples e diretas. Quebre as réguas e desfaça a balança, e as pessoas vão parar de discutir e lutar. Somente quando dizirmos as leis dos sábios em todo o mundo, as pessoas serão capazes de ouvir a razão.

Somente quando confundirmos os instrumentos de sopro, quebrarmos órgãos e flautas e tamparmos os ouvidos do Maestro Kuang, todos serão capazes de manter sua audição aguçada.

Somente quando destruírmos os ornamentos, derramarmos as tintas e colarmos os olhos de Li Zhu, todos serão capazes de manter sua visão aguçada.

Somente quando destruírmos os arcos e as linhas, abandonarmos as réguas e compassos e quebrarmos os dedos do Carpinteiro Chui, todos serão capazes de manter suas próprias habilidades.

Somente quando eliminarmos as práticas de Zheng e Shi, tamparmos as bocas de Yang e Mo e nos livrarmos da benevolência e retidão, a virtude das pessoas deste mundo encontrará sua unidade misteriosa.

não está recomendando que o governante destrua os bens do povo, nem que o povo destrua os bens uns do outro, ou pratique violência, apenas investigando o apego material e formulando hipóteses para demonstrar o seu ponto, a conclusão desta investigação é as pessoas estarem melhor sem apego aos prazeres sensíveis e aos bens materiais, e a renúncia voluntária de bens materiais e prazeres sensíveis não é por si só antilibertária, um monge, um eremita e um homem de negócios podem estar igualmente alinhados ao libertarianismo, como discutido anteriormente.

O capítulo que talvez melhor represente o pensamento político de Zhuangzi seja o seguinte:

Zhuangzi: Capítulo 11 – Sobre a Não-Intervenção.

Já ouvi falar em não intervir na humanidade, nunca ouvi falar em governar a humanidade.

Medeiros: Uma das frases mais famosas de Zhuangzi, o filósofo defende que há sucesso em não intervir na humanidade, mas não há sucesso em tentar governar a humanidade.

Não-intervir surge do medo de que as disposições naturais dos homens sejam pervertidas e sua virtude posta de lado. Mas se suas disposições naturais não forem pervertidas, e nem suas virtudes postas de lado, o que sobrá ao governo?

Medeiros: Se o homem é bom, qual a necessidade de governá-lo? Se o homem é mau, por que se submeter a um homem mau para governá-lo?

Se todos mantiverem sua visão aguçada, o mundo escapará da confusão. Se todos mantiverem sua audição aguçada, o mundo escapará de complicações. Se todos mantiverem seu próprio conhecimento para si, o mundo escapará das dúvidas. Se todos mantiverem sua própria virtude para si, o mundo evitará o desvio do verdadeiro caminho.” – *Zhuangzi, Capítulo 10: Abrindo o Baú.*



Antigamente, quando Yao governava o império, ele fazia com que a felicidade prevalecesse em excesso na natureza do homem, consequentemente, o povo não estava satisfeito.

Medeiros: Yao é uma figura histórica, lendária e, de certa forma, mitológica na cultura chinesa. Estima-se que tenha vivido por volta do século XXIV antes de Cristo, é considerado um dos cinco grandes imperadores da antiguidade, sendo comumente associado a um exemplo de governante bondoso.

Quando Jie governou o império, ele fez com que a tristeza prevalecesse em excesso na natureza do homem, consequentemente, o povo não estava satisfeito. A insatisfação e o descontentamento são subversivos à virtude, e sem virtude não existe estabilidade para uma nação.

Giles: Virtude, aqui em seu sentido comum.

Medeiros: Jie (c. 1728–1675 a.C.) foi o último imperador da Dinastia Xia, diz-se que vivia em luxúria e tratava o próximo com extrema crueldade, a tal ponto que o povo de seu império o desprezava e comemorou quando foi derrotado e cedeu espaço para a ascensão da Dinastia Shang, ainda em 1675 a.C.



Quando o homem encontra grande alegria, ele gravita em direção ao polo positivo. Quando sofre profundamente, ele gravita em direção ao polo negativo.

Giles: Esses “polos” são os princípios masculino e feminino. Desenvolvidos originalmente a partir da Grande Mônica, eles se tornaram os progenitores de toda a criação.

Medeiros: *Yin e yang.*

Se o equilíbrio do positivo e do negativo

Giles: Na natureza.

é perturbado, as quatro estações são interrompidas, o equilíbrio do calor e do frio é destruído e o próprio homem sofre fisicamente com isso.

Pois os homens são feitos para alegrarem-se e para sofrer, e, ao deslocar seu centro de gravidade, eles perdem sua firmeza e não têm sucesso em pensamento e ação. E assim é que a ideia de superar os outros veio ao mundo pela primeira vez, seguida pelo aparecimento de homens como o Bandido Zhi, Zeng e Shi; como resultado, o mundo inteiro não poderia fornecer recompensas suficientes para o bem e nem distribuir punições suficientes para o mal na humanidade. E como este mundo, por maior que seja, não é suficiente para atender a demanda por recompensas e punições, e como, desde o tempo das Três Dinastias

Giles: Os lendários imperadores Fuxi, Shennong e Huangdi, mais conhecido como o Imperador Amarelo.

Medeiros: No folclore chinês, o Imperador Fuxi é considerado o inventor da música, caça, pesca e do sistema de escrita chinês, por enquanto o Imperador Shennong é considerado o criador da agricultura, do calendário chinês e de diversos utensílios e ferramentas.

os homens não fizeram nada além de lutar por recompensas e punições – que tempo de sobra eles poderiam ter para se adaptar às condições naturais de sua existência?

Além disso, o refinamento excessivo da visão leva à libertinagem nas cores, o refinamento excessivo da audição leva à devassidão no som, o refinamento excessivo da caridade leva à confusão na virtude, o refinamento excessivo do dever para com o próximo leva à perversão dos princípios, o refinamento excessivo do cerimonial leva à divergência do verdadeiro objeto, o refinamento excessivo da música leva à obscuridade de pensamento, o refinamento excessivo da sabedoria leva a uma extensão da arte mecânica e o refinamento excessivo da astúcia leva a uma extensão do mau hábito.

Se as pessoas se adaptam às condições naturais de existência, os oito acima podem existir ou não, não importa. Mas se as pessoas não se adaptam às condições naturais de existência, então esses oito se tornam obstáculos e lançam o mundo em confusão.

Giles: [os oito acima:] Visão, audição, caridade, dever para com o próximo, cerimonial, música, sabedoria e astúcia.

Apesar disso, o mundo os reverencia e adora, aumentando em muito a soma do erro humano. E não como uma moda passageira, mas com admiração nas palavras, através do estímulo da música e do canto. O que resta então para mim?

Portanto, para o verdadeiro nobre [*junzi*] que é inevitavelmente convocado ao poder sobre seus semelhantes, não há nada como a *inação* [*wu-wei*].

Giles: Não está de acordo com o espírito do *tao* um homem se esquivar de suas responsabilidades mortais. Pelo contrário, o *tao* o ensina como enfrentá-los.

Medeiros: Aqui, Zhuangzi defende o governo através do *wu-wei*.

Por meio da *inação* [*wu-wei*], ele será capaz de se adaptar às condições naturais de existência. E assim é que quem respeita o estado

como seu próprio corpo está apto a apoiá-lo, e quem ama o estado como seu próprio corpo está apto a governá-lo.

Giles: Esta última frase é atribuída por Huainanzi a Laozi, e foi incorporada no *Tao Te Ching*, capítulo 8. É curioso que Zhuangzi não diga nada sobre sua autoria, e talvez ainda mais curioso que Kuo Hsiang, seu editor e comentarista do século IV d.C., não diga nada sobre as alegações de Laozi ou do *Tao Te Ching*.

E se eu puder evitar prejudicar minha economia interna e sobrecarregar meus poderes de visão e audição, sentado como um cadáver enquanto meu poder de dragão se manifesta ao redor, em profundo silêncio enquanto minha voz de trovão ressoa, os poderes do céu respondendo cada fase de minha vontade, visto que, sob a influência maleável da inação [*wu-wei*], todas as coisas são trazidas à maturidade e prosperam – que tempo tenho então para me dedicar a governar o mundo?

Cui Qu

Giles: Um personagem casual.

perguntou a Laozi: “Se o império não deve ser governado, como os corações dos homens devem ser mantidos em ordem?”

“Tenha cuidado”, respondeu Laozi, “para não interferir com a bondade natural do coração do homem. O coração do homem pode ser acalmado ou agitado. Em cada caso, o problema é fatal”.

“Pela gentileza, o coração mais duro pode ser amolecido. Mas tente cortá-lo e poli-lo: ele brilhará como fogo ou congelará como gelo. Num piscar de olhos, ele ultrapassará os limites dos Quatro Mares. Em repouso, profundamente imóvel; em movimento, longe no céu. Nenhum parafuso pode bloquear, nenhum laço pode atar: tal é o coração humano”.

“Antigamente, o Imperador Amarelo fez com que a caridade e o dever para com o próximo interferissem na bondade natural do coração do homem. Em consequência disso, Yao e Shun arrancaram os pelos das pernas na tentativa de alimentar seu povo. Eles perturbaram sua economia interna a fim de encontrar espaço para a caridade e o dever para com o próximo. Eles esgotaram suas energias em formular leis e estatutos, mas não tiveram sucesso¹⁵”.

“Com isso, Yao confinou Huan Tou no Monte Tsung, levou o chefe de San-miao e seu povo para San-wei e os manteve lá e banuiu o Ministro das Obras para a Ilha Yu”.

Giles: Essas palavras são citações (com variações) do Shu Ching, ou Cânon da História. Eles se referem a indivíduos que se comportaram mal na execução do novo regime.

“Mas eles não estavam à altura de sua tarefa, e, durante a época dos Três Príncipes,

¹⁵ Embora pareça contraintuitivo, a caridade sistemática pode ser prejudicial a um povo caso se mantenha a longo prazo. Estudos recentes mostram como as doações de roupa e comida para certos países africanos prejudicam os produtores locais e, conseqüentemente, a geração de riqueza nestes países pela impossibilidade do produtor local competir com produtos gratuitos e de qualidade advindos de doações.

“Inicialmente, a sabedoria coletiva sustentava que o envio de alimentos de graça para os países em desenvolvimento não faria nada além de ajudá-los, aumentando suas rendas. A descoberta de que a ajuda alimentar pode prejudicar os produtores de alimentos em países pobres foi não apenas uma descoberta, mas também uma bem importante [...]. As importações de roupas usadas tiveram um impacto negativo significativo nos setores de produção de vestuário nos países da África Subsaariana, sendo responsáveis por cerca de 39% do declínio anual na produção de roupas e cerca de metade do declínio anual no emprego no setor de roupas”. – Garth Frazer, *Doações de Roupas Usadas e Produção de Vestuário na África* (2008).

Giles: Yu, o Grande, Tang e Wen Wang, o fundador da dinastia Zhou.

o império estava em um estado de grande inquietação. Entre os homens maus estavam Jie e Zhi; entre os bons estavam Zeng e Shi. Aos poucos, os confucionistas e os moístas surgiram, e então veio raiva entre os rivais, a fraude entre o simples e o astuto, a recriminação entre o virtuoso e o mau, a calúnia entre o honesto e o desonesto – até que a decadência se instalou, os homens se afastaram de sua virtude original, sua natureza tornou-se corrupta, e houve uma corrida geral por conhecimento”.

“A próxima etapa foi coagir por todos os tipos de tortura física, trazendo assim uma confusão total ao império, cuja culpa recai sobre aqueles que interfeririam com a bondade natural do coração do homem”.

“Em consequência, os homens virtuosos buscaram refúgio em cavernas nas montanhas, enquanto os governantes dos estados se sentavam tremendo em seus salões ancestrais. Então, quando os mortos se deitavam sobre os corpos uns dos outros, quando prisioneiros acorrentados e criminosos condenados se acotovavam em multidões, então os confucionistas e os moístas, em meio a algemas e grilhões, avançaram para pregar! Infelizmente, eles não conhecem a vergonha, nem o que é corar!”

Giles: Salvação dos males dos quais eles e seus sistemas foram a causa.

“Até que eu possa dizer que a sabedoria dos Sábios não é um fecho de lâminas, e que a caridade e o dever para com o próximo não são as fechaduras dos grilhões, como posso saber que Zeng e Shi não são os precursores de Jie e Zhi?

Medeiros: no texto original, ao invés do uso do termo precursores, é usado “flechas sonoras”, que eram usadas como um sinal antecedendo um ataque, como observa Giles.

Neste trecho, há uma reflexão sobre se a origem dos homens maus não teria sido justamente a tentativa bem intencionada de impor um governo altruísta, corrompendo a bondade natural que o homem está inclinado, ao invés de exercer um governo por meio do *wu-wei*, deixando a bondade florescer a partir dela mesmo.

“Aquele que ensina que não a razão, mas sim o amor deve governar, abre caminho para aqueles que governam pelo ódio”. – Karl Popper, *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos* (1945).

Portanto, eu disse: ‘Abandone a sabedoria e descarte o conhecimento, e o império ficará em paz’”.

Giles: Essas palavras foram incorporadas no capítulo 19 do *Tao Te Ching*.

[...] Subordinar-se à maioria para satisfazer sua ambição pessoal não é tão bom quanto deixar que a maioria cuide cada um de sua própria vida. Aqueles que desejam governar nações, agarram-se às regalias dos governantes sem ver os problemas envolvidos.

Mandar nos outros e controlar uma nação é confiar na sorte. Mas, ao confiar na sorte para não destruir a nação, suas chances de preservá-la não chegam a uma em dez mil, suas chances de a destruir são de dez mil para um, ou ainda mais. Isso, infelizmente, é a ignorância dos governantes.

Medeiros: Zhaungzi exalta como utilizar do governo para controlar os outros é uma tarefa fadada ao fracasso.

Pois, dado o território, existe a grande coisa: o homem. O homem não deve ser controlado como se fosse uma mera coisa, embora, por não o controlar de forma alguma, ele possa realmente ser controlado como se fosse uma mera coisa. E para quem entende que o controle do homem como se ele fosse uma mera coisa não é a forma de controlá-lo, a questão não se limita ao mero governo de

uma nação. Esses homens podem vagar à vontade pelo mundo, sem restrições para ir e vir. Isso é a nobreza mais alta que o homem pode alcançar. A doutrina do verdadeiro nobre [*junzi*] é para ele como a sombra é para a forma, como o eco é para o som.

Bao Jingyan

Se o leitor acredita que, como os taoístas anteriores, pouco se sabe sobre Bao Jingyan, acertou em cheio. O que se sabe sobre Bao encontra-se em um capítulo do livro *Baopuzi*, escrito pelo taoísta Ge Hong (283–364). Se Bao realmente existiu ou foi um personagem criado por Ge Hong, pouco se sabe. Por via das dúvidas, Bao é referido aqui como um indivíduo a parte.

De fato, tudo o que se sabe sobre Bao Jingyan encontra-se no breve capítulo de *Baopuzi* intitulado *Nem Senhor, Nem Servo*. Bao questiona a origem do estado, a subserviência do povo ao governante, o materialismo e as leis, regulações e impostos, como pode-se ver neste excerto:

Nem Senhor, Nem Servo

Os acadêmicos confucianos dizem: “O Céu [*tian*] deu à luz ao povo e depois estabeleceu governantes sobre ele”. Mas como pode o Céu ter dito isso com tantas palavras?

Medeiros: Bao questiona a teoria teocrática como justificativa para o estado.

Não seriam as partes interessadas fazendo disso seu pretexto?

Medeiros: E sugere que a teoria da origem teocrática do estado é um pretexto utilizado pelos governantes para justificar sua posição e seus atos.

O fato é que o forte oprimia o fraco e o fraco submetia-se a eles; os astutos enganavam os inocentes e os inocentes os serviam. Foi porque houve submissão que surgiu a relação de senhor e servo, e

porque houve servidão que o povo, sendo impotente, poderia ser mantido sob controle. Assim, servidão e senhorio resultam da luta entre o forte e o fraco e do contraste entre o astuto e o inocente, e o Céu nada tem a ver com isso.

Medeiros: Além da rejeição à teoria teocrática, Bao postula a teoria da origem violenta do estado, “o forte oprimia o fraco”.

Quando o mundo estava em seu estado indiferenciado original, o inominável [*wu-ming*, ou seja, o *tao*] era o que valorizavam, e todas as criaturas encontravam a felicidade na autorrealização. Agora, quando a árvore de canela é descascada ou a árvore de laca é cortada, não é feito de acordo a vontade da árvore; quando as penas do faisão ou do martim são arrancadas, não é feito por desejo do pássaro. Ser batido e freado não está de acordo com a natureza do cavalo; ser colocado sob o jugo e carregar cargas não dá prazer ao boi.

A astúcia tem sua origem no uso da força que vai contra a verdadeira natureza das coisas, e a verdadeira razão para prejudicar as criaturas é fornecer adornos inúteis. Assim, apanhar os pássaros do ar para fornecer adornos frívolos, fazer buracos no nariz onde não deveriam haver buracos, amarrar os animais pelas patas quando a natureza queria que fossem livres, não está de acordo com o destino das miríades de criaturas, todas nascidas para viver suas vidas ilesas. E assim o povo é compelido a trabalhar para que os que ocupam cargos públicos sejam alimentados, e enquanto os nobres gozam de altos salários, o povo é reduzido à mais terrível pobreza.

Medeiros: O pensador chinês expressa sua indignação com os oficiais e nobres viverem na bonança enquanto o povo vive na miséria.

É muito bom desfrutar da felicidade infinita da vida após a morte, mas é preferível não ter morrido em primeiro lugar; e em vez de adquirir uma reputação de integridade vazia renunciando ao cargo e ao salário anterior, é melhor que não houvesse cargo público para renunciar. Lealdade e justiça só aparecem quando a rebelião irrompe no império, obediência filial e amor paternal só são mostrados quando há discórdia entre os parentes.

Medeiros: Isso é, só se pode ver o bom quando o mau acontece, mas seria melhor não ver o bom se isso significasse que o mau também não seria visto.

Nos tempos antigos, não havia senhores nem servos. Poços eram cavados para água potável, os campos eram arados para obter alimentos, o trabalho começava ao nascer do sol e terminava ao pôr do sol, todos estavam livres e à vontade, sem competir uns com os outros, nem armar uns contra os outros, e ninguém era glorificado ou humilhado. Os terrenos baldios não tinham caminhos ou estradas e as vias navegáveis não tinham barcos ou pontes, e como não havia meios de comunicação por terra ou água, as pessoas não se apropriavam da propriedade do próximo, nenhum exército poderia ser formado e, portanto, as pessoas não atacavam umas às outras.

Medeiros: Deste apelo ao anarcoprimitivismo, pode-se ver de libertário a condenação a tomar a propriedade alheia, ao militarismo e à agressão, três traços típicos do estado coercitivo.

Como ninguém subia para procurar ninhos, nem mergulhava para peneirar as águas das profundezas, a fênix aninhou-se sob os beirais das casas e os dragões se divertiam na piscina dos jardins. O tigre feroz podia ser pisado, a cobra venenosa podia ser controlada. Os homens podiam perambular pelos pântanos sem espantar aves aquáticas e entrar nos bosques sem assustar a raposa ou a lebre.

Medeiros: Pode-se ver elementos mitológicos neste trecho, a questão mística é acentuada nos escritos de Ge Hong¹⁶.

Já que ninguém sequer havia começado a pensar em ganho de poder ou em busca de lucro, nenhuma rebelião ou evento grave ocorreu; e como lanças e escudos não estavam em uso, fossos e muralhas não precisaram ser construídos. Todas as criaturas viviam juntas em uma unidade mística, todas elas juntas no *tao*. Como não eram visitados por praga ou peste, podiam viver suas vidas e morrer de morte natural. Seus corações, sendo puros, eram destituídos de astúcia. Desfrutando de abundantes suprimentos de comida, caminhavam de barriga cheia. Se sua fala não era floreada e seu comportamento não era ostentoso, como, então, poderia haver impostos pesados¹⁷ para roubar a riqueza do povo ou punições severas para prendê-los como em uma armadilha?

Medeiros: Uma quase-formulação do lema libertário imposto é roubo.

Quando esta era entrou em decadência, conhecimento e a astúcia entraram em uso, o Caminho e sua Virtude [*tao te*] entraram em decadência, uma hierarquia foi estabelecida, ritos para promoção e rebaixamento, bem como para lucros e prejuízos, proliferaram, roupas cerimoniais como faixa, chapéus de sacrifícios e o

¹⁶ “Nas obras de Ge Hong (e, principalmente, em seu livro “*Baopu-zi Nei Pian*”) encontramos uma mistura bastante esquisita das crenças na imortalidade física, ritos e cerimônias mágicas, astrologia, medicina e farmacologia”. – Evgueni Tortchinov, *Ciência e Magia no Livro Baopuzi de Ge Hong* (1998).

¹⁷ Algumas traduções utilizam o termo *julian* como “acúmulo de propriedade” ou até “acúmulo de riqueza”. *Julian* significa literalmente reunir, coletar ou acumular e, neste contexto, é melhor interpretado como referência a “coletar excessivamente o dinheiro [imposto]” ou “acumular através de impostos pesados”. Neste contexto [*An de julian yi duo min cai*], a tradução mais apropriada me parece “impostos pesados”.

azul e amarelo imperiais foram elaborados, construções de terra e madeira foram erguidos bem alto no céu, com vigas e caibros pintados de vermelho e verde. As altitudes foram reviradas em busca de joias, as profundezas mergulhadas em busca de pérolas. Mas, por mais vasta que a coleta de pedras preciosas pelo povo pudesse ter sido, ainda não teria sido suficiente para satisfazer seus caprichos, e uma montanha inteira de ouro não teria sido suficiente para cobrir suas despesas, tão afundado o povo estava na depravação e no vício, tendo transgredido os princípios fundamentais do Grande Começo.

Medeiros: Bao faz uma crítica profunda ao materialismo da sociedade. “Nada é suficiente para quem o suficiente é pouco”. – Epicuro, *Sentenças Vaticanas* (Século IV a.C.)

A cada dia as pessoas se distanciavam mais e mais dos caminhos de seus ancestrais, e cada vez mais viravam as costas à simplicidade original do homem. Como eles promoviam os “dignos” a um cargo público, as pessoas comuns lutavam por reputação, e como valorizavam as riquezas materiais, ladrões e bandidos surgiram: a visão de objetos desejáveis tentava corações verdadeiros e honestos, e as demonstrações arbitrárias de poder e o amor ao lucro abriram caminho para o roubo.

Medeiros: Não apenas critica o materialismo na sociedade, como o associa à criminalidade: só há ladrões porque as pessoas valorizam os bens materiais. Uma visão parecida com a de Mozi, como será visto adiante.

Assim, eles fizeram armas com pontas e arestas afiadas, e depois disso não houve fim para usurpações e atos de agressão, e eles só temiam que suas balestras não fossem fortes o suficiente, que seus escudos não fossem resistentes o suficiente, que suas lanças não fossem afiadas o suficiente e que suas defesas não fossem sólidas o suficiente. No entanto, tudo isso poderia ter sido dispensado se não houvesse opressão e violência para começar.

Portanto, foi dito: “Quem poderia fazer cetros sem estragar a jade imaculada? E como o altruísmo e a retidão poderiam ser exaltados, a menos que o Caminho e sua Virtude [*tao te*] tenham perecido?”. Tiranos como Jie e Chou eram capazes de queimar homens até a morte, massacrar seus conselheiros, fazer carne picada dos senhores feudais, cortar os barões em tiras, arrancar os corações dos homens e quebrar seus ossos, ir aos mais extremos do crime tirânico, até ao uso de tortura através de assar e grelhar, por mais cruéis que possam ter sido por natureza, como eles poderiam ter feito tais coisas se eles tivessem que permanecer entre as fileiras do povo comum? Se eles cederam à sua crueldade e luxúria e massacraram toda a nação, era porque, como governantes, eles podiam fazer o que quisessem.

Medeiros: Tiranos não poderiam surgir se o povo não houvesse se submetido ao controle coercitivo previamente.

Assim que a relação entre senhor e servo é estabelecida, os corações se tornam cada vez mais propensos ao mal, até que, sutilmente, os prisioneiros, que realizam trabalho forçado em meio a lama e poeira, passam a pensar constantemente em motim. O soberano treme com um medo ansioso em seu templo ancestral, e o povo ferve em revolta em meio a sua pobreza e angústia, e tentar impedi-lo de se revoltar por meio de leis e regulações, ou controlá-lo por meio de penalidades e punições, é como tentar represar um rio em plena cheia com uma mão cheia de terra, ou manter as torrentes de água contidas com um dedo.

Medeiros: “Sede resolutos em não servir mais, e estareis livres. Não peço que o derrubeis de seu posto, apenas que não o tolereis mais, e o vereis, como um grande colosso do qual se retirou a base, ruir sob o próprio peso”. – Étienne de la Boétie, *Discurso Sobre a Servidão Voluntária* (1577).

Leitura de Huainanzi

Zhuangzi é um livro nomeado em referência ao filósofo, assim também são os livros *Xunzi*, *Liezi*, entre outros. *Huainanzi*, entretanto, não é um livro nomeado em referência a uma pessoa, mas sim a um local: refere-se aos Mestres do antigo Reino de Huainan.

Em Huainan, o monarca Liu An (179–122 a.C.) se tornou conhecido por duas coisas: a invenção do tofu e a criação do *Huainanzi*, quanto ao primeiro, não se sabe ao certo a veracidade, quanto ao segundo, Liu An presidiu debates acadêmicos das mais diversas escolas de pensamento em sua corte, e a síntese destes debates é o que deu origem ao livro.



O livro foi feito com a intenção de estabelecer uma investigação sobre a melhor forma de governar:

Conciso, mas enciclopédico e baseado em uma ampla gama de fontes, este livro foi projetado para examinar todo o corpo de conhecimento necessário para um monarca contemporâneo governar bem e com sucesso. Organizado em uma estrutura de “raiz e ramo”, os primeiros capítulos da obra estabelecem a natureza fundamental do mundo e da sociedade humana, enquanto os capítulos posteriores tratam da aplicação desse conhecimento a várias questões práticas. Se visto como um todo, o trabalho é, na verdade, um currículo-modelo para um monarca em treinamento.

— John Major et al., *O Huainanzi: Um Guia Para a Teoria e Prática do Governo no Início da China Han*, 2010

Ou, como diria Liu An (acredita-se que o autor do último capítulo do *Huainanzi*, 21, tenha sido o próprio Liu An):

Criamos e compomos esses escritos e discursos como um meio de atar a rede do *tao* e *te* e tecer a teia da humanidade e suas questões, acima, investigando-os no Céu, abaixo, examinando-os na Terra, e no meio, compreendendo-os por meio de padrões.

— *Huainanzi*, Capítulo 21: Uma Visão Geral Sobre o Essencial, século II a.C.

Ao longo de suas numerosas páginas, o *Huainanzi* discute desde guerras ao autocultivo. O livro possui desde elementos dos legalistas até elementos dos taoístas, de forma extremamente sincrética, mas é comumente associado mais ao último. A ideia de não forçar para se atingir o objetivo, tão popular no taoísmo, está presente ao longo de todo o texto, já a partir do primeiríssimo capítulo:

Nos tempos antigos, Gun de Xia construiu uma muralha de oito metros de altura, mas os Senhores se voltaram contra ele, e aqueles que moravam além dos mares ficaram com os corações traiçoeiros. Seu filho Yu entendeu que o mundo havia se tornado rebelde e então derrubou a muralha, encheu o fosso que cercava a cidade, disseminou os seus recursos, queimou suas armas e armaduras e tratou a todos com humanidade, não com força. E, assim, as terras além dos Quatro Mares se submeteram respeitosamente, e as quatro tribos yi trouxeram tributo.

Quando ele reuniu os Senhores no Monte Du, havia pessoas de uma miríade de estados que trouxeram presentes de jade e seda. Assim, quando um coração traiçoeiro está escondido em seu peito, sua pureza interior não brilhará e sua potência espiritual não será completa. Quando o que está dentro de você não é conhecido por você mesmo, como as pessoas de longe podem cuidar de você?

Portanto, quando a armadura é dura, as armas são mais afiadas, quando as muralhas da cidade são construídas, aríetes são feitos. É como usar água fervente para reduzir a fervura:

o distúrbio simplesmente aumentará. Portanto, se você açoita um cachorro barulhento ou chicoteia um cavalo rebelde para ensiná-los, mesmo se for tão bom quanto os melhores, não será assim capaz de transformá-los. Mas se o coração que deseja ferir os outros desaparecer de dentro de você, então poderá até puxar a cauda de um tigre faminto; quanto mais domar coisas como cães e cavalos!

— *Huainanzi*, Capítulo 1: A Fonte do Tao, século II a.C.

O conceito da violência gerar violência é exaltado ainda no começo do livro, e, como veremos mais adiante, diversos conceitos taoístas são enaltecidos no livro. Não apenas os taoístas, a visão sobre impostos condiz com a abordagem confucionista do assunto:

No governo dos tempos modernos, os impostos sobre a agricultura e a pesca são pesados, os impostos alfandegários e locais são cobrados com rigor, as proibições de pesca e uso de açudes tornam impossível o uso das redes. É inútil arar os campos. A força do povo é gasta atendendo às demandas dos asseclas do governo, e sua riqueza é gasta no pagamento de impostos. Não há comida em casa, não há milho para os que saem: os idosos não são alimentados, nem os mortos sepultados. As esposas são prostituídas e os filhos vendidos, a fim de atender às demandas das autoridades.

Mesmo essas medidas desesperadas não conseguem atender a todas as reivindicações. Pessoas rústicas e mulheres simples, sem-teto e errantes, perderam o seu espírito e suas mentes foram preenchidas com desespero. Seria um mau uso da ideia essencial da música tocar o grande sino, o tambor ressonante, as flautas e o órgão para pessoas em circunstâncias tão angustiantes e infelizes.

Nos tempos antigos, as autoridades cobravam impostos leves e o povo tinha o suficiente. O governante exercia sua bondade, o ministro cumpria sua lealdade, o pai dispensava

sua bondade, o filho consumava seu dever filial. Todos foram movidos por sentimentos de amor, e não havia espaço para nenhum espírito hostil.

— *Huainanzi*, Capítulo 8: A Norma Fundamental, século II a.C.

Comumente, atribui-se o capítulo 9, *As Técnicas de Governo*, como sendo o capítulo mais inclinado ao legalismo. Isso se deve à utilização de termos geralmente associados com o legalismo, como o próprio título, *chu shu*, onde *shu* é utilizado amplamente pelos legalistas como meio para descrever suas técnicas, seus métodos, como visto anteriormente. O sinólogo Roger Ames diz:

Embora as primeiras impressões sugiram uma filosofia política inclinada ao legalismo, um exame mais cuidadoso deste capítulo nos leva por trás da fachada de conceitos isolados e expressões particulares, em um sistema de governo altamente original e inovador, um sistema mais próximo ao anarquismo taoísta do que ao totalitarismo legalista.

— Roger Ames, *Wu-wei no Capítulo “As Técnicas de Governo” de Huainanzi: Suas Fontes e Orientação Filosófica*, 1981

No começo deste capítulo, o texto se inicia com uma explicação da constituição do *shu* no contexto do *Huainanzi*: “As técnicas [*shu*] do governante consistem em administrar através do *wu-wei*”. Observa-se como, de início, uma diferenciação já pode ser feita entre o entendimento de *shu* de *Huainanzi* para o entendimento de *shu* em, por exemplo, *O Livro de Lord Shang*, onde o filósofo legalista utiliza as técnicas para governar de forma intrusiva, e não sem interferir, como é o governo através do *wu-wei*. Outra diferenciação clara é o objetivo do governo: para o legalista Han Fei, o papel do governante tem como ponto central sua preservação no poder, e nisso focam-se as técnicas [*shu*] ensinadas pelo filósofo. Em *Huainanzi*, por sua vez:

O objetivo das técnicas [shu] do governante é beneficiar o povo, não é explorá-lo ou reprimi-lo.

— S. Queen e J. Major, *O Huainanzi: Um Guia Para a Teoria e Prática do Governo no Início da China Han*, 2010

Ao longo deste capítulo, e do livro como um todo, *Huainanzi* parafraseia e cita o *Tao Te Ching* e o *Zhuangzi* a tal ponto em que a sua inclinação taoísta se faz clara:

Portanto, o governante cobre o mundo com sua virtude [te]. Ele não age com base na própria sabedoria, mas segue aquilo que beneficiará o povo. Apenas elevar seu calcanhar é o suficiente para trazer benefício para o povo.

— *Huainanzi*, Capítulo 9: As Técnicas de Governo, século II a.C.

E:

Portanto, o mais elevado dos governantes transforma por meio de seu espírito. Depois vem aquele que convence o povo a agir sem transgressões. Depois vem aquele que recompensa os dignos e pune os indisciplinados.

— *Huainanzi*, Capítulo 9: As Técnicas de Governo, século II a.C.

O que remete à visão taoísta de que o melhor governante é aquele menos conhecido pelo povo, por não ser intrusivo, não interferir em sua vida.

Embora por si só, sendo uma síntese de diversas escolas, não ofereça grandes novas visões, mas sim uma visão influenciada pelo sincretismo chinês, as suas lições contrárias ao uso da força têm muito a ensinar aos governantes do mundo de hoje.

Leitura do Moísmo

Uma escola de pensamento peculiar, original e curiosamente breve, o moísmo tem seus ensinamentos baseados nos pensamentos do filósofo Mo Di, ou, como é popularmente conhecido, Mozi [Mestre Mo].

Estima-se que o filósofo tenha vivido entre 470 e 391 antes de Cristo e, embora tenha sido proveniente de uma família de classe social baixa, conseguiu alcançar a posição de ministro.



Seus ensinamentos ganharam popularidade rapidamente, ao ponto do moísmo, que era explicitamente crítico ao confucionismo, tornar-se o maior rival deste. Com o tempo, a escola moísta foi perdendo a relevância, até se tornar praticamente esquecida ainda durante a Dinastia Han.

O conceito mais popular desenvolvido por Mozi é, provavelmente, o de *jian ai*, comumente traduzido como amor universal, onde *ai* significa amor, cuidado (no sentido de cuidar do próximo), por enquanto *jian* significa imparcial, isso é, não discrimina para quem, e, neste sentido, universal. Talvez cuidado imparcial fosse a melhor tradução, mas, para evitar confusões, o termo amor universal é utilizado como tradução para *jian ai* neste livro. Este conceito, por vezes associado ao cristianismo¹, é descrito em três

¹ “Wu Leichuan* considerava o ‘amor imparcial’ do moísmo mais próximo da noção cristã de ‘amor universal’. O que confucianos e moístas tinham em comum estava além do interesse de Wu na questão, afinal, em sua investigação do moísmo, sua intenção original sempre foi conectar o moísmo e o cristianismo e difundir a noção cristã de amor. [...] Wang Zhixin** adicionou: ‘Nós podemos concluir que a ideia de amor imparcial descrita por Mozi

capítulos no livro homônimo *Mozi*. O filósofo vê a falta de amor universal como a raiz dos problemas da sociedade:

Um sábio, ao tomar a ordem do mundo como sua ocupação, deve examinar de onde surge a desordem. Em suas tentativas, o que ele descobre sobre de onde a desordem surge? Surge da falta de amor mútuo. Ministros e filhos não serem filiais com governantes e pais é o que se chama de desordem. Se um filho ama a si mesmo e não ama seu pai, ele prejudica o pai e se beneficia. Se um irmão mais novo ama a si mesmo e não ama seu irmão mais velho, ele prejudica o irmão mais velho e se beneficia. Se um ministro ama a si mesmo e não ama seu príncipe, ele prejudica o príncipe e se beneficia. Isso é chamado de desordem.

Mozi analisa o atrito em três relações confucionistas, isso é, pai e filho, governante e ministro e irmão mais velho e irmão mais novo. O leitor pode estranhar ver a relação governante e ministro ao invés de governante e governado, como viu mais cedo, mas essa é uma variação comum, enquanto alguns confucionistas focam na relação do governante com o povo, outros focam na relação do governante com seus subalternos imediatos.

é similar ao amor cristão’. Quando estudava e interpretava a doutrina moísta de amor imparcial, o primeiro objetivo de Wang sempre foi conectar os conceitos moísta e cristão de amor, de forma a identificar o momento na história chinesa que poderia servir de ponto de entrada para a promoção do cristianismo. Em suma, a defesa do amor imparcial feita por Wu e Wang era baseada na mesma linha raciocínio e compartilhava o mesmo objetivo, isso é, promover o cristianismo”. – Sixin Ding e Xiaoxin Wu, *Interpretações do “Amor Imparcial” do Moísmo na República da China: Uma Abordagem Comparativa ao Confucionismo e Moísmo* (2021).

*Wu Leichuan (1870–1944): Teólogo chinês que se converteu ao cristianismo em 1915.

**Wang Zhixin (1881–1968): Historiador cristão chinês.

E se um pai não sente afeição por seu filho, ou um irmão mais velho não sente afeição por seu irmão mais novo, ou um príncipe não sente afeição por seu ministro, isso também é chamado de desordem no mundo. Quando um pai ama a si mesmo, mas não ama seu filho, ele prejudica o filho e se beneficia. Quando um irmão mais velho ama a si mesmo, mas não ama seu irmão mais novo, ele prejudica o irmão mais novo e se beneficia. Quando um governante ama a si mesmo, mas não ama seu ministro, ele prejudica o ministro e se beneficia. Como isso? Em todos os casos, isso surge por falta de amor mútuo.

Mesmo àqueles que são ladrões e assaltantes neste mundo, o mesmo se aplica na medida em que eles amam sua própria casa, mas não amam a casa de outros. Portanto, eles saqueiam outras famílias para beneficiar suas próprias famílias. Um ladrão ama a si mesmo, mas não ao próximo. Portanto, ele rouba o próximo para se beneficiar. Como isso? Em todos os casos, surge pela falta de amor mútuo.

Mesmo à desordem que os grandes oficiais trazem às casas uns dos outros e aos ataques feitos pelos senhores feudais aos estados uns dos outros, isso também é o caso. Os grandes oficiais amam cada um a sua própria casa, mas não amam as outras casas. Portanto, eles trazem desordem às outras casas a fim de beneficiar a sua própria casa. Os senhores feudais amam cada um seu próprio estado, mas não amam outros estados. Portanto, eles atacam outros estados a fim de beneficiar seu próprio estado. A desordem no mundo é inteiramente isso e nada mais. Se examinarmos, qual a fonte de onde isso surge? Em todos os casos, é devido à falta de amor mútuo.

Se houvesse amor mútuo universal no mundo, com o amor ao próximo sendo como o amor a si mesmo, ainda haveria alguém que não fosse filial? Se alguém considerasse o pai, o irmão mais velho e o governante como a si mesmo, como não poderia ser filial com eles? Ainda haveria alguém que

não sentisse afeição? Se alguém considerasse um irmão mais novo, filho ou ministro como a si mesmo, como não os amaria?

Portanto, não haveria ninguém que não fosse filial ou que não fosse amoroso. Ainda haveria ladrões e assaltantes? Se houvesse consideração pela casa do próximo como à própria casa, quem roubaria? Se houvesse consideração pelo próximo como à própria pessoa, quem roubaria? Portanto, ladrões e assaltantes também desapareceriam. Ainda haveria grandes oficiais que trazem desordem às casas uns dos outros ou senhores feudais que atacam os estados uns dos outros? Se houvesse consideração pela casa do próximo como à própria casa, quem traria desordem? Se houvesse consideração pelo estado do próximo como ao próprio estado, quem atacaria? Portanto, não haveria casos de grandes oficiais trazendo desordem para as casas uns dos outros ou de senhores feudais atacando os estados uns dos outros.

Se o mundo tivesse amor mútuo universal, então os estados não atacariam uns aos outros, as casas não trariam desordem umas às outras, não haveria ladrões e assaltantes, e governantes, ministros, pais e filhos poderiam ser filiais e amorosos. Dessa forma, então, haveria ordem no mundo. Portanto, como os sábios que têm por objetivo trazer ordem ao mundo podem fazer outra coisa senão proibir o ódio e encorajar o amor? Portanto, se houver amor mútuo universal no mundo, haverá ordem, ao passo que, se houver troca de ódio mútuo, haverá desordem. Esta é a razão pela qual Mozi disse: “Não se pode deixar de encorajar o amor ao próximo”.

— *Mozi*, Capítulo 14: Amor Universal 1, Século V a.C.

Embora não tenha a mesma formulação, esse conceito costuma ser relacionado ao amor cristão:

Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e com toda a tua inteligência. Este é o primeiro

e maior dos mandamentos. O segundo, semelhante a este, é: ‘*Amarás o teu próximo como a ti mesmo*’. A estes dois mandamentos estão sujeitos toda a Lei e os Profetas”

— *Mateus 22:37–40*

Seja a comparação cabível ou não, a semelhança se faz perceptível.

Além da comparação ao cristianismo, Mozi costuma ser classificado como um utilitarista^{2 3}, uma exposição de seu ideal utilitarista pode ser observada neste trecho:

“Nos tempos de hoje, reis, duques e grandes oficiais fazem instrumentos musicais, entendendo isso como assunto de estado. Mas esta não é uma questão simples, como coletar água ou cavar terra. Eles certamente terão que arrecadar impostos pesados do povo para fazer os sons do sino e do tambor, dos alaúdes e das flautas. Nos tempos antigos, os reis-sábios também cobravam impostos pesados do povo para fazer barcos e carroças. E, quando estes foram concluídos,

² A questão do utilitarismo de Mozi é discutido por diversos intelectuais. Entre os intelectuais que consideram Mozi um pensador utilitário estão Dirck Vorenkamp, *Um Outro Olhar Sobre o Utilitarismo em Mozi* (1992) e Kristopher Duda, *Reconsiderando Mozi Sobre as Fundações da Moral* (2001), e, entre os que argumentam contra a classificação de Mozi como utilitário, estão Dennis Ahern, *Mozi é um Utilitário?* (1976) e David Soles, *Mozi e as Fundações da Moral* (1999). De qualquer forma, a associação entre Mozi e o utilitarismo se faz nítida.

³ Pode-se classificar o libertarianismo em dois principais tipos: deontológico e consequencialista. O libertarianismo deontológico, que conta como principal expoente Murray Rothbard, tem como principal fundamento do libertarianismo a ética libertária, de forma normativa. Já o libertarianismo consequencialista, ou utilitarista, tem como principal expoente David Friedman, e baseia o libertarianismo na análise das consequências de uma sociedade libertária. A visão utilitária de Mozi chega a conclusões diferentes das conclusões que David Friedman e outros pensadores chegam em sua fundamentação para o libertarianismo utilitarista.

o povo se perguntou: ‘Onde usaremos essas coisas?’ ‘Os barcos usaremos na água e as carroças na terra’, disseram eles, ‘para que os cavalheiros possam descansar os pés e os homens comuns possam descansar os seus ombros e costas’. Portanto, o povo levou seus bens, apresentou-os e não ousou se ressentir disso. Por quê? Porque, em troca, essas coisas estavam de acordo com o benefício do povo. Nesse caso, então, se os instrumentos musicais também dessem em troca algo que estivesse de acordo com o benefício do povo, eu não ousaria condená-los. Ou seja, se houvesse algum uso adequado para instrumentos musicais como o uso de barcos e carroças pelos reis-sábios, então eu não ousaria condená-los”.

— *Mozi*, Capítulo 32: Condenando a Música 1,
século V a.C.

Mozi via impostos pesados como algo desejável caso o seu uso fosse destinado a projetos úteis aos cidadãos, e apenas condenáveis quando utilizados em futilidades, que não trazem benefício para a população, como, neste caso, o gasto em instrumentos musicais.

O leitor pode estranhar o capítulo sobre condenação da música. Que espécie de pessoa condena a música? Mozi explica as suas razões: o filósofo chinês acreditava que a “música apenas trazia prazer aos sentidos e não trazia benefício ao mundo, pelo contrário, prejudicava o mundo na medida em que desperdiçava os recursos humanos e materiais em uma atividade não-essencial”⁴.

Mozi disse: “O objetivo do homem benevolente deve ser procurar dedicadamente promover o que beneficia o mundo e eliminar o que o prejudica, para que ele seja um modelo para o mundo. Se ele está beneficiando as pessoas, então ele age, se não está beneficiando as pessoas, então ele para. Além disso, aqueles que são benevolentes, ao fazer seus

⁴ Ian Johnston, *Mozi: Uma Tradução Completa* (2010).

planos para o mundo, não fazem o que é belo para seus olhos, ou agradável para seus ouvidos, ou doce para sua boca ou de conforto para seu corpo. Eles consideram essas coisas como privar as pessoas de materiais para comida e roupas e, portanto, os benevolentes não as fazem. Por esta razão, a condenação da música de Mozi não é devido a ele considerar os sons do sino tocado e do tambor batido, de alaúdes e flautas, como não agradáveis. [...]. Embora o corpo conheça seus confortos, a boca sua doçura, os olhos sua beleza e os ouvidos sua música, não obstante, quando examinamos essas coisas a partir do alto, elas não estão de acordo com os objetivos dos reis-sábios, e, quando os avaliamos a partir do baixo, eles não estão de acordo com o benefício do povo. É por isso que Mozi disse: “Fazer música é condenável”.

— *Mozi*, Capítulo 32: Condenando a Música 1,
século V a.C.

O que deveriam ter como objetivo, portanto, seria o combate a três principais problemas:

O povo tem três dificuldades: passar fome e não encontrar comida, sentir frio e não encontrar roupas, estar cansado e não encontrar descanso. Essas três coisas são grandes dificuldades para o povo. Se assim for, suponhamos que toquemos os sinos, batamos tambores, dedilhemos alaúdes, sopremos flautas e brandamos escudos e machados. Isso permitirá que as pessoas encontrem os materiais para alimentos e roupas? Eu penso que isso certamente jamais será assim.

— *Mozi*, Capítulo 32: Condenando a Música 1,
século V a.C.

Embora Mozi apresente suas justificativas, esse talvez seja um dos pontos da filosofia moísta em que há a maior concordância quanto ao erro de Mozi. Talvez por não entender completamente o benefício que a música pode trazer para as pessoas em seu interior, no alívio de sentimentos, sua função na propagação de

histórias, ensinamentos e cultura e seu impacto na sociedade como um todo.

A visão que a música é condenável por poder-se destinar recursos a algo mais útil à sociedade, no entanto, respinga em outros assuntos, a ponto de Mozi chegar a condenar os funerais de sua época por serem feitos com luxo em excesso:

Tentemos por um momento examinar o assunto à luz daqueles que agora defendem a ideia de funerais elaborados e lutos prolongados, tomando-os como um serviço ao estado. Se esses pontos de vista se mantêm, no caso dos que permanecem [vivos] quando um rei, duque ou grande oficial morre, eles dizem que os caixões internos e externos devem ser pesados, o funeral em si deve ser elaborado, as roupas funerárias devem ser numerosas, as marcações e bordados devem ser complexos, e a estrutura funerária deve ser grande. No caso dos que permanecem quando morre uma pessoa comum e humilde, os recursos da família são quase esgotados. No caso dos que permanecem quando um senhor feudal morre, seu arsenal e depósito serão esvaziados depois que ouro, jade e pérolas regulares e irregulares são usados para cercar o corpo, seda de vários tipos é embrulhada, e carruagens e cavalos são enterrados no túmulo. Também deve haver muitas telas, tripés, tambores, mesas, esteiras, vasos e bacias, bem como lanças e espadas, estandartes emplumados, marfim e couros colocados ao redor e enterrados em quantidade satisfatória.

— *Mozi*, Capítulo 25: Moderação no Funeral 3, século V a.C.

Em vista do desperdício de recursos que os funerais com todas estas pompas promoviam, Mozi concluía, portanto, que “a moderação no funeral beneficiava as pessoas comuns”.

Mais do que uma observação específica, isto é parte do princípio moísta mais amplo de “moderação no uso”.

Quando um sábio governa um único estado, os benefícios desse estado podem ser dobrados. Em uma escala maior, quando um sábio governa o mundo, os benefícios do mundo podem ser dobrados. Sua duplicação de benefícios não vem da aquisição de terras além das fronteiras, mas da eliminação de gastos inúteis em seu próprio estado. Isso é suficiente para dobrar os benefícios. Quando um sábio governa, emitindo decretos e promovendo negócios, empregando o povo e usando materiais, ele não faz nada que não seja útil. Por isso, o uso dos recursos não gera desperdício, as pessoas não ficam sobrecarregadas e o aumento do benefício é considerável.

— *Mozi*, Capítulo 20: Moderação no Uso 1, século V a.C.

Um aspecto característico do filósofo, sua oposição à guerra é alinhada ao libertarianismo⁵. Mozi se opõe diametralmente contra um estado atacar outro estado, o que ele chamava de guerra ofensiva⁶. Quando trabalhou como oficial no Estado de Lu, inclusive, Mozi foi essencial para prevenir guerras contra o estado e, para quando não fosse possível evitá-la, o filósofo se especializou na arte da guerra defensiva. Fortificações e táticas que pudessem

⁵ “A política externa libertária, portanto, não é uma política pacifista. Não acreditamos, como os pacifistas, que nenhum indivíduo tenha o direito de usar violência para se defender de um ataque violento. O que acreditamos é que ninguém tem o direito de recrutar, cobrar impostos, assassinar os outros ou utilizar-se de violência contra os outros para defender a si mesmo. Como todos os estados existem e têm como característica fundamental de sua existência a agressão contra seus súditos e a apropriação à força de seu território atual, e como as guerras entre estados assassinam civis inocentes, estas guerras são sempre injustas — embora algumas possam ser mais injustas que outras”. — Murray Rothbard, *Por Uma Nova Liberdade: O Manifesto Libertário* (1973).

⁶ Chris Fraser, *Mozi e a Teoria da Guerra Justa no Pensamento Pré-Han* (2016).

ajudar a defesa de um território tornaram-se parte de seus ensinamentos. Portanto, apenas a guerra defensiva seria justificável para Mozi, apenas se defender de um estado que inicie um ataque contra outro estado:

Nos tempos antigos, reis, duques e grandes homens, se dejassem genuinamente o sucesso e abominassem o fracasso, se quisessem a paz e não gostassem do perigo, não podiam fazer outra coisa senão condenar a guerra ofensiva. Agora, se há um homem que entra no pomar ou jardim de outro e rouba seus pêssegos e ameixas, todos que se inteiram sobre a situação o condenam. Se aqueles acima que conduzem o governo o pegam, eles o punem. Por que isso? Porque por prejudicar o próximo ele se beneficia. Quando se trata de roubar os cães, porcos, galinhas e leitões do outro, sua injustiça é maior do que entrar no pomar ou jardim do próximo e roubar seus pêssegos e ameixas. Qual a razão disto? Porque o prejuízo ao próximo é muito maior, sua falta de benevolência e retidão é ainda maior, e o crime mais grave. Quando se trata de entrar no cercado de animais do próximo e pegar seus cavalos e bois, sua falta de benevolência e retidão é ainda maior do que roubar os cães, porcos, galinhas e leitões do outro. Qual a razão disto? É porque o prejuízo ao próximo é ainda maior. Se o prejuízo ao próximo é ainda maior, então a falta de benevolência e retidão é ainda maior, e o crime mais grave. Quando se trata de matar um homem inocente, apoderar-se de suas roupas e peles e pegar sua lança e espada, a falta de justiça é novamente maior do que entrar no cercado de animais do outro e pegar seus cavalos e bois. Qual a razão disto? É porque a perda para o outro é ainda maior. Se a perda para o outro é ainda maior, então a falta de benevolência e retidão é ainda maior e o crime mais grave.

Se isso for válido, todos os cavalheiros do mundo devem saber, condenar e chamar isso de injusto. Agora, quando se trata do que é uma grande falta de justiça, isso é, guerra

ofensiva contra um estado, eles não sabem, nem condenam, ao invés disso, eles elogiam e dizem que é justo⁷. Isso pode ser chamado de saber a diferença entre o que é justo e o que não é justo?

O assassinato de uma pessoa é considerado injusto e certamente constitui um crime capital. Seguindo esta linha de raciocínio, matar dez pessoas é dez vezes mais injusto, então certamente constitui dez crimes capitais. Matar cem pessoas é cem vezes mais injusto, então certamente constitui cem crimes capitais.

Se isso for válido, todos os cavalheiros do mundo devem saber, condenar e chamar isso de injusto. Mas quando se trata do que é uma grande falta de justiça, isso é, guerra ofensiva contra um estado, então eles não sabem e nem condenam. Pelo contrário, eles o elogiam e o chamam de justo. De fato, eles não sabiam que isso era injusto e, portanto, registraram suas palavras para transmitir às gerações posteriores. Se eles sabiam que não era justo, então como se explica o fato de terem registrado o que era injusto para transmitir às gerações posteriores?

Se alguém, ao ver um pequeno ponto preto, disser que ele é preto, mas ao ver muitos pontos pretos, disser que são brancos, estaria claro que ele é incapaz de distinguir o preto do branco. Da mesma forma, suponha que houvesse alguém que, quando provou um pouco de amargor, disse ser amargo, mas quando provou muito, disse ser doce. Certamente consideraríamos essa pessoa como alguém que não sabe a diferença entre doce e amargo. Portanto, se alguém reconhece um pequeno crime como tal, mas não reconhece a perversidade do maior de todos os crimes, a guerra ofensiva contra um estado, e, em vez disso, louva-a dizendo ser

⁷ Assemelha-se à famosa passagem: “É proibido matar, todo assassino é punido, a menos que tenha matado em grande companhia e ao som de trombetas”. – Voltaire, *Questões Sobre a Enciclopédia: Parte Quatro* (1771).

justa, esse alguém não sabe distinguir o justo do injusto.

— *Mozi*, Capítulo 17: Condenando a Guerra
Ofensiva 1, século V a.C.

Nestes trechos, onde o filósofo chinês defende que o errado é errado independente da magnitude do erro, ou seja, sua universalidade, assemelha-se ao conceito de imperativo categórico e universal kantiano:

O imperativo categórico é, portanto, só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*

Ora, se deste único imperativo se podem derivar, como do seu princípio, todos os imperativos do dever, embora deixemos por decidir se aquilo a que se chama dever não será em geral um conceito vazio, podemos pelo menos indicar o que pensamos por isso e o que é que este conceito quer dizer.

Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente natureza no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.*

— Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1785

Apêndice

Linha do Tempo

	2711	☆ Imperador Amarelo
	2356	☆ Imperador Yao
	2294	☆ Imperador Shun
	2100	☆ Rei Yu
Início da Dinastia Xia	2070	
	1728	☆ Rei Jie de Xia
Fim da Dinastia Xia e início da Dinastia Shang	1600	
Fim da Dinastia Shang e início da Dinastia Zhou	1046	
	720	☆ Guanzi
	643	† Duque Huan de Qi
	571	☆ Laozi
	551	★ Confúcio
	520	☆ Rei Goujian
	475	☆ Mozi
	400	☆ Liezi
	390	☆ Shang Yang
	381	★ Duque Xiao de Qin
	372	★ Mêncio
	369	☆ Zhuangzi
	310	☆ Xunzi
	300	☆ Bao Jingyan
	285	Escola yin-yang
	280	☆ Han Fei

Apêndice

	259	★ Qin Shi Huang
Fim da Dinastia Zhou	256	
Início da Dinastia Qin	221	
Fim da Dinastia Qin	207	
	203	★ Imperador Wen
Início da Dinastia Han	202	
	156	★ Imperador Wu
	145	☆ Sima Qian
	139	Huainanzi
	116	† Zhang Tang
Antes de Cristo / Depois de Cristo		
Fim da Dinastia Han	220	
Início dos Três Reinos	280	
	283	★ Ge Hong
Início da Dinastia Jin	266	
Fim dos Três Reinos	280	
Início dos Dezesesseis Reinos	304	
	334	★ Huiyuan
Fim da Dinastia Jin e Início das Seis Dinastias	420	
Fim dos Dezesesseis Reinos	439	
Início da Dinastia Sui	581	
Fim das Seis Dinastias	589	
Fim da Dinastia Sui e Início da Dinastia Tang	618	
Fim da Dinastia Tang e Início do Período das Cinco Dinastias e dos Dez Reinos	907	
Início da Dinastia Liao	916	
Início da Dinastia Song	960	

Fim do Período das Cinco Dinastias e dos Dez Reinos	979	
Início da Dinastia Xia	1038	
Início da Dinastia Jin	1115	
Fim da Dinastia Liao e Início da Qara Khitai	1125	
Fim da Qara Khitai	1218	
Fim da Dinastia Xia	1227	
Fim da Dinastia Jin	1234	
	1270	☆ Zhang Sanfeng
Início da Dinastia Yuan	1271	
Fim da Dinastia Song	1279	
Fim da Dinastia Yuan e Início da Dinastia Ming	1368	
	1610	★ Huang Zongxi
	1619	★ Wang Fuzhi
Início da Dinastia Qing	1636	
Fim da Dinastia Ming	1644	
	1893	★ Mao Zedong
Fim da Dinastia Qing e Início da República	1912	
Fim da República e Início da Ditadura Chinesa	1949	
	1953	★ Xi Jinping

★: Nascido em, com alto grau de certeza.

☆: Nascido em, com baixo grau de certeza.

†: Morreu em, com alto grau de certeza.

A Questão das Línguas Chinesas, Traduções e Latinização

Quando se refere à língua chinesa, não se refere a uma língua específica, mas a uma família de línguas por vezes tão diferentes quanto as línguas românicas são entre si, e, se as línguas românicas tiveram o latim como ancestral comum, de forma semelhante as variações do chinês tiveram também um ancestral em comum. Em segundo, a tradução do chinês para línguas indo-europeias não é tão simples, de modo que a sua romanização possuiu diversos sistemas ao longo da história:

Os dois sistemas mais populares são o Wade-Giles, nomeado a partir dos sinólogos britânicos Thomas Wade e Herbert Giles no final do século XIX, e o Hanyu Pinyin, desenvolvido nos anos 50 pelos próprios chineses. O Wade-Giles, até a criação do pinyin, foi o principal sistema de romanização do chinês, certas palavras mantiveram o costume de serem escritas através do sistema Wade-Giles devido à sua grande popularidade, como *tao* [Wade-Giles] ao invés de *dao* [pinyin], *Tao Te Ching* ao invés de *Daodejing* e Taoísmo ao invés de Daoísmo. Certos nomes foram latinizados e hoje são populares sem utilizar algum dos dois sistemas, como Confúcio (e sua escola, o confucionismo), Mêncio e Mício, ou, em pinyin, Kongfuzi, Mengzi e Mozi.

A seguir, uma lista com a diferença das principais palavras chinesas utilizadas no livro para o auxílio do leitor.

Han	Pinyin	Wade-Giles
鮑敬言	Bào Jìngyán	Pao Ching-yen
崔瞿	Cuī Qú	Ts'ui Chü
道	Dào	Tao
道德經	Dàodé jīng	Tao Te Ching

A Questão das Línguas Chinesas, Traduções e Latinização

Han	Pinyin	Wade-Giles	Latim
道家	Dàojiā	Tao-chia	
道教	Dàojiào	Tao-chiao	
道學	Dàoxué	Tao-hsüeh	
德	Dé	Te	
伏羲	Fúxī	Fu-hsi	
韓非子	Hánfēizi	Han Fei-tzu	
淮南子	Huáinánzi	Huai-nan Tzu	
黃帝	Huángdì	Huang-ti	
桀	Jié	Chieh	
君子	Jūnzǐ	Chun-tzu	
孔夫子	Kǒngfūzǐ	K'ung-fu-tzu	Confúcio
老子	Lǎozi	Lao-tzu	
論語	Lúnyǔ	Lun-yu	
孟子	Mèngzǐ	Meng-tzu	Mêncio
墨子	Mòzi	Mo Tzu	Mício
秦	Qín	Ch'in	
仁	Rén	Jen	
神農	Shénnóng	Shen-nung	
司馬遷	Sīmǎ Qiān	Ssu-ma Ch'ien	
唐	Táng	T'ang	
太上老君	Tàishàng Lǎojūn	T'ai-shang Lao-chün	
無為	Wúwéi	Wu-wei	
荀子	Xúnzi	Hsün-tzu	

Apêndice

Han	Pinyin	Wade-Giles
虞	Yú	Yu
張道陵	Zhāng Dàolíng	Chang Tao-ling
張三丰	Zhāng Sānfēng	Chang San-Feng
周	Zhōu	Chou
莊子	Zhuāngzi	Chuang-tzu
自貢	Zìgòng	Tzu-kung
自然	Zìrán	Tzu-jan

Termos Chineses

An de julian yi duo min cai (安得聚斂以奪民財): Como, então, poderia ter havido [安得, *an de*] impostos pesados [聚斂, *julian*] para [以, *yi*] roubar [奪, *duo*] a riqueza [財, *cai*] do povo [民, *min*].

Cai (財): Riqueza, dinheiro, propriedade.

Chan (禪): Meditação, zen.

Fa (法): Lei.

Fajia (法家): Escola de pensamento [家, *jia*] da lei [法, *fa*], legalismo.

Fenshu kengru (焚書坑儒): Queima de livros e sepultamento de intelectuais/confucionistas.

Jian ai (兼愛): Amor [愛, *ai*] universal [兼, *jian*], cuidado [*ai*] universal [*jian*], amor imparcial [*jian*], cuidado [*ai*] não-discriminatório [*jian*]. Refere-se ao trato ao próximo de forma não-parcial.

Julian (聚斂): Coletar, reunir, acumular.

Junzi (君子): Uma pessoa virtuosa, cavalheiro, pessoa perfeita, pessoa nobre.

Ku Lan Ching (古蘭經): Alcorão.

Kuan (寬): liberal, tolerante, magnânimo.

Li (禮): Rito, protocolo, cerimônia, decoro, bons costumes.

Lunyu (論語): Analectos.

Qi (氣): Energia vital, força vital, sopro da vida, energia.

Qing zhong (輕重): Leve e pesado.

Ren (仁): Benevolência, ser humano com o próximo.

Renzhao (人造): Feito pelo homem, artificial.

Apêndice

Renzheng (仁政): Governo benevolente, governo humano.

Ru (儒): Acadêmico. Comumente utilizado para se referir aos confucionistas.

Rujiao (儒教): Ensino do *ru*, confucionismo.

Sheng Ching (聖經): Bíblia Sagrada.

Shengren (聖人): Santo, homem [人, *ren*] santo [聖, *santo*], sábio.

Shenqi (神器): Vaso sagrado, vaso de argila [器, *qi*] etéreo [神, *shen*].

Shi (勢): Força, poder.

Shu (術): Técnica, método, habilidade.

Shu (恕): Reciprocidade, regra de ouro. Também pode ser utilizado como modo de pedir desculpas.

Tao (道): Caminho, princípio.

Tao-chia (道家): Escola de pensamento do *tao*. Comumente utilizado para se referir ao taoísmo quanto escola filosófica. Outra opção é o uso da palavra taologia [道學, *tao-hsiieh*, *daoxue*].

Tao-chiao (道教): Religião do *tao*, ensino do *tao*, por conseguinte, taoísmo.

Tao Te Ching (道德經): Livro [經, *ching*] do Caminho [道, *tao*] e da Virtude [德, *te*].

Te (德): Virtude, qualidade, essência, característica inerente.

Tian-xia (天下): Sob [下, *xia*] o céu [天, *tian*], por conseguinte, o mundo. Às vezes utilizado para se referir à China.

Wan-wu (萬物): Dez mil, dez-mil-coisas, miríade de coisas, usado para se referir a todas as coisas, tudo, ou, ao menos, uma quantidade muito grande de coisas.

Wu-chang (五常): As cinco virtudes do confucionismo: *ren*, *yi*, *li*, *zhi* e *xin*.

Wu-ji (五疾): Cinco doenças, cinco deficiências.

Wu-lun (五倫): As cinco relações do confucionismo: relação entre governante e governado (ou governante e ministro), entre pai e filho, entre irmão mais velho e irmão mais novo, entre marido e mulher e entre amigo e amigo.

Wu-ming (無名): Inominável, sem nome (*tao*).

Wu-wei (無為): Não-ação, inação, agir não-forçosamente, agir não-coercivamente.

Wu-wei er zhi (無爲而治): Governo através do *wu-wei*.

Wu-shi (無事): Não-atividade, não-envolvimento, não-trabalhar.

Xiao (孝): Respeito filial. Trata-se do respeito que os mais novos devem mostrar aos mais velhos. Comumente traduzido como dever ou devoção filial

Xiaoren (小人): Pessoa [人] pequena [小], baixa, inferior. É usado para se referir a pessoas sem caráter, canalhas, vilões. Nos tempos antigos, era paralelamente utilizado para se referir a pessoas de status social baixo, como servos e súditos.

Xin (信): Sinceridade, confiabilidade, integridade.

Yán (嚴): Estrito, severo.

Yeren (野人): Pessoa [人] selvagem [野], pessoa rústica, pessoa não-civilizada.

Yi (義): Justiça.

Yin-yang (陰陽): Escuridão-luz, negativo-positivo.

You-shi (有事): Atividade, envolvimento, trabalhar.

Apêndice

Zhenren (真人): Pessoa genuína, verdadeira, real. Comumente utilizado para se referir a pessoas com alto nível de iluminação. Sábio no taoísmo, um *arhat* no budismo.

Zhí (質): Natureza, substância, qualidade.

Zhì (智): Sabedoria, conhecimento.

Zhongguo (中國): País [國, *guo*] do meio [中, *zhon*], nação central, reino do centro. É como os chineses nomeiam a China.

Ziran (自然): Espontaneamente, por si próprio.

Referências

- Adam Smith, Trad. Luiz João Baraúna; *A Riqueza das Nações* (São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996)
- Adrian Goldsworthy, *How Rome Fell: Death of a Superpower* (New Haven: Yale University Press, 2009)
- Alex Feldt, *Governing Through the Dao: A Non-Anarchistic Interpretation of the Laozi, Dao*, Vol. 9 (3), 2010, p. 323–337
- Ayn Rand, Trad. Paulo Henrique Britto, *A Revolta de Atlas* (São Paulo: Editora Arqueiro, 2012)
- Benjamin A. Elman, *Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China: The Hanlin and Donglin Academies*, *Modern China*, Vol. 15 (4), 1989, p. 379–418
- Ben-Ami Scharfstein, *Amoral Politics: The Persistent Truth of Machiavellism* (Albany: State University of New York Press, 1995)
- Bíblia Sagrada: Tradução King James Atualizada (Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial Ltda, 2017)
- Bruce Lee, *The Tao of Gung Fu: A Study in the Way of Chinese Martial Art* (North Clarendon: Tuttle Publishing, 1997)
- Bryce Detweiler, *Xunzi and Hobbes: Subduing Evil Natures in The East and The West*, *Janua Sophia*, Vol. 18 (2), 2017, p. 11–25
- Chandras Kukathas, *Two Constructions of Libertarianism*, *Libertarian Papers*, Vol. 1 (11), 2009, p. 1–13
- Chris Fraser, *The Mozi and Just War Theory in Pre-Han Thought*, *Journal of Chinese Military History*, Vol. 5 (2), 2016, p. 135–175
- Christian Gerlach, *Wu-Wei in Europe: A Study of Eurasian Economic Thought*, 2004

Confúcio, Trad. Caroline Chang, *Os Analectos* (Porto Alegre: L&PM, 2011)

Craig Williams, *International Human Rights and Confucianism*, *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law*, Vol. 7 (1), 2006, p. 38–66

David Boaz, *Libertarianism: A Primer* (Nova York: The Free Press, 1997)

David E. Soles, *Mo Tzu and the Foundations of Morality*, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 26 (1), 1999, p. 37–48

Dennis M. Ahern, *Is Mo Tzu a Utilitarian?*, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 3 (2), 1976, p. 185–193

Diógenes Laércio, Trad. Mário da Gama Kury, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008)

Dirck Vorenkamp, *Another Look at Utilitarianism in Mo Tzu's Thought*, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 19 (4), 1992, p. 423–443

Edward Slingerland, *Trying Not to Try: The Art and Science of Spontaneity* (Nova York: Crown Publishing Group, 2014)

Elinor Ostrom, *Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems*, *American Economic Review*, Vol. 100 (3), 2010, p. 641–672

Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015)

Epicuro, Trad. Eugene O'Connor, *The Essential Epicurus: Letters, Principal Doctrines, Vatican Sayings, and Fragments* (Amherst: Prometheus Books, 1993)

Eric Schwitzgebel, Human Nature and Moral Education in Mencius, Xunzi, Hobbes, and Rousseau, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 24, No. 2 (2007), p. 147–168

Étienne de La Boétie, Trad. Evelyn Tesche, *Discurso Sobre a Servidão Voluntária* (São Paulo: Edipro, 2020)

Eva Wong, *Taoism: An Essential Guide* (Boston: Shambhala, 2011)

Evgueni A. Tortchinov, Science and Magic in Ge Hong’s “Baopuzi Nei Pian” (Berlim: The 8th International Conference on the History of Science in China, 1998)

Friedrich A. Hayek, Trad. Heloísa Gonçalves Barbosa, *Desestatização do Dinheiro: Uma Análise da Teoria e Prática das Moedas Simultâneas* (São Paulo: Instituto Ludwig von Mises. Brasil, 2011)

Friedrich A. Hayek. *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy* (Nova York: Routledge, 1998)

Garth Frazer, Used-Clothing Donations and Apparel Production in Africa, *The Economic Journal*, Vol. 118 (532), 2008, p. 1764–1784

Guanzi, Trad. Walter Allyn Rickett, *Guanzi: political, economic, and philosophical essays from early China* (Princeton: Princeton University Press, 1998)

Haiming Wen e William Keli’i Akina, Human Rights Ideology as Endemic in Chinese Philosophy: Classical Confucian and Mohist Perspectives, *Asian Philosophy*, Vol. 22 (4) 2012, p. 387–413

Hans-Hermann Hoppe, Trad. Marcelo Werlang de Assis, *Democracia – o Deus que Falhou: A Economia e a Política da Monarquia, da Democracia e da Ordem Natural* (São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2014)

Hans-Hermann Hoppe, Trad. Bruno Garschagen, *Uma Teoria do Socialismo e do Capitalismo* (São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013)

Hebert A. Giles, *Zhuangzi: Mystic, Moralist, and Social Reformer* (Londres: Bernard Quaritch, 1889)

Hsü Dau-Lin, *The Myth of the “Five Human Relations” of Confucius*, *Monumenta Serica*, Vol. 29, 1970-1971, p. 27-37

Immanuel Kant, Trad. Paulo Quintela, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Lisboa: Edições 70, 2007)

Ina Baghdiantz McCabe, *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime* (Berg: Oxford, 2008)

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas, *Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira* (Rio de Janeiro: IBGE, 2020)

Ioana Duca-Radu, Geoff Kenny e Andreas Reuter, *Inflation expectations, consumption and the lower bound: Micro evidence from a large multi-country survey*, *Journal of Monetary Economics*, Vol. 118, 2021, p. 120–134

Isabella Weber, *China’s Ancient Principles of Price Regulation through Market Participation: The Guanzi from a Comparative Perspective*, *University of Massachusetts Amherst Economics Department Working Paper Series*, Vol. 22 (16), 2021, p. 1–13

J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought* (Nova York: Routledge, 1997)

James Behuniak Jr., 16. *Two Challenges to Market Daoism. Value and Values: Economics and Justice in an Age of Global Interdependence*, editado por Roger T. Ames e Peter D. Hershock (Honolulu: University of Hawaii Press, 2015), p. 283–295.

James Legge, *Tao Te Ching: The Book of the Way and of Virtue* (Londres: Henry Frowde, 1891)

James Penner e Norman Ho, *Property Theory: Legal and Political Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018)

Jason Gregory, *Effortless Living: Wu-wei and the Spontaneous State of Natural Harmony* (Rochester: Inner Traditions: 2018)

Jean-Jacques Rousseau, Trad. Eduardo Brandão, *Do Contrato Social* (São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011)

Jianying Zha, *China's Heart of Darkness* (China Heritage, 2020)

Joel S. Fetzer e J. Christopher Soper, *Confucianism, Democratization, and Human Rights in Taiwan* (Plymouth: Lexington Books, 2013)

John Locke, Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa, *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil: Ensaio Sobre a Origem, os Limites e os Fins Verdadeiros do Governo Civil* (Petrópolis: Editora Vozes, 1994)

John Stuart Mill, Trad. Luiz João Baraúna, *Princípios de Economia Política: Com Algumas de suas Aplicações à Filosofia Social* (São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996)

Jonathan Chaves, *Confucianism: The Conservatism of The East*, *The Intercollegiate Review*, Vol. 38 (2), 2002, p. 44–50

Joo-Gang Lee, *Treatise on the Human Nature of Mencius and Rousseau*, *Journal of Toegye Studies*, Vol. 3 (1), 2020, p. 23–33

Joseph J. Spengler, Ssu-Ma Ch'ien, *Unsuccessful Exponent of Laissez Faire*, *Southern Economic Journal*, Vol. 30 (3), 1964, p. 223–243

Julian F. Müller, *Political Pluralism, Disagreement and Justice: The Case for Polycentric Democracy* (Nova York: Routledge, 2019)

Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies: New One-Volume Edition* (Princeton: Princeton University Press, 2013)

Katrin Froese, *Organic Virtue: Reading Mencius with Rousseau*, *Asian Philosophy*, Vol. 18 (1), 2008, p. 83–104

Kristopher Duda, *Reconsidering Mo Tzu on the Foundations of Morality*, *Asian Philosophy*, Vol. 11 (1), 2001, p. 23–31

Kuan-chuan Hsiao, Trad. Frederick W. Mote, *History of Chinese Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2015)

Laozi, Trad. Paul J. Lin, *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary* (Ann Arbor: The University of Michigan, 1977)

Leslie Young, *The Tao of Markets: Sima Qian and the Invisible Hand*, *Pacific Economic Review*, Vol. 1 (2), 1996, p. 137–145

Liezi, Trad. Lionel Giles, *Taoist Teachings from the Book of Liezi* (Nova York: E. P. Dutton and Company, 1912)

Liu An, Trad. John S. Major, Sarah A. Queen, Andrew Seth Meyer, Harold D. Roth, Michael Puett e Judson Murray, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China* (Nova York: Columbia University Press, 2010)

Ludwig von Mises, Trad. Donald Stewart Jr., *Ação Humana: Um Tratado de Economia* (São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010)

Ludwig von Mises, Trad. Maria Luiza Borges, *As Seis Lições* (São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2009)

Lysander Spooner, *No Treason* (Boston: Edição do Autor, 1867)

Markus Fischer, *The Book of Lord Shang Compared with Machiavelli and Hobbes*, *Dao*, Vol. 11 (2), 2012, p. 201–221

Max Weber, Trad. Hans Gerth, *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (Glencoe: The Free Press, 1951)

Mêncio, Trad. Irene Bloom, *Mencius* (Nova York: Columbia University Press, 2009)

Milton Friedman, *Studies in the Quantity Theory of Money* (Chicago: Chicago University Press, 1956)

Mozi, Trad. Ian Johnston, *The Mozi: A Complete Translation* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2010)

Murray Rothbard, *Concepts of the Role of Intellectuals in Social Change Toward Laissez Faire*, *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 9 (2), 1990, p. 43–67

Murray Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Volume I (Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006)

Murray Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays* (Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2000)

Murray Rothbard, Trad. Leandro Augusto Gomes Roque, *O Que o Governo Fez Com o Nosso Dinheiro?* (São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013)

Murray Rothbard, Trad. Rafael de Sales Azevedo, *Por Uma Nova Liberdade: O Manifesto Libertário* (São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013)

Nicholas Kaldor, *Speculation and Economic Stability*, *The Review of Economic Studies*, Vol. 7 (1), 1939, p. 1–27

Noberto Bobbio, Gian Enrico Rusconi et al., Trad. João Ferreira *Dicionário de Política*, Vol. 1 (Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998)

Patricia Kanngiesser, Laurie R. Santos, Bruce M. Hood e Josep Call, *The Limits of Endowment Effects in Great Apes* (Pan

Paniscus, Pan Troglodytes, Gorilla Gorilla, Pongo Pygmaeus). *Journal of Comparative Psychology*, Vol. 125 (4), 2011, p. 436–445

Paul J. D'Ambrosio, Confucianism and Daoism: On the relationship between the Analects, Laozi, and Zhuangzi, Part I, Vol. 15 (9), 2020, p. 1–11

Randy E. Barnett, *The Structure of Liberty: Justice and The Rule of Law* (Oxford: Oxford University Press, 2014)

Roger T. Ames, Wu-wei in “The Art of Rulership” Chapter of *Huai Nan Tzu: Its Sources and Philosophical Orientation*, *Philosophy, East and West*, Vol. 31 (2), 1981, p. 193–213

Roger T. Ames e David L. Hall, *Daodejing: Making This Life Significant, a Philosophical Translation* (Nova York: Bellantine Books, 2003)

Roderick T. Long, Austro-Libertarian Themes in Early Confucianism, *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 17 (3), 2003, p. 35–62

Rudolf G. Wagner, The Wang Bi Recension of the “Laozi”, *Early China*, Vol. 14 (2), 1989, p. 27–54

S. Y. Teng, Herodotus and Ssu-Ma Ch'ien: Two Fathers of History, *East and West*, Vol. 12 (4), 1961, p. 233–240

Siep Stuurman, Herodotus and Sima Qian: History and the Anthropological Turn in Ancient Greece and Han China, *Journal of World History*, Vol. 19 (1), 2008, p. 1–40

Sima Qian, Trad. Burton Watson, *Records of the Grand Historian: Han Dynasty II* (Nova York: Columbia University Press, 1993)

Sima Qian, Trad. Burton Watson, *Records of the Grand Historian: Qin Dynasty* (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 1993)

Sixin Ding e Xiaoxin Wu, Interpretations of Mohism's "Impartial Love" in the Republic of China: A Comparative Approach to Confucianism and Mohism, *Journal of Chinese Humanities*, Vol. 7 (2), 2021, p. 23–51

Sungmoon Kim, *Confucian Democracy in East Asia: Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014)

Sungmoon Kim, From Desire to Civility: Is Xunzi a Hobbesian?, *Dao*, Vol. 10 (3), 2011, p. 291–309

T. Windsor Fields, Understanding the Inflation Tax, *International Research Journal of Applied Finance*, Vol. 6 (10), 2015, p. 649–657

Theodore de Bary e Tu Weiming, *Confucianism and Human Rights, Theory and Practice* (New York: Columbia University Press, 1998)

Thomas Hobbes, Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil* (São Paulo: Martins Fontes, 2019)

Thomas Hobbes, *The Elements of Law: Natural & Politic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928)

Thomas van Hoey, The Chinese gentleman: A semantical analysis of junzi 君子, *Katholieke Universiteit Leuven* (2014-2015) p. 1–42

Venkat Lakshminaryanan, M. Keith Chen e Laurie R. Santos, Endowment effect in capuchin monkeys, *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, Vol. 363 (1511), 2008, p. 3837–3844

Voltaire, *Œuvres Complètes de Voltaire: Dictionnaire Philosophique II* (Paris: Garnier Frères, 1878)

Warren W. Smith, *Confucianism in Modern Japan A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History* (Tóquio: Hokuseido Press, 1959)

William Irwin, *Minimal State Taoism*, Reason Papers, Vol. 38 (1), 2016, p. 65–74

William T. Harbaugh, Kate Krause e Lise Vesterlund, *Are Adults Better Behaved Than Children? Age, Experience, and the Endowment Effect*, Economics Letters, Vol. 70 (2), 2001, p. 175–181

Xiaobo Wang, *Huang Zongxi's and John Locke's Rhetoric toward Modernity*, Journal of Phi Beta Delta, Vol. 2 (1), 2012, p. 49–56

Xunzi, Trad. Eric L. Hutton, *Xunzi: The Complete Text* (Princeton, Princeton University Press, 2014)

Xunzi, Trad. John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works, Volume II* (Stanford: Stanford University Press, 1990)

Y. Stephen Chiu e Ryh-Song Yeh, *Adam Smith Versus Sima Qian: Comment on the Tao of Markets*, Pacific Economic Review, Vol. 4 (1), 1999, p. 79–84

Yan Bing Zhang, Mei-Chen Lin, Akihiko Nonaka e Khisu Beom, *Harmony, Hierarchy and Conservatism: A Cross-Cultural Comparison of Confucian Values in China, Korea, Japan, and Taiwan*, Communication Research Reports, Vol. 22 (2), 2005, p. 107–115

Zhuangzi, Trad. Brook Ziporyn, *Zhuangzi: The Complete Writings* (Indianápolis: Hackett Publishing, 2020)

Zhuangzi, Trad. Daniel Abreu de Queiroz, *Origens do Zen: Zhuangzi* (Belo Horizonte: Edição do Autor, 2020)

Zhuangzi, Trad. Herbert Allen Giles, *Chuang Tzū: Mystic, Moralist, and Social Reformer* (Londres: Bernard Quaritch, 1889)