

Contradição, metafísica e dialética

O maoísmo como produto do intercâmbio filosófico entre Oriente e Ocidente

Contradiction, metaphysics and dialectic

Maoism as a product of the philosophical exchange between East and West

hugo Albuquerque*

► DOI: <https://doi.org/10.4322/principios.2675-6609.2023.166.011>



Reprodução: <https://vk.com/>

Poster chinês com figura de Mao Tsé-tung em destaque

RESUMO

Este artigo trata da singularidade do marxismo chinês, à luz de sua vertente hegemônica, o maoísmo, o qual é produto de um processo de transposição do materialismo dialético e histórico para um *locus* cultural totalmente diverso daquele de sua origem. Essa transposição, mais do que um deslocamento cultural ou uma mera tradução, implica um processo de reinvenção que não pode ser compreendido sem investigarmos as questões atinentes à construção do léxico marxista no contexto chinês, tanto do ponto de vista conceitual quanto linguístico. Isso não implica apenas uma pesquisa sobre as influências de Mao Tsé-tung no contexto de formação do marxismo na China, mas também o reconhecimento de que esse intercâmbio operou em duas direções, antes mesmo de Karl Marx, graças ao peso frequentemente ignorado da influência da filosofia chinesa sobre a filosofia ocidental moderna. Assim, tendo como paradigma o texto “Sobre a contradição”, de Mao, estamos diante de um fenômeno de trocas havidas em mão dupla entre chineses e europeus do início do século XIX ao século XX.

Palavras-chave: Mao Tsé-tung. China. Modernidade.

ABSTRACT

This article deals with the uniqueness of Chinese Marxism, in the light of its hegemonic aspect, Maoism, which is the product of a process of transposition of dialectical and historical materialism to a cultural locus totally different from that of its origin. This transposition, more than a cultural shift or a mere translation, implies a process of reinvention that cannot be understood without investigating the issues related to the construction of the Marxist lexicon in the Chinese context, both from a conceptual and linguistic point of view. This does not only imply research into the influences of Mao Zedong, in the context of the formation of Marxism in China, but also the recognition that this exchange operated in two directions, even before Karl Marx, thanks to the weight – often ignored – of the influence of Chinese philosophy on modern Western philosophy. Thus, having Mao’s “On Contradiction” as a paradigm, we are facing a phenomenon of two-way exchanges between Chinese and Europeans from the beginning of the 19th century to the 20th century.

Keywords: Mao Zedong. China. Modernity.

1. INTRODUÇÃO

O marxismo chinês, sobretudo sua vertente mais relevante e amplamente hegemônica, o *maoísmo*, é lido pelo Ocidente como a mera apreensão e reprodução, por *uma cultura distante*, de uma forma de pensamento *sua* — o que é questionado apenas em sua eficácia e na sua relação com o Ocidente: os chineses seriam ou poderiam ser bons intérpretes de Marx? Ou: por que os chineses não optaram por outra forma de pensamento ocidental?

A nosso ver, a questão que se insurge é muito mais complexa. Isso se deve tanto à intensidade e natureza dessa *distância cultural* em jogo como, ainda, ao fato de a China não ser uma tábula rasa do ponto de vista do pensamento — aliás, muitíssimo pelo contrário, uma vez que sua vasta e antiga produção intelectual não permite tal afirmação do ponto de vista científico.

Essa tradição chinesa, por sinal, se adapta ao marxismo e dialoga com ele, e, antes dele, com a dialética de opostos como veremos mais adiante. De pronto, devemos lembrar que G. W. F. Hegel travou contato intelectual com Jean-Pierre Abel-Rémusat¹, pai da sinologia secular — que aparece na França na virada do século XIX (CHENG, 2019). Esse encontro termina por ser uma força motriz que irá impactar as suas famosas *Palestras sobre a história da religião* (HEGEL, 1995)² e, por conseguinte, o marxismo vindouro.

Antes, a influência do pensamento chinês chega ao Ocidente por meio dos missionários jesuítas, em um primeiro momento a serviço do patronato português. Os jesuítas terão um papel primeiro de importadores do pensamento chinês, o que terá impactos sobre Espinosa (LAI, 2008) e Leibniz — este último, indiscutivelmente sinófilo (FLORENTINO NETO, 2012; GIACIOIA JR., 2017) —, dentre outros luminares.

Por outro lado, do ponto de vista do nascente marxismo chinês, sua influência em relação à própria tradição do pensamento chinês não se restringe às muitas referências e citações encontradas nos escritos de Mao Tsé-tung — de quem iremos focar “Sobre a contra-

O marxismo chinês não é uma mera tradução em sentido usual, mas uma transposição e recriação — e isso se comprova pela maneira como Mao apreende e articula as traduções chinesas para termos tão comuns e caros à filosofia ocidental como *contradição*, *dialética* e *metafísica*

¹ Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832) foi um médico e sinólogo francês, considerado por muitos o pai da sinologia secular na França — em um momento em que os jesuítas, em termos práticos e conceituais, saíram de cena na mediação das relações entre Europa e China, e a França enquanto Estado assumia esse papel em meio ao seu empreendimento colonial.

² A filosofia oriental era um tema de profundo interesse e polêmica para Hegel, um leitor atento dos sinólogos franceses. Isso se pode perceber nas suas famosas *Palestras sobre a filosofia da religião* (HEGEL, 1995), excerto que pode ser encontrado em Hegel (2009).

dição”, de 1937 (MAO, 2009) —, mas envolve a perspectiva de como tudo isso se situa em um plano maior do ponto de vista semiótico: o marxismo chinês não é uma mera tradução em sentido usual, mas uma transposição e recriação — e isso se comprova pela maneira como Mao apreende e articula as traduções chinesas para termos tão comuns e caros à filosofia ocidental como *contradição*, *dialética* e *metafísica*.

Isso se deve às exigências incontornáveis da língua chinesa, absolutamente, que é diferente dos idiomas indo-europeus em todos os sentidos idiomáticos, mas também ao seu sistema de escrita milenar, que funciona sob outros fundamentos e, ainda, a um pensamento muito antigo, sistematizado, caudaloso e com conceitos próprios.

O *assombro* sobre como e por qual razão a China — uma cultura tão distante, antiga e sólida — absorveu o marxismo e o aplicou, demanda, em um primeiro momento, pensar em que cultura chinesa é essa e o que ela tem de singular. A China remete, primeiramente, a uma cultura que se desenvolve regular e continuamente desde o Neolítico — pelo menos há 7 mil anos —, originalmente na bacia do rio Amarelo, e, depois, se expande pelo seu vasto território atual, além de ter deixado um enorme legado — em certa medida fundador — para os países vizinhos, como Coreia, Vietnã e Japão — os quais assimilaram e, inclusive, produziram literatura com os escritos chineses, padrão daquela época, os chamados escritos sino-xênicos.

Sem qualquer exagero retórico, a China é um caso raro, talvez único, de perseverança de um povo na história — o que não quer dizer que isso não tenha sido marcado por recuos e acidentes, mas nunca por descontinuidade. Falar sobre a China hoje equivaleria a tratar do Egito antigo ou da Babilônia caso tivessem chegado vivos ao nosso tempo e em condições de nos dar testemunhos diretos sobre seu papel na *história universal* — ao contrário, essas civilizações nos interpelam para que decifremos seu legado, que restou em forma de enigma em suas ruínas ancestrais. Os mais próximos a isso, talvez o Irã ou a Índia, passaram em maior ou menor grau por descontinuidades fortíssimas entre sua formação enquanto tais e os dias atuais.

Como mais de 1,4 bilhão de habitantes, a China supera, sozinha, a população da Europa ou das Américas. Trata-se, por conseguinte, de um país cujas províncias têm o tamanho de países inteiros, como no caso de Guangdong (Cantão), com seus mais de 120 milhões de habitantes, ou mesmo de províncias “pequenas”, como Xinjiang, cuja população supera os 20 milhões.

Isso também se pode dizer das principais cidades chinesas, como Xangai ou Pequim, que superam em mais do que o dobro as populações de países como Portugal ou Grécia, além de remeterem a assentamentos humanos regulares mais antigos do que a maioria das cidades do Velho Mundo — e certamente mais contínuos em termos culturais, uma vez que a Plovdiv búlgara de hoje pouco tem a ver com o seu primeiro assentamento urbano, e ele vale para a Lisboa fenícia e a atual capital portuguesa.

Essa escala titânica igualmente se converte em diversidade interna. O *Language atlas of China* (*Zhōngguó Yǔyán Dìtú Jí* [中国语言地图集]), feito em coprodução da Austrália com a China, aponta para uma quantidade enorme de idiomas e dialetos, entre os quais o mandarim — descrito na Constituição da República Popular da China³, em seu artigo 19, como língua universal ou geral (*pǔtōnghuà* [普通话]) —, que constitui, na verdade, uma língua franca extraída da língua falada em Pequim.

3 Cujo texto pode ser lido na íntegra, em português, em Oliveira (2022).

O sistema de escrita chinês, assentado na ideia de representação ideogramática, e não na representação de fonemas, acaba por ter uma função importantíssima na costura e integração das várias regiões chinesas em toda a sua enorme diversidade — e possui caracteres *com mais de 3 mil de história*⁴, com pequenas modificações estilísticas ao longo dos milênios; a última delas, operada após a chegada dos comunistas ao poder em 1949, com vistas a simplificar a escrita para a educação das massas, é o chamado “chinês simplificado”⁵.

Todos esses elementos servem de *advertência* para o início desta reflexão, pois não tratamos aqui de um país em termos usuais, que mesmo nós, habitantes de um país continental, estamos habituados a empregar: a China detém o tamanho e a diversidade do que nos parece *um continente* — e com uma antiguidade incomum para qualquer padrão histórico conhecido, que rivaliza em parte somente com algumas regiões da Índia.

2. TRADUÇÃO E TRADIÇÃO: METAFÍSICA, CONTRADIÇÃO E DIALÉTICA

Uma primeira questão é como o marxismo foi traduzido para o mandarim e a quais conceitos os pioneiros do marxismo na China recorreram. Preliminarmente, há que se anotar que isso foi um processo iniciado no século XX, quando os chineses acompanhavam o contato dos japoneses com o marxismo e a chegada da literatura filosófica ocidental ao Oriente. Paradoxalmente, enquanto o Japão se afastava da matriz cultural chinesa, ainda utilizava a escrita chinesa de modo mais intenso como linguagem erudita, o que lhe permitia um ponto de contato conceitual com os chineses naquele período.

É preciso considerar que um dos sistemas de escrita do Japão — na verdade, o mais erudito deles, o *kanji* — e a escrita chinesa — chamada de *hanzi* — têm aspectos comuns entre si, tendo se originado na China. E isso é possível já que, por não se tratar de um alfabeto, mas sim de um sistema ideogramático, seu funcionamento permite um uso comum por povos que falam idiomas diferentes, ou até mesmo de matrizes diferentes, pois os caracteres representam conceitos, e não fonemas⁶.

4 A escrita chinesa remete ao Período ou Era Shang, um período em que a China não estava unificada, mas seu emaranhado de cidades, condados e afins unia-se em torno de um *Di*, isto é, uma autoridade religioso-política que funcionava como mediadora. Foram três eras na China primitiva, Xia, Shang e depois Zhou, antes da fragmentação daquilo que se via como o “mundo” — *Tudo sob o céu* —, e tudo isso precedeu a unificação imperial, em 283 a.C. De todo modo, o sistema ideogramático desenvolvido por volta de 1300 a.C. e inscrito em oráculos de ossos e bronze é, ainda que de forma mais pictórica, o mesmo usado ainda hoje.

5 O sistema de chinês simplificado é utilizado na República Popular da China, isto é, no vasto continente, mas recusado em certa medida em Taiwan e Hong Kong, o que reflete uma mistura de elitismo das elites locais e seu anticomunismo —, mas evidentemente se trata de um sistema mais eficiente, reprodutível e apreensível. Graças a ele, os comunistas conseguiram trazer centenas de milhões de pessoas, eminentemente camponesas, para o mundo da escrita que lhes era sonogado pelo milenar regime monárquico terminado em 1911 — e por todo o caos instaurado depois, seja pelos senhores da guerra, os velhos generais do imperador, ou pela linha direita do Kuomintang, que, sob a liderança de Chiang Kai-shek a partir de 1928, traiu a Revolução Chinesa.

6 Há, no entanto, diferenças gramaticais importantes entre o mandarim — e as línguas chinesas de um modo geral — e o japonês, uma vez que esses idiomas derivam de matrizes diferentes. A ordem da oração em mandarim é semelhante à do português, com sujeito-verbo-objeto, enquanto em japonês obedece à ordem sujeito-objeto-verbo, o que deu ensejo, desde os tempos antigos, a técnicas de escrita e leitura do chinês antigo em japonês para ele ser compreensível — os *kanbuns*. Do ponto de vista filosófico, no que importa ao conceito, os detalhes da ordenação utilizada por Inoue não nos interessam, uma vez que basta para esta argumentação a utilização de conceitos idênticos, visto que expressos nos mesmíssimos caracteres.

É nesse contexto, e por essa razão, que Tetsujiro Inoue escreve o *Dicionário de filosofia* (*Tetsugaku Jii* [哲学字彙]), em 1881, propondo a tradução de inúmeros termos centrais do léxico filosófico ocidental (NAKAHATA, 2015), a partir da língua inglesa, para os caracteres comuns à China e Japão, dentre aqueles, três conceitos centrais para o marxismo:

1. *Xíng'èrshàngxué* (形而上学) para *metafísica* — que significa algo como *ciência da superior das formas primeiras* — a qual Inoue extraiu do *Xi Cí* (系辭), um livro do século V a.C. *que situa esse campo do saber abaixo do Dao⁷ e acima dos artefatos (do mundo)*, o que busca encontrar um paralelo inteligível ao pensamento oriental àquilo que o pensamento ocidental cunhou durante séculos (INOUE, 1881, p. 24).
2. *Máodùn* (矛盾) — que significa, literalmente, *lança-escudo* — para *contradição*, em razão da obra do *Hánfēizi* (韓非子), o clássico do mestre Han Fei (1939), o grande expoente da Escola Legalista (*Fǎjiā* [法家]) — que, como veremos, elabora com base nessa expressão uma de suas grandes questões (INOUE, 1881, p. 19).
3. Ele fornece os substratos para o termo posterior *biànzhèngfǎ* (辯證法) — que significa, literalmente, algo como *lei (ou método) do debate por evidências* — para *dialética*, propondo *mǐnbìanfǎ* (敏辯法) e *biànǎnlùn* (辯法論) (INOUE, 1881, p. 54). Este sim um neologismo, daí o mais problemático deles, possivelmente extraído da tradição da Escola dos Nomes (*Míngjiā* [名家]), uma das linhas de pensamento chinês que, paradoxalmente, mais se aproximou de temas próximos à filosofia ocidental no mundo antigo — e, em parte, dos sofistas —, da qual os discípulos se chamavam “debatedores” (*biànshì* [辯士]).

Nesse primeiro momento, é central partir para a construção do conceito de *contradição* no Oriente: basicamente, a conjugação dos termos *lança* (*máo* [矛]) e *escudo* (*dún* [盾]) se refere ao famoso paradoxo estabelecido pelo filósofo chinês Hanfei (2022):

Um homem de Chu que vendia lanças e escudos gabava-se de que seu escudo era forte e dizia: “Nada pode perfurá-lo”, e então, também, gabava-se de sua lança, dizendo: “Minha lança é muito afiada, ela pode perfurar tudo.” Alguém o refutou e disse: “O que acontecerá se você perfurar seu escudo com sua lança?”. Ele não pôde responder⁸.

Em vez de simplesmente buscar uma tradução fonética ou conceitual original, Inoue trouxe o debate da filosofia grega literalmente para o âmbito lexical da filosofia oriental, o que teve um duplo efeito: transformar em algo palatável e inteligível o repertório conceitual ocidental, tornando-o mais próximo ao leitor local, mas também fazer a referida noção

⁷ Optamos pelo uso de daoísmo e Dao no lugar de taoísmo e Tao em razão das recentes traduções do mandarim para o português, as quais adotam o sistema pinyin de transliteração da língua padrão da China para o alfabeto romano. O sistema pinyin se tornou padrão internacional para a transliteração em 1982, 34 anos depois de sua criação, o que tem gerado um lento e obstinado trabalho de adequação de termos oriundos do mandarim, sobretudo nomes próprios e de logradouros. Evidentemente, há que se ponderar aquilo que já ficou dicionarizado em português e cuja grafia é oriunda de outros sistemas de transliteração, como no termo “Tao”, mas nesse caso preferimos privilegiar a precisão linguístico-conceitual.

⁸ Tradução livre de 某人講了一個故事，說：有個賣矛和盾的人，誇耀他的盾很堅固，就說“沒有東西能刺穿它，一會兒又誇耀他的矛說：我的矛很銳利，沒有什麼東西刺不穿的。”有人駁斥他說：“用你的矛刺你的盾，會怎麼樣呢？”他沒法回答， trecho extraído do verbete da enciclopédia eletrônica baike *Hánfēizi Nányì* (韓非子難勢), o que confere com Han (2022).



Reprodução: <https://www.britannica.com/>

Mao, habilmente, funda uma tradição de dialética moderna no Ocidente em Hegel e, depois, em Marx, cuja dialética ele situa como uma generalização de “resultados positivos obtidos pela humanidade”

ocidental entrar no campo da filosofia oriental, ainda que na forma oriental, trazendo um significado inovador — e questionador — do *status quo* do próprio pensamento oriental.

Isso atendia, antes de tudo, a um projeto particular de modernização do Japão, o qual já buscava referência na língua inglesa — como mediação com o Ocidente —, e ao mesmo tempo, ainda que paradoxalmente, usando os caracteres chineses, ele busca dar uma forma oriental pela qual os conceitos filosóficos ocidentais entrariam em todo o Oriente.

De certa forma, foi exatamente isso que fizeram os latinos quando traduziram a *antíphase* (αντίφαση) aristotélica por *contraditio* — o que enfatiza as implicações retóricas, antes das conceituais, desse conceito. Essa tendência é seguida pelo pensamento alemão, que usa o cognato latino em *Kontradiktion*. No entanto, no caso oriental, a transposição irá se dar de forma mais intensa ainda, pela distância cultural entre os dois mundos.

É precisamente quando o Oriente descobre, de forma sistemática e laica, o pensamento ocidental no século XIX, poucos séculos depois de os jesuítas terem permitido a chegada do pensamento oriental ao ocidental, que ocorre um efeito de mão dupla muito curioso: o pensamento oriental servira, até ali, como uma certa iconoclastia no Ocidente, em Leibniz, Espinosa, Voltaire e mesmo em Hegel — servindo de caldo cultural para Karl Marx desenvolver uma nova forma de pensar, baseada na noção de contradição interior ao sujeito —, mas a tradição ocidental aparece naquele momento como um instrumento a serviço do colonialismo, e também do conservadorismo, em lugares como o Japão e a China.

Quando Mao Tsé-tung escreveu “Sobre a contradição”, em 1937 (MAO, 2009), depois de realizar a Longa Marcha e se estabelecer como líder incontestável do comunismo chinês, ele retomou o conceito fixado por Inoue para nomear a sua obra: *Máodùnlùn* (矛盾论) (MAO, s.d.), isto é, *teoria ou ensaio sobre a “contradição”* (“lança-escudo”, literalmente). Ali, Mao repetirá o uso da dialética e da metafísica nos termos que, já ali, haviam se consagrado na filosofia oriental como traduções desses conceitos do pensamento ocidental.

Mas nessa obra, conforme sua tradução para grande parte das línguas ocidentais, se dá por meio de uma adequação do léxico marxista usual e, por essa razão, aparentemente

Mao se restringe a apresentar um comentário inovador, com *nuances* da filosofia chinesa, a Vladimir Lênin em seu “Sobre a questão da dialética” (LÊNIN, 2017). No entanto, a verificação da terminologia em mandarim indica que Mao também está dialogando e polemizando com Inoue — e, além dele, o pensamento e a ideologia que Inoue lega ao Oriente, sendo transplantador do que há de mais fundamental na tradição ocidental:

Nós, os chineses, dizemos frequentemente*: “As coisas se opõem umas às outras e se completam umas às outras”. Isso significa que há identidade entre as coisas que se opõem. Essas afirmações são dialéticas e se opõem à metafísica. “As coisas se opõem umas às outras” significa que os dois aspectos contrários se excluem um ao outro ou que lutam um contra o outro; “as coisas se completam umas às outras” significa que, em condições determinadas, os dois aspectos contrários unem-se e ganham identidade. E na identidade há luta; sem luta não há identidade.

[* Frase dos anais do “Livro de Han” (*Qián Hàn Shū* [前汉书]), tomo 30, *Tratado de literatura* (*Yiwénzhì* [藝文志]), redigido por Ban Gu (班固), célebre historiador chinês do século I. Posteriormente passou a empregar-se na linguagem corrente]⁹ (MAO, 2009, p. 73).

Essa operação demonstra que a tradição chinesa tem afinidade intrínseca com o pensamento dialético, só que nos termos de Hegel — e se isso constitui uma afirmação verdadeira, do ponto de vista da história do pensamento, a afirmação é parte da estratégia de Mao de lembrar que o pensamento chinês não só não é uma tábula rasa como, ainda, está adequado ao que é, para todos os efeitos, uma verdadeira iconoclastia para o pensamento ocidental.

Mao não apresentará, no entanto, isso nos termos de uma dicotomia entre “Ocidente e Oriente”, mas sim como uma dicotomia entre “metafísicos e dialéticos”, existentes tanto no Ocidente como no Oriente —, mesmo que a nova dialética de que se fala no Ocidente tenha interessantes pontos de contato com o Oriente — e seja uma ruptura com a tradição do pensamento do Ocidente, geralmente “metafísica”, em contraste com a do Oriente, certamente tendente à “dialética”.

3. METAFÍSICOS CONTRA DIALÉTICOS

Para demonstrar a dicotomia que Mao constrói, aqui como ao longo de sua obra, um antagonismo no qual de um lado estão os “metafísicos”— e há uma referência óbvia à tradição que se forma pela tradução de *metafísica* para a escrita chinesa, mas também para uma certa corrupção do pensamento chinês:

A concepção dialética do mundo, na China e na Europa, vem desde a Antiguidade. A dialética dos tempos antigos, porém, era algo de espontâneo, de primitivo; em virtude das condições sociais e históricas de então, ela não podia ainda constituir um sistema teórico completo, era incapaz de explicar o mundo em todos os seus aspectos, sendo posteriormente substituída pela metafísica. O célebre filósofo alemão Hegel, que viveu em fins do século XVIII e começo do XIX, prestou uma importante contribuição à dialética,

⁹ A nota na citação consta do original de Mao Tsé-tung, mas nas edições em português da obra, frequentemente, a transliteração do chinês está confusa ou obedece a sistemas antigos, *motivo pelo qual ela está corrigida neste artigo*. Mao faz referência ao “Livro de Han”, que reúne cem volumes divididos em anuários dos imperadores, tabelas cronológicas, tratados e biografias. O volume ao qual Mao se refere é especificamente o *Tratado de literatura*.

mas sua dialética era idealista. Só depois que Marx e Engels, os grandes protagonistas do movimento proletário, generalizaram os resultados positivos obtidos pela humanidade na história do conhecimento humano, e depois que, em particular, retomaram com espírito crítico os elementos racionais da dialética de Hegel e criaram a grande teoria do materialismo dialético e histórico, é que se produziu uma revolução sem precedentes na história do conhecimento humano (MAO, 2009, p. 36).

Mao, habilmente, funda uma tradição de dialética moderna no Ocidente em Hegel e, depois, em Marx, cuja dialética ele situa como uma generalização de “resultados positivos obtidos pela humanidade” — o que se contrapõe a qualquer pretensão noção de esclarecimento de fora para dentro, isto é, da Europa para a China, mas também nega qualquer primazia ao pensamento oriental nessa questão, evitando, assim, também alguma forma de chauvinismo chinês.

A dialética, conforme a tradução estabelecida após o esforço iniciado por Inoue, isto é, o *biànzhèngfǎ* dos chineses, no entanto, não é um elemento que existiu no passado como uma disciplina autônoma do pensamento chinês. Isso se deve, dentre outras coisas, à maneira como o debate retórico era proscrito pelas duas grandes escolas autóctones chinesas, o confucionismo e o daoísmo. A *dialética/biànzhèngfǎ* é uma construção moderna que serve para explicar a generalidade de “dialéticas” do mundo ocidental para os orientais, mas também serviria para agrupar inúmeros pensamentos e métodos do pensamento chinês — ainda que de *forma anacrônica* (TIAN, 2005)¹⁰.

Quando Mao opta por estabelecer a dicotomia nesses termos, ele segue o debate de Lênin, no seu curto e preciso manuscrito sobre a dialética (LÊNIN, 2017), mas se está bastante claro no âmbito da filosofia ocidental quem são os “dialéticos” e os “metafísicos” — e a própria distinção entre uma dialética antiga e moderna —, entre os chineses, estabelecer a mesma clivagem é complexo.

Sobre as confusões a respeito da dialética, é preciso considerar as peculiaridades da China, que jamais teve uma tradição retórica, tampouco teve seu “Aristóteles”, pois antes não teve seu “Sócrates”. Ora, vejamos:

Chama a atenção que a “dialética” chinesa não envolve uma “arte do diálogo”, como na versão autêntica do termo, socrático-platônica. Nos debates conduzidos normalmente por Sócrates, partia-se de um conhecimento provisório dado, por um interlocutor que se afirmava autoridade no assunto. Esse conhecedor era submetido a um exaustivo questionamento, ao longo do qual Sócrates exigia explicações cada vez mais detalhadas. Não raro, o interlocutor desistia da tese inicial, não sem ter aprendido sobre as dificuldades de sua posição primeira. Essa era a maiêutica socrática de, mostrando o quanto não se sabia sobre um determinado assunto, também mapear a capacidade argumentativa do ser humano, avançando em direção ao conhecimento positivo.

Na tradição chinesa, contudo, a “dialética” é, fundamentalmente, uma dinâmica natural de conceitos: 物極必反 (*wujibifan*), isto é, “quando as coisas/seres atingem o seu limite,

10 Por razão, sinologistas como Tian Chenshan (2005) argumentam haver uma artificialidade na construção de *biànzhèngfǎ* (辩证法), fundando, então, a dialética chinesa no conceito de *tōngbiàn* (通變), o qual tem aplicabilidade tanto na matemática quanto na filosofia de um modo geral. Ainda que reconhecamos que seja um conceito poderosíssimo, ele pode ser entendido como uma versão *avant la lettre* de *devir* ou *vir a ser*, não como um campo à parte da filosofia. O que é consensual é o juízo acerca da atualidade de *biànzhèngfǎ*, e que ele só pode explicar a filosofia chinesa do presente para o passado.

tornam-se o próprio oposto”. Essa “dialética” resume-se ao processo em que os opostos surgem, entram em relação, unificam-se mais uma vez, criando novas “contradições” que levam a uma nova proscição de opostos. Isso se depreende dos aforismos de “bipartição das unidades” (一分为二), “unificação das dualidades” (对立统一) e “união dos opostos” (二合为一). Embora a linguagem inspire-se em Hegel (via marxismo chinês), a substância da “dialética” chinesa percebe-se desde Laozi, o fundador da Escola Daoista (SINEDINO, 2022, p. 103).

Sem sombra de dúvida, *nunca houve uma dialética na China no sentido que há no Ocidente*, mas sempre houve pensamentos — o daoismo, dentre eles — que concordam e expressam juízos parecidos com os termos gerais da dialética, que concebe a contradição como interior ao sujeito — e é a ela que Lênin e Mao fazem referência.

Portanto, o próprio Hegel, direta e expressamente, concorda com o fundamento da *específica dialética de opostos do Dao*, nos termos da fórmula que Mao Tsé-tung repetirá anos mais tarde ao afirmar que “um se divide em dois” (BADIOU, 1999) — e que Sinedino (2022, p. 103) traduz por “bipartição da unidade”.

Mao não afirma, no entanto, uma precedência do Oriente sobre o Ocidente, porque a dialética antiga, uma vez que seja a dialética antiga na China ou na Europa, ou mesmo a dialética idealista de Hegel, ainda era insuficiente — embora útil — em comparação à dialética materialista de Marx, a qual, se realizou como uma convergência do desenvolvimento humano, daí sua universalidade, que poderia, assim, operar as transformações que nenhuma outra “dialética” anterior operou.

No entanto, apesar de Mao citar caudalosos exemplos de recorrência de uma dialética de “unidade de opostos” no pensamento e literatura da China, faltam exemplos de metafísicos, mas o que fica é a incidência de um pensamento de imobilismo na história chinesa — o que contrariaria uma leitura mais ortodoxa do daoismo, ou poderia ser contrariado por ela, embora ele próprio possa ter sido usado para justificar isso.

O leitor atento poderia pensar, então: “Onde estariam, afinal, os metafísicos chineses?” — embora, como se viu, Inoue tenha recorrido a um termo antigo da filosofia chinesa para traduzir o termo ocidental *metafísica*. A entrada da metafísica como incorporação externa do dispositivo aristotélico no Oriente — a começar pelo Japão — e seus desdobramentos na China — em outras palavras, a filosofia tradicional ocidental, assentada na unidade do ser — asseverariam leituras havidas ao longo da China na direção da imobilidade (conceitual e, em paralelo, da sociedade). Ora, vejamos, é isso que Mao quer dizer quando refere: “Quanto ao materialismo mecanicista e ao evolucionismo vulgar, importados da Europa nos últimos cem anos, encontraremos seus defensores na burguesia.” (MAO, 2009, p. 34)

Os *metafísicos* aparecem como uma ampla categoria difusa, que envolve os negadores do *movimento* como ocorrência necessária e concebem uma instância de imobilidade ou cristalização do ser, a qual justifica a tirania e sustenta ideologicamente classes privilegiadas. É forçoso, portanto, falar em uma “metafísica chinesa” em um sentido próprio, mas Mao recorre a isso como um artilho estratégico para atacar uma forma de pensamento chinesa que servia à tirania nos termos locais.

Mao, no entanto, sabe que o grande inimigo é uma específica noção de “metafísica” fundada em Aristóteles, portanto ocidental, segundo a qual o ser, *a priori*, é unívoco e inequívoco. Os metafísicos são, de início, os corruptores do pensamento tradicional chinês,

Mao Tsé-tung, então presidente do Governo Popular Central, proclama solenemente a fundação da República Popular da China, em cerimônia realizada na praça da Paz Celestial com a presença de 300 mil pessoas. Pequim, 1º de outubro de 1949



Reprodução: <http://www.china.org.cn/>

com suas falhas e insuficiências, mas a importação recente da metafísica do Ocidente, em vestes chinesas ou sino-xênicas, termina por ser um catalisador dessa corrupção, talvez de forma definitiva — o que se revela, concretamente, com o processo de colonização do Ocidente sobre o Oriente.

Ironicamente, Inoue, o tradutor da noção de metafísica para o Oriente, é conhecido por ser um defensor do budismo e da alegação de incompatibilidade do cristianismo com a cultura japonesa — para evitar a modernização da Era Meiji, uma verdadeira ocidentalização —, mas ele constrói uma gramática e uma estrutura conceitual, semiótica e ideológica ela mesma ocidentalizante, na qual insere e dissolve o “Japão” — enquanto “ele mesmo”, mas de acordo com a linguagem e o pensamento do Ocidente.

Os adversários de Mao na China, no entanto, foram além do projeto de modernização conservadora do Japão — e seu ocidentalismo moderado —, tendo buscado material e formalmente tornar a China um elemento ocidental, uma vez que toda a cúpula do Kuomintang é cristã (SNOW, 1968, p. 44) e o papel que eles reservavam para a “particularidade chinesa” no processo de “modernização” local era, certamente, menor do que a que reservavam os modernizadores japoneses para sua própria cultura.

Um exemplo disso foi o Movimento Nova Vida, encabeçado por Chiang Kai-shek, líder nacionalista e antípoda de Mao Tsé-tung, pelo qual o confucionismo entra como “tradição” e “folclorismo” em uma mensagem cristã conservadora. Chiangnem se esforçava para defender os chineses de seus detratores, que, não por coincidência, eram também seus exploradores coloniais—os quais espalhavam aos quatro ventos o mito do chinês como o “homem doente da Ásia”, tudo para culpá-los das violências que sofriam. Chiang e sua influente esposa, Song Mei-ling, dobraram a aposta na ocidentalização — e mais ainda, na americanização da China (SNOW, 1968, p. 100).

4. A REVOLUÇÃO MARXISTA NA CHINA: UM CAVALO BRANCO É UM NÃO CAVALO

A revolução dialética operada por Hegel e acabada por Marx interessava a Mao, por, no fundo, desenvolver e aprimorar a tradição chinesa, unindo passado e futuro pela

resolução de um problema de ordem conceitual — que termina por ser político: a “metafísica”, seja ela ocidental ou “chinesa”, nega a tradição da China em todo o seu potencial, colocando no seu lugar a tradição hegemônica do pensamento ocidental — ela própria um dispositivo de opressão seja por meio do colonialismo ou da modernização ocidentalizante trazida pela direta.

Se, para os ocidentais, Hegel e, mais ainda, Marx significam iconoclastia pura, para os chineses, eles são inovadores decisivos que podem ser inseridos em uma tradição potente que, no entanto, demandava aprimoramentos. É o que Mao (2009, p. 37) observa ao afirmar: “A dialética dos tempos antigos, porém, era algo de espontâneo, de primitivo; em virtude das condições sociais e históricas de então, ela não podia ainda constituir um sistema teórico completo.”

Esse “porém” à “dialética dos tempos antigos” é levantado pela incapacidade dela, e não por sua natureza. A mesma coisa não se pode dizer sobre a metafísica, cuja versão antiga é, inclusive, mais inofensiva — embora os ocidentais tenham se mostrado mais competentes em desenvolver, já em tempos remotos, uma metafísica capaz de erguer um dispositivo capaz de sustentar, filosoficamente e ideologicamente, o aparato do despotismo; é essa metafísica que termina por bater à porta da China no século XIX.

A filosofia ocidental — geralmente, *metafísica* — “inova” apenas e tão somente ao construir novas tecnologias e artifícios para o que sempre foi uma corrupção do pensamento chinês, marcada por concessões ao imobilismo — essa corrupção levou aquela milenar civilização a uma rota de estagnação, cristalização e imobilidade.

Esse processo, em um primeiro momento, destruiu a dinastia Ming, gerando a belicosa dinastia Manchu que, depois, levou a China a um caos permanente no século das humilhações, sob permanente cerco e agressões das potências imperialistas—um beco sem saída cuja escapatória, nos termos da filosofia ocidental tradicional, se daria na forma de sujeição da China ao Ocidente, seja no sentido mais literal e prosaico de colonialismo ou na “reinvenção” chinesa nos termos do léxico cultural ocidental.

Wikimedia Commons



Hegel com seus alunos em Berlim, em litografia de Franz Kugler, 1828

É recorrente o argumento que o marxismo teria o mesmo efeito da reforma conservadora japonesa ou do Kuomintang na China, só que com o sinal trocado. Só que essa afirmação foge ao óbvio: primeiramente, o pensamento de Marx não caminha na direção de uma doutrina do colonialismo, ao contrário, ele tende para uma ciência da descolonização. Secundariamente, só que não menos importante, o marxismo exige que sejam operados desenvolvimentos particulares de sua doutrina, que não concebe a divisão clássica entre teoria e prática, para efetivar sua pretensão de universalidade.

Não pôr Marx para “falar chinês”, nos termos da filosofia chinesa, seria, antes de tudo, antimarxismo — e se, de certa forma, a operação chinesa sempre foi mal compreendida pelo Ocidente, isso se deve primeiramente a uma incompreensão do marxismo antes de ser um não entendimento da cultura da China. E nisso Mao é fiel ao Lênin que ele evoca e que comenta seu pequeno e valioso manuscrito:

A diferença entre a dialética e o subjetivismo (ceticismo, sofismo etc.) reside, entre outras coisas, porque [sic] para a dialética (objetiva) a diferença entre o relativo e o absoluto é relativa. Para a dialética objetiva existe um absoluto dentro do relativo. Para o subjetivismo e a sofística o relativo é apenas relativo, excluindo o absoluto (LÊNIN, 2017).

Isso explica o deslocamento de Mao: um marxismo que é chinês sem deixar de ser marxista, e uma cultura chinesa que se faz marxista sem deixar de ser chinesa. Uma vez que “existe um absoluto dentro do relativo”.

Ironicamente, a leitura “ortodoxa” de Hegel dá razão a Mao, sobretudo quando lembramos a frequente acusação de que a dialética maoista seria “diferente” e “equivoca” por não comportar “sínteses”. Lembremos sempre que o pensamento hegeliano não fala no esquema *tese-antítese-síntese*, mas sim, dentre tantas tríades, em *abstração-negação-concreto*, uma vez que essa tríade foi, na verdade, introduzida por Fichte e seguida por Schelling a partir de Kant, mas não por Hegel (KAUFMANN, 1966, p. 154) — pois ele não desejava um modelo dialético “fechado”.

Muito antes de Hegel, temos bons exemplos nos textos clássicos daoistas, como os de Zhou (2022, p. 105), que inverte o paradoxo do mestre Gongsun Long, da Escola dos Nomes, que advertia que “um cavalo branco não é um cavalo”, ao que ele respondeu que “um cavalo branco é um não cavalo”, brincando com a ordem dos caracteres que formam o provérbio:

Apesar de escrever de forma meio séria, meio jocosa, Zhuangzi chega a uma conclusão indicativa de sua forma de ver o mundo. Em chinês, o problema é mais fácil de ser visualizado: 白馬非馬 (*baimafeima*) é uma frase que claramente deveria ser lida como oração verbal de três termos: “cavalo branco” (白馬) “não é” (非) “cavalo” (馬). Zhuan-

Trazer Marx para o terreno próprio do pensamento chinês, e para seu léxico, não é fazê-lo vestir trajes incompatíveis, mas sim levá-lo a conversar com os seus



Retrato do filósofo e educador japonês Tetsujiro Inoue (1856-1944)

gzi sabe disso. Contudo, modificando a análise da frase para uma oração nominal com dois pares de caracteres, o autor entende que “um cavalo branco” (白馬) é “um não cavalo” (非馬). Dessa forma, “não ser” é interpretado como atributo, em nada diferente de “branco”.

Mesmo que não passe de uma “piada” semiesquecida no resto deste livro, Zhuangzi transforma aqui a inexistência num predicado, o que destoa da tradição intelectual majoritária no Ocidente. “Ser” não é nem pode ser predicado. O “não ser” na lógica ocidental comunica a carência de um atributo (não ter a cor branca) ou, no máximo, a exclusão do objeto de análise de um grupo de coisas (não pertencer ao gênero dos cavalos). Mas, para o autor, a *negativa representa um tipo de “existência”*. Isso não é um absurdo, do ponto de vista do daoísmo: o “Dao” é majoritariamente entendido como o “Não Ser” que dá origem ao “Ser”. Essa passagem nos dá um exemplo de como isso é aplicado ao mundo real (SINEDINO, p. 106-107).

Nessa obra, do século III a.C., o daoísmo já inscreve, a seu modo, o papel do negativo e, por conseguinte, do relativo, que, séculos mais tarde, Hegel, Marx e Lênin, alcançam ao chegar ao estado da arte de sua formulação: não é que o marxismo chinês não seja marxismo, mas que o marxismo chinês é um não marxismo — e, como tal, o é.

A operação dos modernizadores japoneses, e dos “nacionalistas” chineses, funcionou como uma “operação jesuíta”, seguindo a tradição pela qual aqueles religiosos europeus se infiltravam nas instituições orientais, ora adotando as vestes de monges budistas, ora de acadêmicos confucionistas — só que desta vez com os próprios orientais disfarçando sob vestes locais a narrativa europeia, em uma irônica colonização de si mesmos.

Por outro lado, Mao inverteu esse polo, o que não foi uma operação inédita na história chinesa, haja vista a maneira como os chineses apreenderam e reverteram dominações até mais totais do que aquela que o Ocidente tentou: seja com os mongóis ou com os manchus, que chegaram a estabelecer dinastias duradouras sobre a China.



O filósofo chinês Han Fei (c. 280-233 a.C.), retratado ao lado de páginas do *Hanfeizi*, seleção de manuscritos atribuídos a ele e que tratam da tradição legalista sobre as teorias do poder do Estado

E Mao, a seu favor, tinha uma vantagem tática nada trivial: nada indica que Han Fei, autor do conceito de lança-escudo, concordasse com a lei da identidade aristotélica. Trazer Marx para o terreno próprio do pensamento chinês, e para seu léxico, não é fazê-lo vestir trajes incompatíveis, mas sim levá-lo a conversar com os seus — justo Marx, que, quase um século antes do nascimento da República Popular da China, anteviu uma revolução naquelas terras, com seu célebre “Deslocamentos do centro de gravidade mundial” (MARX, 2003):

É muito provável que o socialismo chinês se assemelhe ao europeu, como a filosofia chinesa ao hegelianismo. Qualquer que seja a forma, podemos alegrar-nos com o fato de que o império mais antigo e sólido do mundo tenha sido arrastado em oito anos pelos fardos de algodão dos burgueses da Inglaterra até a iminência de uma convulsão social que, qualquer que seja o caso, deve ter consequências importantíssimas para a civilização. E, quando os reacionários europeus, na sua já próxima fuga, chegarem enfim junto à Muralha da China, às portas que supõem abrir-se como fortaleza da reação e do conservadorismo, quem sabe se não lerão ali:

República Chinesa
Liberdade, Igualdade e Fraternidade

* Bacharel e mestre em Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Editor e curador do selo “Longa Marcha”, da editora Autonomia Literária, sobre assuntos chineses. Atualmente realiza a edição brasileira de *Red star over China*, de Edgar Snow, que será lançada em breve.

► Texto recebido em 30 de novembro de 2022; aprovado em 22 de dezembro de 2023

BADIOU, Alain. One divides into two. **Collège International de Philosophie**, 7 abr. 1999. Disponível em: <www.lacan.com/divide.htm>. Acesso em: 30 nov. 2022.

CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v. 1.

CHENG, Anne. Abel-Rémusat e Hegel: sinologia e filosofia nell'Europa del XIX secolo. **Rivista di Estetica**, n. 72, p. 139-151, 2019. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/estetica/6116>>. Acesso em: 28 nov. 2022.

FLORENTINO NETO, Antonio. Leibniz e a teologia natural dos chineses. **Natureza Humana**, v. 14, n. 1, p. 101-115, 2012.

GIACOIA JR., Oswaldo. Discurso sobre a teologia natural dos chineses: 300 anos. **Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas**, v. 1, n. 1, jan.-jun. 2017.

HAN, Fei. Hanfeizi [韩非子]. **The Project Gutenberg**, 2007. Disponível em: <www.gutenberg.org/cache/epub/24049/pg24049.html>. Acesso em: 27 nov. 2022.

_____. **The complete works of Hanfeizi**: a classic of chinese legalism. Tradução W. K. Liao. London: Arthur Probsthain, 1939.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Hegel on Daoism (Taoism). **The Autodidact Project**, 9 jan. 2009. Disponível em: <www.autodidactproject.org/quote/hegel- tao1.html>. Acesso em: 27 nov. 2022.

_____. **Lectures on the philosophy of religion**. Tradução R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, J. P. Fitzer e H. S. Harris. Berkeley: University of California Press, 1995. v. 2: Determinate religion.

INOUE, Tetsujiro. **Tetsugakujii** [哲学字彙]. Ed. fac-símile. Tokyo: Waseda University, 1881. Disponível em: <https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_a0163/bunko08_a0163.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2022.

KAUFMANN, Walter. **Hegel**: a reinterpretation. New York: Anchor Books, 1966.

LAI, Yuen-ting. The linking of Spinoza to Chinese thought by Bayle and Malebranche. **Journal of the History of Philosophy**, v. 23, p. 151-178, 2008.

LAOZI. **Dao De Jing**. Tradução Giorgio Sinedino. Editora Unesp: São Paulo, 2015.

LÊNIN, Vladimir. Sobre a questão da dialética. Tradução Humberto Rodrigues. **Arquivo Marxista na Internet**, 19 jan. 2017. Disponível em: <www.marxists.org/portugues/lenin/1915/mes/dialectica.htm>. Acesso em: 27 nov. 2022.

MAO, Tsé-tung. Máodünlùn [矛盾论]. **Marxists Internet Archive**, [s.d.]. Disponível em: <www.marxists.org/chinese/maozedong/marxist.org-chinese-mao-193708.htm>. Acesso em: 27 nov. 2022.

_____. **Sobre a prática & Sobre a contradição**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl. Deslocamentos do centro de gravidade mundial. **Marxists Internet Archive**, 21 set. 2003. Disponível em: <www.marxists.org/portugues/marx/1850/02/deslocamento.htm>. Acesso em: 27 nov. 2022.

MI, Michael C. The spread of Aristotle's political theory in China. **Political Theory**, Newbury Park, v. 25, n. 2, p. 249-257, 1997.

NAKAHATA Masashi. **From ousia to jittai**: a problematic translation. Disponível em: <https://philosophy-japan.org/wpdata/wp-content/uploads/2018/04/Tetsugaku_Vol.2_3.Nakahata.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2022.

OLIVEIRA, Icaro Aron Paulino Soares de (Ed.). Constituição da República Popular da China de 1982 (revisada em 2018). **Jus**, 15 maio 2022. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/97850/constituicao-da-republica-popular-da-china-de-1982-revisada-em-2018>>. Acesso em: 27 nov. 2022.

SINEDINO, Giorgio. O diálogo não conduz ao saber. In: ZHUANG, Zhou. **O imortal do Sul da China**: uma leitura cultural do Zhuangzi. Tradução Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2022. p. 102-104.

_____. Só a negação produz o saber absoluto. In: ZHUANG, Zhou. **O imortal do Sul da China**: uma leitura cultural do Zhuangzi. Tradução Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2022. p. 105-107.

SNOW, Edgar. **A estrela vermelha brilha sobre a China**. São Paulo: Autonomia Literária, [s.d.]. No prelo.

_____. **Red star over China**. New York: Groove Press, 1968.

TIAN, Chenshan. **Chinese dialectics**: from Yijing to Marxism. Lanhan: Lexington Books, 2005.

ZHUANG, Zhou. **O imortal do Sul da China**: uma leitura cultural do Zhuangzi. Tradução Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2022.