PENSAR A PARTIR DE UM FORA (a China)

François Jullien ¹

Tradução: Silvia Pimenta Velloso Rocha ²

1. A China como um *outro lugar*

A China constitui uma exterioridade particularmente marcada com relação à cultura europeia. Exterioridade da língua: o chinês não pertence ao grande conjunto indo-europeu (diferentemente do sânscrito, que se comunica com nossas línguas na Europa); e se outras línguas tiveram uma escrita ideográfica, apenas o chinês a manteve. Exterioridade da História: mesmo se percebemos alguns poucos intercâmbios operando indiretamente (pela Rota da seda) no período romano, os dois lados do grande continente só entram efetivamente em contato – após a viagem por terra de Marco Polo – na segunda metade do século xvi, quando as missões de evangelização desembarcam na China (Matteo Ricci); e só começam verdadeiramente a se comunicar na segunda metade do século xix, com a Guerra do ópio e a abertura forçada dos portos chineses, quando a Europa triunfante, graças à ciência, empreende a colonização da China pela força e não mais pela fé. Diante desse cenário, o próprio mundo árabe parece bem ocidental, tendo traduzido e transmitido para a Europa tantos textos gregos (os tratados médicos, Aristóteles...). Tomás de Aquino se inspirará em Averróis, o monoteísmo islâmico acrescenta-se aos precedentes; além disso, os primeiros esboços da figura do intelectual europeu remontam à Andaluzia.

Ora, ao mesmo tempo em que representa, para a Europa, a cultura mais claramente exterior à sua, a China lhe é comparável, como sabemos, tanto por sua antiguidade quanto por seu desenvolvimento. É por isso que, pessoalmente, escolhi o « campo » chinês, como dizem os antropólogos; mas precisamente porque queria me tornar filósofo, e não antropólogo, desejava poder trabalhar sobre um pensamento tão refletido – textualizado, comentado, explicitado – quanto o nosso na Europa: este é o caso apenas da China (o próprio Japão não representa um caso complementar à parte, tendo sofrido a influência chinesa). Reparem que eu disse exterioridade e não alteridade: a exterioridade é dada pela geografia, pela história, pela língua – ela se constata; ao passo que a alteridade, se é que existe, deve ser construída. A China está

---

¹ Professor da Universidade Paris Diderot, Diretor do Institut de la Pensée Contemporaine

² Professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação da Baixada Fluminense.

« alhures »; em que medida ela é «outra»? Isso evoca aquilo que Foucault, no início de *As palavras e as coisas*, denominava literalmente a « heterotopia » da China, distinguindo-a da utopia – acrescentando ainda na página seguinte: « as utopias tranquilizam », « as heterotopias inquietam »...

2. Recursos da heterotopia

Dito de outro modo, a dificuldade encontrada decorre não tanto da diferença do pensamento do extremo oriente com relação ao europeu quanto da indiferença que ambos tradicionalmente mantêm entre si. O primeiro trabalho, reclamando a cada vez uma operação de montagem que jamais termina, é portanto conseguir retirá-los dessa indiferença mútua, instaurando-os face a face de modo que cada um possa vislumbrar o outro. De um a outro, é esta mudança de quadro que deste modo, por si só, faz pensar. O que equivale a nos perguntarmos: o que ocorre com o pensamento se, saindo da grande família indo-europeia, cortamos imediatamente a semelhança linguística, já não podemos nos apoiar na semântica nem recuperar a etimologia, rompendo os efeitos sintáticos aos quais se habituou nosso pensamento – e nos quais ele transcorreu? Ou o que se passa com o pensamento se, ao sair de nossa história (a do mundo “ocidental”), rompemos simultaneamente com a história da filosofia e já não podemos (nos) repousar no encadeamento das noções ou das doutrinas – no qual nosso espírito se baseou?

Ao mesmo tempo, como disse, lidamos no Extremo Oriente com um pensamento consistente, explicitado; é por isso que esta mudança de quadro faz pensar. Pois, ao contrário do que pretende a história (ocidental) da filosofia (a partir de Hegel, mas Deleuze, partindo de Merleau-Ponty, ainda o diz, ainda que invertendo os termos hegelianos), o Extremo Oriente não permaneceu no estágio do “pré-filosófico”: ele inventou seus indicadores de abstração, conheceu uma diversidade de escolas (a partir da Antiguidade chinesa, no contexto de principados rivais, não de cidades). Ele não permaneceu, portanto, na infância da filosofia, mas explorou outras fontes de inteligibilidade.

3. O benefício do desvio – o retorno

O benefício deste desvio pela China é duplo. Primeiramente, o de descobrir outros modos possíveis de coerência, que denominarei outras inteligibilidades; e, assim, sondar até onde pode ir o desenraizamento (*dépaysement*²) do pensamento. Mas este desvio implica também um retorno: a partir desse ponto de vista de exterioridade, trata-se de retornar aos pressupostos a partir dos quais a razão europeia se desenvolveu – pressupostos ocultos, não explicitados, que o pensamento europeu veicula como uma evidência, a tal ponto os assimilou, e sobre os quais prosperou. O objetivo é, portanto, retornar ao impensado do pensamento, tomando a razão europeia pelo avesso a partir desse ponto de vista de exterioridade. Ao mesmo tempo sair da contingência de seu espírito (passando pela prova de um outro quadro de pensamento); e explicitar o “nós” (não somente da ideologia, mas também das categorias de língua e de pensamento) que opera sempre implicitamente nesse “eu” que diz tão soberbamente: “eu penso”...

O que denominarei uma desconstrução a partir de fora. Pois, conduzida a partir de dentro (de nossa tradição), esta operação arrisca-se a fracassar: aquele que tenta manter-se afastado da metafísica tende a recair, por esse mesmo motivo, do “outro lado” – o da fonte hebraico-bíblica (de Heidegger a Derrida: a famosa “dívida impensada”). Passar pela China é sair desse grande movimento de balanço – entre Atenas e Jerusalém – que conduziu a filosofia na Europa (de Hegel a Nietzsche, a Kierkegaard: Felicidade grega ou Consciência infeliz, Abraão face a Sócrates, etc.) ; e ouvir outras palavras de origem.

4. Afastamentos, e não diferenças

Começamos assim a compreender por que encaro as relações entre as culturas chinesa e europeia em termos de afastamento e não de diferenças.

Considerar a diversidade das culturas a partir de suas diferenças conduz, com efeito, a lhes atribuir traços específicos e a fechar cada uma delas sobre uma unidade de princípio, operação que logo constatamos o quanto é arriscada. Pois sabemos que toda cultura é plural na medida em que é singular e que não cessa de se transformar; que ela é ao mesmo tempo levada a se

---

² O termo *dépaysement*, mais que um simples deslocamento, tem a acepção de estranhamento ou perda da familiaridade; recorreremos ao termo “desenraizamento”. (N.T.)

homogeneizar e a se heterogeneizar, a se desidentificar e a se re-identificar, a se conformar, mas também a resistir: a se impor como cultura dominante mas, por isso mesmo, a suscitar a dissidência. Oficial e underground: o cultural só se manifesta, e só se ativa, entre os dois. Foi por isso que preferi, em meu campo de trabalho aberto entre a China e a Europa, tratar não de diferenças, mas de afastamentos. Pois o afastamento promove um ponto de vista que já não é de identificação mas sim, eu diria, de exploração: ele considera até onde podem se desdobrar diversos possíveis, que ramificações se podem discernir no pensamento. O menor afastamento entre culturas, que percebemos e fazemos operar, amplia a abertura do compasso, prospectivo como é, ou desdobra, abre o leque. Faz aparecer uma falha, abre uma brecha nesse insuspeitado, o da precondição do pensamento (pré-nocional, pré-categorizada, pré-questionada...), muito mais resistente (porque mais profundamente escondida) que os famosos “pré-conceitos” que a filosofia recrimina; e remete à questão: como pôr seu pensamento em perspectiva?

Portanto, em lugar de resultar numa operação de classificação, dentro de um quadro com parâmetros pré-estabelecidos e executada lado a lado – tal como ocorre com a diferença – o afastamento faz surgir outra perspectiva, libera ou desbloqueia uma nova oportunidade – aventura – a ser tentada. Digo isso aqui (repito-o) para responder a uma objeção que, para meu espanto, ainda me fazem: se sou atento a tais afastamentos, ao menor afastamento, não é para isolar uma cultura da outra e encerrá-las em mundos fechados (todo meu trabalho consiste ao contrário em fazê-las dialogar); mas para desprender o pensamento de cada cultura daquilo que ele toma como «evidência», daquilo que não chega a conceber, fornecendo-lhe vias para romper a estagnação e se recolocar em movimento. Para isso serve o afastamento. Pois em vez de supor uma unidade ou especificidade de princípio, comum a ambos os lados e que nos seria dada de saída (mas a partir de quê nos seria dada?), o afastamento põe sob tensão os pólos que separou e os descobre um pelo outro, reflete-os um no outro. Desse modo, a operação de afastamento desloca favoravelmente o ângulo de visão: do ângulo da distinção, própria à diferença, para o da distância, e, por conseguinte, do campo aberto no pensamento; mas também, conseqüentemente, da questão da identidade para a espera de uma fecundidade. Ela permite considerar a diversidade das culturas ou dos pensamentos como recursos disponíveis, dos quais toda inteligência pode tirar partido para se ampliar e se desestabilizar – que não se deve portanto por a perder, como arrisca-se a ocorrer com a uniformização contemporânea, decorrente da globalização – mas sim explorar.

5. Exemplo: passar ao largo do Ser

Tampouco me pergunto aqui sobre o que caracteriza «em si mesmos» a cultura e o pensamento europeus (ou chineses), qual seria a sua originalidade nativa: há um risco de arbitrariedade excessiva nessas representações essencialistas da cultura, ainda mais quando fossilizadas pela tradição. Mas antes: que recursos eles desenvolveram e promoveram, tanto de um lado quanto de outro, em sua inventividade, dos quais nossa inteligência comum pode hoje tirar partido?

Consideremos por exemplo a noção de « ser », a partir da qual a Europa pensou, desde os gregos (desde Homero). « Ser » ou « não ser » (to be or not to be) forma aí a alternativa dramática por excelência; assim como a oposição do Ser e do devir (einai/gignesthai) constitui a linha de demarcação a partir da qual se desenvolveu a « onto »-logia, via real da filosofia. Ora, ao mesmo tempo em que não podemos pensar fora dessa dobra³ do Ser (em que nosso pensamento se articula), somos conscientes que o ser se diz «de muitos modos» e, antes de tudo, nos modos da existência (« é ») ou de predicação (ser tal ou qual ou de tal modo). Esses sentidos convergem em direção a uma mesma unidade (pros hen, como se sustentou de Aristóteles a Lesniewski) ou permanecem completamente estranhos um ao outro, tornando-se assim fonte de confusão? (Russell: é uma «infelicidade da raça humana» ter escolhido empregar a mesma palavra – « ser » – para dois usos tão diferentes quanto a predicação e a identidade). Mas precisamente, trata-se aqui da « raça humana» ou antes de uma coisa grega, que « nós », na Europa, herdamos? O chinês clássico diz separadamente o « há » (you), o « enquanto tal » (wei), a « existência-subsistência » (cun) e conhece igualmente a função de cópula (ye). Mas ele não diz (não pensa) o ser no sentido absoluto (haplôs, como diz Aristóteles): o ser como « gênero », do qual todos os outros gêneros devem participar para serem ditos «entes» (Platão, Sofista); nem tampouco o ser « enquanto ser » (on he on) do qual, desde Aristóteles, a filosofia pretende ser a ciência. O pensamento chinês, portanto, não teve que colocar – ou não pôde colocar – a questão que até aqui nos parecia inevitável: ti esti, ou «o que é?».

---

³ Para o sentido do termo na obra do autor, Cf. *Tratado da Eficácia*, p. 13: " 'dobra' " no sentido de vinco resultante do hábito – trata-se aqui de uma dobra da razão". N. do T.

6. Não fazer uma fixação sobre a verdade

Devemos portanto nos engajar em uma análise prudente e paciente que não se restringe ao campo da sinologia, mas se reveste de uma importância decisiva para a compreensão de nosso pensamento e de seus possíveis. O que dizer então da « verdade »? A China pensou efetivamente a « adequação » circunstancial (dang, sobretudo entre os moístas⁴), mas, sem poder remetê-la ao Ser, sem poder instaurá-la sobre o plano da eternidade, sem tampouco poder sustentá-la em um puro projeto de conhecimento (tendendo, como os gregos, a assimilar a sabedoria à ciência, sophia a epistémé), não a transformou na Verdade, considerada como foco central da filosofia – « não pôde » indicando aqui, certamente, não a expressão de uma falta, mas a abertura a um outro possível.⁵ O termo em chinês clássico que melhor podemos traduzir por « verdadeiro » significa antes « autêntico » (zhen: no sentido de um sentimento ou de uma natureza verdadeiros; o « homem verdadeiro » – zhen ren – é, sobretudo no taoísmo, aquele que soube alcançar uma perfeita disponibilidade interior e já não conhece entraves para o florescimento de sua existência). Além disso, os chineses manejaram bem o juízo disjuntivo: « é isto » / « não é isto » (shi / fei: verdadeiro ou falso, bem ou mal), mas logo suspeitaram, desde a formação de suas escolas de pensamento, na Antiguidade, da perda inevitável que o conflito – estéril – das posições (como não cessa de fazer Zhuangzi) fatalmente provocava sobre a « globalidade » da sabedoria (da plenitude harmonizadora do tao). O que significa, certamente, não que os chineses não tenham podido (sabido) distinguir o verdadeiro do falso, mas que não foi a partir desse ângulo – o da Busca da verdade – que desenvolveram suas concepções.

7. Pensar não o « tempo », mas as estações ou a duração

Já há aqui o bastante para inquietar a filosofia (europeia): algo se abala em nossas evidências adquiridas, começando a mover a linha de demarcação entre o universal e o singular. E isso serve de advertência: para entrar no pensamento chinês, será conveniente seguir o

---

⁴ Escola fundada no século V a.c. pelo sábio Mozi ou Modi. N. do T.

⁵ Remeto o leitor a *Um sábio não tem ideia*, I, Cap. 8., Martins Fontes, São Paulo, 2000. N. A.

desenvolvimento de suas noções e de seus questionamentos sem pressupor que esses modos de coerência concordem de saída com os nossos, na Europa. Renunciemos a esta representação ingênua: não há de um lado noções universais, e de outro, suas variações culturais. Pois estão ausentes do lado chinês não apenas os nossos grandes filosofemas, mas também algumas das noções mais gerais, que poderíamos acreditar « invariantes », tal como a de « tempo ». Tive a oportunidade de mostrar que os chineses pensaram, de um lado, a « estação » (momento - ocasião - circunstância: shi), e de outro, a « duração » (jiu – conjugando-se com o espaço, inclusive entre os moístas), mas não a noção de um tempo homogêneo abstrato, destacado do curso dos processos, tal como os gregos o conceberam – tanto a partir de uma física do movimento dos corpos e de seu deslocamento no espaço (Aristóteles), quanto de uma ruptura metafísica com a eternidade do Ser (Platão-Plotino) ou de Deus (Agostinho) – e tal como nós a flexionamos habitualmente na conjugação, que marca tempos diferentes: a língua chinesa não conjuga⁶.

Isso significaria dizer que os chineses tiveram apenas a noção implícita do tempo, como propuseram alguns sinólogos, incapazes de admitir que os chineses não tenham tido o « conceito universal » de tempo ? Mas nesse caso, por que eles não o teriam desenvolvido? (Não seria antes porque seu pensamento dos processos e do transicional o teria bloqueado?). Ou isto não faria sobressair por contraste aquilo que o pensamento do tempo na Europa conserva de enigmático e de paradoxal, a partir do qual ele se construiu e que o fascinou? (sua existência « obscura », diz Aristóteles, já que ele é um « divisível » – entre os diversos tempos – cujas « divisões » não existem – sendo o presente apenas um ponto de passagem, sem extensão, logo sem existência, entre o passado que não é mais e o futuro que ainda não é). Uma prova desse afastamento, de todo modo, é o fato de que chineses e japoneses precisaram traduzir a noção ocidental de « tempo » quando encontraram o pensamento e a ciência ocidentais, no final do século XIX (« tempo » sendo traduzido por « entre-momentos », shi-jian em chinês, ji-kan, em japonês). O mesmo ocorre com a difícil tradução, ainda hoje algumas vezes discutida, do « ser », do « ontológico », da « verdade », do « ideal », etc. Por outro lado, fiquemos atentos: quando, numa tradução do chinês clássico em língua europeia, encontramos os termos « verdade », « ser », « tempo », « ideal », etc., como ocorre frequentemente, isso não significa que o termo chinês deva ser traduzido assim, mas que foi

---

⁶ Remeto o leitor à *Du « temps », éléments d'une philosophie du vivre*, Grasset, 2001, chap. 2 et 3. (Edição brasileira: *Do « tempo » Elementos para uma filosofia do viver*, Discurso editorial, USP, 2004.) N.A.

feita uma assimilação para melhor fazer passar o sentido estrangeiro na nossa língua, fazendo-nos retornar ao quadro mental de suas possibilidades e de nossas expectativas teóricas: gerando assim – de modo cômodo, mas indevido – a ilusão de universalidade.

8. Felicidade ou « desapego »

Vemos como grandes filosofemas europeus são postos em questão a partir desse fora chinês. Se há uma primeira lição a ser tirada dessa viagem à China, com efeito, é que não se poderá mais descansar sobre o travesseiro macio de noções que sejam imediatamente universais, ou pelo menos cuja universalidade esteja assegurada. Eu disse de fato « imediatamente ». Pois não renuncio à exigência de universalidade, mas penso que esta é fruto de um trabalho e de um processo (por isso me referi, aqui e ali, a universalisantes); e que, assim como a alteridade, ela está por construir: é um horizonte, não um ponto de partida.

Vocês me dirão: e a « Felicidade »? Não é a Felicidade a aspiração que atravessa indiferentemente toda cultura, constituindo seu mínimo denominador comum? Não está na raiz de toda humanidade? Ora, não estou seguro de que a noção de felicidade possa ligar-se de modo tão imediato à China⁷. A China efetivamente conheceu, desde a época arcaica, a ideia de felicidade ou de prosperidade favorecida pela divindade; mas, não tendo desenvolvido nem a noção de « alma » nem a de « fim » (psuché - telos), sobre as quais o pensamento da felicidade se apoiou na Grécia, ela não erigiu a categoria do « afortunado » em termo ideal. Analisando melhor, percebemos que, para os pensadores chineses da antiguidade, a sabedoria é feita muito mais de « disponibilidade » favorecendo a « viabilidade » (como quando dizemos habitualmente: « tudo vai bem », « vou levando »⁸) do que propriamente de felicidade. Estar « em forma », como ensinam todos os exercícios chineses de aprimoramento e depuração do sopro vital (qi gong), para torná-lo novamente fluido, não significa « ser feliz ». Pois a felicidade é ainda uma focalização (como a verdade) e permanece no registro do apego – o pensamento do tao ensinando o « des-apego » – ou pelo menos no registro da busca e da captação; não significa estar em fase (com o processo) e « evoluir » a seu bel prazer, a seu grado: há ainda aqui um excesso de fixação e de intenção.

---

⁷ Remeto o leitor a *Nourrir sa vie, à l'écart du Bonheur*, chap. IX, Seuil, 2005. N.A.

⁸ No original, *ca va*. N. Do T.

9. Como pensar a eficácia?

Como pensá-la sem construir um modelo posto como fim, logo sem passar pela relação teoria-prática, e fora de todo afrontamento heróico (como fizeram os gregos)? Dito de outro modo, como tirar da sombra dos mitos essa *mètis*, enquanto « inteligência astuciosa » (a de Ulisses *polutropos*⁹), que o instrumental teórico dos gregos, ao elaborar o estatuto de uma forma ideal (*eidos*), abandonou?

À dificuldade europeia de pensar a eficácia – mesmo na vertente «realista» de nossa filosofia (de Aristóteles a Maquiavel ou Clausewitz) – se opõe a abordagem chinesa da estratégia: quando a eficácia é esperada do «potencial da situação» e não de um plano previamente projetado, quando ela é encarada em termos de condicionamento e não de adequação dos meios a um fim, de transformação e não de ação, de manipulação e não de persuasão, etc.: nesse caso, a «ocasião» a ser aproveitada não é mais do que o resultado de uma tendência desencadeada, e o melhor general só obtém vitórias «fáceis», sem que sequer se pense em «louvá-lo» por isso. Ora, essa estratégia preconizada pelas artes da guerra da China antiga (Sunzi) se encontra nas artes do poder (em sua tradição autoritária: Han Feizi) ou da diplomacia (o Guiguzi); sua coerência é explicitada nos aforismos do Laozi, cujo « não agir », longe de exaltar o desengajamento e a passividade, extrai da imanência a capacidade de efeito. A partir desse contraste, percebe-se melhor em que consiste um « efeito »; e, sobretudo, que é preciso sair de uma concepção espetacular do efeito para compreender, seguindo os estrategistas chineses, que um efeito será tanto maior quanto mais discreto e menos visado for, decorrendo indiretamente do processo em curso¹⁰.

10. Apoiar-se sobre o *potencial de situação* (em vez de construir um modelo)

Vou propor três noções principais para entrarmos na concepção chinesa da eficácia. A primeira é a de « potencial de situação » (tomo esta noção dos estrategistas chineses da Antiguidade: Sun Zi, Sun Bin). Em vez de modelizar construindo uma forma ideal e

---

⁹ Em grego, o epíteto significa “dos mil recursos” ou “dos mil ardis”. N.T.

¹⁰ Remeto o leitor ao *Traité de l'efficacité*, Chap. 1 à 5, Grasset, 1996. *Tratado da eficácia*, Editora 34, São Paulo, 1998. N. A.

colocando-a como objetivo (o que implica em seguida introduzir esta forma ideal na realidade e não ocorre sem uso de força), quem quer ser eficaz (na China) se dedicará antes a identificar– detectar – os fatores que lhe são favoráveis no seio da situação abordada – tal é o « potencial de situação » (noção de shi) – de modo a fazê-la inclinar-se progressivamente para o seu lado. Não viso diretamente o efeito procurando impor meu plano às coisas, o que só pode ocorrer com desgaste ou resistência; mas faço evoluir continuamente a situação em função dos fatores portadores ¹¹ que aí vislumbro, de modo que o efeito decorre da própria situação. Dito de outro modo, é ela própria que gera o resultado esperado. Ou, se hoje nada me é favorável, prefiro esperar em vez de me esgotar no afrontamento de uma situação contrária – o que seria certamente belo, e mesmo heróico, mas pouco eficaz...

Pois o estrategista chinês sabe que essa mesma situação está em evolução e que pouco a pouco surgirá uma nova configuração de forças, sobre a qual poderá novamente se apoiar para ter sucesso. Disso resulta uma concepção da eficácia ao mesmo tempo indireta (por oposição ao que seria um objetivo visado) e discreta (já que se infiltra no curso das coisas em vez de procurar submetê-lo a seu projeto). É por isso que preferi finalmente mudar de termo e falar, a propósito da China, de « eficiência », mais que de eficácia: a eficiência sugere a continuidade de um fluxo e ao mesmo tempo a arte de captar sua imanência, sem valorizar um eu-sujeito (que projeta – que age).

11. Que entender por transformação silenciosa?

Daí decorre uma segunda noção: a de « transformação silenciosa ». O herói (do lado europeu) não apenas visa objetivos, mas deve ainda agir para fazer advir a forma ideal que traçou. Ora, sabemos que um dos temas mais marcantes do pensamento chinês – em todas as escolas, mas particularmente insistente no taoísmo, é o « não-agir » (wu wei), que não devemos entender no sentido de um desengajamento, menos ainda de uma renúncia ou de uma passividade. Se o Sábio ou o estrategista não agem, eles « transformam » (hua): quer dizer que eles fazem evoluir pouco a pouco, por influência, a situação no sentido desejado. O Sábio em proveito do

---

¹¹ No original, *facteurs porteurs*, expressão do vocabulário financeiro que tem equivalência em português (N da T)

mundo, o estrategista em seu próprio proveito – a diferença entre ambos sendo não de lógica, mas de escala e de interesse.

Ora, a transformação se manifesta precisamente como o contrário da ação. Esta, porque é local e momentânea e remete a um sujeito (ajo « aqui e agora»), se destaca do curso das coisas, portanto se sobressai e pode tornar-se objeto de uma narrativa (a epopeia). Aquela, pelo contrário, fundando-se no curso das coisas, é demasiado global e progressiva para deixar-se notar em seu processo.

Nisso ela é « silenciosa». Mas constatamos a posteriori seu resultado. Observem essas « transformações silenciosas » que todos nós vivenciamos, o aquecimento global ou o envelhecimento. Digo « silenciosas » porque não as percebemos e elas passam « em silêncio»: não nos vemos envelhecer porque a transformação é global e contínua; mas quando olhamos as fotos de vinte anos atrás, subitamente nos damos conta de que envelhecemos... A ação é mais visível na medida em que força a situação, mas seus efeitos permanecem epifenômenos, nos dizem os chineses. A transformação, ao contrário, é efetiva e mesmo ainda mais efetiva porque não a vemos operar e porque ela não produz acontecimento. O pensamento chinês dissolve, assim, a individualidade do acontecimento na globalidade dos processos. Ao contrário da grande mitologia europeia de um Acontecimento (e advento) que introduz uma ruptura no tempo e cuja espera Ainda não rompeu completamente com o religioso com o religioso (o grande « Antes »), os chineses nos tornam atentos ao tempo longo, à duração lenta, e não vêem assim no « acontecimento » (acontecimento « sonoro », dizia Braudel) nada além de um afloramento momentâneo – traço de espuma – de uma mutação muito mais ampla que não se poderia fragmentar. ¹²

12./ Em que tais noções podem esclarecer o presente da China?

Ainda hoje, a China não me parece projetar um plano para o futuro, perseguir algum fim dado ou visado, mesmo imperialista; mas explorar ao máximo, dia após dia, seu potencial de situação. Ou seja, tirar partido dos fatores favoráveis – qualquer que seja o domínio: econômico, político, internacional – e em qualquer ocasião, para reforçar sua potência e sua posição entre as demais nações. Apenas recentemente começamos, um pouco perplexos, a

---

¹² Remeto o leitor a *Les Transformations silencieuses*, Grasset, 2009. N. A.

constatar os resultados disso: em poucas décadas, a China tornou-se a grande usina do mundo e, nos próximos anos, seu potencial inevitavelmente vai crescer ainda mais. E isso sem a ruptura de qualquer grande acontecimento. Deng Xiaoping, o « Pequeno timoneiro », foi o grande transformador silencioso da China. Alternando liberalização e repressão, fez a sociedade chinesa passar gradualmente do regime socialista para um hipercapitalismo sem jamais declarar uma separação clara entre os dois. Tomemos ainda a imigração chinesa na França: ela se espalha de um bairro a outro, cada recém chegado rapidamente faz vir, um a um, todos seus primos, as comemorações chinesas tornam-se a cada ano mais importantes, etc. Mas a transição é tão contínua que dela não nos damos conta, permanecendo desse modo incapazes de contê-la. Essa transformação, em suma, é tão progressiva e silenciosa, funda-se tão bem no « curso das coisas », que não a percebemos. Mas um dia, subitamente nos damos conta que tantas lojas na nossa rua são chinesas...

Observemos a história da China contemporânea. Não houve na China o que vimos na União Soviética em vias de voltar a ser Rússia: o xxo congresso, a desestalinização, a Perestróica, etc., ou seja, não houve ruptura; por isso, o mesmo partido pôde permanecer no poder. Lembremo-nos: foi feita uma “desmaoização” em nome de Mao, mas recorrendo a outras citações para um maior realismo. Recordo meu espanto como estudante de sinologia ao constatar, um belo dia, que a citação de Mao no cabeçalho do jornal não vinha em negrito, como normalmente, mas outras citações do Grande Timoneiro abundavam no restante da página. Depois, as citações de Mao começaram a mudar, dando lugar a outras; depois rarearam; e depois, e depois... Esse modo de conduzir a mudança tem um duplo efeito: por um lado, evita uma ruptura capaz de ameaçar a legitimidade do poder; por outro, obriga-nos à convivência, pela necessidade de uma leitura enviesada, tornando-nos assim cúmplices da transformação em curso. Com efeito, o afastamento é a cada vez demasiado pequeno ou demasiado sutil para suscitar nossa revolta ¹³.

Eu estava na China na época em que Deng Xiaoping voltou à ativa. Como ocorreu sua reabilitação? Depois da morte de Mao, em setembro de 1976, continuou-se com o tema « crítica de Deng ». Simplesmente, as fórmulas adjacentes, que desenvolviam essa fórmula-matriz, tornaram-se progressivamente mais raras. Um belo dia, vimos aparecer a expressão: « erros de Deng Xiaoping ». Todos compreenderam que ele estava reabilitado, ou melhor, que

---

¹³ Remeto o leitor a *Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, 1995. N. A.

ele já estava no poder. Ao mesmo tempo, não se pode protestar: um «erro» não é algo bom... Finalmente, viu-se retornar a expressão « camarada Deng Xiaoping ». Vemos que esse modo de destilar o rumor, de atenuar o afastamento administrando as continuidades, nos absorve no movimento em curso sem criar falhas que permitiriam uma reação.

É preciso esse tipo de ferramentas teóricas para compreender o caso único que a China de hoje representa: o de um regime hiper-capitalista sob uma cobertura comunista, ou pelo menos com uma estrutura hierárquica burocratizada... O próprio Partido Comunista chinês se transformou muito. A China soube renovar suas elites, de uma geração para outra, graças também às temporadas no exterior. Temos atualmente uma geração de executivos à frente do Partido. Mas este permaneceu a estrutura do poder, continua a comandar e a repreender os que se desviam. Muito me censuram por tê-lo dito, mas repito: um de meus grandes espantos, quando me volto para o pensamento chinês, é que a China jamais tenha concebido outro regime senão a monarquia. Podemos lamentar, mas é um fato. Falava-se na China apenas do « bom » ou do « mau » príncipe, da « ordem » ou da « desordem » – chegando-se a considerar frequentemente que um mau príncipe é melhor que a anarquia... Há sem dúvida momentos em que o poder chinês se desorganiza. Mas jamais vi aparecer aí o ideal do político, no sentido das formas-modelos (os eidé) debatidas por Platão, Aristóteles, ou – na França – por Montesquieu: que constituem regimes distintos cujas qualidades comparamos.

13. O ideal da *regulação*

Creio portanto que, também com relação à China contemporânea, não se pode analisar sua história sem levar igualmente em conta as categorias que o pensamento chinês desenvolveu. Último ângulo desse triângulo teórico: a « Regulação ». Trata-se aqui de uma ideia mestra da China antiga: é porque não cessa de ser regulado que o curso do « Céu » continua a se renovar. « Regular » é manter o equilíbrio através das mudanças (noção de zhong). Tal é a velha ideia chinesa da « harmonia » (he), mas que devemos pensar em curso – em processo – e não de modo estático (o que evidentemente não quer dizer que a história chinesa tenha sido em si mesma harmoniosa). Ora, será que hoje os dirigentes chineses modelizam (mesmo se aprenderam a fazer planos como no Ocidente)? Na verdade, creio que eles se dedicam antes a regular, para tentar conter os riscos de aquecimento econômico e evitar a ampliação dos afastamentos, o que poderia suscitar insurreições. Vejam o discurso dos políticos chineses

atuais: devemos dar mais atenção aos camponeses, reduzir as desigualdades excessivas entre as províncias, limitar a corrupção, etc. Em suma, cuidemos das « desregulações ». Tudo isso para evitar explosão (e queda do regime). A transformação empreendida por Deng Xiaoping, inclusive em seus movimentos mais brutais, foi acompanhada pela preocupação de regular a passagem para a modernização, « ; ao mesmo tempo que um nacionalismo exuberante foi chamado para socorrer um comunismo enfraquecido, mas sem que o primeiro renegasse abertamente o segundo. A situação chinesa não me parece portanto completamente solúvel nas categorias de análise política que elaboramos a partir da Europa.

14. A questão da democracia

Enfim, se prolongarmos a questão política para considerarmos a democracia na China, tanto em seu passado quanto em seu futuro, será preciso tentar formular rigorosamente o problema. Primeiramente, começando por distinguir a democracia grega, da qual a nossa é largamente tributária, daquela que podemos constatar na história chinesa. Retornar aos gregos nesse ponto seria abusivo? Mais uma vez, a questão aqui deve ser analisada de perto, mas eu sublinharia de saída cinco pontos de afastamento. A democracia grega repousa: 1) sobre o recurso à modelização e mesmo à matematização, permitindo estabelecer uma igualdade civil (cf. Clístenes em Atenas, inspirado pelos pensadores da Jônia); 2) sobre a confiança na persuasão: o discurso público é seu principal vetor, o homem político é um orador; 3) sobre a organização reconhecida e funcional do confronto, primeiramente o dos discursos: na assembleia, no tribunal, no conselho e mesmo no teatro (o agôn), falar é falar a favor ou contra, cada posição antagonista beneficiando-se do mesmo tempo de palavra para se exprimir (l'isegoria) – tal é a tradição das « antilogias » que ainda hoje anima nossos debates televisivos, à véspera das eleições; 4) sobre uma instituição eletiva: o voto é o modo legítimo de decisão e de nomeação; 5) sobre a comparação com outras formas políticas das quais ela se separou: a democracia se vangloria de sua diferença com outros regimes – muitos oradores gregos a celebraram assim. E ainda hoje, não ouvimos dizer que, mesmo não sendo um regime ideal, ela é certamente o “menos ruim”? 15

---

¹⁴ NT : *écart*, nesse caso, tem o sentido de desigualdade ou desequilíbrio

¹⁵ Cf. a frase de Winston Churchill “a democracia é a pior forma de governo imaginável, à exceção de todas as outras que foram experimentadas”. (N.T)

Ora, a China, no passado 1) não deixou de pensar uma forma de «igualitarismo» social (qi, em Zhuangzi, jun em Mencius; e sobretudo entre os moístas e em outras correntes), mas esta não é de tipo matemático e não foi utilizada para contar votos ou argumentos (logizesthai significando, em grego, ao mesmo tempo calcular e refletir); 2) não desenvolveu a retórica, e os debates, habitualmente mais contidos, eram limitados à Corte; 3) conheceu, mas evitou o face a face da palavra, considerado estéril; é a influência pelo exemplo ou a crítica indireta que são recomendados (cf. o grande Prefácio do Clássico dos poemas); 4) preferiu a nomeação por competência (concursos) ou sob recomendação; 5) não concebeu, como disse, outro princípio que não o monárquico, para o qual a única alternativa era a anarquia; e é a este princípio de uma ordem unitária que o Partido comunista, ainda hoje, adere, embora invertendo completamente sua linha política. Não se trata de um caso único?

Mas toda democracia deve ser entendida apenas segundo essas características gregas? Em meu trabalho, observei diversas vezes, que, não tendo pensado a instituição à parte do político nem tampouco sua autonomização, como os gregos foram progressivamente conduzidos a fazer, a China só pôde conceber o poder (não o direito: entre os pensadores do despotismo) ou a moral (entre os confucianistas): máquina de obediência diante da virtude do príncipe (a própria corrente taoista não fez mais do que abrir uma frágil válvula de escape nesse sistema). A isso é preciso acrescentar pelo menos duas observações. De um lado, que os pensadores chineses contemporâneos ditos do «Novo confucianismo» não tiveram dificuldade em mostrar que a China tinha também veiculado a ideia de que o povo não é apenas a base, como também o elemento mais precioso no Estado (já em Mencius); e que a tradicional regulação recíproca entre governantes e governados, sobretudo pela legitimação das críticas dirigidas ao poder, podia ser uma questão candente: como testemunham as campanhas dos jornais murais – dazibao – na praça Tian'an Men e em outros locais, antes e depois do fim do maoísmo. Por outro lado, que as noções europeias entraram na China e falam aos jovens chineses de hoje: é o que ocorre com os «direitos do homem», noção não chinesa, traduzida do ocidente e que, a partir daí, avançou e se implantou. A meu ver, permanece o fato de que todo fundamentalismo democrático que postule como universal a priori a organização política que a Europa, desde os Gregos, amadureceu tão lentamente conduziria a ignorar o próprio trabalho de nossa história; e sepultaria mais uma vez – mas aqui de modo gravíssimo – a oportunidade de (se) refletir.

15. Objeções

Foi nesse campo de trabalho que me engajei. Não há tempo de responder a todas as objeções que - eu sei – ele suscita, e me contentarei em mencionar algumas. Em primeiro lugar, o uso da noção de « tradição », que Foucault legitimamente criticava. Distinguirei apenas, quanto a isso, aquilo que vemos « de fora » e o que vemos « de dentro »: de dentro, ou seja, do próprio interior da Europa, ocupamo-nos sobretudo dos efeitos de ruptura – do modo como cada filósofo vem « dizer não » ao precedente; ao passo que, de fora, voltando-nos a partir da China para o pensamento europeu, tornamo-nos mais sensíveis aos efeitos de coerência, ou melhor, de convivência, que formam o fundo que permanece indiscutido (assim como o fundo de recursos) de nosso pensamento – o que denomino seu fundo de entendimento¹⁶ (lembremo-nos também de Zhuangzi em « Qiwulun » : *bian ye zhi, you bu bian ye*): subsiste algo de indiscutível no fundo de toda discussão, apenas a partir do qual se pode tomar posição e discutir, ou mesmo se opor¹⁷. Tal é o acordo de fundo [*fond d'entente*] (de uma cultura) que, sem negligenciar o conflito entre as escolas, tento fazer aparecer tanto no quadro do pensamento chinês quanto no do pensamento europeu, instaurados face a face.

Há uma ilusão produzida por meu trabalho, entretanto, a que devo responder, segundo a qual, procurando abrir via China uma exterioridade para o pensamento europeu, eu estaria na verdade recaindo sobre suas posições minoritárias ou progressivamente marginalizadas: quando evoco (da China) a possibilidade de passar ao largo do Ser, estaria retomando o heracliteísmo; quando desvinculo o pensamento chinês da verdade, recairia no ceticismo; quando trato da imanência, encontraria o estoicismo (ou Spinoza, etc.); quando aponto a não-modelização chinesa, incidiria no pragmatismo, etc. Ora, uma coisa é desligar-se do Ser, como faz Heráclito, e outra é não levar em conta a questão do Ser, como fazem os pensadores chineses; uma coisa é renunciar à possibilidade da verdade, como fazem os cétricos, outra é não se concentrar na verdade, como os pensadores chineses, etc. É preciso portanto avaliar corretamente, a cada vez, esse afastamento, que não se reduz à « diferença », permitindo a título heurístico explorar outros possíveis.

---

¹⁶ No original, *fond d'entente*. O autor recorre ao longo de toda sua obra a um jogo entre *fonds* (reserva, acervo, patrimônio, recursos) e *fond* (fundo, fundamento), que preferimos manter aqui. (N. da T.)

¹⁷ Remeto o leitor a *Fonder la morale*, Grasset, Chap. 6, 1995. *Fundar a moral*, Discurso editorial, Sao Paolo, 2000. N. A.

Segunda objeção, global, que nasce, dessa vez, da própria definição da filosofia: filosofar é « pensar de outro modo », Foucault ou Deleuze o lembram. Filosofar é sempre operar um deslocamento. Mas direi que, quando esse deslocamento se opera no próprio interior da filosofia, poderemos sempre suspeitar de algum tipo de equívoco ou engano com relação à filosofia anterior: se Hegel tivesse verdadeiramente compreendido Kant, não se tornaria Hegel (mas permaneceria kantiano)... Certamente, há novos objetos de pensamento a serem pensados e o deslocamento se opera na e pela História – a filosofia é inventiva. Mas tal deslocamento pode se operar também, creio, pela geografia – como testemunha a « geo-filosofia » (Deleuze). Assim, a importância da « China » para a filosofia é que a exterioridade, tão procurada na Europa, neste caso nos é dada. E de saída. O pensamento chinês nos ajuda a perceber assim, a montante de nosso pensamento, todo um imaginário teórico, mitológico do pensamento europeu sobre o qual este se apoiou e que põe a prova seu caráter inimaginado ou mesmo inimaginável¹⁸ por um lado, mas totalmente inteligível de outro. Pois, como disse, há uma diferença – cuja incidência é infinita – entre manter à distância a questão do Ser, como fizeram os céticos na Europa, e passar ao largo de sua possibilidade, por não considerá-la interessante, como se constata na China; entre criticar a ideia de Deus, ou mesmo proclamar a « morte de Deus », como fez a modernidade europeia (trabalhando ainda com tal ideia, portanto), e com ela não se inquietar, deixando-a logo de lado, como fizeram, desde a Antiguidade, os pensadores chineses.

Ao mesmo tempo, a oposição aqui indicada não é em preto e branco; não suponho uma alteridade de princípio entre o pensamento chinês e o europeu – respondo aqui a uma objeção insistente que contraria todo meu trabalho. Uma coisa é fazer trabalhar, como o faço, afastamentos entre duas culturas, ou mesmo (em seguida) no seio de uma mesma cultura, aplicando sobre ela figuras de alteridade elaboradas pelo encontro com a outra, para fazer reaparecer... aspectos recobertos, esquecidos ou negligenciados – que esta cultura exterior, por sua luz oblíqua, torna novamente perceptíveis e ajuda a pensar. Coisa muito diferente é erigir e opor entre si dois mundos, East and West: não acredito neste grande paralelo, quer se oponha diametralmente os termos, quer se procure ao contrário conjugá-los, para obter a grande síntese cultural – e a reconciliação – do mundo por vir. Devemos, creio, ler de perto para evitar generalidades vagas ou utilizadas para fins ideológicos inconfessos ocultos: ao

---

¹⁸ É o que ocorre com a *insipidez* (*dan*), noção sempre negativa na Europa mas valorizada pela cultura chinesa (cf. *Éloge de la fadeur*, Picquier, 1991); ou com a questão do nu na arte, tão central na cultura europeia mas ausente da arte chinesa (cf. *De l'Essence ou du Nu*, Seuil, 2000). N. A.

mesmo tempo em que recuamos para por em perspectiva as culturas do mundo, permaneçamos filólogos. Em meu trabalho, tive oportunidade de mostrar precisamente, por exemplo, como os moístas tardios se aproximavam dos gregos (por seu cuidado com a definição e com as regras da argumentação, mas também por seu interesse pela ótica, pela geometria, etc.); ou inversamente, como a méti, entendida como «inteligência astuciosa» e capacidade de esposar as circunstâncias – que Dtienne e Vernant fizeram ressurgir do fundo dos mitos da Grcia arcaica – encontra-se mais amplamente refletida no lado chins. Aquilo que vemos desabrochar plenamente em um dos lados permaneceu embrionrio do outro, no « vingou » (como se diz que uma planta ou que um molho « vinga »), mas nem por isso sua possibilidade era ignorada: entevista, ela no se desenvolveu.

Ser preciso portanto estudar mais atentamente o que impediu, em tal contexto, o desenvolvimento desse pensamento, favorecendo outros; verificar de onde brotam as ramificaes mas tambm as confluncias possveis. Em seguida, preciso manter os dois ao mesmo tempo. De um lado, manter a radicalidade do afastamento e aceitar deixar-se desestabilizar, em vez de manter a suposio de um quadro comum – qual? – dentro do qual nos contentarmos em classificar as « diferenas »: pois de quais categorias suficientemente gerais dispormos de incio para operar tal classificao, seno sempre aquelas de conceitos ocidentais globalizados, dos quais desconhecemos a origem e nos limitamos a projetar em toda parte? Por outro lado, e conjuntamente, manter a comunidade do pensvel, para evitar o risco de encerrar o cultural numa pseudo natureza. Quero aqui protestar enfaticamente contra um certo modo de cultivar aquilo que seria o « inefvel » da cultura chinesa... Sejam os claros: quero refutar este argumento: « Voc no pode compreender a cultura chinesa, visto que voc no chins... ». De fato, preciso pacincia – pacincia e modstia infinitas – para inicialmente aprender a ler os textos chineses como os comentadores chineses os leram. Mas insisto igualmente neste princpio: ao mesmo tempo em que recuso um universalismo ocidental que permanece inquestionado e recai no « fundamentalismo », recuso os Valores asiticos que seriam fechados sobre si mesmos, convertidos em termos de natureza e servindo de suporte para o nacionalismo. Pois tanto de um lado quanto de outro, na China como na Europa, trata-se sempre de coerncias, logo do inteligvel, e no tenho por que supor uma ruptura de experincia para passar para o lado chins.

16. Conclusão

Este encontro do pensamento chinês e do pensamento europeu deveria ao menos nos levar a pensar o seguinte: se o universal não é algo dado de saída, com a « natureza humana », talvez seja um horizonte que, a título de ideia « reguladora » (no sentido kantiano) – isto é, jamais completamente atingida, do ponto de vista do conhecimento, mas que faz trabalhar – conduz a uma confrontação das culturas, e antes de mais nada a exige. Pois, ao lado desse universal, consideremos igualmente as categorias do uniforme e do comum. O comum é aquilo que partilhamos. Ora, não tenho nenhuma razão para supor – na verdade, meu trabalho não cessa de mostrar o contrário – que eu não possa me comunicar com vocês, não somente pela experiência mas igualmente em pensamento. Este comum, eu o identifico assim: é o do inteligível, a despeito dos afastamentos que vemos aparecer entre essas tradições culturais: é por isso que podemos, entre chineses e europeus, nos compreender e dialogar. Quanto ao uniforme, ele é a inversão, ou a perversão, do universal: não repousa sobre uma necessidade da razão, mas sobre uma comodidade da produção (como é o caso do padrão, do estereótipo). Ora, é por esta ditadura discreta do uniforme que estamos hoje cada vez mais cercados e ameaçados, com o crescimento da globalização e das mídias. Hoje cuidamos muito dos recursos materiais da Terra, cuja extinção tememos; mas e os recursos intelectuais, as fontes de inteligibilidade que as diversas culturas do mundo desenvolveram? Deixaremos que desapareçam ou que sejam extintos pela padronização, que tende hoje a retirar todo relevo e todo contraste do pensamento? Diante de uma tal maré montante, a do consenso fraco¹⁹ para o qual estamos sendo inexoravelmente arrastados, o dia-logo das culturas, se o tomamos no sentido rigoroso do termo, conjugando ao mesmo tempo o dia- do afastamento e o logos do inteligível, tal como ocorre entre a China e a Europa, não se revela um recurso – derradeiro – de resistência²⁰ ?

Creio, de fato, que esta é uma vantagem de nossa época: poder circular entre inteligibilidades diversas, que até o presente se ignoravam – como as da China e da Europa, encontrando assim novas abordagens – oblíquas – do nosso impensado. A « inteligência » seria mesmo isso... Deixemos portanto, na Europa, de consumir o « Extremo Oriente » como um avesso místico da razão europeia (fazer dele um avesso é permanecer ainda no familiar) ou como uma

---

¹⁹ No original, *mou*, que evoca a "pensée molle" (*pensiero debole*), expressão habitualmente traduzida no Brasil por "pensamento fraco". N. do T.

²⁰ Tal é a questão que desenvolvo em meu ensaio *Diálogo entre as culturas*; Trad. Zahar, Rio de Janeiro, 2009. N. A.

simples variação desta – já que a projeção das evidências racionais da Europa converte o pensamento chinês em um mero fac-simile. Não se trata nem de renunciar à exigência da razão, nem de supor que a plena realização desta razão foi um dia, em algum lugar, definitivamente atingida. Ao contrário, no encontro do pensamento chinês e do pensamento europeu, ao de- e re-categorizar o pensamento, será conveniente por novamente a razão para trabalhar, abrindo para ela novos campos de trabalho.