



Del. 22.

J. C. Zeller, sculp. fecit.

CONFUCIUS

Le plus celebre Philosophe de la Chine.



A Necessidade de Harmonia no Oriente Confucionista e no Ocidente Leibniziano

ANA CRISTINA ALVES*

A HARMONIA FILOSÓFICA

O oriente chinês é conhecido pela vontade de compromisso, de harmonização dos contrários e de integração num todo complementar. Encontra-se esta vontade de pacificação das forças, tantas vezes opostas, no Confucionismo, no Taoísmo e no Budismo Chinês *Chan* 禅. Escolheu-se o Confucionismo para ponto de partida desta viagem meditativa, pelo facto de Leibniz (1646-1716) recorrer nas suas reflexões à escola confucionista e, também, ao *Clássico das Mutações* (*Yijing* 易经), fonte de inspiração igualmente válida para a escola em causa. As afinidades entre o pensamento leibniziano e a escola confucionista são muitas, como poderemos ver adiante.

Confúcio 孔子 (551-479 a.C.) surge nos *Analectos* (*Lunyu* 论语), uma obra dialogada registada pelos seus discípulos directos, imediatamente na abertura do primeiro livro (*Xue Er* 学而, Parte 1:1) citado no seguinte diálogo:

“Confúcio disse: ‘Não é afinal um prazer praticar em tempo devido o que aprendemos? Não é afinal um prazer ter amigos vindos de longe? Será de Senhor educado ficar ofendido quando os outros não são capazes de o apreciar?’”¹

Confucius, in Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, 1735.

* Licenciatura, mestrado e doutoramento em Filosofia, este último, em 2005, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa com uma tese na área da Filosofia e Cultura Chinesas. Colabora actualmente com o Centro Cultural e Científico de Macau (Lisboa).

Degree, M.A. and Ph.D. in Philosophy, the latter in 2005 from Lisbon University's Faculty of Arts with a thesis in the area of Chinese Philosophy and Culture. Currently working with the Macau Scientific and Cultural Centre (Lisbon).

Nota-se uma imensa abertura mental neste pequeno excerto, pois são bem acolhidos conhecimentos vindos de longe e, sobretudo, outras perspectivas. Não há uma verdade única, um conhecimento absoluto, mas apenas a defesa de valores morais como a benevolência (*ren* 仁), virtude caracteristicamente masculina, já que a principal virtude feminina é a obediência (*cong* 从). Poderemos então defender que, num quadro mental masculinista, reina a harmonia (*he* 和), caso se cultive o conhecimento e as virtudes morais. Também para Leibniz a educação e o conhecimento estão em primeiro lugar, devendo estes ser encarados com perspectivismo e pluralidade, pois cada mónada é a expressão de um ponto de vista divino, de uma ideia de Deus, sendo a harmonia garantida por um acordo pré-estabelecido ao nível divino. Quando estudamos o mundo confucionista, percebemos que reina a maior das harmonias, embora Confúcio pouco adiante em relação à religião (Gongye Chang 公冶长, Parte 5:13):

“Zi Gong disse: ‘Podemos conhecer a literatura antiga que o Mestre nos ensinou, mas nunca ouvimos nada sobre a sua perspectiva em relação à natureza humana, nem ao Caminho do Céu.’”²

Contudo, é um facto que Confúcio defendia o culto e os sacrifícios aos antepassados e aos deuses, não à maneira cristã que conviria a Leibniz para a defesa da religião chinesa no Ocidente, mas ao modo chinês (Ba Yi 八佾, Parte 5:13):

“Confúcio pensava que se devia oferecer sincera e devotamente sacrifícios aos antepassados, tal como se eles estivessem vivos. Que se devia oferecer sacrifícios aos deuses sincera e devotamente como se eles estivessem presentes. Confúcio disse: ‘Se confiarmos aos outros a oferta dos nossos sacrifícios, isso não difere de não oferecer qualquer sacrifício.’”³

FILOSOFIA



Confúcio defendia, de facto, a existência de uma divindade impessoal, o Céu, e de sacrifícios aos antepassados e aos deuses tradicionais, uma vez que não pretendia entrar em ruptura com as

manifestações religiosas tradicionais. De modo que a concepção cristã de um deus pessoal só poderá ser defendida, e não integralmente, por meio da aproximação às noções do neoconfucionista Zhuxi 朱熹 (1130-1200), que Leibniz tem em mente em *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, cujo título original é *Lettre de M.G.G. de Leibniz sur la philosophie chinoise à M.de Rémond* (1716). E esta defesa deverá ser feita com muito boa vontade, já que a noção de *li* 理, defendida pelo neoconfucionista Zhuxi é a de um princípio racional, que governa todos os seres. *Li* presta-se a uma leitura universal e particular, porque é o princípio racional do cosmos e dos seres que nele existem. Adiante voltaremos à questão da harmonia religiosa procurada por Leibniz.

O que nos diz a escola de Confúcio sobre o conceito de harmonia? Para responder é preciso ter em conta, na sequência da chamada de atenção de António Cua em “The Concept of *Li* in Confucian Moral Theory”, que “uma das maiores dificuldades em entender a ética confucionista reside na ausência de uma exposição sistemática das suas ideias básicas.”⁴

Começemos por Confúcio. A harmonia nunca é apenas um conceito interior, para que haja harmonia é necessário pluralidade e companhia, como nos diz nos *Analectos* (Li Ren 里仁, Parte 4:25):

“Confúcio disse: ‘Um homem de virtude nunca deve estar isolado deve procurar companheiros afins.’”⁵

O que são companheiros afins? São aqueles que estão unidos pelo imenso desejo de saber, a principal aspiração que Confúcio se atribui a si mesmo, como se refere nos *Analectos* (Gongye Chang, Parte 5:28)]

“Confúcio disse: ‘Por todo o lado existem pessoas honestas e dignas de confiança, mas nenhuma tem um desejo de saber tão grande como o meu.’”⁶

Numa leitura leibniziana, cada ser expressa um ponto de vista válido que deve poder partilhar com os outros, a fim de cultivar e compreender melhor o mundo em que vive. No entanto, companhia e harmonia não implicam, para o fundador do Confucionismo, dependência, dogmatismo e intolerância. Pelo contrário, os confucionistas representaram perigo para grandes ditadores, como Qin Shihuang 秦始皇, que procedeu à queima dos clássicos confucionistas, pelo facto de terem defendido uma filosofia divergente e a independência mental. O mundo só tem a ganhar com a harmonização das várias perspectivas, segundo a mensagem de Confúcio, através de um diálogo com um dos seus discípulos nos *Analectos* (Gongye Chang, Parte 5:12):

“Zi Gong disse: ‘Não quero que os outros me imponham coisas, nem desejo impor nada aos outros’. Ao que Confúcio comentou: ‘Ci, ainda te encontras muito longe desta prática.’”⁷

Na epistemologia de Confúcio, como na de Leibniz, é possível harmonizar os vários tipos de conhecimento, o empírico e o inato; ainda que o segundo não possua o mesmo estatuto e dignidade do primeiro, considerado superior; mas nem por isso deixa de ser uma forma de se alargar o conhecimento. Veja-se a seguinte passagem dos *Analectos* (Shu Er 述而, Parte 7:28):

“Confúcio disse: ‘Não sou daqueles que pretendem compreender o que não compreendem e sugiro que devíamos escutar diferentes perspectivas e seguir a mais segura; ver diferentes coisas e mantê-las em mente. O conhecimento obtido por este caminho é de confiança, embora não seja tão bom como o conhecimento inato.’”⁸

Há ainda o enaltecimento da música, uma harmonia intuitiva em estrita ligação com os ritos e a organização social [Taibo 泰伯, Parte 8:8):

“Confúcio disse: ‘Encontrem inspiração no *Livro das Canções*, tomem os ritos por base e cultivem a vossa mente pela música.’”⁹



Até à chegada de certas tendências neoconfucionistas, nunca o conhecimento discursivo é colocado acima do conhecimento intuitivo pela escola confucionista. É preciso ter em conta que o conceito de intuição na China, não se liga directamente à experiência como sucede na filosofia ocidental, mas é uma intuição mental, cujo centro é o coração-mente (*xin* 心), como referiu Chad Hansen no seu artigo “Language in the Heart-mind”.¹⁰ É neste centro do coração-mente que residem os principais valores morais da filosofia confucionista, como sejam a Benevolência (*ren* 仁), a Justiça (*yi* 义), os Ritos (*li* 礼), a Sinceridade (*cheng* 诚), a Honestidade (*zhong* 忠), a Confiança (*xin* 信) e a capacidade da realização da harmonia (*he* 和). O coração-mente tem uma dimensão mais pragmática e menos semântica. Por isso Chad Hansen defende que “o conceito de mente se assemelha no Ocidente ao de vontade. É o coração-mente que dirige o corpo.”¹¹

O coração-mente não entra em conflito com o corpo, aloja-se nele e forma um todo harmonioso com ele. Além disso, também a mente forma um todo harmonioso com o Céu, se cultivar determinadas virtudes e especialmente a sinceridade (*cheng*), como nos é dito na *Doutrina do Meio* (*Zhongyong* 中庸), um clássico confucionista atribuído pela tradição mais antiga ao neto de Confúcio (Kongzi 孔伋), Zisi 子思. A *Doutrina* surge integrada no *Livro dos Ritos* (*Liji* 礼记), sendo, a partir do Neoconfucionismo, um dos quatro clássicos¹² que mais influenciou a China até aos finais dos tempos imperiais. O comentador directo da *Doutrina do Meio* é Zhuxi, o neoconfucionista no qual Leibniz se baseia, por via dos conhecimentos transmitidos pelos missionários, para harmonizar a metafísica chinesa com a ocidental. Zhuxi é também o ideólogo dos pés atados para as mulheres, embora o encontremos a defender as mais excelsas virtudes morais para a humanidade em geral e os homens em particular. Zhuxi no Prefácio do seu comentário à *Doutrina do Meio* define *zhong* 中 como meio e *yong* 庸¹³ como o lugar comum. Podendo resumir-se todo o livro, segundo o comentador-filósofo, que adopta uma perspectiva moral, como a “ultrapassagem do egoísmo e a manutenção de uma mente correcta.”¹⁴ Na “Introdução” à obra, Zhuxi adianta que a natureza humana é concedida pelo Céu (*tian* 天) e que para se viver em harmonia é necessário ao Senhor confucionista controlar as emoções, sendo a harmonia alcançada quando se segue a via do Meio:

“Quando a alegria, a fúria, a tristeza e a felicidade não são reveladas, elas estão *zhong*, no meio. Quando são reveladas, elas estão *he*, em harmonia. *Zhong* é a base de tudo e *he* o caminho certo para revelar tudo.”¹⁵

A harmonia é um meio-termo, um equilíbrio entre várias forças em tensão, “é o que permite a identidade na diversidade”, dirá mais tarde Leibniz. É um não ir nem longe de mais, nem ficar aquém como é próprio do cavaleiro, do senhor ou de homem superior. Estes são alguns dos nomes possíveis para o homem cultivado confucionista. No entanto, até mesmo para este se torna difícil praticar o supremo princípio da harmonia fornecido pela *Doutrina do Meio*:

“Confúcio disse: A doutrina do Meio é o supremo princípio, mas infelizmente pouca gente percebe isso.”¹⁶

Sabendo que o universo e o mundo são compostos por forças diferentes, contrárias mesmo, então torna-se necessário encontrar o caminho certo para a complementaridade e harmonia. Logo, percebe-se que ao nível ético-moral seja necessário desenvolver determinadas virtudes para se alcançar a via do Meio, como sejam a tolerância ou o perdão (*shu* 恕) e a paciência ou a fidelidade (*zhong* 忠):

“Um senhor não pede dos outros mais do que pede de si próprio, desde que eles consigam corrigir os erros. Aquele que pratica a tolerância e a paciência não se encontra longe da via do meio.”¹⁷

Da harmonia ao nível individual passa-se para a caracterização da harmonia ao nível familiar, já que a família é a base da sociedade chinesa, logo se esta estiver em harmonia, a sociedade também seguirá a mesma via. A descrição de uma relação familiar harmoniosa segue o caminho da imagem musical, sendo como uma peça orquestrada:

“Uma relação harmoniosa entre marido, mulher e crianças é como uma boa peça de música, tocada por vários instrumentos. Se os irmãos se derem bem, estão felizes. Deste modo a família será harmoniosa e tanto a mulher como as crianças andarão satisfeitas. Então os pais ficarão perfeitamente contentes.”¹⁸

Note-se que a harmonia individual, familiar e telúrica, baseada na via do meio, radica numa outra harmonia, a celestial, já de ordem metafísica, não porque transponha os limites da física, pois nada há sem corpo (a não ser o *li* neoconfucionista), mas

FILOSOFIA



Leibniz

por ser divina. Esta harmonia radica numa ordem pré-estabelecida, no melhor dos mundos à maneira leibniziana, porque como nos diz a *Doutrina do Meio*:

“Aquele que tem as maiores virtudes, deve permanecer nos mais altos postos, obter um belo salário, boa reputação e gozar de longevidade. O Céu estima todas as coisas, tratando-as de acordo com a sua natureza.¹⁹ Tudo o que valha a pena plantar, deve ser cultivado e tudo o que tende a desintegrar-se, deve ser aniquilado. O *Livro dos Cantares* diz: os cavaleiros bons e felizes, que mostraram as suas boas virtudes serão honrados pelo povo. O Céu dá-lhes salário, protege-os, ajuda-os, fornece-lhe as ordens e admoesta-os. Por isso, todos os homens virtuosos estão seguros de ser imperadores por mandato divino.”²⁰

Todos os seres dependem do Céu, que os estima e os protege, porque o que existe obedece à mais harmoniosa das ordens, a ordem do equilíbrio, a da via do meio. Para que o homem a alcance, deverá ser capaz de expressar a sua natureza divina, Leibniz diria o seu ponto de vista divino. Mas como é possível expressar o que cada um tem de melhor? Ora, se o que cada um tem de melhor obedecer a uma ordem pré-estabelecida, então apenas é preciso cultivar, como nos diz a *Doutrina do Meio*, a sinceridade. Assim ficaremos de acordo com o Céu, poderemos perceber a existência de espíritos e realizar os desígnios divinos na terra.

“O instinto natural permite ao homem compreender o caminho do Céu através da sinceridade. A educação permite-lhe ser sincero por meio da compreensão do caminho do Céu. A sinceridade assegura a compreensão e a compreensão garante a sinceridade.”²¹

O instinto natural, a intuição chinesa, não exclui, ao jeito leibniziano, o concurso do estudo, do aperfeiçoamento e da racionalidade para expressão do melhor ser possível, que cada um de nós já é potencialmente desde o nascimento. Por isso, a sinceridade se caracteriza como uma virtude simultaneamente interior, ou inata, e exterior, susceptível de ser desenvolvida pela via discursiva. Só o sábio é completamente sincero, ou melhor, expressivo, porque apenas ele consegue manifestar integralmente o instinto que traz em si, por meio do desenvolvimento e do aperfeiçoamento. É-nos ainda dito que as pessoas mais

sinceras são como deuses e, por isso, podem prever as coisas boas e más do futuro, elas são absolutamente benevolentes; expressando-se a sua bondade como amor às pessoas: “ser benevolente significa amar as pessoas.”²²

Explica-se então que a suprema benevolência e amor sejam concedidos pelo Céu, que deve ser compreendido não como uma entidade pessoal, mas como um princípio natural, que nada perde em divindade pelo facto de ser imanente e impessoal. O Céu para qualquer das filosofias chinesas só é personalizado nas versões religiosas populares, onde existe um ser supremo, a quem chamam O Imperador do Alto (上帝 *shangdi*) ou Imperador de Jade (玉皇大帝 *yuhuang dadi*).

Há harmonia religiosa entre os princípios da filosofia confucionista e a filosofia leibniziana, se perspectivarmos a ideia de harmonia como uma pluralidade, onde encontramos semelhanças e diferenças, que permitem a obtenção do equilíbrio entre os dois modos de pensar.

Começamos pela própria ideia de harmonia, que a meu ver é a mais valorizada tanto pelo pensamento da linha confucionista da dinastia Han, mas sobretudo pelas escolas racionalistas neoconfucionistas. Para a grande maioria dos confucionistas e neoconfucionistas, o mais importante é a harmonia que o Céu emana, expressada na equilibrada tensão dos dois princípios complementares *yin* 阴 e *yang* 阳, que ao nível humano se reflecte no cultivo de virtudes morais inatas. Estas actuam de modo a equilibrar as emoções fortes e contrárias que cada ser vive. A ordem cosmológica e antropológica é perfeita, tendo sido sabiamente arquitectada pelo Céu, o princípio racional e criativo de tudo o que existe.

A partir dos tempos neoconfucionistas e, sobretudo desde Zhuxi, os neoconfucionistas transformam *li* no princípio de ordem racional que enforma a matéria. O *li* tanto pode ser universal, diria Leibniz, a mente divina, a mónada suprema; como particular, organizando individualmente cada ser, cada mónada, conferindo-lhe inteligência, sabedoria e virtudes, que lhe vão permitir modelar a sua conduta e as relações com os outros seres. Nos racionalistas neoconfucionistas, como Zhuxi, a racionalidade está do lado da mente, que, no entanto, não pode existir sem a força material (*qi* 气), por isso a força material, a matéria e a racionalidade formam um todo inseparável, o que não pode ser considerado, senão num sentido, muito

Retrato de Gottfried Leibniz por Bernhard Christoph Francke, ca. 1700.

FILOSOFIA

linear, uma tese materialista da existência. Mas, e mais interessante do ponto de vista dos contactos culturais, é o reconhecimento de uma ordem pré-estabelecida que vai permitindo ao cosmos a melhor organização, e o dar-se como solo fértil para o crescimento de todas as concordâncias e virtudes, desde que se pratique a via do equilíbrio, que é, como se sabe, a do meio.

E o que nos diz Leibniz a respeito da harmonia e da organização do cosmos?

Em *Princípios da Natureza e da Graça* (1714) considera que o cosmos é composto por substâncias, definindo-se a substância como um ser capaz de acção. Estas substâncias podem ser simples, as mónadas, ou compostas a partir destas unidades primitivas simples, que são as “vidas, as almas e os espíritos”.²³ Já os compostos são os corpos ou as multiplicidades. À maneira oriental nada existe de vivo que não tenha corpo. No §4 afirma que “cada Mónada, cada corpo particular, faz uma substância viva”.²⁴ Os animais assim se chamam, porque possuem alma e os seres racionais, as imagens vivas de Deus, são espíritos. E embora não reconheça explicitamente a metempsicose do tipo budista, fala em metamorfose e defende a tese de serem os seres vivos agregados, daí que não se possa falar em geração propriamente dita, porque, tanto ao nível das almas como dos corpos, estamos perante seres “ingeneráveis e imperecíveis” (§5).

Neste aspecto e noutros, Leibniz mostra grandes afinidades com os princípios das principais filosofias chinesas. Embora não defenda a transmigração, fala em transformação, que é uma outra maneira de colocar o mesmo problema. O que é essencial é o reconhecimento da mudança a partir de um monismo primitivo. Não se encontra nem nos confucionistas nem nos taoistas um monismo radical ou mental. Fundamental é a unidade que se vai pluralizando ou diversificando harmonicamente para no final, num movimento cíclico ou reversivo, retornar à unidade, no caso taoista. E quando nos fala de Deus, do grande princípio, caracteriza-o como possuindo onipotência, onisciência e uma bondade soberana. Sendo Deus a suprema bondade, também poderíamos dizer benevolência, segundo o §10 da mesma obra, “decorre da perfeição suprema de Deus, que produzindo o universo escolheu o melhor plano possível, no qual há mais variedade com um máximo de ordem.”²⁵

Então Deus, que é a suprema bondade ou, como nos é dito no §16, “amor puro verdadeiro”, criou a

melhor das ordens, a que se caracteriza pela perfeita harmonia. Esta é descrita na *Confessio Philosophi*²⁶ como “a diversidade compensada pela identidade” ou, numa leitura mais oriental, o equilíbrio da diversidade produzido pela e na unidade. Ainda nos *Princípios*, a enfatizar proximidades com o modo de pensar confucionista, afirma no §13:

“Porque tudo está regulado nas coisas de uma vez por todas e com tanto de ordem e de correspondência quanto é possível, não podendo a suprema sabedoria e bondade agir senão com uma perfeita harmonia.”²⁷



Tal harmonia, tal bondade, recorda-nos imediatamente o segundo maior pensador da escola confucionista, Mêncio (Mengzi 孟子 372-289 a.C.), que defende a bondade inata dos seres humanos, garantida pelo

Céu, como indica a melhor ordem possível, sendo desenvolvida, por meio do saber, a natureza celestial de cada um. Em *Gao Zi* 告子, Primeira Parte, diz-nos Mêncio:

“A qualidade inata dos seres humanos pode fazer a natureza humana boa. Era isto que eu pretendia dizer por natureza humana boa. Se a natureza de alguém não é boa, não é porque essa pessoa tenha nascido má. A compaixão é comum a todos; bem como o sentido da vergonha, o respeito, o certo e o errado. A compaixão suscita a benevolência, o sentido da vergonha, a correcção; o respeito, os ritos. Os ritos e a sabedoria não são concedidos pelos outros; são inatos.”²⁸

Um Céu (*tian*) sumamente bom ou um Deus, que tenha entre os seus principais atributos a bondade, e salvaguardadas as devidas diferenças entre a imanência oriental e a transcendência ocidental, a pessoalidade ocidental e a impessoalidade filosófica oriental, é o que a ordem dos seres mais necessita para ser harmoniosa, tanto no oriente chinês, como no ocidente cristão de Leibniz.

Já na *Monadologia* (1714) continuamos a detectar as afinidades entre o pensamento de Leibniz e o oriental chinês, sobretudo se nos ativermos às

características avançadas por Shi-chuan Chen em “The Organic Tenet of Chinese Philosophy: Comparison of Trends in Western and Chinese Thought”:²⁹ (1) Há uma realidade suprema, que para os confucionistas é a eterna criatividade, para os taoistas, o Tao, e para os budistas da linha Mahayana, o Nirvana. (2) No que respeita aos confucionistas, esta criatividade celestial implica relação, interpenetração e transformação. (3) A verdadeira sabedoria está ao alcance da humanidade, que é o canal de ordem privilegiado do universo. (4) Só o ser humano, como o mais complexo da escala terrena, tem obrigações e a capacidade de conhecer e praticar o bem. (5) Os chineses defendem uma religião natural, baseada no que os confucionistas chamam Céu e os taoistas, Tao.

Num excerto da carta de Rémond, e em nome de um cosmos perfeitamente organizado, que não admite “saltos estranhos”,³⁰ Leibniz rejeita, como já vimos, a metempsicose, se bem que tenha acreditado nela durante os seus tempos de juventude. E embora a negue no §2 da *Monadologia*, depois de ter definido a mónada como uma substância simples, menciona compostos que classifica como agregados, sendo esta definição corrente na filosofia budista da via Mahayana:

“E é necessário que haja substâncias simples, uma vez que há compostos; porque o composto não é outra coisa senão uma acumulação, ou *aggregatum* dos simples.”³¹

Esta ideia de agregado permite-lhe chegar a uma outra muito acarinhada pelo pensamento chinês, que é a da transformação e a da geração e aniquilação apenas de certas partes de cada composto que é um ser vivo. As mónadas são unidades, onde cada uma difere de todas as outras, pressupondo-se uma ordem pré-estabelecida, criada por um Deus sábio, todo-poderoso e bom, que garante ser este o melhor dos mundos, bem como a comunicação da alma com o corpo, uma vez que as mónadas, no dizer do filósofo, não têm janelas. O princípio divino, a mónada suprema, nas palavras de alguns comentadores do filósofo garante a unidade e a pluralidade harmoniosa. No §39 afirma o filósofo que “não há senão um Deus e este basta.”³² Fica-se também a saber pelo §47 que só Deus é a unidade primitiva e que todas as mónadas criadas são produções ou expressões desta divindade. Cada mónada é uma enteléquia na medida em que é dotada de uma certa perfeição, derivada da sua acção interna. As criaturas estão sempre em inter-relação, agem, de acordo com

a sua perfeição, e padecem ou sofrem, por causa das suas imperfeições. No entanto as mónadas, enquanto substâncias simples, possuem apenas uma influência ideal sobre as outras, por meio da intervenção divina, a garantia da harmonia pré-estabelecida, como nos é dito no §51:

“Mas nas substâncias simples, tal não é senão uma influência **ideal** de uma Mónada sobre a outra, que não pode ter o seu efeito senão através da intervenção de Deus.”

O que se torna fundamental na filosofia orgânica de Leibniz, é o perspectivismo, onde cada Mónada surge como um ponto de vista da divindade nas coisas criadas, estabelecendo uma ligação ou acomodação, segundo o §56:

“Ora, esta ligação ou esta acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras, faz com que cada substância simples tenha relações que exprimem todas as outras, e que seja, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo.”³³

E Leibniz no §57 recorre à imagem da cidade para explicar cada Mónada como um ponto de vista sobre uma mesma cidade. A defesa deste monismo pluralista irá permitir o aparecimento de uma outra tese fundamental no pensamento do filósofo, a de uma ciência universal, que radica na postulação no §59 de uma harmonia universal:

“Mas não se pôde alegar razão alguma pela qual esta harmonia universal que faz com que toda a substância exprima exactamente todas as outras através das relações que tem com elas fosse impossível.”³⁴

Detectamos afinidades entre a teoria do conhecimento do fundador do Confucionismo e a de Leibniz. Cada ser vivo é uma perspectiva válida, pois todos são como espelhos, representando a mesma unidade originária, segundo a sua vista diferente de uma ordem perfeita, pré-estabelecida, que só ganha em ser conhecida, porque, ao nível humano, é limitada e parcial, sem deixar de ser uma expressão do divino, como lemos no §63:

“Ora, este corpo de um ser vivo ou de um animal é sempre orgânico, porque sendo toda a Mónada um espelho do universo a seu modo, e estando o universo regulado por uma ordem perfeita, é necessário que haja também uma ordem no representante, quer dizer, nas perspectivas da

FILOSOFIA

alma e, por conseguinte, no corpo, segundo o qual o universo é aí representado.”³⁵

Conhecimento empírico e racional completam-se, porque as almas dos seres são espelhos vivos e, de acordo com o §83, “as almas em geral são espelhos vivos ou imagens do universo das criaturas, mas os espíritos são ainda imagens da Divindade mesma.”³⁶

Tudo o que temos de fazer para alcançar a verdadeira sabedoria e as ciências, é conhecer as verdades necessárias e eternas, que nos chegam pela via do raciocínio, mas também através dos factos; sendo as primeiras superiores e necessárias, ao passo que as segundas são contingentes e possíveis. Posto isto, o mundo, guiado pelo puro amor divino, nas palavras finais do autor da *Monadologia*, é o melhor composto físico e moral possível.

A BUSCA DA HARMONIA RELIGIOSA

1. A HARMONIA RELIGIOSA NO NEOCONFUCIONISMO DE ZHUXI

Nos tempos neoconfucionistas, que se estendem da dinastia Song (960-1279) até finais do século XIX, início do século XX, vigoram do ponto de vista da Metafísica, a que os chineses chamam “Antes da Forma Física” (*xingershang* 形而上),³⁷ em termos filosóficos, duas grandes correntes: uma vincadamente monista, representada pela principal escola filosófica do Budismo Chinês, a *Chan*, e também pelo idealismo neoconfucionista da segunda metade do século XVI; e outra que defende um monismo pluralista, representada pelas escolas taoista e pela confucionista do Princípio (*li*), também denominada escola racionalista, que tem em Zhuxi um dos seus principais representantes. Zhuxi diz-nos a respeito da religião:

“Alguns consideram *tian* (o céu) o céu azul; outros entendem *tian* como *Zhuzai* (o mestre controlador), e outros entendem *tian* como *li*.”³⁸

Zhuxi opta, na sua leitura da religião, por entender o Céu (*tian*) como *li*, o princípio racional que existe antes da física, portanto o primeiro princípio da sua metafísica. O filósofo considera que *li* e a força material (*qi*) se unem para dar corpo a tudo aquilo que existe. E embora seja um facto que possui uma perspectiva dualista ao nível da existência (*xingexia* 形而下), porque considera que para a realização de todas as formas materiais é necessário o concurso destes dois fundamentos, a verdade é que antes da física apenas

encontramos o monismo de um primeiro princípio, o *li*, que é a base, razão e a natureza ou essência das coisas; ao passo que a força material é o princípio, razão e fundamento da forma física dos seres particulares. A força material divide-se nas forças básicas *yin* e *yang*, que se concretizam no Céu (*tian*) e na Terra (*di* 地) e nos Cinco elementos (*wuxing* 五行): a água (*shui* 水), o fogo (*huo* 火), a madeira (*mu* 木), o metal (*jin* 金) e a terra (*tu* 土). Logo, tudo o que existe, os dez mil seres (*wanwu* 万物), é composto pelo *li*, em que consiste a sua natureza, e pela força material, em que consiste a sua forma física. Para se compreender a teoria metafísica de Zhuxi é preciso ter sempre presente o seu principal axioma: “o princípio é um”, mas “as suas manifestações são múltiplas”. A natureza é a substância da mente e o sentimento a sua utilização. O princípio da natureza compreende, como não podia deixar de ser, as principais virtudes confucionistas: a humanidade (*ren* 仁), a justiça (*yi*), os ritos (*li*) e a sabedoria (*zhi* 智). O princípio da humanidade é o amor, ou como diria Leibniz, o “puro amor”, que cada mónada possui, como imagem de Deus, a Mónada suprema. A substância do homem de Zhuxi é a moralidade, que encontramos nos sentimentos de compaixão, vergonha, justiça e humildade.

Assim, o princípio transforma-se em natureza e a força material em forma, primeiro contendo o *yin* e o *yang*, depois os Cinco elementos e finalmente os dez mil seres. Ao conjunto de tudo o que existe depois da física (*xingexia*) chama-se Suprema Unidade (*taiji* 太极), coincidindo ao, nível do antes da física (*xingershang*) com o *li* universal.

É ainda em nome do axioma orientador de que “o princípio é um mas as manifestações são múltiplas”, que tanto Zhuxi como Leibniz recusam a identificação com sistemas monistas. Zhuxi afasta-se claramente dos budistas *Chan* e Leibniz do Budismo e do sistema espinosista. Zhuxi distancia-se do Budismo chinês pelo facto de lhe encontrar um vincado monismo e, ainda, por fazer uma leitura superficial da categoria de vazio. Considera que os budistas não conseguem compreender as múltiplas manifestações da unidade suprema e que a postura metafísica da escola, defendendo a aniquilação vazia, inviabiliza uma prática ético-moral social. Ora, como bem nota Charles Wei-Hsun Fu, em “Chu Hsi on Buddhism”³⁹ embora estejamos perante uma leitura distorcida do Budismo Chinês, esta é reveladora dos princípios do filósofo para o qual não é necessário postular uma consciência espiritual incriada e negar a

realidade do ciclo dos nascimentos e das mortes, pois este é o processo natural que advém da existência de uma força material, o *qi*, que ao integrar-se cria a vida e ao desintegrar-se conduz à morte.

Ainda que a equação de Zhuxi entre vazio = irreal ou inexistência não seja a leitura adequada para a ideia de vazio professada pelo Budismo Chinês, entende-se esta à luz da rejeição da metafísica confucionista, orientada para a moral, de uma filosofia onde encontra frequentemente uma postura conceptual amoral ou transmoral.⁴⁰ Também Leibniz, pelos atributos que concede a Deus, como ser dotado de puro amor ou bondade, teria dificuldade em defender os princípios do Budismo Chinês e do Taoísmo.

Tanto no neoconfucionismo de Zhuxi como na filosofia leibniziana se destacam a realidade, ou melhor, a pluralidade das manifestações e as virtudes morais, entre as quais se contam o amor (a essência da ideia de humanidade para os confucionistas) e a sabedoria. A vida é em ambas as filosofias um caminho de extensa aprendizagem, onde a razão discursiva e intuitiva se entrelaçam, ainda que com primazia para a última.

2. A QUERELA DOS RITOS E A BUSCA DA HARMONIA EM LEIBNIZ

Na época filosófica em que Leibniz viveu era comum assistir à desvalorização dos princípios de outras culturas, sobretudo dos religiosos. Como Franklin Perkins bem nota em *Leibniz and China. A Commerce of Light*, Leibniz, Descartes, Locke e Espinosa permaneceram eurocêntricos nas suas leituras do Outro,⁴¹ mas Leibniz, devido aos postulados filosóficos da sua filosofia, nomeadamente àquele onde podemos ler “que tudo é um” e, conseqüentemente “um é tudo em potência”, devido ao seu monismo pluralista e à crença profunda na universalidade das estruturas e numa ciência universal, dedicou muito do seu tempo de reflexão filosófica ao entendimento da filosofia e religião chinesas. Recorde-se que um dos seus últimos trabalhos é uma carta datada de 1716 sobre a filosofia chinesa a M de Rémond, que seria publicada postumamente com o título *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*. Neste sentido podemos recordar a correspondência trocada com o Pe. Bouvet.

Leibniz não tem acesso directo à filosofia chinesa, mas respeita-a e procura encontrar afinidades com o pensamento religioso cristão da época, a fim de provar a sua tese da harmonia universal. O mesmo não se poderá dizer de Descartes, que em nome dos princípios

inatos e das verdades eternas da razão, desvaloriza todas as manifestações culturais onde apenas encontra relativismo, solo inseguro, na sua perspectiva para a procura da verdade. Também o panteísmo de Espinosa não contribui para a tentativa de compreensão do Outro. E ainda que o filósofo professe a tolerância e o pluralismo, pois todas as manifestações dependem de Deus, o caminho para a divindade não radica na atenção e observação de outras experiências culturais, que são na sua perspectiva racionalista, contingentes, mas na reflexão sobre o que é universal e comum à natureza humana, que depende do nosso interior. Locke, o autor da *Carta da Tolerância*, embora defenda a tolerância em relação a outras culturas, e se interesse bastante pelos povos das Américas, considera que não há uma ideia comum de Deus e, por isso, devemos apenas cingir-nos à nossa experiência limitada, o que tem como vantagem o respeito por outras manifestações culturais, ainda assim esbatido pelo facto de o filósofo considerar a cultura europeia superior às outras. E o que dizer de Malebranche? O Padre adopta em *Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês sobre a Existência e a Natureza de Deus* (1708) uma postura integralmente eurocêntrica. Que importância possui o filósofo chinês neste diálogo? Nenhuma, poderia ser outro filósofo de uma outra cultura qualquer no seu lugar, pois o objectivo primeiro de Malebranche é expor as teses da sua filosofia cristã contra o que denomina o ateísmo de Espinosa. Não é então de estranhar que o chinês abra o diálogo com a seguinte questão: “Quem é esse Senhor do Céu que de tão longe nos vindes anunciar?”⁴² E que esse mesmo chinês acabe vincando a sua posição contra o cristão, defendendo que só a “extensão é eterna, necessária, infinita.”⁴³ Ora para que não restem quaisquer dúvidas, na “Advertência a Respeito do Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês”, afirma que a sua principal intenção foi ser útil aos missionários que trabalhavam na China, mas sem optar pela via mais usual nos missionários jesuítas, que era a da acomodação cultural. E nas “Observações” declara que para atacar o ateísmo, seu objectivo primeiro:

“se pode mudar chinês por japonês ou siamês, ou até por francês. É que ele está de acordo em que o sistema do ímpio Espinosa faz aqui grandes danos e, parece-nos, que há muita relação entre as impiedades de Espinosa e as do nosso Filósofo Chinês. A mudança de nome não alteraria nada no que é essencial ao meu Escrito.”⁴⁴

FILOSOFIA

A aproximação de Leibniz ao pensamento chinês é diferente. Ele é o verdadeiro amante da sabedoria, a aurora do homem enciclopédico do século XVIII.⁴⁵ Pensa até na realização de uma enciclopédia. Estuda metafísica, matemática, lógica, física, química, mecânica, jurisprudência, paleontologia, biologia, história, linguística, psicologia e estratégia. É um luterano ao serviço de príncipes católicos, corresponde-se com missionários jesuítas que acreditam na sua possível conversão e morre sem padre para o confessar. Leva a sério a diversidade cultural e procura através dela comprovar a sua tese da universalidade das estruturas e da ciência.

Além da leitura filosófica, há uma outra histórica, que tem em consideração as circunstâncias da vida de Leibniz, e igualmente nos faz entender a necessidade de harmonia postulada pelo filósofo. Segundo nos diz António Borges Coelho, “Leibniz é um filósofo que se esconde”,⁴⁶ o que explica talvez o pansiquismo de Leibniz não poder ser separado de um certo materialismo,⁴⁷ que muito o aproximou da visão clássica chinesa da existência. Embora Leibniz não professe abertamente que a sua perspectiva é idêntica à dos chineses, mostra-se pronto a encontrar concordâncias, devido também aos tempos difíceis em que viveu. Leibniz nasceu no final da guerra dos trinta anos, tendo por isso sempre presentes as perniciosas consequências das guerras religiosas. Além da Guerra dos Trinta Anos, conheceu a guerra franco-espanhola, a luso-espanhola, a guerra da Catalunha, a revolta de Nápoles, a guerra luso-holandesa, as guerras anglo-holandesas, a Guerra da Sucessão de Espanha, etc.⁴⁸ E embora não tenha horror a guerras,⁴⁹ procura evitá-las sempre que possível e, sobretudo, afastá-las de um pensamento filósofo que considerava valioso e possuía muitos laços com o seu.⁵⁰

Desde cedo se interessa pelas manifestações da filosofia chinesa e consegue descobrir afinidades entre o seu cálculo infinitesimal e as linhas diagramáticas que compõem os trigramas de Fuxi 伏羲, o primeiro imperador mítico chinês, ao qual é atribuída a invenção dos trigramas. Leibniz é, com Newton,⁵¹ o inventor do cálculo infinitesimal, baseado numa aritmética binária que está na base das máquinas de calcular e dos actuais computadores. No entanto, a aproximação que estabelece, por intermédio do padre jesuíta Bouvet (1656-1730),⁵² entre as linhas do *Clássico das Mutações* e a sua própria aritmética tem para muitos



dos comentadores de Leibniz, como Mugello e Adelino Cardoso,⁵³ um alcance metafísico. Mais importante do que a leitura matemática, será a descoberta de uma afinidade, comprovadora da harmonia das estruturas universais, em que a linha quebrada (— —) e *yin* do *Clássico* equivale ao 0 do cálculo binário de Leibniz, ou seja, à matéria e a linha contínua (—) representa o 1, ou a mónada, a substância simples, o espírito, a imagem da divindade.

O principal objectivo de Leibniz é pois alcançar a essência da ciência geral, que é a arte do pensar, a lógica.

“O escopo supremo da Ciência Geral estará na descoberta de um alfabeto dos pensamentos humanos, que, no melhor optimismo dos iluministas, nos permitirá penetrar no mais fundo da realidade e obviar polémicas vãs. Estabelecido este alfabeto ou Característica Universal e as regras da Arte Combinatória bastará dizer ao adversário: – ‘Façamos as contas!’ – e decidiremos inequivocamente, a quem caberá a vitória da contenda.”⁵⁴

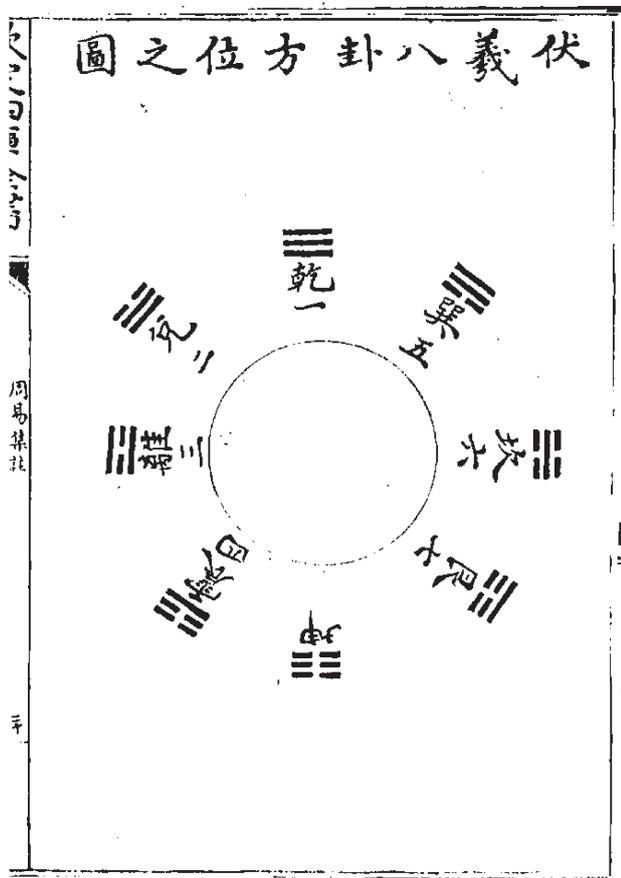
Ora o alfabeto dos pensamentos humanos revelava-se nas afinidades que Leibniz descobria entre o seu cálculo binário e as linhas de Fuxi, que possuíam uma leitura metafísica tão interessante como a física, ou melhor, a aritmética, pois também a partir da matéria (0) e da mónada (1) se podia escrever toda a realidade. Rematamos, então, com o que o filósofo nos diz “Dos caracteres de Fohi,⁵⁵ fundador do Império Chinês, se serviu nos seus escritos e da aritmética binária”:

“Nesta aritmética há apenas duas notas, 0 e 1, com as quais se podem escrever todos os números; e quando eu a comuniquéi ao R. P. Bouvet, ele reconheceu imediatamente os caracteres de Fohi, visto que eles lhe responderam exactamente. Pondo a linha interrupta _ _ por 0 e a linha inteira _ para a unidade 1. Esta aritmética fornece a maneira mais simples de fazer variações, visto que ela tem apenas dois ingredientes [...] Mas tendo-se perdido completamente esta Aritmética,

os chineses posteriores não estavam preparados para se lembrar dela.”⁵⁶

A posição ecumênica de Leibniz leva-o a defender a filosofia religiosa chinesa, quando tal lhe é pedido por um dos seus correspondentes mais dedicados, o Sr. Rémond. Este solicita-lhe igualmente uma recensão crítica ao *Tratado* do jesuíta Longobardi (1565-1655), intitulado *Traité sur quelques points de la religion des chinois*, que fora publicado postumamente em 1701. Sabemos que Leibniz recebeu, via Rémond, não só o *Tratado* de Longobardi como o *Diálogo* (1708) de Malebranche e, ainda, o livro do padre franciscano António de Santa Maria (1602-1669), intitulado *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine*, também de 1701. Leibniz assume, desde logo, a missão de defender a teologia natural dos chineses contra a crítica levada a cabo por Longobardi dos ritos chineses e, também, contra as acusações de materialismo, que foram movidas pelos padres Malebranche e António Santa Maria.⁵⁷

Os trigramas de Fuxi.



O clima religioso da época não favorece as tentativas de Leibniz para estabelecer a característica universal (*Scientia Generalis Characteristica*). Viviam-se em plena controvérsia dos ritos. A missão do emissário papal à China, Charles Tournon, foi desastrosa, bem como a dum outro emissário papal, Maigrot, de 1706, para o bom entendimento entre chineses e ocidentais. O primeiro decreto de Tournon de Novembro de 1704, emitido pela inquisição romana e confirmado pelo papa Clemente XI, proibiu os cristãos chineses de utilizarem os nomes de Imperador do Alto (*shangdi*) e Céu (*tian*) para se nomear Deus, aprovando apenas o de Senhor do Alto (*shangzhu* 上主). Proibia, ainda, as tabuletas nas igrejas com a expressão “Venerar o Céu” (*jingtian* 敬天) e interditava aos cristãos qualquer papel nos sacrifícios aos antepassados ou a Confúcio e apenas permitia nas tabuletas o nome do morto.

O segundo decreto de Tournon de Fevereiro de 1707, o decreto de Nanjing, reafirma as posições de 1704 e ameaça os violadores com a excomunhão. As bulas papais *Ex illa die* (1715) e *Ex quo singulari* (1742) rematam a controvérsia declarando o estatuto de pagãos para os ofendidos chineses. E pouco depois em 1773 dava-se a extinção da ordem dos jesuítas, tendo os esforços de evangelização na China sido coarctados até à chegada dos protestantes no século XIX, como bem viu David Mungello.⁵⁸

Podemos encarar a defesa da filosofia religiosa chinesa levada a cabo por Leibniz como um apelo à tolerância para com outras culturas; como uma procura da paz religiosa; como a procura das bases metafísicas para uma ciência geral; e, por fim, mas não menos importante na ordem das razões, como a defesa da sua própria filosofia perante a ortodoxia cristã, uma vez que o filósofo encontra muitas afinidades com o ponto de vista chinês. Assim, a um nível mais profundo, a defesa da filosofia do Outro pode ser vista como a dos seus princípios filosóficos.

Numa primeira leitura, Leibniz procura defender os chineses da acusação de materialismo:

“Pode duvidar-se, antes de mais, se os Chineses reconhecem ou reconheceram substâncias espirituais. Mas depois de ter pensado bem, julgo que sim; embora eles não tenham de modo algum reconhecido essas substâncias como separadas e completamente fora da matéria.”⁵⁹

Nem para os chineses, nem para Leibniz, diríamos nós, uma vez que o filósofo defende um mundo cheio

FILOSOFIA

de matéria. Não existem substâncias simples ao nível fenoménico, mas antes seres compostos, agregados, sempre com corpo. E um pouco adiante defende que os anjos têm corpo e que “a alma racional não está nunca inteiramente despojada de todo o corpo.”⁶⁰

Baseando-se via missionários na filosofia do neoconfucionista, Zhuxi defende a aproximação, aqui claramente eurocêntrica, entre a ideia de *li* e a de Deus enquanto suprema inteligência, “supramundana e acima da matéria”.⁶¹ O *li*, a razão, o primeiro princípio dos chineses, caracteriza-se por ser uma substância eterna, incriada, incorruptível, infinita e princípio moral de todas as virtudes, possuindo assim os mesmos atributos da mónada universal e das particulares de Leibniz. O filósofo ao caracterizar o *li*, enquanto “unidade sumária”, fala-nos mais uma vez da sua própria filosofia:

“Mas ela é também o Agregado ou a *mais perfeita multidão*, porque na entidade deste princípio estão encerradas todas as essências das coisas, como no seu germe. Nós dizemos outro tanto quando ensinamos que as ideias, as razões primitivas, os protótipos de todas as essências estão em Deus.”⁶²

Contra a perspectiva do Pe. Santa Maria procura demonstrar que *li*, *taiji* e *shangdi* se referem à mesma realidade divina, suprema inteligência e não à matéria prima como pretendia o Pe franciscano. E continuando a defender os antigos letrados chineses das leituras dos missionários ocidentais, reafirma o *li* como princípio racional, introduzindo a sua ideia do melhor mundo possível:

“Assim, eu creio que sem chocar a antiga doutrina dos Chineses se pode dizer que o *li* foi levado pela perfeição da natureza a escolher de entre vários possíveis o mais conveniente; e que por este meio ele produziu o *ki* ou a matéria, mas com tais disposições que tudo o resto derivou dela por propensões naturais [...]”⁶³ Os chineses, muito longe de serem censuráveis, merecem louvores por fazerem nascer as coisas por meio de propensões naturais e por uma ordem pré-estabelecida.”

Leibniz afirma-se apoiante da filosofia chinesa, invocando as noções básicas da sua própria filosofia: o melhor dos mundos; a ordem pré-estabelecida pela racionalidade divina e a não separabilidade da alma e do corpo, mesmo depois da morte:

“No que creio que eles têm razão e que a ordem das coisas leva a que todos os espíritos particulares

estejam sempre unidos a corpos e que a alma, mesmo depois da morte, não esteja nunca despojada de toda a matéria organizada ou de todo o ar submetido a algum tipo de ordem.”⁶⁴

Voltamos a encontrar ecos da sua filosofia, quando Leibniz procura defender a pertinência da sentença chinesa de que “tudo é um”, que considera recíproca da que “um é tudo”,⁶⁵ o que mais uma vez se harmoniza com a sua concepção monadológica da existência, em que os espíritos emanam de um princípio racional supremo, sendo diferentes, porque suas expressões, mas semelhantes, porque a sua imagem.

Leibniz procura, ainda, harmonizar os princípios da filosofia neoconfucionista da linha racionalista de Zhuxi, com a filosofia cristã e, como já vimos, numa leitura mais aprofundada, com a sua própria filosofia. Considera então que o *taiji*, o todo, a unidade suprema; o *li*, o princípio racional e o *qi*,⁶⁶ o ar primitivo, se podem conciliar num mesmo todo, porque: “o *taiji* é o *li* operando sobre o *qi*”,⁶⁷ E ainda segundo as suas palavras, “o *li* denota o Ser absoluto e o *taiji* denota um Ser respectivo às coisas”.⁶⁸ De facto, esta leitura em nada atraiçoa o espírito neoconfucionista e, simultaneamente, harmoniza a ideia de *li* e a de Mónada; a de *taiji* e a do todo composto pelos fenómenos; a de *qi* e a da força física.

Uma outra luta que o filósofo vai travar prende-se directamente com a nomenclatura de Deus, questão levantada e “regulada” pelos decreto do emissário papal de 1704, que tanto contribuiu para levar a mau porto a questão dos ritos. O objectivo de Leibniz é provar que os chineses quando referem *shangdi*, *tian* e *li* querem dizer o mesmo que os cristãos quando falam de Deus. Esta leitura, obviamente eurocêntrica, tem como principal objectivo harmonizar perspectivas contrárias, concedendo propositadamente a primazia à perspectiva cristã, porque qualquer guerra, religiosa ou não, só se decide quando há um vencedor. Aparentemente vencem os cristãos, mas o que o filósofo quer é mais profundo, ele pretende uma maior abertura do mundo, a fim de chegar aos universais que comporão a sua Ciência Geral. Diz-nos então no §28:

“A coisa que os Chineses falam mais magnificamente depois do *li* ou do *taiji* é o *shangdi*, quer dizer, o Rei do Alto, ou antes, o espírito que governa o Céu. O Pe. Ricci⁶⁹ tendo entrado na China e tendo aí permanecido durante algum tempo, julgou que por este *shangdi* se

poderia entender o Senhor do Céu e da Terra, e numa palavra, o nosso Deus, que ele também chamava *tian zhu*, o Senhor do Céu. E é sob esta última palavra que se entende comumente o Deus dos cristãos na China.”⁷⁰

Leibniz esforça-se, ainda, por encontrar afinidades entre os espíritos e gênios dos chineses e os anjos ocidentais. Procura conciliar a adoração aos espíritos com a doutrina cristã e, sobretudo, o culto aos antepassados, um outro ponto que marcou a ruptura entre o tipo de Cristianismo que os jesuítas autorizavam na China e o Cristianismo católico “ortodoxo” de Roma. O filósofo tenta, mais uma vez, defender a expressão religiosa dos chineses e afastar o culto aos antepassados da acusação de materialismo estóico, que supõe um deus material em todo o universo:

“Mas não vejo nada que nos impeça de aí encontrar um deus espiritual, autor da própria matéria, manifestando a sua sabedoria e a sua potência nas coisas inanimadas e servido por espíritos inteligentes, que se assemelham aos nossos anjos e às nossas almas.”⁷¹

Volta a colocar-se, como não podia deixar de ser, a questão da matéria e de que modo surge ela ligada às

substâncias espirituais. Leibniz argumenta que também na Antiguidade cristã e pagã as substâncias espirituais possuíam corpos subteis.⁷² E se no geral o filósofo pode afirmar a concordância de visões, no particular muito fica por explicar em relação às duas almas chinesas, a material *po* 魄, que vai para a sepultura, e a espiritual *hun* 魂 que sobe aos céus, não sendo tal factor determinante, porque o que lhe interessa é harmonizar semelhanças e não enfatizar diferenças.

“O culto dos antepassados e dos grandes homens instituído pelos antigos chineses pode bem ter por fim marcar a gratidão dos vivos, virtude querida e recompensada pelo Céu e para exercitar os homens a fazer acções que os tornem dignos do reconhecimento da posteridade.”⁷³

Não é por acaso que o *Discurso* termina com uma meditação sobre os caracteres de Fuxi e a sua relação com a aritmética binária. Deste modo compreendemos que a causa profunda de tanta investigação sobre os chineses se prende com a descoberta da harmonia entre os princípios filosóficos defendidos pelo filósofo e pelo Confucionismo chinês, abrindo o caminho à investigação e fundamentação da Característica Universal. **RC**

NOTAS

- 1 子曰:学而时习之,不亦说乎?有朋自远方来,不亦乐乎?人不知,而不愠。
- 2 子贡曰:「夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。」
- 3 祭如在,祭神如神在。子曰:「吾不与祭,如不祭」
- 4 Antonio Cua, “The Concept of Li in Confucian Moral Theory”, in R. E. Allinson (ed.), *Understanding The Chinese Mind. The Philosophical Roots*, p. 209.
- 5 子曰:「德不孤,必有邻。」
- 6 子曰:「十室之邑,必有忠信如丘者焉,不如丘之好学也。」
- 7 子贡曰:「我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人」子曰:「赐也,非尔所及也。」
- 8 子曰:「盖有不知而作之者,我无是也。多闻,择其善者而从之;多见而识之;知之次也。」
- 9 子曰:「兴于诗,立于礼,成于乐。」
- 10 Chad Hansen, “Language in the Heart-mind”, in Robert E. Allinson, ed., *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*, pp. 75-123.
- 11 *Ibidem*, p. 85
- 12 Os outros clássicos são os *Analectos*, *O Grande Estudo* e o *Livro de Mencio*.
- 13 Daxue. Zhongyong 大学。中庸. *The Great Learning. The Doctrine of Mean*, pp. 1-5.

- 14 *Ibidem*.
- 15 喜怒哀乐之未发,谓之中。发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之远道也。致中和,天地位焉,万物育焉, *ibidem*.
- 16 中庸其至矣乎!氏鲜能久矣, *ibidem*, p. 9
- 17 忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人。
- 18 妻子好和,如故瑟琴。兄弟既翕,和乐且耽。宜尔室家,乐而妻孥。子曰:「父母其顺矣乎!」, *ibidem*, p. 39.
- 19 Negrito nosso.
- 20 故天德,必得其位,比得其禄,必得其名。必得其寿。故天之生物,必因其材而笃焉。故栽者培之,倾者复之。《诗》曰:‘嘉乐君子,宪宪令德,宜民宜人,受禄于天,保佑命之,自天申之。’故大德者必受命。, *ibidem*, p. 43.
- 21 自诚明,谓之性。自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣。仁者,人也,亲亲为大, *ibidem*, p. 55.
- 22 Leibniz, *Principios da Natureza e da Graça. Monadologia*, p. 19.
- 23 *Ibidem*, p. 21.
- 24 *Ibidem*, p. 26.
- 25 Leibniz, *Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe*, in Prefácio de *Principios de Natureza e da Graça...*
- 26 Leibniz, *Principios da Natureza e da Graça...*, p. 28.
- 27 乃若其情,则可以善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。惻隐之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。惻隐之

FILOSOFIA

- 心，人也;羞恶之心，义也;恭敬之心，礼也;是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也我古有之也，弗思耳矣。 Mencius 孟子, *Gao Zi* 告子, p. 353.
- 29 In Hsueh-Li Cheng (ed.), *New Essays in Chinese Philosophy*, pp.149-150.
- 30 Carta incluída em *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, edição de Carl Immanuel Gerhardt Gerhardt, Berlim 1875-1890; reimp. Hildesheim: Georg Olms, 1978. Leibniz, *Princípios da Natureza e da Graça...*, p. 34
- 31 *Ibidem*, p. 41.
- 32 *Ibidem*, p. 50.
- 33 *Ibidem*, p. 55.
- 34 *Ibidem*.
- 35 *Ibidem*, p. 57.
- 36 *Ibidem*, p. 63.
- 37 Stanislaus Lokuang, “Chu Hsi’s Theory of Metaphysical Structure”, in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, p. 58
- 38 Wing-tsit Chan, *Chu Hsi. Life and Thought*, p. 98.
- 39 In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-confucianism*, p. 382.
- 40 E mais uma vez estamos perante uma leitura apressada do Budismo Mahayana, que se caracteriza por considerar a salvação colectiva realizável por meio de boas acções.
- 41 Franklin Perkins, *Leibniz and China. A Commerce of Light*, p. 199.
- 42 Nicolas Malebranche, *Diálogo de um Filósofo Cristão e de Um Filósofo Chinês*, p. 13.
- 43 *Ibidem*, p. 45.
- 44 *Ibidem*, pp. 53-54.
- 45 Os planos para a elaboração de uma enciclopédia traçados por Leibniz serão realizados por Diderot e pelos enciclopedistas.
- 46 António Borges Coelho, *Leibniz. O Homem. A Teoria da Ciência*, p. 149.
- 47 *Ibidem*.
- 48 *Ibidem*, p. 56.
- 49 Segundo relata António Borges Coelho (*Leibniz. O Homem. A Teoria da Ciência*, p. 29), o filósofo foi enviado a Paris, a fim de propor a Luís XIV um plano de cruzada cristã contra o Egipto (que não foi aceite), de modo a desviar a guerra do continente europeu.
- 50 Havia precedentes históricos que contribuíam para o apaziguamento religioso, no plano político, como o Congresso de Westfália (1648). Este pôs termo a uma guerra religiosa ao declarar que fossem permitidas no Império as religiões luterana, calvinista e católica.
- 51 Os partidários de Newton acusaram Leibniz de ter plagiado o físico inglês. No entanto, crê-se que ambos chegaram à descoberta do cálculo por vias diferentes.
- 52 A correspondência entre Bouvet e Leibniz começa em 1710.
- 53 David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord*. Ver ainda o comentário de Adelino Cardoso ao *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*.
- 54 António Borges Coelho, *Leibniz...*, p. 105.
- 55 Transcrição fonética do sul para o nome de Fuxi.
- 56 Leibniz, *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, p. 86.
- 57 As cópias dos dois *Tratados* e do *Diálogo* entre um filósofo cristão e um filósofo chinês chegam a Leibniz em finais de 1715, datando a resposta do filósofo a Rémond de 1716.
- 58 David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism...*
- 59 Leibniz, *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, §II, p. 38.
- 60 *Ibidem*.
- 61 *Ibidem*, §II, p. 39.
- 62 *Ibidem*, §VI, p. 42.
- 63 *Ibidem*, §XVIII pp. 49-50.
- 64 *Ibidem*, §XX, p. 50.
- 65 *Ibidem*, p. 51.
- 66 Princípios que na tradução portuguesa de *O Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses* seguem a fonética do Sul, porque ao *taikie* se chama *taikie* e o *qi* aparece referido como *ki*.
- 67 Leibniz, *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, §XXV, p. 56.
- 68 *Ibidem*, §XXVI, p. 57.
- 69 O Pe. Matteo Ricci (1552-1610) chegou à corte imperial chinesa em 1601.
- 70 Leibniz, *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, §XXVIII, p. 58.
- 71 *Ibidem*, §LV, p. 75.
- 72 *Ibidem*, §LXIII, p. 81.
- 73 *Ibidem*, §LXVI, p. 83.

BIBLIOGRAFIA

- Daxue. Zhongyong 大学·中庸/*The Great Learning. The Doctrine of Mean*.1996. Pequim: Sinolingua.
- Lunyu 论语/*Analects of Confucius*. 1994. Pequim: Sinolingua.
- Mencius 孟子.1999. Pequim: Sinolingua
- Chan, Wing-tsit. *Chu Hsi. Life and Thought*. Hong Kong: The Chinese University Press; Nova Iorque: St. Martin’s Press, 1987.
- ed. *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Chen Shih-chuan. “The Organismic Tenet of Chinese Philosophy: A Comparison of Trends in Western and Chinese Thought”, in Hsueh-li Cheng, ed., *New Essays in Chinese Philosophy*. New York, Washington, D.C., Baltimore: Peter Lang, 1997.
- Coelho, António Borges. *Leibniz. O Homem. A Teoria da Ciência*. Lisboa: Livros do Horizonte, [s.d.].
- Cua, Antonio. “The Concept of *Li* in Confucian Moral Theory”, in Robert E. Allinson, ed., *Understanding The Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong: Oxford University Press, 1991.
- Fu, Charles Wei-Hsun. “Chu Hsi on Buddhism”, in Wing-tsit Chan, ed. *Chu Hsi and Neo-Confucianism*.
- Hansen, Chad. “Language in the Heart-mind”, in Robert E. Allinson, ed., *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong: Oxford University Press, 1991.
- Leibniz, Gottfried. *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*. Introd., trad e notas por Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 1991.
- *Princípios da Natureza e da Graça. Monadologia*. Trad. Miguel Serras Pereira Lisboa: Fim de Século, 2001.
- Lokuang, Stanislaus. “Chu Hsi’s Theory of Metaphysical Structure”, in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*.
- Malebranche, Nicolas. *Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês sobre a Existência e a Natureza de Deus*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- Mungello, David E. *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.
- Perkins, Franklin. *Leibniz and China. A Commerce of Light*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.