



Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses: 300 anos

Oswaldo Giacoia Junior¹

giacoia@hotmail.com.br

Resumo: O presente trabalho pretende ilustrar, a partir de uma interpretação do *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, a posição singular ocupada por Leibniz na história da filosofia ocidental, em relação à cultura chinesa, sua religião e moralidade. Na conclusão, sugiro que, a despeito da diferença que distingue Leibniz do arraigado eurocentrismo dos intelectuais de seu tempo, a ênfase dada por ele à categoria de substância, em suas considerações sobre a teologia natural dos chineses, pode ser indicada como um limite tanto histórico quanto lógico-gramatical de suas análises.

Palavras chave: religião; moralidade; metafísica; substância; cultura.

Abstrac: The present work intends to illustrate, from an interpretation of the Discourse on the Natural Theology of the Chinese, the unique position occupied by Leibniz in the history of the western philosophy, in relation to the Chinese culture, its religion and morality. In conclusion, I suggest that, in spite of Leibniz's distinction from the entrenched Eurocentrism of the intellectuals of his time, the emphasis he gave to the category of substance in his considerations on the natural theology of the Chinese may be indicated as a historical limit logical-grammar of their analyzes.

Keywords religion; morality; metaphysics; substance; culture.

Para a Europa, assim como para todos os países sob influência cultural europeia, a China foi um fenômeno descoberto pela curiosidade erudita no século XVII. Missões de religiosos, sobretudo jesuítas, informavam a uma Europa, até então ignorante, das peculiaridades culturais dos chineses, suas idiossincrasias. Traços persistentes dessa herança cultural persistem na dificuldade, ainda nossa hoje, de reconhecer as peculiaridades da cultura do extremo Oriente, em particular da China, a despeito de todas as tentativas de aproximação que se efetivaram ao longo da história. O centramento tipicamente ocidental dos discursos a respeito do relacionamento com o Outro, com o Diferente, sempre marcou, desde cedo, a relação com o pensamento e a cultura chinesa. Acreditávamos, por muito tempo e até há pouco, que filosofia só falava grego, que não fosse possível uma ciência, uma matemática e uma técnica – tais quais nós ocidentais as conhecemos, enquanto expressões da racionalidade lógica – fora do espaço cultural do Ocidente.

Leibniz talvez seja a nossa mais precoce e honrosa exceção a esse respeito, pois foi ele um dos primeiros a reconhecer que os chineses não somente tinham uma cultura elevada, no mesmo sentido da nossa, mas também uma ciência, uma filosofia e uma tecnologia dignas de todo reconhecimento. E essa avaliação se reproduz, em Leibniz, nos domínios, para ele mais

1 Professor do Departamento de Filosofia do IFCH – Unicamp.

determinantes, da metafísica e da religião. Esse último aspecto talvez seja digno de ser levado especialmente em conta num congresso como este, que celebra o terceiro século dos *Discursos sobre a Teologia Natural dos Chineses*.

Pois ele nos proporciona a oportunidade de um diálogo filosófico verdadeiramente intercultural, para o qual Leibniz oferece uma contribuição marcante, original e decisiva em termos do futuro do diálogo intercultural. Quanto ao que nos concerne principalmente neste encontro, sabemos que a tentativa de Leibniz, seu esforço por explicitar o sentido razoável – e, portanto, verdadeiramente universal – nos escritos antigos dos chineses sobre religião e moralidade coincide, em grande medida, com seu esforço para não excluir a Teologia do âmbito da Filosofia; como parte da Metafísica Especial, compete à Teologia demonstrar argumentativamente o núcleo de verdade presente na verdadeira fé religiosa.

A lucidez característica da postura leibniziana reverberará mais tarde tanto nos *Ensaio sobre a Religião Natural* de David Hume como na *Religião nos Limites da Simples Razão* de Kant, sem esquecer o sistema de filosofia especulativa de Hegel. Kant, por exemplo, na esteira de Leibniz, distingue a verdadeira religião – a religião natural ou da razão, ou ainda a religião do culto moral – de uma religiosidade positiva e estatutária, fundada no culto exterior e heterônomo, na ignorância e na superstição. Na quarta parte da *Religião nos Limites da Simples Razão* – parágrafo 4 da segunda seção –, Kant escreve:

O verdadeiro (moral) serviço de Deus, que os crentes hão-de prestar como súditos pertencentes ao seu reino, mas não menos também (sob leis da liberdade) como seus cidadãos, é, decerto, como este próprio reino, invisível, ou seja, um *serviço dos corações* (no espírito da verdade), e só pode consistir, na disposição de ânimo, na observância de todos os verdadeiros deveres como mandamentos divinos, não em ações destinadas exclusivamente a Deus. Mas o invisível precisa ser representado no homem por algo visível (sensível) e, inclusive, o que ainda é mais, ser por este acompanhado em vista do prático e, embora seja intelectual, torna-se por assim dizer intuitivo (segundo uma certa analogia); o que, sendo embora um meio imprescindível, está ao mesmo tempo muito sujeito ao perigo da falsa interpretação, de nos representar apenas o nosso dever no serviço de Deus, e, graças a uma *ilusão* em nós se insinua, facilmente, tido pelo próprio *culto de Deus* e também assim comumente se designa (Kant, 2008, p. 219s).

O respeitoso tratamento dado por Leibniz aos escritos dos chineses, quando comparado ao dado por outros grandes eruditos de sua época – e sobretudo à moda sobre a China, dominante a partir do século XVII – é dotado de considerável originalidade e capacidade de penetração. Acredito poder afirmar, sem sombra de dúvida, que Leibniz pensa à contracorrente do enraçado eurocentrismo dos intelectuais de sua época. Para nos convenceremos disso, basta recorrer a algumas passagens significativas do *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*. Passemos, então, a algumas delas. Em primeiro lugar, segundo Leibniz, um dos pontos em comum entre os chineses e os cristãos é relativo à tradição. Os últimos, no que diz respeito às sagradas escrituras e às leis antigas, nunca estiveram sempre estritamente vinculados a um código normativo e hermenêutico fixo e inalterável, que determinasse seus modos de pensar e agir, a despeito das diretrizes de sentido que foram dados às sagradas escrituras tanto pela Escolástica como pelos glosadores ou pelos padres da Igreja. O mesmo ocorreria com os chineses em relação à sua própria tradição religiosa, e este é um ponto especialmente destacado por Leibniz em suas considerações.

Precisamente a esse respeito, o *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses* é um precedente dos mais importantes na tentativa de expor racionalmente, sem necessidade de recurso à teologia revelada, o que existe de conteúdo verdadeiro na religião – mormente do cristianismo, cuja

espiritualidade já se encontrava metafisicamente assegurada em sua verdade –, em contraste com as formas conhecidas de religião histórica, capazes apenas de apreender o mesmo conteúdo de maneira intuitiva e alegórica, quando não apenas imaginativamente. Importa tornar claro, na presente comunicação, como, ao perseguir seus objetivos no *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, Leibniz é levado a retomar e repensar detidamente os pontos cardinais de sua própria metafísica. Isso vale especialmente para os conceitos de realidade, de força e de substâncias espirituais, assim como para suas principais considerações a respeito da alma, de sua imortalidade, do espírito e da matéria.

Na primeira seção do *Discurso*, dedicada ao *Sentimento dos Chineses sobre Deus*, Leibniz esforça-se por sustentar as convergências metafísicas possíveis entre a teologia natural dos chineses e a teologia racional dos ocidentais, demonstrando – contra a opinião dos padres jesuítas –, que os chineses não são meros fantasistas inconsequentes, isto é, que sua metafísica não se reduz a elucubrações logicamente inconsistentes, mas exibem um denso núcleo racional, que o discurso de Leibniz toma a seu cargo elucidar. Para tanto, um de seus principais pontos de apoio consiste em sustentar que o conceito que os chineses têm de Deus pode ser interpretado em estreita consonância com nossa própria tradição, se consideramos *a categoria lógica e metafísica de substância*.

A esse respeito, chama a atenção, na argumentação de Leibniz, o reconhecimento, pelos chineses, *das substâncias espirituais*. Mesmo que eles talvez não tenham desenvolvido de maneira suficientemente exaustiva e consistente a necessária separação das substâncias, bem como o tema de sua independência em relação à matéria, isso não impede de reconhecer o que aí reside notável na metafísica chinesa. Tanto assim que Leibniz concede, a propósito, que, de todo modo:

[...] não haveria de mal nisso, em relação aos espíritos criados, pois eu mesmo estou inclinado a crer que os anjos têm corpos, o que foi também o sentimento de muitos antigos Pais da Igreja. Eu também sou da opinião que a alma racional jamais é inteiramente separada de todo corpo. Porém, em face de Deus, parece que o sentimento de alguns Chineses tenha sido o de dar-lhe também um corpo, de considerar Deus como a alma do mundo, e de juntá-lo à matéria, como o fizeram os antigos filósofos da Grécia e da Ásia. Todavia, fazendo ver que os mais antigos autores da China atribuem ao *Li* ou primeiro princípio a produção mesma do *Ki* ou da matéria, não temos necessidade de retomá-los, e é o bastante explicá-lo (Leibniz, 2016, p. 06).

Chama a atenção aqui a referência nominal à concepção chinesa de Deus como alma do mundo e a uma tradição ocidental que a pensa como *anima mundi* – e, no mesmo sentido, também talvez possa ser evocada com propriedade a teoria da *face total do universo* como a encontramos no tratamento dado por Spinoza, em sua metafísica, aos modos infinitos imediatos e mediatos. De todo modo, a argumentação de Leibniz vai no sentido de que nada impede aproximar a explicação dos próprios antigos chineses a respeito do seu *Li* da tese metafísica ocidental, de acordo com a qual Deus deveria ser compreendido como *Intelligentia supramundana*, distinta e separada da matéria.

Pois devemos considerar o *Li* dos chineses como o primeiro autor e a razão de ser de todas as outras coisas, o que responde à nossa própria ideia da divindade. Esta, portanto, não pode ser concebida como algo puramente passivo, como bruto e indiferente, sem regra, como é a matéria. Nesse passo, Leibniz evoca, sem citá-lo, o célebre exemplo cartesiano do pedaço de cera, para recordar que a regra não pode provir da matéria, senão unicamente daquilo que a forma.

Correspondentemente ao Deus das sagradas escrituras, o *Li* dos chineses, entendido como princípio metafísico primeiro, pode ser compreendido como:

(por excelência) o Ser, a Substância, a Entidade. Essa Substância, segundo eles, é infinita, eterna incriada, incorruptível, sem princípio e sem fim. Ela não é somente o *princípio físico*, do céu, da terra e das outras coisas corporais; mas ainda o princípio moral das virtudes, dos hábitos e das outras coisas espirituais. Ela é indivisível, ela é perfeita em seu Ser em grau soberano; ela é mesmo toda sorte de perfeições (Leibniz, 2016, p. 09).

Justamente a esse respeito, apresenta-se a Leibniz uma ocasião privilegiada de refutar a interpretação panteísta de um axioma dos chineses, formulada pelos padres Longobardi e Santa Maria, segundo a qual todas as coisas são um. Referindo-se à filosofia *Singli* (Livro 26, p. 8), Leibniz diverge dessa concepção e recorda que, de acordo com a antiga filosofia chinesa, a *virtus* (força) produtora e diretora de todas as coisas não está nelas e delas não depende, mas, sim, consiste e reside no *Li*, que predomina sobre todas as coisas, produz e governa tudo o que é. Ora, nesse ponto, Leibniz aduz que:

Parmênides e Melisso falavam da mesma coisa, mas o sentido que Aristóteles dá a isso parece diferente daquele do Parmênides de Platão. Spinoza reduz tudo a uma só substância, da qual todas as coisas não são senão modificações. Não é esta a ocasião de explicar como os Chineses a entendem, mas eu creio que nada impede de dar-lhe um sentido razoável. Todas as coisas são de uma e mesma matéria primeira, quanto àquilo que nelas é passivo, que não difere senão pelas figuras e movimentos que lhes é dado. Todas as coisas também não são ativas, e não são todas elas, *enteléchias*, almas, espíritos, senão pela participação no mesmo *Li*, no mesmo Espírito originário; quer dizer, Deus, que lhes dá todas as perfeições. E a própria matéria não é senão uma produção dessa causa primeira. Assim, tudo emana dela, como de um centro (Leibniz, 2016, p. 22).

Ora, essa substância, princípio primeiro, Leibniz a compara textualmente à entelúquia aristotélica, bem como à substância de Spinoza, afirmando que os chineses consideram-na como unidade ou suprema (*suma sumarium*), numa analogia à relação entre as unidades e os números. Dessa comparação, Leibniz extrai uma consequência de enorme importância para sua própria metafísica: a unicidade da substância é a única instância de realidade. Assim como nos números o único princípio só pode ser a unidade, assim também no plano das substâncias e das essências do universo só existe um princípio que é, por causa disso, a soberana realidade. Ora, esta só pode ser uma, e, portanto, tem de ser necessariamente espiritual, e não material, pois sendo a matéria infinitamente divisível, à essência da mesma não pode pertencer a unidade. E só à unidade, assim concebida, cabe, em sentido próprio, o predicado da realidade.

Que não é, em absoluto, capaz de divisão quanto à sua entidade, e que é o princípio de todas as essências, que são e que podem ser no mundo. Mas ela é também o *Agregado* ou a *mais perfeita multiplicidade*, porque na entidade desse princípio estão encerradas todas as essências das coisas, com em seu germe. Nós dizemos, do mesmo modo, quando ensinamos que as idéias, as razões primitivas, os protótipos de todas as essências são em Deus. E, juntando a unidade suprema com a mais perfeita multiplicidade, nós dizemos que Deus é *unum omnia, unum continens omnia, omnia comprehensa in uno, sed unum formaliter, omnia emienter* (ibid., p. 22).

O *Li* dos chineses, portanto, é a substância que tudo compreende em si, mas não pode ser identificada, de modo algum, com a matéria primeira dos escolásticos. Aqui nos deparamos com a necessidade de retomar brevemente o conceito leibniziano de matéria, cuja essência não é a extensão cartesiana, pois a extensão é infinitamente divisível, e a unidade substancial que constitui o *Li* não

comporta, em absoluto, divisão. Ela só pode ser, portanto, uma natureza espiritual, pois a unidade substancial exige que se a pense como algo completo, indivisível e indestrutível, e isso não se pode afirmar da extensão, nem da figura, nem do movimento dos corpos materiais, mas sim como uma alma, ou seja, uma forma substancial, que está unida a toda matéria, a todo corpo. Assim como os chineses, Leibniz pensa que não existem almas ou gênios separados dos corpos, somente Deus, o *ens supremum*, é separado.

A essência da matéria não é, para Leibniz, a *res extensa* cartesiana, pois a extensão só pode ser pensada como relativa a algo que deve estender-se, ou seja, significa difusão e repetição de uma mesma natureza, que mantém unidos os corpos. Mas, então, qual seria esta natureza que mantém unidos os agregados que constituem os corpos materiais? Qual seria o elemento constitutivo da essência da matéria? Não outra coisa que a resistência. Mas a resistência – implicando o conceito de força e movimento – exige pensar ainda outra coisa ligada aos corpos: esta outra coisa é um princípio substancial espiritual, o *tó dynamikó*, princípio ínsito de mudança e de perseverança existente em cada corpo.

Para dar unidade ao múltiplo do corpo, acrescenta-se agora a atividade à matéria (passiva). Força ativa e passiva deverão ser compreendidas para que a corporalidade em Leibniz faça sentido. Não que estas forças devam apenas agir sobre os corpos. Mais que isso, estas forças deverão **constituí-los**, já que o real, para Leibniz, não é menos um campo de formas substanciais do que de forças. O caráter privilegiado destas para compreender a substancialidade é destacado vivamente pelo autor: ... *direi, por agora, que a noção de força, ou seja, potência (que os alemães chamam Kraft e os franceses, force) – a cuja explicação dediquei a ciência especial da Dinâmica – traz muita luz para entender a verdadeira noção de substância*. E haverá mesmo identificação entre força e substância... a substância mesma das coisas consiste na força de atuar e padecer (Oliva, 2005, p. 85).

Ora, a matéria, inclusive a matéria primeira, só é dotada de força passiva, ou seja, a capacidade de receber todos os tipos de determinação ou impressão. Isso significa que, para que a materialidade dos corpos possa ser compreendida, é necessário acrescentar à matéria a força – e não apenas a passiva, mas a ativa. Ora, em que consiste a força ativa?

Força ativa, que costuma ser chamada também simplesmente de força, não deve ser concebida como simples potência vulgar do aprendizado, isto é, como uma receptividade de ação, mas implica um *conatus*, tendência à ação, de sorte que, se não houver impedimento, o resultado será a ação. É nisso que consiste *entelecheia*, como compreendida nas Escolas; tal nem a potência envolve o ato nem persiste na mera faculdade, embora nem sempre avance inteiramente para a ação, para a qual tende, sempre que encontra um obstáculo.

Além disso, a força é de dois tipos, primitiva e derivada, sendo ou uma forma substancial ou accidental. A força ativa primitiva da qual Aristóteles fala como *entelecheia ó prote, substantiae*, vulgo a forma substancial, é o princípio natural da outra, que com sua matéria absorve a força substancial passiva corporal, que é una e por si, ou seja, não é a mera soma de uma série de substâncias (Hirata, 2016, p. 68).

Um mais importantes desdobramentos dessa posição consiste na necessidade de refutar o mecanicismo materialista, tal como o encontramos, por exemplo, na filosofia de Hobbes, que constitui um dos principais alvos teóricos de Leibniz. Ora, Hobbes, como é sabido, reduz os seres aos corpos, e estes, por sua vez, à matéria, de modo que esta torna-se sinônimo de corpo em geral, e deixa de ser um princípio metafísico precedente à composição de todo corpo material.

Ora, ao polemizar com Hobbes, Leibniz está, com efeito, interessado em algo que também o interessa fundamentalmente no *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, a saber, a salvaguarda metafísica do dogma da imortalidade da alma e da transubstanciação, absolutamente incompatíveis com o mecanicismo materialista.

Após demonstrar que o próprio aprofundamento da filosofia mecanicista conduz inevitavelmente à conclusão de que existe um ser para além do mundo corpóreo que dota os corpos com suas propriedades, Leibniz abandona o atomismo e dá mais um passo na refutação do materialismo, argumentando não apenas que deve haver um ser incorpóreo transcendente ao mundo material como também que os corpos, na ausência da união com algo inextenso não são substâncias, isto é, não podem subsistir por si mesmos [...] Leibniz argumentará que é preciso haver mentes incorpóreas, verdadeiros indivisíveis, como fontes da percepção, pois, de outro modo, não se poderia explicá-la – segundo o próprio Hobbes, a sensação consiste numa reação permanente, o que não pode ocorrer nos corpos. A mente será definida como o centro para o qual todas as impressões convergem como raios e o corpo como mente momentânea, o que já mostra o privilégio espiritual em relação ao corpóreo (Hirata, 2016, p. 69).

O materialismo de Hobbes, porque reduz os seres aos corpos e estes, por sua vez, à matéria, gera como consequência a compreensão da matéria como sinônimo de corpo em geral, e não, como no caso do hilemorfismo aristotélico, como um princípio metafísico precedente à composição de todo corpo material. Ora, ao polemizar com Hobbes, Leibniz está, com efeito, interessado em algo de que também trata extensa e intensivamente o *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, a saber, a salvaguarda metafísica do dogma da imortalidade da alma, a impossibilidade de reduzir a alma ao corpóreo, bem como a prioridade metafísica do espiritual incorpóreo em relação à corporalidade e à matéria.

Portanto, o tema que Leibniz considera quando cogita a respeito do sentimento dos chineses em relação ao espírito é, em sua essência, o mesmo que será elaborado por ele na refutação da teoria cartesiana da *res* extensa, bem como em sua recusa do *conatus* tal como o entende Hobbes – e guarda uma relação estreita com o próprio entendimento maduro de Leibniz a respeito das formas substanciais.

Para vir ao detalhe, eu não vejo como seja possível que os Chineses possam tirar da matéria primeira, tal como nossos filósofos a ensinam em suas escolas, que é uma coisa puramente passiva, sem regra e sem forma, a origem da ação, da regra e das formas. Não creio que eles sejam suficientemente estúpidos e absurdos para isso. Essa matéria primeira escolástica não tem nenhuma outra perfeição além do ser, aquela da receptividade e da potência passiva. Ela não tem nada além da capacidade de receber todas as espécies de figuras, de movimentos, de formas. Mas ela não poderia ser a fonte destes, e é claro como o dia que a potência ativa e a percepção que regula essa potência ativa, para operar de uma maneira determinada, não lhe convém. Assim, creio que é mal apropriado fazer passar o *Li* dos Chineses, que é a Razão ou a Regra, pela matéria primeira (Leibniz, 2016, p. 14).

Já nos *Discursos de Metafísica* podemos ler que:

(...) quem meditar sobre a natureza da substância verificará não consistir apenas na extensão, isto é, na grandeza, figura e movimento, toda a natureza do corpo, mas ser preciso necessariamente reconhecer nela algo relacionado com as almas e que vulgarmente se denomina forma substancial, muito embora esta não modifique em nada os fenômenos, tanto como a alma dos irracionais, se a possuem (Leibniz, 2004, p. 23).

Repito: quando comparado aos outros filósofos e eruditos que, desde o século XVII interessaram-se pela China, Leibniz foi o pensador que demonstrou a esse respeito o mais rigoroso e profundo concernimento: seu interesse pela China se estende da língua ao modo de escrita chinesa, da medicina à história, à matemática, e, em especial, à técnica, ao direito e à política, em particular à noção jurídico-política chinesa de constituição, sem falar em seu interesse pela filosofia confuciana e pela literatura, presente em suas fontes e documentos.

Portanto, enquanto muitos pesquisadores limitaram-se à moda da China, bem a uma persistente postura eurocêntrica, consistente em transportar as formas do saber ocidental, tanto nos domínios da Filosofia e da Teologia quanto nas ciências e nas técnicas, para todas as partes do mundo, em especial para a Ásia, Leibniz, por sua vez, como pensador universal, foi dos poucos a reconhecer, desde muito cedo, a existência de uma refinada e elevada cultura espiritual no extremo Oriente, com a qual a Europa teria de se confrontar, para além dos estreitos limites de seu interesse na expansão missionária do Evangelho. E, a despeito disso, gostaria de sugerir, nesse colóquio em que celebramos os três séculos dos *Discursos sobre a Teologia Natural dos Chineses* – e como uma respeitosa e reverente homenagem à prodigiosa seriedade filosófica de Leibniz – uma certa suspeita de eurocentrismo, uma suspeita que brota da frequentação da crítica por Nietzsche da tradição metafísica ocidental.

Refiro-me a um texto que, entre outros temas, ocupa-se das virtualidades linguísticas do ideograma, mas no qual sustenta-se uma tese de acordo com a qual, surpreendentemente, não se poderia falar, com propriedade, da existência de um conceito de substância na cultura chinesa, pelo menos no tradicional sentido metafísico e aristotélico do termo, por uma impossibilidade lógico-gramatical da língua chinesa. Esta é uma teoria do conhecimento de um filósofo chinês. Nós a encontramos numa obra coletânea organizada por Haroldo de Campos.

Com a gramática e a estrutura da frase surge a lógica e, nessa ordem de idéias, teremos de nos deter um momento na natureza da Lógica. Os lógicos ocidentais consideram assunto pacífico que o objeto da Lógica seja o conjunto de regras do raciocínio humano. Esta suposição, entretanto, não é inteiramente justificada. Tomemos, por exemplo, a Lógica aristotélica, que se baseia evidentemente na gramática grega. As discrepâncias entre as formas gramaticais do latim, do francês, do inglês e do alemão não acarretam qualquer diferença entre a Lógica aristotélica e as regras de raciocínio próprias dessas línguas, porque elas pertencem à mesma família lingüística indo-européia.

Aplicada, no entanto, ao pensamento chinês, essa lógica revelar-se-ia inadequada. Tal fato mostra que a Lógica aristotélica baseia-se na estrutura do sistema de linguagem ocidental. Por conseguinte, não nos é lícito acompanhar os lógicos ocidentais quando admitem como certo que sua Lógica constitui a regra universal do raciocínio humano. Na medida em que o objeto da Lógica está nas regras de raciocínio implícitas na linguagem, a expressão desse raciocínio deve ser implicitamente influenciada pela estrutura da linguagem, e as diferentes línguas terão formas de lógica mais ou menos diferentes. Daí a diferença entre a Lógica chinesa e a Lógica aristotélica.

O tipo tradicional de proposição “sujeito-predicado” não existe na Lógica chinesa. Segundo a norma da Lógica ocidental, numa sentença como “A se relaciona com B”, a forma não constitui uma proposição com sujeito e predicado e sim uma proposição relacional. Porém, a sentença “A está relacionado com B” vem na forma em questão, porque existe uma distinção entre o sujeito e o predicado. Para estas duas formas, entretanto, há apenas uma em chinês literário, isto é, *chia lienyi*. Muito embora se possa dizer em linguagem corrente *chia shiblienyi*, a função do *shih* corresponde à das chamadas “palavras vazias”, usadas apenas para emprestar ênfase ou dar uma entonação, sem nenhuma função gramatical. Estas

duas proposições chinesas significam a mesma coisa, sem nenhuma distinção gramatical, a não ser a maior ênfase da última. Nenhuma delas constitui uma sentença com sujeito e predicado (Chang Tung Sun. 1977, p. 177s).

O importante a considerar nesse modo de abordagem são as *funções lógicas inerentes à estrutura gramatical da linguagem*, tais como aquelas de subsistência, inerência e causa e efeito. O ‘eu’-sujeito, apreendido pela consciência de si mesmo, no processo intelectual de conceber e julgar, é, para Nietzsche, *efeito de superfície*, induzido pelo incontornável enraizamento lógico-gramatical do pensamento racional. Aqui, todavia, é necessário divisar um aspecto de extrema importância. Para ele, essa descoberta – ou antes, confissão – não é um resultado de sua própria genealogia ou fisiopsicologia, mas sim consequência irrecusável da radicalização da moderna filosofia crítica:

No fundo, o que faz toda a filosofia mais recente? Aberta ou veladamente, ela comete um atentado ao antigo conceito de alma – a saber, ao fundamento do Cristianismo, ao ‘Eu’: ela é anticristã no mais refinado sentido. Acreditou-se outrora incondicionalmente na gramática; dizia-se: ‘Eu’ é condição, ‘penso’ é predicado. Procurou-se com uma tenacidade digna de admiração se não se podia sair dessa rede – se o inverso talvez não fosse verdadeiro: ‘Pensar’ condição – e ‘Eu’ condicionado, como uma síntese empreendida pelo pensamento. No fundo, Kant quis provar que, a partir do sujeito, o sujeito não poderia ser demonstrado, como também o objeto não o poderia. Começa a descortinar-se a possibilidade de uma *existência aparente* do ‘sujeito’: um pensamento que já existiu uma vez na filosofia vedanta (Nietzsche, 1980a, p. 635s).

Essa referência à filosofia vedanta não deve aqui nos fazer suspeitar de capricho intelectual ou devaneio de erudição filológica.

No mesmo *Para Além de Bem e Mal*, no aforismo 20, Nietzsche retoma, sob um outro vértice, a mesma ideia de uma ancoragem gramatical do pensamento, vindo na estrutura sintática da linguagem uma espécie de economia doméstica da alma, que faz comunicar subterraneamente filosofias situadas em quadrantes espaço-temporais muito distantes, como a hindu e a alemã. A atividade filosófica nesse aspecto é uma espécie de atavismo do mais elevado grau.

A estranha similaridade que guardam entre si todas as filosofias indianas, gregas e alemãs tem uma explicação simples. Efetivamente, quando há parentesco linguístico (parentesco linguístico) é inevitável que em virtude de uma filosofia gramatical exercendo no inconsciente as mesmas funções gramaticais em domínio e direção, tudo se encontre preparado para um desenvolvimento análogo nos sistemas filosóficos, enquanto que o caminho parece fechado para quaisquer outras possibilidades de interpretação do universo. As filosofias do grupo linguística uro-altaico (nas quais a noção de sujeito está pouco desenvolvida) provavelmente observaram e interpretaram o mundo com outros olhos e seguiram por caminhos diferentes dos indo-europeus ou muçulmanos. O fascínio que exercem certas funções gramaticais é, no fundo, o exercido por determinadas valorações fisiológicas e certas particularidades raciais. Isto para refutar as afirmações superficiais de Locke a respeito da origem das ideias” (Nietzsche, 1980b, p. 33s).

Como vemos, de acordo com a argumentação de Nietzsche, o resultado mais iconoclasta da crítica da razão, levada a efeito por Kant, teria consistido precisamente na constatação do caráter de mera aparência do sujeito, do ‘eu’. Uma tese que aproximaria o programa crítico kantiano, ao mesmo tempo, das intuições da filosofia dos Vedas e das posições teóricas mais radicais do ceticismo moderno.

Nietzsche retoma, então, o mesmo procedimento crítico, estendendo-o aos atos de vontade.

Nesse contexto, a metafísica da Vontade, para demonstrar o mesmo dispositivo teórico atuando em Schopenhauer, a saber, o atrelamento da teoria do conhecimento a serviço da metafísica, da lógica a uma ontologia substancialista. Para Nietzsche, Schopenhauer não fez mais que levar ao paroxismo um *preconceito popular* tematizado por ele como unidade metafísica da Vontade. No entanto, para um escrutínio rigoroso, o querer nada tem de simples, sendo antes e sobretudo:

[...] algo *complicado*, algo que somente como palavra é uma unidade, – e justamente em uma palavra reside o preconceito popular, que se tornou senhor da sempre apenas exígua precaução dos filósofos. Sejamos, pois, uma vez, mais precavidos, sejamos ‘não-filosóficos’ (Nietzsche, 1980b, p. 31s).

Nietzsche exercita essa precaução sob a forma de uma fenomenologia dos atos de vontade, explorando-a até os limites onde pode nos conduzir a consciência e o pensamento racional. Com isso, ele reedita, na descrição dos atos de vontade, a mesma ruptura da unidade do ‘Eu’ já levada a efeito por ele no plano das representações, pela demonstração da proveniência lógico-gramatical do *subjectum*, fundada na aparente unidade da consciência. Assim como o ‘eu penso’ é interpretação e não fato, o mesmo se demonstra em relação ao ‘eu quero’, de modo que generaliza-se a superstição da unidade extraída de uma superficial auto inspeção do intelecto, por meio de má filologia e falsa interpretação.

Ao tornar evidente que o pensamento racional, tal como o pratica a filosofia moderna, estrutura-se a partir de funções gramaticais que se originam no passado remoto de povos e pátrias, Nietzsche leva a crítica do conhecimento a uma radicalidade não pressentida por seus antecessores, quer idealistas, quer materialistas. Extraindo as consequências mais extremas do criticismo kantiano, Nietzsche derroga também qualquer pretensão schopenhaueriana de acessar, por qualquer modo de apreensão que seja, a *coisa em si*, mesmo pensada como essência metafísica não submetida ao princípio de razão suficiente. Entre representação e mundo existe a mediação inarredável das funções gramaticais, ou, num léxico mais contemporâneo, com Wittgenstein, por exemplo, da forma da proposição:

Afirma-se de uma coisa aquilo que se encontra no modo de apresentação. Tomamos para a percepção de um estado de coisas extremamente geral a possibilidade de comparação que nos impressiona.” *Tractatus logico-philosophicus* (4.5): a forma geral da proposição é: ‘isso está assim’. – Esta é uma proposição do gênero que se repete inúmeras vezes. Acredita-se seguir sem cessar o curso da natureza, mas andamos apenas ao longo da forma através da qual a contemplamos (Wittgenstein, 1999, p. 64-5).

Com Nietzsche e, em certo sentido, também com Wittgenstein, dissolve-se, nas redes complexas e plurais de relações dinâmicas entre forças em aliança e oposição, e na pragmática dos jogos de linguagem, todo e qualquer *hypokeimenon*, toda ‘forma substancial’, qualquer resíduo de evidência que ainda poderia restar como cidadela teórica, que servisse como refúgio para uma metafísica centrada nas categorias de substância ou de sujeito.

Referências bibliográficas

- CHANG TUNG SUN. 1977. “A Teoria do Conhecimento de um Filósofo Chinês”. In: Campos, H. (org.) *Ideograma*. São Paulo: Cultrix, pp. 167-201.
- KANT, I. 2008. A Religião nos Limites da Simples Razão. Parte IV. Segunda Seção, Parágrafo 4. A 280-281; B 300. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior.

LusoSofia: press.

- LEIBNIZ, G. W. 2004. *Discurso de Metafísica* § 12. Tradução de Marilena Chaui. 1ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes.
- LEIBNIZ, G. W. 1735. “Discours sur La Théologie Naturelle des Chinois”. Seção primeira: *Du Sentiment des Chinois sur Dieu*. Exportado de Wikisource em 17/08/2016.
- NIETZSCHE, F. 1980a. Nachgelassene Fragmente. Fragmento póstumo nr. 40 [16], de agosto-setembro de 1885; KSA. Vol. 11.
- NIETZSCHE, F. 1980b. “Jenseits von Gut und Böse”. Aforismo 20. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli e M. Montinari. Berlin, New York, München: de Gruyter, DTV, Vol. 5.
- OLIVA, L. C. G. 2005. “Fenômeno e Corporalidade em Leibniz”. In: *Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos. Vol 2, nr. 1, pp. 83-99.
- HIRATA, C. 2016. “A Crítica do Jovem Leibniz ao Materialismo Hobbesiano a partir do Conceito de Conatus”. In: *Cadernos Espinosanos*. Número Especial sobre Leibniz. São Paulo n.34 jan-jun.
- WITTGENSTEIN, L. 1999. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.