



## O 道 *Dao* de Zhuangzi uma interpretação através do 齐物论 *Qiwulun*.

Julia Garcia V. de Souza<sup>1</sup>  
juliagvs@gmail.com

**Resumo:** Zhuangzi foi um filósofo que viveu no século IV a.C., período de grandes conflitos e sofrimentos para a população como um todo. Seu pensamento, portanto, almeja por formas de superar este sofrimento. O presente artigo trata sobre uma delas: a de viver de acordo com o grande fluxo – 道 *Dao* –, e, principalmente, estar em seu eixo, contemplando o mundo. Meu intuito, ao explorar este conceito da filosofia chinesa, é expandir os conhecimentos sobre esta área de estudos no Brasil através de uma noção que não é apenas a mais importante do pensamento de Zhuangzi, mas, também, a base fundamental do pensamento chinês.

**Palavras-chave:** filosofia chinesa; taoísmo; china; zhuangzi; Dao.

**Abstract:** Zhuangzi was a Chinese philosopher who lived during the IV century BCE, a time of great conflicts and extreme suffering for the population as a whole. Therefore, his thought intended investigating forms for overcoming this suffering. This article seeks to approach one of those: the idea of living in the great flow of the universe, 道 *Dao*, besides being in its axis, contemplating the world. In exploring this concept my objective is to expand the knowledge of this research area in Brazil through this notion of 道 *Dao*, important both for Zhuangzi's thought and the Chinese philosophy.

**Key Words:** chinese philosophy; taoism; china; zhuangzi; Dao.

### Introdução

Há milênios os seres humanos buscam explicações para o que observam em relação ao mundo que os cerca. A partir delas, foram consolidadas diferentes noções a fim de interpretar os fenômenos terrestres, os acontecimentos celestes e as bases da existência humana, como o que aconteceu com os chineses. No entanto, no caso específico desta civilização que tem, aproximadamente, cinco mil anos de existência, tais explicações não tiveram o intuito de ser definitivas. Ao contrário dos gregos, que buscaram criar conceitos e axiomas para compreender e justificar suas observações, os chineses procuraram formular interpretações mais abrangentes sobre o mundo e as noções que poderiam explicá-lo.

No Brasil, os conhecimentos desta antiga civilização, contudo, ainda são pouco divulgados. Mais do que isso, no mundo, conceitos tão ricos como os elaborados pelos chineses foram, de certo

---

1 Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e doutoranda em Ciências Sociais da UNICAMP – área China/Brasil.

modo, marginalizados. Ainda assim, para quem os estuda, é fácil encontrar pontos de contato com as teorias criadas em outras partes do globo. Deste modo, tratar sobre o pensamento chinês não é apenas relevante no contexto brasileiro, ao expandir as pesquisas feitas aqui, mas pode promover, também, uma nova maneira de entender as diferentes formas de se ver o mundo e, assim, contribuir para a ampliação e universalização de teorias já existentes.

Neste contexto, desenvolvi uma pesquisa de mestrado cujo intuito era divulgar parte do pensamento chinês e, ainda, ter uma base mais sólida para utilizar as noções da filosofia chinesa em áreas diversas do conhecimento. Em vista disso, esta pesquisa se transformou em uma dissertação cujo elemento central foi a tradução de parte de um texto clássico da filosofia chinesa, ainda pouco conhecido no Brasil: o segundo capítulo da obra intitulada *Zhuangzi*. Por ser uma obra pouco conhecida, esta tradução foi acompanhada de estudos sobre o contexto histórico e cultural em que estava inserida e de um comentário interpretativo que delinea suas principais ideias.

É também significativo afirmar que a intenção deste trabalho não foi a de oferecer uma interpretação definitiva para o segundo capítulo do *Zhuangzi*, denominado 齐物论 *Qiwulun*, e, dada a importância deste capítulo, para todo o *Zhuangzi*. Isso, provavelmente, não seria algo possível nem desejável, uma vez que, sendo o caminhar mais valioso que o destino, as inspirações que as artes e a filosofia promovem em quem as acessa têm mais significado do que as seguranças que as determinações teóricas possam promover. O intuito desta pesquisa foi, com isso, sugerir mais uma interpretação possível, como uma tentativa de inspirar mais pessoas a conhecer o pensamento chinês e, principalmente, promover encontros: o primeiro, com um personagem destemido e autêntico da história chinesa, que parece livre das convenções por um direito de nascença; o segundo, com uma visão de mundo original e inspiradora; o terceiro, com uma cultura rica e prolífica e com sua sabedoria.

Tendo em vista tais informações, é relevante ter em mente que este artigo é uma versão resumida da já mencionada dissertação de mestrado e, portanto, contém boa parte do texto original.<sup>2</sup> Sua organização também será semelhante, contendo uma contextualização geral da obra de Zhuangzi e um comentário sobre a tradução. Este comentário, entretanto, para ser mais sucinto, teve como foco o conceito do 道 *Dao*, uma vez que é o conceito mais importante da filosofia chinesa e a noção fundamental que permeia o pensamento de Zhuangzi. Desta maneira, começo o percurso apresentando a obra tratada e o filósofo que a criou, para, em seguida, apresentar o contexto histórico e intelectual em que se inseriam.

### Contexto histórico e intelectual

*Zhuangzi*<sup>3</sup> é uma obra que leva o nome do filósofo cujos ensinamentos serviram de base para a sua elaboração e compilação. Embora alguns pesquisadores questionem a existência deste filósofo, é possível encontrar no capítulo 63 do 史记 *Shiji*<sup>4</sup> uma biografia de Zhuangzi. De acordo com ela, o mestre Zhuang se chamaria 庄周 *Zhuang Zhou* e seria nativo do estado de 宋 *Song*, mais especificamente de uma vila chamada 蒙 *Meng*. Ele teria sido contemporâneo dos reis 惠 *Hui* de 梁 *Liang* (370-319 a.C.) e 宣 *Xuan* de 齐 *Qi* (319-301 a.C.) e teria assumido um posto em um lugar chamado 漆园 *Qiyuan*, Jardim de Laca (Fung, 1983, 221). Com isso, considera-se, de modo geral, a partir do trabalho cuidadoso do pesquisador

2 A tradução, como foi apresentada no texto de conclusão do mestrado, pode ser acessada na parte referente a Traduções desta revista.

3 Já que livro e filósofo compartilham o mesmo nome, adotei o método de grifar o primeiro em itálico e manter o segundo sem marcações para que as referências sejam distintas.

4 Registros históricos elaborados por 司馬遷 *Sima Qian* entre os anos 109 e 91 a.C.

chinês 马叙伦 *Ma Xulun* (1885 – 1970), que Zhuangzi teria vivido de 369 a 286 a. C.<sup>5</sup>

Ainda nestas crônicas históricas, há registros de que a obra deste pensador teria sido composta por cinquenta e dois capítulos. Entretanto, a partir do século IV de nossa era, seus escritos passaram por uma edição executada pelo estudioso 郭象 *Guoxiang* que reduziu a obra aos trinta e três capítulos conhecidos atualmente. Dentre eles, além de ideias engenhosas e questionamentos em relação a outros pontos de vista, alguns apresentam histórias sobre Zhuangzi. Os capítulos 17, 18 e 20, por exemplo, retratam o filósofo como alguém que “vive em uma pequena viela, tecendo sandálias para viver; seu pescoço é magricela e sua pele é pálida” (Coutinho, 2014, p. 151). Além disso, de acordo com estes capítulos, Zhuangzi:

[...] veste uma roupa remendada feita de aniagem e sapatos amarrados com cordas. Apesar de sua condição humilde, ele é frequentemente cortejado por reis e príncipes que reconhecem suas capacidades e buscam empregá-lo em posições de poder. Ele sempre recusa, preferindo uma vida de pobreza e obscuridade pela liberdade que ela proporciona (Coutinho, 2014, p. 151).

A partir destas informações, deparamo-nos com algumas questões em relação à veracidade. Isto se dá porque é difícil afirmar, com segurança, se os dados estão corretos. De qualquer forma, sua veracidade talvez não seja de fato relevante, uma vez que, como ocorre na maior parte do texto do *Zhuangzi*, as histórias sobre o pensador chinês podem estar voltadas a ilustrar uma moral. Neste sentido, é importante informar que o uso de alegorias e de filósofos conhecidos, retratados como personagens, é uma característica essencial do discurso filosófico destes escritos: é com estas ferramentas que se apresenta um modelo através do qual as posições filosóficas são exploradas.

Com base nestes escritos e em suas ilustrações podemos, também, ter algumas informações sobre a época em que Zhuangzi viveu e, assim, perceber que seu contexto histórico influenciou significativamente o seu pensamento. A explicação para isto está no fato de que a Era dos Filósofos,<sup>6</sup> na qual Zhuangzi está inserido, foi fruto de um momento bastante particular na China: um período de conflitos armados, desordem, pobreza, disparidades na distribuição de renda e de vida amarga para a população em geral. Este foi, ainda, um momento de grandes transformações econômicas, políticas e sociais que se deram a partir da emancipação das instituições políticas, da estrutura econômica e das organizações sociais, ocorridas durante o período dos Estados Combatentes (475 – 221 a.C.). Tais informações indicam, assim, um motivo mais preciso para o surgimento das diversas escolas filosóficas que caracterizaram o período: por conta do momento de dor e sofrimento, diversos educadores – também conhecidos como 士 *shi*<sup>7</sup> – passaram a se dedicar a encontrar formas de solucionar esses problemas e promover uma vida melhor para a população.

Surgiram, deste modo, diversos grupos com ideias diferentes sobre como resolver os problemas e noções diversas sobre o mundo, de maneira que a turbulência deixou de ser apenas po-

5 马叙伦 *Ma Xulun* toma as informações no 史记 *Shiji* sobre o momento em que Zhuangzi teria vivido (durante os períodos de governo dos reis Hui de Liang e Xuan de Qi) e sobre o rei 威 *Wei* do estado de 楚 *Chu* ter convidado Zhuangzi para trabalhar com ele. Cruzando o tempo em que cada um destes reis ficou no poder, somando-se a uma análise sobre o período de governo de outros reis, o professor Ma considera que Zhuangzi teria vivido de 369 à 286 a.C. MA Xulun 马叙伦. *Zhuangzi Nianbiao* 庄子年表 In Tian Ma Shan Fang Cong Zhu 天马山房丛著. <<http://www.guoxue123.com/zhibu/0101/03zztxpxy/004.htm>>. Acesso em 26.01.2016.

6 Período que se estende da época de Confúcio a 100 a.C., aproximadamente, quando o Confucionismo se tornou a doutrina oficial do Estado Chinês (Bodde, 1983, p. XIX).

7 Os 士 *shi* eram os oficiais do governo com grande instrução, que, por conta das intensas mudanças políticas e sociais, passaram a executar diversas atividades, se tornando, inclusive, educadores dos grupos sociais mais baixos que não tinha acesso à alfabetização e à aprendizagem.

lítica e passou a ser, também, intelectual. Com isso, nesta época, o discurso aprimorou-se “numa extraordinária mistura de ideias devido à multiplicação das correntes de pensamento” formadas. Assim, neste período foram decididos e delineados: “as premissas, os trunfos, os temas centrais, os riscos, os desafios, como também as orientações futuras” (Cheng, 2008, p. 26).

Estas premissas, no entanto, diferiram de várias formas do que se viu na Grécia, por exemplo, gerando, assim uma filosofia riquíssima, mas distinta de seus contemporâneos gregos. No contexto deste artigo é pertinente tratar sobre algumas dessas distinções, sendo uma delas o fato de que os chineses não pareciam se importar, da mesma forma com que os ocidentais, com as questões de autoria de um texto. Deste modo, uma coletânea associada a um mestre era, muitas vezes, escrita a várias mãos, recebendo contribuições de diferentes discípulos e, até, de diferentes grupos ou variações de uma escola de pensamento (Fung, 1976, p. 11). Neste contexto, sabe-se há muito tempo que os capítulos do *Zhuangzi*, por exemplo, são datados, principalmente, entre os séculos IV e II a.C. e que eles foram compostos por “escritores de diferentes (mas relacionadas) escolas de pensamento contribuindo por diversos séculos” (Coutinho, 2014, p. 150).

Outra distinção bastante relevante se dá no campo da organização do pensamento, uma vez que, enquanto o pensamento ocidental é comumente apresentado de forma linear, a filosofia chinesa, por permanecer ancorada em tradição bastante antiga, se orienta de uma forma mais “espiralada”, parecendo repetitiva aos ocidentais (Cheng, 2008, p. 25). Isto implica que o pensamento chinês não se foca em definir um conceito ou um objeto, como a filosofia ocidental, mas sim em aprofundar um sentido, como o que se pode tirar dos clássicos ou dos ensinamentos do mestre. Desta maneira, considerar que o pensamento chinês procede de forma espiral significa observar que ele delimita seu objetivo “descrevendo ao redor dele círculos cada vez mais estreitos” (Cheng, 2008, p. 31). Como consequência, temos que os textos chineses não são apenas voltados para a leitura e apreciação intelectual, mas são, na verdade, objetos de uma prática e de uma vivência, que “não se destinam apenas ao intelecto”, mas à pessoa como um todo. O objetivo do texto chinês não é, portanto, o de “raciocinar sempre melhor, mas o viver sempre melhor sua natureza de homem em harmonia com o mundo” (Cheng, 2008, p. 31).

O entendimento sobre a linguagem na China antiga, desta forma, estava inserido neste contexto, no qual o discurso do pensamento chinês se conecta à ação e só tem sentido se tiver influência sobre ela. Neste sentido, mais do que:

[...] um “saber o que” (isto é, um conhecimento proposicional que teria como conteúdo ideal a verdade), o conhecimento – concebido como aquilo que, sem ainda sê-lo, tende para a ação – é sobretudo um “saber como”: como fazer distinções a fim de dirigir sua vida e organizar o espaço social e cósmico com discernimento (Cheng, 2008, p. 34).

A noção de 道 *Dao* – fundamental no contexto da filosofia chinesa e que significa, a grosso modo, “caminho”, “curso” ou “fluxo” – se desenvolve, portanto, a partir destas premissas e se conecta a elas, uma vez que o mais importante para o 道 *Dao* é saber andar, mais do que atingir um objetivo. Os escritos de Zhuangzi (capítulo 25, 则阳 *Ze Yang*) sustentam esta ideia defendendo que o 道 *Dao* “é aquilo que tomamos emprestado para andar”, já que não é algo traçado previamente, mas que se traça caminhando por ele. O pensamento chinês parece funcionar da mesma forma, construindo, a partir de seu desenvolvimento, toda a realidade (Cheng, 2008, p. 36).

Por muito tempo, no entanto, estudiosos ocidentais consideraram que essas características eram fruto de uma linguagem indefinida e pouco complexa. Contudo, a linguagem chinesa não é imprecisa como se pensava. De fato, depois de passar por um processo de apuramento entre os

séculos V e III a.C., ela se tornou um “soberbo instrumento, maravilhosamente afiado” (Cheng, 2008, p. 30), que se dedica às sutilezas do pensamento e tende a ser precisa, mesmo que o texto que a constitua não se apresente de maneira lógica, linear e autossuficiente. Isto se dá porque são textos que supõem uma familiaridade do leitor aos temas tratados, de forma que se tornam bastante claros quando se sabe a quem respondem, a que debate fazem referência e a partir de que pensamento pode-se compreender um outro. Dito de outra forma, os textos chineses foram elaborados “na rede de relações que os constituem” (Cheng, 2008, p. 30).

Assim define-se o texto de Zhuangzi. Seus escritos parecem estar profundamente ligados ao momento em que viveu, na busca por meios para que a sociedade pudesse se livrar dos sofrimentos pelos quais passava, e respondendo às discussões de sua época, levadas adiante pela Escola de Confúcio, pela Escola de Mozi e por um grupo de pensadores conhecidos em seu tempo como Debatedores – que seriam posteriormente os filósofos da Escola dos Nomes. Mais ainda, é possível dizer que Zhuangzi respondeu às questões de seu tempo e foi além: suas ideias e a forma não convencional com a qual se expressou parecem transcender as discussões políticas e éticas de sua época, dando a ele um caráter atemporal e livre das fronteiras geográficas e culturais. Ele parece dar uma solução ampla para a superação dos sofrimentos humanos, capaz de se adequar a qualquer época e a qualquer tipo de atribulação.

Assim, se o intuito de seus escritos foi o de sugerir possíveis soluções para superar os sofrimentos comuns a esta vida, encontram-se neles ideias originais e inspiradoras que podem direcionar não a uma vida sem sofrimentos, mas a um modo de viver em que eles deixem de ser significativos e passem a ser vividos como parte integrante da vida, da mesma maneira com que são as alegrias que nela existem. A sugestão aqui é entender que sofrimento e alegria são, na verdade, parte de um fluxo permanente que permeia todas as coisas, e a intervenção deste fluxo, feita artificialmente pelos homens, é o fator principal de ampliação dos sofrimentos.

Ainda assim, quem lê os escritos de Zhuangzi tem, em um primeiro momento, uma sensação de desarticulação entre as ideias, como se tivessem sido empilhadas de forma aleatória. Isso, contudo, não procede, por dois motivos principais. O primeiro deles é o fato de que os capítulos não foram organizados de forma linear. Esta característica, como já foi mencionado, além de ser comum ao pensamento chinês, pode ser, no *Zhuangzi*, uma indicação de que as coisas em si não são lineares. Ao contrário: elas se conectam e reconectam quase que de forma circular, como se vê nos movimentos executados por uma roda de oleiro ou pelas antigas pedras de amolar. Isto nos leva para o segundo motivo: na obra de Zhuangzi se apresentam uma visão de mundo e um ponto de vista sobre como viver a vida de forma consistente. Uma das bases deste ponto de vista é que, para Zhuangzi, há uma relação entre o homem e o 道 *Dao*, “o curso natural e espontâneo das coisas, no qual não se deve intervir” (Anne Cheng, 2008, p. 124). O homem, contudo, é o único ser que intervém neste curso e que se afasta dele, sobrepondo sua música harmoniosa por cacofonias e ruídos de todos os tipos (debates, desejos, política, poder).

Deste modo, é possível notar que há uma orientação geral do texto em relação a:

[...] um espírito existencial, preocupado com as contingências da vida e a inevitabilidade da morte. Ele defende uma filosofia holística de vida, encorajando uma libertação das artificialidades [为 *Wei*] da socialização e um cultivo das nossas potências e habilidades ancestrais, com intuito de viver uma vida simples e natural, mas engenhosa e florescente (Coutinho, 2014, p. 155).

Zhuangzi, com isso, parece considerar que “é melhor abandonar buscas artificiais, evitar envol-

vimentos políticos e adotar uma perspectiva mais universal da existência, com o intuito de viver uma autêntica aceitação de nossa mortalidade” (Coutinho, 2014, p. 155). Desta maneira, é com este espírito que se pode olhar para o segundo capítulo de seus escritos e para seu entendimento sobre o 道 *Dao*.

### 齐物论 *Qiwulun* e o 道 *Dao*

Como dito anteriormente, as ideias de Zhuangzi são conhecidas através de uma obra composta por trinta e três capítulos. Quando 郭象 Guoxiang a editou, retirando os capítulos que considerou terem pouca base filosófica, os dividiu em três grupos: os capítulos internos, os capítulos externos e os capítulos mistos. Considera-se que capítulos internos (1-7) foram escritos por Zhuangzi; os capítulos externos (8-22) teriam sido escritos por seguidores do filósofo; e os capítulos mistos (23-33) são vistos como uma compilação de textos feitos por Zhuangzi e outros escritores de sua época. Com essas informações, e considerando que, diferente dos ocidentais, os chineses não davam importância à ideia de autoria, é seguro afirmar que os capítulos desta obra foram compostos por diferentes autores e datados entre os séculos IV e II a.C. Há, contudo, algum debate sobre as divisões das seções citadas, mas pouco se discute sobre a autoria dos sete primeiros capítulos. Embora não se tenha certeza de que foram escritos por Zhuangzi, está claro para muitos estudiosos que boa parte dos capítulos foi escrita por apenas um autor.

Angus C. Graham (2001, p. 27-9), por exemplo, a partir de um estudo cuidadoso baseado no conteúdo e em análises estilísticas dos capítulos, agrupou-os de outra maneira, embora remeta a autoria dos sete primeiros também a Zhuangzi, assim como considerava Guo Xiang. Graham (2001, p. 27) argumenta em favor desta divisão por conta da homogeneidade no estilo dos capítulos: composições que reúnem episódios soltos (não diretamente relacionados) ligados por um tema comum resumido por títulos de três caracteres. Estas características sugerem que os escritos foram feitos por apenas um autor, o qual admite-se, por convenção, que seja o próprio Zhuangzi. Além disso, o fato de os primeiros capítulos do *Zhuangzi* serem escritos em uma “prosa abundante e de excelente qualidade literária e poética” faz com que o texto apareça “como uma verdadeira obra de autor, de tom claramente pessoal” (Cheng, 2008, p. 123).

Outro aspecto importante destes capítulos é o fato de que apresentam suas ideias através de histórias, aforismos, versos, imagens, parábolas – formatos vistos como mais adequados por serem capazes de superar as limitações da linguagem e expandir a possibilidade de expressão de suas ideias. O segundo capítulo da obra, denominado 齐物论 *Qiwulun*, neste sentido:

[...] contém muitos dos mais famosos exemplos de lirismo poético, parábolas, humor, insights místicos e raciocínio elíptico e sutil do Zhuangzi. Há, ainda, mais uma qualidade que não é fácil de definir, mas que talvez seja a principal razão porque um estudante de Daoísmo retorna frequentemente para a leitura deste capítulo. É a sensação de um homem pensando alto, tomando notas do pensamento no momento de sua origem, de um pensamento que ainda não é sistemático, mas “existencial”, se você gosta da palavra. Uma sensação única para o leitor de filosofia chinesa clássica e incomum em qualquer período exceto na história intelectual mais recente de qualquer civilização (Graham, 2003, p. 104).

Esta ideia de um “homem pensando alto” parece ter sido uma das estratégias utilizadas por Zhuangzi para convencer seus interlocutores sobre a insignificância dos valores tradicionais e a importância de se tornar livre dos vínculos que estes valores geram (Watson, 1996, p. 05). Assim, este capítulo parece apresentar um resumo de todos os outros, principalmente dos internos, utilizando como forma de desenvolver suas ideias os pontos de vista conflitantes dos Confucionistas, dos Moístas e de Gongsun Long e Huizi, que analisam, discutem e distinguem alternativas sobre o que é certo ou errado 是非 *shifei*.

Para isso, Zhuangzi dispõe de dois métodos. Um deles é o emprego de vocabulários técnicos comuns às discussões desenvolvidas por estas escolas. Outro é a utilização de recursos como parábolas sobre o vento para tratar sobre as perspectivas conflitantes entre os filósofos; a apresentação e refutação de paradoxos tanto de Gonsun Long quanto de Huizi; ensaios que questionam os temas das discussões e debates promovidos pelas escolas já mencionadas; questionamentos sobre o funcionamento da linguagem e do conhecimento, e, por fim, uma passagem bastante conhecida sobre o filósofo que sonha ser uma borboleta e se questiona se não poderia ser uma borboleta sonhando ser filósofo. Tudo isso apresentado em pequenos fragmentos e a partir de um estilo próprio de Zhuangzi, que não tece conclusões, mas finaliza uma ideia propondo mais algumas perguntas.

Dessa forma, a partir dos debates entre ideias que existiram durante a Era dos Filósofos, um dos pontos importantes do 齐物论 *Qiwulun* é a crítica à arbitrariedade da linguagem apresentada em alguns trechos bastante citados do capítulo, como o que diz que “Falar não é mero sopro. Falar diz algo. Contudo, isso de que falam ainda não é determinado”. Zhuangzi, no entanto, não trata apenas dessa arbitrariedade, mas a utiliza como uma espécie de introdução sobre este tema e, a partir dela, questiona também nosso entendimento linear sobre o tempo e o entendimento convencional sobre a realidade. O filósofo, com isso, aponta a dificuldade em dar sentido fixo às coisas e duvida da capacidade da língua de retratar a realidade de forma completamente fiel a ela. É a partir destes questionamentos que o filósofo chinês tece alguns comentários sobre o 道 *Dao*, uma vez que, quando tomamos coisas arbitrárias de uma forma fixa e vivemos em meio a conflitos, segundo Zhuangzi, nos afastamos dele.

De maneira geral, a noção de 道 é traduzida no âmbito dos textos antigos como “via de comunicação”, “rota”, “seguir o caminho de”, “princípio”, “lei natural”, “consciência moral individual” e “raciocinar”; mas, de forma geral, também pode ser traduzida como “via”, “caminho”, “caminho a seguir (em moral ou política)”, “ser adepto de”, “maneira de proceder”, “conhecer”, “O *Dao*”, “O Caminho”. Essas traduções apresentam um aspecto prático do termo. Contudo, ele expressa uma dimensão transcendente difícil de ser associada a qualquer palavra em outra língua, por isso tem se tornado cada vez mais comum não traduzi-lo, mantendo a romanização, como em “O *Dao*”.

Uma das dificuldades em tratar sobre este conceito reside no fato da ideia de 道 *Dao* não ter sido explicitamente explicada nos escritos clássicos – afinal, como já observado anteriormente, os chineses são se preocuparam com definições exaustivas das noções sobre as quais tratavam. No contexto do pensamento confuciano, por exemplo, o 道 *Dao* é entendido como uma norma. A norma respeitada pelos astros era chamada por eles de 天道 *Dao do Céu*, enquanto a regra que regia a vida humana era denominada de 人道 *Dao dos Homens*. Laozi, por outro lado, embora também visse o 道 *Dao* como uma norma, considerava que o 道 *Dao* era mais fundamental e anterior ao Céu e à Terra. Assim, de acordo com este pensador, o 道 *Dao* seria a origem de todas as coisas, incluindo Céu e Terra, e a regra comum que as rege. Os primeiros sete capítulos do Zhuangzi concebem o 道 *Dao* da mesma forma que Laozi, como algo anterior ao Céu e à Terra. No entanto, defendem que este termo designe algo sempre presente, mas que não tem forma definida (Zhang, 2002, pp. 12-7).

No capítulo 6, Zhuangzi define o 道 *Dao* como “algo que está para os seres humanos assim como a água está para os peixes” (Hasen, 2014). Ou seja, o 道 *Dao* teria algumas similaridades com a água, visto que constitui o reino em que os humanos vivem, trabalham e se divertem (Cheng, 2008, p. 136). “Ser humano”, neste sentido, “é estar no reino dos caminhos que nos guiam” (Hasen, C. 2014), seguindo um fluxo permanente, inescapável e difícil de ser influenciado ou modificado.

Ainda no capítulo 6 destes escritos o 道 *Dao* é descrito como algo em que há emoção e sentimento, mas que não tem ação ou forma; algo que pode ser transmitido, mas não pode ser re-

cebido; pode ser alcançado, mas não visto. É algo que existe em si e através de si, que existe desde antes do Céu e da Terra e que produz o mundo. Está no ponto mais alto e também no mais baixo (inclusive nos excrementos, segundo o capítulo 22), mas não é alto nem baixo. Desta forma, o 道 *Dao* é o primeiro princípio do universo e se manifesta em todas as coisas que nele existem. Pode-se dizer, inclusive, que quando as coisas nascem e crescem, é o 道 *Dao* que está se manifestando e, ao mesmo tempo, que elas fazem essas coisas por si próprias.

Em outro aspecto, uma vez que o 道 *Dao* não é um objeto em particular, ele pode ser chamado de 无 *Wu*, Não-existente. Por outro lado, é a potencialidade 德 *De* que garante a existência das coisas, “assim, o primeiro princípio pelo qual o universo é produzido é 道 *Dao* e o primeiro princípio pelo qual as coisas, individualmente, são trazidas à existência é chamado de 德 *De*” (Fung, 1983, p. 224). 道 *Dao* e 德 *De*, portanto, são igualmente o que promove a existência das coisas, de maneira que o que está em todas as coisas é o 道 *Dao* e o que se obtém do 道 *Dao* é o 德 *De*. Isto se dá porque o 道 *Dao* existe em tudo o que há e dá potencialidade 德 *De* às coisas. Além disso, por ser algo espontâneo, segundo Fung, (1982, p. 223), o 道 *Dao* se liga, também, à Natureza 天 *Tian* e é espontâneo justamente por se ligar à Natureza 天 *Tian*.

No 齐物论 *qiwulun*, há, ainda, uma outra forma de ilustrar esta noção: apresenta-se, neste capítulo, uma espécie de funcionamento do 道 *Dao*, utilizando as imagens da roda de oleiro 天钧 *tianjun* e da pedra de amolar 天倪 *tian'ni*. A partir delas, o filósofo trata sobre o fluxo das coisas e suas constantes revoluções. Esta ideia é reproduzida, ainda, em outros capítulos. O capítulo vinte e sete do *Zhuangzi*, por exemplo, defende este ponto de vista dizendo que o início e o término das coisas são como um círculo, passando por mudanças em suas formas, algo similar ao processo de uma roda de oleiro. Mas, para além das mudanças que existem no mundo e que podem ser representadas por estas duas imagens, tanto na roda de oleiro, como na pedra de amolar há um eixo central que pouco se move e de onde é possível contemplar todos os lados das rodas, o que acontece em sua superfície, e até em suas extremidades. É neste centro e no movimento de observação desapegada de juízos sobre o que está acontecendo em torno que se vislumbra as dinâmicas deste fluxo.

Desta maneira, ao observar discussões sobre diferentes pontos de vista, pode-se perceber que “certo necessariamente implica a existência de errado e vice versa, de modo que certo e errado são puramente relativos. Se deixarmos o certo e o errado, o ‘isto’ e o ‘aquilo’ isolados, contudo, sem considerá-los como certo e errado, isto ou aquilo, não surgirá oposição entre eles” (Fung, 1983, p. 233). Zhuangzi, no 齐物论 *qiwulun*, resolve este problema considerando que “não comparar o ‘outro’ e o ‘isto’ é chamado de o eixo do Dao”. Assim, quando alguém está em um debate com pessoas que têm visões rígidas sobre certo e errado 是非 *shifei*, este alguém deve deixá-las em seus debates e se posicionar no centro, onde o eixo do 道 *Dao* se encontra – um lugar que não é limitado por julgamentos definitivos.

De acordo com Zhuangzi, é desta maneira que o Sábio age. Ele se harmoniza às ideias de certo e errado 是非 *shifei* e repousa na roda de oleiro do Céu, ou, mais precisamente, em seu centro. Nesta posição, ele consegue perceber que as coisas se transformam continuamente, o dia se torna noite, a noite se torna dia, o verão dá lugar ao outono, este abre espaço para o inverno e assim por diante. “Repousar na roda de oleiro do Céu” significa que ele deixa as coisas seguirem seu curso de acordo com a espontaneidade que lhes é própria. O Sábio deixa o certo e errado 是非 *shifei* se alternando naturalmente em uma postura que “não abole as distinções de certo e errado, mas as transcende em uma ação que pode ser chamada de ‘seguir os dois cursos de uma só vez’” (Fung, 1983, p. 233). O Sábio, portanto, ao contemplar o universo e suas transformações, vê as coisas a partir do ponto de vista do 道 *Dao*.

O homem que segue o verdadeiro fluxo e repousa no centro do 道 *Dao*, que “jejua a mente” e “senta em esquecimento”, consegue ver que a vida e a morte, a riqueza e a pobreza, a feiúra e a beleza, o certo e o errado 是非 *shifei* são uma única coisa e estão sempre se transformando uma na outra. Este homem, portanto, é capaz de ver para além das dicotomias criadas por julgamentos avaliativos. Ele consegue mudar a lente com a qual vê a realidade, se afastar das perspectivas artificiais que, muitas vezes, constroem a ideia do que é sofrimento e, assim, ser livre.

Mais do que isso, quando se está no centro da roda pode-se perceber que não há início ou fim, que a ideia de linearidade temporal é mais uma construção humana artificial, afinal:

existe um começo. Existe algo que ainda não começou a ter começo. Existe algo que ainda não começou a ser o que ainda não começou a ter começo. Existe algo. Existe o nada. Existe algo que ainda não começou a ser nada. Existe algo que não existe ainda e não começou a ser o nada. De repente existe o que não existe, mas eu ainda não sei se a existência do que não existe é, de fato, o que existe ou o que não existe (Souza, 2016, p. 84).

As ideias de começo e fim definidos só existem na «beira» da roda, para aqueles que não estão integrados ao grande fluxo do universo, bem como a ideia de uma realidade imutável: temos aí as transformações do dia em noite, das estações do ano, do envelhecimento da matéria para nos mostrar a impermanência do mundo. Assim, quem nos garante, também, que o que chamamos de sonho não é realidade e o que chamamos de realidade não é sonho? Quando é que começamos a separar realidade de sonho, ou vigília de sono? Ou, dito pelo filósofo:

quando alguém sonha, não sabe que está sonhando. Durante o sonho, é possível interpretá-lo. Somente depois de acordar é possível saber que se estava sonhando. Apenas se houver um grande despertar, saberemos que isso tudo é um grande sonho. Ainda assim, os tolos pensam que estão acordados, confiantes de que sabem tudo! (Souza, 2016, p. 88).

O capítulo termina, justamente, com essa imagem: o filósofo que sonhou ser uma borboleta, ou era uma borboleta sonhando ser filósofo? Qual é a realidade? Ou, talvez, qual é a palavra correta para designar dois seres: um homem não pode ser chamado de borboleta e uma borboleta não pode ser chamada de homem?

## Conclusão

Se é verdade que um texto está inserido em um contexto, no caso do *Zhuangzi*, isso é especialmente real. O autor, assim como outros filósofos de seu tempo, buscou formas de superar os sofrimentos conjunturais da época. A forma encontrada para isso, assim, foi sair completamente de qualquer conflito – inclusive os intelectuais – através do posicionamento no grande fluxo. E como este fluxo perpassa a todos, estar no eixo dele, contemplando o mundo sem julgamentos e percebendo as arbitrariedades que existem em algumas noções humanas, é o caminho a ser seguido para se libertar das aflições.

Por fim, embora encontremos este entendimento em muitos dos capítulos do *Zhuangzi*, no 齐物论 *qiwulun* ele é ilustrado de forma mais intensa ao se apontar que “falar não é mero sopro” ou ao se questionar os entendimentos comuns sobre começo e fim e sonho e vigília. É a partir destas ideias que aspectos significativos que permeiam o entendimento humano sobre o mundo são postos em cheque em favor de uma vida que se harmonize com a espontaneidade, com a natureza e, assim, com o 道 *Dao*.

**Referências Bibliográficas**

- CHENG, A. 2008. *História do Pensamento Chinês*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Editora Vozes.
- BODDE, D. 1983 “Translator’s Historical Introduction” in FUNG Yu-Lan. *A History of Chinese Philosophy*. Traduzido por Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press. Volume 1.
- COUTINHO, S. 2014. “Zhuangzi” in *Berkshire Dictionary of Chinese Biography*. Berkshire Publishing.
- FUNG Yu-Lan. 1983. *A History of Chinese Philosophy*. V.1 Traduzido por Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press.
- FUNG, Yu-Lan. 1976. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: Free Press.
- FUNG Yu-Lan. 1989. *A Taoist Classic: Chuang-Tzu*. Beijing: Foreign Languages Press.
- GRAHAM, A. C. 2003. “Chuang-tzu’s Essay on Seeing Things as Equal”. In: ROTH, Harold D. *A, Companion to Angus C. Graham’s Chuang Tzu*. Honolulu: University of Hawai’I Press. p. 104-29.
- GRAHAM, A. C. 2001. *Chuang Tzu: The Inner Chapters*. Indianapolis: Hackett Publishing. Co.
- HANSEN, C. 2014. “Daoism”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Set. 2014. <<http://plato.stanford.edu/entries/Daoism/#DaoandNames>>. Data de acesso: 29/03/2015.
- MA Xulun 马叙伦. “Zhuangzi Nianbiao 庄子年表” In *Tian Ma Shan Fang Cong Zhu 天马山房丛著*. <<http://www.guoxue123.com/zhibu/0101/03zztxpxy/004.htm>>. Acesso em 26.01.2016.
- MAIR, V. H. 1994. *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*. New York: Bantam Books.
- SOUZA, J. G. V. 2016. *Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- WATSON, B. 1996. *Chuang Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.
- ZHANG Dainian. *Key Concepts in Chinese Philosophy*. Tradução de Edmund Ryden. New Haven: Yale University Press, 2002.
- ZHUANG zi [庄子]; CHEN, Guying [陈古应]. 1975. *Zhuangzi Jin Zhu Jin Yi [庄子今注今译]*. Taibei: Taiwan Shangwu.
- ZHUANGZI Yinde (A Concordance to Chuang Tzu)[庄子引得]. 1956. Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series [哈佛燕京学社引得], n. 20. Cambridge MA: Harvard University Press.
- ZIPORYN, B. 2009. *Zhuangzi: The traditional writings with selection from traditional commentaries*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



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