



Billeter vs. Jullien: Retrato de uma disputa sobre a influência da China tradicional em sua contemporaneidade

Billeter vs. Jullien: Portrait of a dispute over the influence of traditional China in its contemporaneity

Cristiano Mahaut de Barros Barreto (UFF)

cristianombb@gmail.com

Resumo: O presente artigo analisa o debate virulento entre os sinólogos francófonos François Jullien e Jean-François Billeter entre 2006 e 2008, propondo uma linha de contraste ao longo de três eixos: a relação do pensamento chinês e o Estado, a idealização do pensamento chinês e sua objetificação e a questão da tradução e linguagem na abordagem dos textos chineses. Se por um lado verificamos diversos pontos de concordância entre os dois autores a despeito da retórica envolvida, por outro destacamos profundas diferenças em suas concepções de filosofia, linguagem e China. Esse contraste, argumentamos, está diretamente relacionado à contradição intrínseca da filosofia comparativa, que carrega como pano de fundo a problemática da alteridade, e seus argumentos têm profundo impacto na maneira como praticamos a sinologia e entendemos a filosofia.

Palavras-chave: China; sinologia; François Jullien; , Jean-François Billeter; alteridade

Abstract: This article analyzes the virulent debate from 2006 to 2008 between French-speaking sinologists François Jullien and Jean-François Billeter along a tripartite line of contrast: the relationship between Chinese thought and the Chinese State; the idealization of Chinese thought and its reification; and the question of translation and language when dealing with the Chinese texts. If on the one hand we find several points of agreement between the two authors despite their rhetoric of opposition, on the other hand we point out profound differences in their conceptions of philosophy, language and the China thought. This contrast, we argue, is directly related to the intrinsic contradiction of comparative philosophy, which carries in the background the problem of alterity, and its arguments and discussion bear a profound impact on the way we practice sinology and understand philosophy.

Keywords: China, sinology, François Jullien, Jean-François Billeter, alterity

Introdução

São francófonos alguns dos fundadores da sinologia moderna, como Abel Rémusat (1788-1832), Stanislas Julien (1797-1873) e Edouard Chavannes (1865-1918). Seguindo esta tradição, ainda hoje o país é um dos principais centros de pesquisa sinológica no mundo ocidental, com autores como Viviane Alleton, Anne Cheng e Léon Vandermeersch. Por outro lado, é notório que no ambiente pós-estruturalista que em especial afetou a França após a segunda metade do século XX, muitos pensadores não especialistas também olharam para a China, onde procuraram um “outro” – sob diversas roupagens – que fornecesse instância empírica de uma tão desejada alteridade. Casos emblemáticos incluíram Barthes (Barthes 1974), Lacan (Calvet s/d) e Derrida (Derrida 1967) em suas breves incursões à China e sua língua, à procura de respostas a questionamentos nas mais diversas áreas do conhecimento humano.

Desde os jesuítas a partir do século XVII a França – e todo o Ocidente – Tateava enquanto procurava conhecer mais sobre a China, longo período quando se sucederam as mais diversas representações sobre o que foi o chamado “pensamento chinês.” (Hudson 1961, Étiemble 1988, Lee 1991, Clarke 1997, Jensen 1997, Mungello 2013) Neste palco de algumas disputas acaloradas dois autores francófonos, François Jullien (*1951) e Jean-François Billeter (*1939), acabaram se envolvendo em um dos mais notórios debates públicos sobre a China do início deste século.

Jean-François Billeter é um autor suíço representante da sinologia mais “tradicional”: casado por quase 50 com uma chinesa (Cui Wen 崔文, †2012), com décadas de convívio com a China, teve e tem no país, seu pensamento e sua história o objeto final de interesse e estudo. Já François Jullien, ao mesmo tempo que sua proeminência lhe concede o status de sinólogo francês *par excellence*, consultado pela mídia e conhecido do público, foi à China com a justificativa de encontrar um espaço de contraste, uma “heterotopia foucaultiana,” movido por interesses filosóficos. Em 2006 Billeter lançou um pequeno livro intitulado “Contra François Jullien” que teve profunda repercussão na comunidade acadêmica francófona e fez-se sentir na sinologia mundial. O debate que ensejou a partir deste livro forma o material primário de estudo do presente artigo.

Muito além de uma mera disputa entre especialistas, a discussão entre Billeter e Jullien – como veremos – traz à tona temas filosóficos importantes e influencia a maneira como podemos abordar o estudo sobre a China hoje, sua história, pensamento e língua. Veremos aqui como o debate entre os dois pensadores francófonos impacta sobre questões centrais que orientaram e ainda informam os rumos da sinologia – entendida em sua acepção mais ampla como a “reflexão sobre a China e os chineses.” Suas diferenças nos levam a refletir sobre a perene disputa entre o universal e o particular, a ameaça do relativismo, as questões de neocolonialismo e de eurocentrismo e a ânsia por algum tipo de fundo comum

sobre o qual poderia se sustentar o diálogo filosófico. Em última instância, trata-se de se pensar a contradição inerente à prática da filosofia comparativa e suas possibilidades.

As distintas abordagens dos dois autores também nos levam a pensar sobre ao que nos referimos quando usamos o termo “pensamento chinês.” Haveria algum conceito ou entidade abstrata representado pela expressão? Mais ainda, será que podemos usar um termo tão geral sem cair em uma coleção de obviedades superficiais? Ou será que não somos obrigados a empregar estas mesmas generalizações – ainda que a contragosto – para poder dar sentido às particularidades e ao contexto de cada autor e de cada texto? O presente artigo sugere que a discussão sobre a natureza do que seria o “pensamento chinês” tem uma importância capital na disputa entre os dois autores.

Outra questão fundamental concerne indiretamente à relação entre pensamento e linguagem. Pretendemos demonstrar que o contraste nas opiniões dos dois sinólogos sobre a China caminha lado a lado à forma como eles compreendem e representam a língua chinesa e como tratam a tradução dos textos chineses para o francês.

Finalmente, entendemos que as questões envolvidas no debate Billeter-Jullien são significadas dentro dos contextos em que foram levantadas. Especificamente sobre a história do pensamento sobre a China, veremos como o olhar sobre o “mito” da alteridade chinesa carrega uma longa e complexa história na Europa e no imaginário ocidental e, ao mesmo tempo que acena com suas possibilidades quase utópicas, também ameaça e obstaculiza propostas de uma base comum para o conhecimento universal. François Jullien e Jean-François Billeter são herdeiros desta tradição e dois importantes protagonistas contemporâneos desta longa história.

O contexto da sinologia até o século XX

Quando os manuscritos e livros dos missionários da China começaram a chegar à Europa, quase imediatamente provocaram o fascínio do continente que começava a conhecer um pouco melhor essa milenar civilização com a qual mantinha um contato até então não mais do que periférico. (Hudson 1961, Étiemble 1988, Clarke 1997, Mungello 2013)

A imagem e a reputação que a China teve na Europa nestes últimos cinco séculos passou por grandes transformações. Sua civilização e cultura foram admiradas por sua antiguidade, escala e enormes conquistas. Por outro lado, a China também foi criticada e atacada como palco de um império atrasado, impermeável às ideias modernas, carregado de visões obscuras sobre o mundo, tudo isso refletido em sua fala e escrita quase impenetráveis. Não é o foco deste artigo uma discussão minimamente extensa sobre este complexo assunto (Clarke 1997, Barros Barreto 2017) e sua importância, para os presentes fins, dá-se quando verificamos a

historicidade das ideias que informam e motivam ainda hoje a pesquisa sinológica. Dessa história destacamos dois aspectos fundamentais.

Em primeiro lugar, a centralidade da questão da língua chinesa. Desde os jesuítas e de autores fundacionais como Juan González de Mendoza (*Historia de las cosas mas notables*, 1585) o retrato da língua e escrita chinesa manter-se-á quase inalterado até o séc. XIX. A visão corrente na Europa sobre a língua chinesa basicamente seguiu um receituário incontáveis vezes repetido: o chinês como desprovido de gramática, um alto grau de ambiguidade e homofonia; a escrita chinesa acessível a muito poucos letrados, de muito difícil aprendizado, cada caractere com um importe semântico; a possibilidade de intercompreensão através da escrita, etc. Aos europeus, a antiguidade e estabilidade da escrita na China – viabilizadas pelo seu código interno ideográfico – lhe conferia uma respeitosa autoridade e a ideografia chinesa serviu assim aos projetos europeus de língua universal dos séculos XVII e XVIII. (Barros Barreto 2018) Para nossos objetivos aqui, cumpre observar como algumas destas ideias permanecerão vinculadas à noção de um conhecimento “pré-científico” sobre a China e representarão para muitos um obstáculo ao novo conhecimento que se descortinou no século XX.

E em segundo lugar, a importância capital do Confucionismo como representante do pensamento chinês no Ocidente, com o qual se confundiu e se confunde até hoje, bem como sua íntima relação com o império gerido pelo mandarinato meritocrático à serviço do imperador. A história da China mostrou-se sempre rica na Europa no contraste de sua organização sociopolítica: a mais forte e paternalista tradição do Estado entre as civilizações mundiais; o “não militarismo” da estrutura imperial de poder; um império voltado para dentro, politicamente ante-expansionista; a ausência de uma religião transcendental vinculada fortemente ao Estado; etc. (São 2004) Tal organização, durante os séculos do império, foi vista no ocidente como resultado da harmoniosa aliança entre a tradição e conceitos Confucionistas e a meritocracia letrada que sustentou o poder do Estado chinês. A eficiência e impressionante continuidade e estabilidade desta máquina governamental mostraram-se, por exemplo, irresistíveis aos chamados *filosofes* franceses, entre outros. (Clarke, 1997) Surgiu daí a ideia de que a China “não tinha uma história” ou estaria ainda em um “estado histórico” diferente daquele da Europa. É também assim que passamos a confundir no Ocidente Confucionismo e pensamento chinês, aquele onde, na defesa dos notórios ideais de “piedade filial” (xiao 孝), “humanidade” (ren 仁), “moralidade” (yi 義), etc., unem-se as esferas da família e do Estado chinês. (Hansen 1992, Raphals 2015)

A partir da segunda metade do século XVIII e ao longo de todo o século XIX a China acabou perdendo espaço e interesse no imaginário europeu com a redescoberta das civilizações grega e indiana. (Clarke 1997) Jean-Jacques Rousseau, por exemplo, caracterizou a China como apenas mais um exemplo de uma civilização

decadente a ser contrastada com a naturalidade do selvagem. (Rousseau 2003) O processo culminou quando, ao final deste período, a Europa passou pela Revolução Industrial que tirou em algumas décadas um atraso tecnológico milenar em relação aos chineses, possibilitando pela primeira vez na história uma entrada forçada do ocidente em terras chinesas movida pelo interesse mercantilista europeu. (Spence 1996) O fascínio na Europa pelo sistema confucionista deu lugar ao interesse em inserir sua imensa população dentro do ciclo econômico mercantil europeu.

Heranças de um debate histórico

A ocupação econômica foi sucedida pela aparente vitória da epistemologia ocidental, embalada na crescente importância do positivismo e as novas ideias sobre evolução e progresso, marcas do triunfo da civilização do Ocidente. Com a evolução do conhecimento sobre a China (Rémusat 1843, Julien 1869-70 e Karlgren 1940, entre outros) as ideias herdadas desde o século XVII foram radicalmente questionadas. Ideias ocidentais adentraram a China e a Revolução de Quatro de Maio chegou a declarar a primazia dos pensares ocidentais, aqueles que possibilitariam aos chineses a superação de seu passado retrógrado. Dentro da própria China, os chineses debateram entre si sobre caminhos para a superação das humilhações do século XIX frente ao Ocidente (Spence 1996), em parte abraçando a epistemologia ocidental, ou adaptando suas ideias tradicionais, na produção de conhecimentos científicos.

Nos vimos então diante de um cenário em que o progressivo aumento do conhecimento na Europa sobre a China acabou por relegar as representações criadas na própria Europa – escrita chinesa semântica, meritocracia harmoniosa como forma de governo, por exemplo – como resquícios de uma “alteridade chinesa” mítica. Ao mesmo tempo a filosofia continental tentativamente confirmava o que desde Hegel já se postulava, a irrelevância em última instância da tradição chinesa enquanto formadora de um legítimo pensamento filosófico.

Ao trazer a China como parte da história da humanidade, sua história e pensamento passaram a ser inseridas nas teorias que, embora conjecturadas no Ocidente, carregavam uma pretensão universal: uma teoria kantiana da filosofia transcendental, uma teoria hegeliana da dialética, uma teoria geral estruturalista (depois gerativista) da linguagem, etc. Adicionou-se a isso a difusão da noção de “Orientalismo” e o pós-colonialismo (Said 1977, Clarke 1997) que contribuíram para criar uma renovada e poderosa resistência contra a ideia do “exótico”, agora sinal de uma marginalidade, racismo e eurocentrismo. Este é um cenário que, de muitas formas, persiste ainda hoje, a despeito da crise do pós-estruturalismo e do ceticismo que caracterizou muitas linhas de pensamento no século XX. O embate continua e a China permanece como protagonista nesta disputa.

François Jullien e Jean-François Billeter

Vamos primeiro observar que seu trabalho (de Jullien) é inteiramente baseado no mito da alteridade da China.

(Billeter 2006, p.9)

De livro em livro, Jean François Billeter escreveu para explicar que ninguém antes dele entendia a China.

(Fava 2006, p.176)

Na verdade, o panfleto de Jean-François Billeter é de baixa qualidade

(Kubin 2007, p.105).

Jullien escreve em uma linguagem prolixa e confusa, ele usa o pior jargão filosófico tirado dos “pensadores do lixo”

(Levi 2010, p.336).

Herdeiros de uma tradição de pensamento sobre a China na Europa, François Jullien e Jean-François Billeter tiveram uma história acadêmica e de vida muito diferentes.

Jullien foi aluno da *École Normale Supérieure de la rue d’Ulm*, uma das mais tradicionais da França, estudando filosofia grega clássica, mas posteriormente voltou-se para o estudo da língua e do pensamento chinês nas universidades de Beijing e Shanghai (1975-1977). Em seguida empregou-se na *Antenne française de sinologie* em Hong-Kong (1978-1981) e depois na *Maison franco-japonaise* em Tóquio (1985-1987). Em Hong-Kong Jullien acompanhou de perto o pensamento de Xu Fuguan e de Mou Zongsan, expoentes do Neoconfucionismo que vicejou fora da China continental. Após seu retorno a Paris em 1989, iniciou o lançamento de uma série de livros não especializados que levou a sinologia a um grande público. (Keck 2008, p.3) Professor na *Université Paris-Diderot*, recebeu em 2010 o prestigioso prêmio “Hanna Arendt para o Pensamento Político” e um ano depois o *Grand prix de Philosophie* da Academia Francesa pelo conjunto de sua obra.¹

Chamado de “principal sinólogo” da França, Jullien é também um autor ignorado ou pelo menos evitado por grande parte da comunidade sinológica na França e no Ocidente. (Chartier et al 2007, p.73; Martin e Spire 2011, p.209) É um escritor que acaba interessando em grande parte mais aos filósofos, talvez exatamente porque demonstre interesses advindos de outras disciplinas em uma obra que os sinólogos consideram muitas vezes não sistemática e mais “aforística.” A China não aparece, em sua vida, como um destino final, mas como um desvio necessário, motivado por sua distância física e histórica e sua longa e continuada

1 A importância do pensamento e da escrita de Jullien na academia francesa pode ser exemplificada pela recente edição dos *Cahiers de l’Herne* (Bougnoux e L’Yvonnet 2018), livro laudatório sobre Jullien, escrito por alguns dos mais conhecidos pensadores e filósofos franceses como Jean-François Lyotard, Roger-Pol Droit, Paul Ricoeur, Bruno Latour, Alain Badiou e outros.

história cultural e linguística. (Jullien 1989, p.290) Sua história a qualifica como a melhor candidata a possuir a tradição de um pensamento estruturado, fartamente documentado e apartado da Europa, como pontuam vários autores:

Existe apenas uma cultura no mundo que desenvolveu definições e reflexões lógicas sistemáticas por conta própria e com base em uma língua não indo-europeia. Essa é a cultura chinesa. (Needham e Harbsmeier 1998, p. xxi)

Nas obras representativas da filosofia chinesa [...] não encontramos quase nada em comum com os escritos filosóficos das tradições europeias ou americanas. (Allinson 1989, p.265)

Seu isolamento e características singulares instigaram em Jullien a possibilidade de que a China provocasse “uma saída do sono dogmático e uma interrogação do pensamento a partir de seus limites, em que se defini de maneira mais especulativa a atividade crítica.” (Keck 2008, p.4) Outras passagens ilustram bem sua motivação:

A China me permite perturbar [...] a filosofia através daquilo chamo de uma “desconstrução de fora” (Lacrosse 2005, p.71)

Partindo de uma representação ocidental que me parece significativa de toda uma tradição, me pergunto o que sua ausência pode significar no coração do outro campo cultural, a fim de tentar redescobrir, à luz da diferença, a lógica própria desta outra representação, bem como para explicar – pelo menos por hipótese – as razões para sua divergência. (Jullien 2003, p.12)

Jullien se coloca como um crítico à figura daquele que chama de “sinólogo tradicional”, que raramente trata o “distanciamento da China” como objeto de sua reflexão e em contraponto à (sua) tradição ocidental. A posição de Jullien como sinólogo “não tradicional” é aquela de um livre pensador em posição privilegiada, usufruindo do afastamento que o possibilita ter um olhar crítico e questionar o que seu “senso comum” lhe informa. Esse equilíbrio está indicado na recusa de Jullien em adotar qualquer um dos dois tipos de discurso que julga ver na tradição europeia: 1) o discurso do turista, sensível à estrangeiridade, que fascina mas torna seu objeto inalcançável; ou 2) o discurso do especialista, que se foca em um “objeto sinológico” específico, abordado de maneira técnica e que recusa qualquer aura “mítica,” tornando-se assim avesso a uma interrogação maior. (Jullien 2003, p.4) Jullien se situa portanto fora do espaço do especialista e também do espaço do leigo, compartilhando e se desidentificando com os dois polos através de sua prática filosófica.

Ao contrário de Jullien, os interesses de Jean-François Billeter desde o início foram voltaram-se fundamentalmente para a China, seu pensamento e sua língua. Em 1962 terminou seu estudo de chinês na École de langues orientales em Paris, continuando de 1963 a 1966 em Beijing. Foi em 1966 que se casou com uma

chinesa nativa da capital chinesa, Cui Wen 崔文, falecida em 2012. Defendeu sua tese de doutorado sob Jacques Gernet em Genebra em 1976 e foi titular da cadeira de estudos chinesas na *Université de Genève* desde sua criação em 1987 até 1999, quando aposentou-se para escrever livros sobre a China. Seu primeiro debate com Jullien data de 1990, sobre o tema do autor chinês Wang Fuzhi. E em 2000 Billeter já empregava sua língua ferina ao citar François Jullien como autor de um “discurso que carrega o poder sedutor e a falsa profundidade dos jogos de espelho.” (Billeter 2000, p.77)

A obra de Billeter se caracteriza por alguns estudos técnicos de grande profundidade (Billeter 2010, 2016b), mas por especialmente ensaios sobre o tema da organização política, social e histórica da China (Billeter 2000, 2016a). O suíço é muito crítico dos chamados “estudos comparativistas” e seus discursos “culturalistas” em suas tentativas de acomodar a China dentro das categorias ocidentais e de essencializar o pensamento chinês. (Billeter 2000, p.76, p.89)

O suíço permanece um sinólogo ainda pouco conhecido fora as esfera francófona e pouco traduzido, especialmente na língua inglesa: na *Amazon.com* encontramos (em Jan/2019) “Chinese Art of Writing”, edição de 1990, único livro traduzido para o inglês. Seu livro principal sobre o *Zhuangzi* (*Leçons sur Tchouang-tseu* de 2012) foi traduzido para o espanhol, italiano, chinês, japonês e alemão. Acabou por tomar grande notoriedade fora do círculo restrito da sinologia suíça a partir do seu acirrado debate com Jullien. Uma comparação da produção literária entre os dois autores também não poderia ser mais contrastante: Martin e Spire (2011) listam em “principais publicações” vinte e quatro obras de Jullien; Bougnoux e L’Yvonnet 2018 tem trinta e sete obras, traduzidas para as mais diversas línguas; Billeter escreveu até a data apenas dezessete livros (dois são obras pessoais sobre a esposa, recém falecida) e em geral são livros pequenos e curtos de ensaios.

As diferenças na motivação e experiência acadêmica de Jullien e Billeter não poderiam ter formado pensadores com maiores divergência em termo de metodologia, foco de interesse e partido teórico. Se Jullien procura na China um *détour* para suas reflexões filosóficas, Billeter – como veremos – parece especialmente motivado pelo impacto ético que os estudos europeus exerceram e ainda exercem sobre a China hoje. É impossível aqui fazer justiça à complexidade e à extensão dos argumentos deste debate, que se desenrolou entre 2006 e 2008, gerando livros e diversos artigos (veja bibliografia). O presente artigo todavia arriscar-se-á a sugerir os principais pontos do contencioso e de identificação entres os dois autores, não em suas especificidades técnicas, mas como reflexo de suas motivações e partidos teóricos.

De uma forma heurística, proponho aqui que consideremos uma tese central tripartite que sustentaria a visão de Billeter sobre a China e que trará consequências profundas e formadoras sobre seus estudos sobre a China e informará sua divergência com Jullien. Em primeiro lugar, a tese do Confucionismo à serviço

do Estado Imperial, subestimada pelos estudos sinológicos ocidentais; em segundo lugar, a extensão e a manutenção do controle ideológico imperial na China atual e; em terceiro lugar, a negação das possibilidades transcendentais como consequência/viabilizador do controle do Estado. A herança sinológica europeia que insiste em ignorar a nefasta aliança entre Confucionismo e Estado, diz Billeter, teria levado pesquisadores como Jullien a perpetuar na Europa a representação da China como uma utopia de harmonia e alteridade, afastada do pensamento europeu por sua história e pelo contraste de sua língua falada e escrita.

A preocupação ética de Billeter contra o virtual sequestro do pensamento chinês pelo Estado – e seus desdobramentos – está diretamente vinculada à sua crítica ao trabalho de Jullien. O francês, na visão de Billeter, cai na armadilha da filosofia comparativa e assim sofre seus efeitos colaterais: a essencialização e objetificação do “pensamento” chinês, o imanentismo filosófico e o relativismo cultural e linguístico. Alguns detalhes sobre o embate entre os dois pensadores são apresentados a seguir e oferecem vislumbres não só sobre a radical diferença no pensamento entre Billeter e Jullien, mas também onde os dois se alinham, e assim nos convida a refletir sobre a prática sinológica.

A relação do pensamento chinês e o Estado

A maioria dos intelectuais franceses não se identificaria com a universidade e as Grandes Écoles, isto é, com um mandarinato secular que a Terceira República criou para se opor à hierarquia católica? [...] Esse mito da China filosófica agrada os intelectuais franceses, parece-me, porque constitui a contrapartida imaginária do elitismo republicano que eles pensam encarnar. (Billeter 2006, p.12)

Como já nos dá indicações o título do livro panfletário de Billeter de 2006, o debate é virulento em sua retórica. Billeter não mede suas palavras ao julgar Jullien como um “líder” do mandarinato francês, que sucumbiu à ideia de uma China harmoniosa, autorregulada, meritocrata e livre do jugo da igreja. Jullien seria, para o suíço, fruto de uma necessidade subterrânea do cenário acadêmico francês perante a crise da modernidade e do pós-estruturalismo de encontrar “evidência” da existência de um Outro (com “o” maiúsculo) e assim purgar-se de uma metafísica eurocêntrica.

Trata-se, como vimos, da ideia de que o pensamento na Europa sobre a China – do qual Jullien é seu exemplo mais representativo, – desde suas origens jesuítas, ainda hoje reflete e reproduz o viés do que pensavam (e desejavam) as elites chinesas, o mandarinato.

Na China o despotismo imperial teria se apropriado das ideias confucionistas (no que mais tarde convencionou-se no ocidente chamar de *Neoconfucionismo*) com o intuito de manter o poder em um sistema fechado, imanente e impenetrável às ideias externas, calcado sobre a ideia de uma sociedade confucionista estratificada e hierarquizada, construída paulatinamente a partir da época Zhou (Billeter 2000,

segunda parte). Criou-se assim uma ideologia imperial cujo espelho ocidental é a proposta do conceito de uma “sabedoria chinesa”:

[U]ma certa ideia de sabedoria [...] que é central no neoconfucionismo parece-me profundamente dependente da ideologia imperial. (Billeter 2006, p.85)

A ideia difusa de “sabedoria” serviria aos propósitos de instituir uma alteridade ao mesmo tempo que perpetuaria a noção de sociedade em harmonia sob orientação dos chamados sábios confucionistas.

Ainda segundo a crítica de Billeter, Jullien cometeria um erro capital ao ignorar esta estreita aliança dos *literatti* com o Estado imperial, reforçando as perenes representações na Europa do universo chinês: ausência de um poder transcendental, propensão natural à harmonia sob a égide do imperador (tianzi 天子, o “filho do céu”), imobilidade, apego às tradições, homogeneidade da sociedade, etc.

As implicações para a China do passado e hoje seriam nefastas: a elite letrada tornaria-se complacente, pouco crítica, praticamente forçada a aceitar o mundo tal como ele é, sem que pudesse nem mesmo aventar a hipótese de fatores externos (transcendentes) àquela realidade. O francês estaria ignorando a riqueza do pensamento chinês – “sanitizado” em sua interferência imperial, – aplicando ficções de conformidade e fábulas generalistas que deixam de lado influências transgressoras Taoístas, Budistas e de outras linhas de pensamento. (Billeter 2006, p.84) Pior ainda, aliando-se à ideologia voltada para a manutenção do poder vigente, Jullien ignoraria os apelos de uma sociedade chinesa moderna que clamaria por valores transcendentais: liberdade e democracia, acima de tudo. Para Billeter, sem liberdade não é possível a prática da filosofia, que se realiza somente no pensamento radicalmente livre, negado na proposta Julliana. (Billeter 2019, p.22)

François Jullien, de seu lado, critica Billeter por realizar o mesmo movimento reducionista que afirma recusar, na medida em que considera o pensamento Confucionista (“chinês”) como totalmente à sombra e submisso a um despotismo imperial. Billeter desta forma estaria incorrendo no equívoco de ignorar a evolução histórica e as mudanças sociais ocorridas na longa história chinesa. Para Jullien o suíço sobrevalorizaria a força do controle ideológico da elite imperial:

Como acreditar que sozinho esse pensamento da “imanência” teria conseguido historicamente manter tal modelo social [imutável] durante tantos séculos? (Jullien 2007, p.120)

Segundo o francês, não podemos reduzir a ideologia chinesa a uma pura operação política de manutenção de poder, fragilmente apoiada na prevenção contra conceitos como liberdade ou democracia. Mais ainda, estaríamos desautorizando a prática Confucionista como modo de ação política privilegiado voltado à ideia de correção moral.

Aqueles que apoiam Jullien atentam para a importância em separar seu interesse sobre os chamados “recursos” do Confucionismo de algum tipo de apoio ao uso destes como forma de conformismo e domínio intelectual:²

O interesse pelo pensamento confucionista antigo não pode ser confundido com o que esse movimento tornou-se sob o Império, ao transformar-se na ideologia dominante que o perverteu. (Martin e Spire 2011, p.111)

É possível entrever que ambos autores aceitam a proximidade dos preceitos Confucionistas com a ideologia pregada pelo Estado chinês em sua longa história. A discussão acaba por concentrar-se, muitas vezes, no que devemos exatamente chamar de “pensamento chinês” e como as ideias Confucionistas e a organização do Estado acabariam por moldar (ou não?) algum tipo de “pensamento nacional” ao longo da história chinesa. Qual seria portanto a divergência entre Billeter e Jullien em suas concepções sobre o pensamento chinês?

Questão da idealização e a alteridade

[...] a China não é um objeto como outro qualquer, mas é, para o Ocidente, a “alteridade” cultural por excelência. (Keck 2008, p.4)

Uma crítica comum que Billeter – e também outros autores – fazem ao trabalho de Jullien, volta-se para o que argumentam ser a defesa pelo francês do “mito” da ahistoricidade e alteridade do pensamento chinês. Tomado desta forma, o que chamamos de “pensamento chinês” seria um conjunto de conceitos e propensões que se manteriam pouco alteradas ao longo do tempo e muito avessa a mudanças.

Esta imobilidade está ligada à ideia (de cunho relativista) de que cada língua guiaria ou orientaria o pensamento dos seus falantes. Segundo esse partido teórico, a natureza preponderante estável da língua chinesa (ancorada na sua escrita) constituiria uma forte resistência que direcionaria e restringiria o pensamento chinês para certas questões e problemáticas.

É uma tese relativamente comum na sinologia aquela que afirma que o pensamento tradicional chinês não parece afeito a noções transcendentais caras à tradição ocidental, tais como o conceito de Ser enquanto essência imutável ou a ideia de um criador externo. (Hansen 1992; Ames e Hall 1998) Isso não implica necessariamente que os chineses pensassem fundamentalmente diferente ou que não teriam capacidade de desenvolver e adaptar (ou adotar) tais conceitos. A história nos mostra que, a despeito de alguma resistência, seria mais conveniente tomar a ideia de “pensamento chinês” como algo mais fluido e mutável, mais permeável às ideias vindas de outras tradições, como na entrada do Budismo na China, por

2 Ames e Hall (2009, p.4) chamam a atenção para uma distorção semelhante na leitura do clássico Confucionista da *Piedade Filial* (xiaojing 孝經), causado pela falácia que confunde os valores e a filosofia do texto com seu uso e manipulação.

exemplo. (Tang 2015) Ainda assim nos resta a questão sobre como poderíamos – ou mesmo se seria possível – “encapsular” o chamado pensamento chinês – constituído em larga parte na época Zhou – em um grupo mais ou menos coeso de conceitos e propensões. E mais ainda, como calibrar o contraste deste conjunto de ideias com o “grupo coeso” de noções do chamado *ocidente*.

O próprio Billeter reconhece que todos os especialistas veem contrastes entre a China e aos sistemas de pensamento ditos “ocidentais” e nos adverte contra o uso de nossas categorias ocidentais na referência de questões chinesas. (Billeter 2000, p.107) O equívoco, argumenta o suíço, estaria na sobrevalorização destas diferenças, elevadas a um status mítico, irrefletido e injustificado e motivado por crenças relativistas, frequentemente relacionadas à língua chinesa.

Sugiro aqui que consideremos que tanto os “mitos” da China bem como suas críticas estariam diretamente relacionados a um ímpeto idealizador, homogeneizando no tempo e no espaço diferenças que colapsam para servir a hipóteses de trabalho. Se assim for, ambos autores são potencialmente criticáveis em suas idealizações: Jullien quando trabalha com o pensamento chinês como espaço fixo de contraste e também ao “criar” conceitos para referir-se à China; e Billeter quando nos propõe uma certa “ideologia confucionista-imperial” que transpassaria toda a história chinesa. Como escreveu o próprio Jullien (2007, p.120): “Cada um é obrigado, em seu trabalho, a fixar e justificar o modo de generalidade a que alega.” E mesmo Billeter, que é particularmente crítico de Jullien neste ponto, assume sua inevitabilidade em um texto de 2000:

Certamente nunca há coerência perfeita neste campo [a ideia da unidade de uma sociedade ou de uma civilização], mas ainda assim, em muitos casos, [há] suficiente unidade para que falemos de *uma* sociedade ou de *uma* civilização. (Billeter 2000, p.91)

Em outras palavras, parece claro que cada autor necessariamente precisa optar para qual direção de generalização deseja orientar seu trabalho. É no ímpeto idealizador que o trabalho teórico aparece em sua maior fragilidade, pois as hipóteses simplificantes são instáveis por construção e facilmente podem ser refutadas com contraexemplos. Ou seja, a realidade observada sempre será mais complexa do que os modelos e os comentários que fazemos sobre ela. Desta forma devemos estar atentos ao exagero, mas também ao tipo de crítica vazia e improdutiva.

Portanto, sempre que escrevemos, somos obrigados a operar reduções e idealizações, paralelos e contrastes. Se Jullien pode ser criticado por “forçar” um binarismo Ocidente/Oriente, a questão que talvez nos interesse aqui é pensar até que ponto a argumentação sobre um contraste implica em hipostatizar os extremos, o que implica em assumir um exterior. Em outras palavras, considerar uma alteridade, na amplitude da palavra.

Assim como o termo “relativismo” na linguística – a ser discutido abaixo – também a palavra *alteridade*, sua contrapartida na filosofia, raramente aparece em textos das ciências humanas sem evocar sentimentos inflamados, seja de uma profunda descrença no solipsismo que acarreta, seja como panaceia contra a homogeneização ilusória de um universalismo positivista.

Como já vimos, a China foi historicamente tomada como um dos exemplos mais adequados de alteridade diante da civilização que se desenvolveu na Europa e no Ocidente. Pelos motivos já citados acima a civilização chinesa serviu a propósitos diversos no papel de uma solução a problemas europeus. A China foi tomada como uma sociedade meritocrática e “humanizada” (leia-se, sem um Deus), que se autorregulava, em harmonia e baseada na educação (sistema de exames imperiais). E do ponto de vista da história das ideias linguísticas, durante todo o tempo desde o século XVII a escrita e a fala chinesas desafiaram e subverteram as ideias de uma linguagem como representação e convidaram a especulações radicais antes pouco aventadas.

O crescente conhecimento sobre a China no Ocidente, sobre sua língua e civilização e o desenvolvimento da epistemologia científica na Europa levou a um discurso sinológico que quis (e quer) evitar tratar a China como um monolítico “outro”, ahistórico, inalcançável, exótico, místico; e assim desfazer uma oposição binária forçada e artificial que marcou a história de um pensamento sobre a China “pré-científico.” (Cheng 2007, p.7)

A tríade monolítico/outro/ahistórico que caracteriza o alvo da crítica sinológica representa a rejeição da ideia de objetificação da China. Estas seriam três características reducionistas que implicariam na determinações de fronteiras arbitrárias definindo um objeto conceptual artificial, o chamado “pensamento chinês,” aquele que abarcaria todas as formas de pensar na China, somente na China e em toda sua história. São características que frequentemente os críticos colocam na boca de Jullien. (Chartier et al, 2007, p.74) Levada às últimas consequências, trata-se claramente de uma hipostatização, um exagero. Todavia, como vimos acima, enquanto hipótese de trabalho com graus diferenciados de modalização, adquirem não somente uma certa justificativa, mas tornam-se mesmo necessárias.

Na prática não me parece que os pensadores sobre a China consigam evitar, em maior ou menor grau, este “discurso de alteridade.” Como exemplo anedótico, consideremos o trecho a seguir, logo ao início do volume organizado pela conhecida sinóloga franco-chinesa Anne Cheng como um alerta contra os “mitos” sobre a China:

É algo constatado diariamente que está na origem deste volume: um conjunto de ideias preconcebidas sobre a China que ainda prevalece no início do terceiro milênio [...] essas ideias dizem respeito sobretudo ao pensar dos chineses, que seriam necessariamente diferentes dos nossos, radicalmente outro. (Cheng 2007, p.7, minha ênfase)

Nas palavras de Cheng parecem reverberar as ideias de Billeter. Todavia, um pouco adiante no mesmo livro editado pela autora, lemos uma passagem de Jacques Gernet que discute sobre o fracasso de Matteo Ricci em sua tentativa de converter os chineses à fé cristã:

[As razões para o fracasso de Ricci são,] uma, que a distinção entre substância e acidente, elementar para um europeu do seu tempo, porque reproduz aquela entre substantivo e do adjetivo, não faz não tinha sentido numa língua em que cada palavra pudesse ter, dependendo do seu lugar na sentença e no contexto, todas as funções [sintáticas] possíveis. [...] A outra, que o raciocínio por exclusão e distinções radicais a que Ricci apelava eram desconhecidos dos chineses. (Cheng 2007, p.27)

E mais adiante, o contraste entre o pensamento chinês e o ocidental aparece ainda mais claro:

É por isso que não encontramos na China um sistema filosófico, porque qualquer sistema filosófico em nossa opinião implicaria classificações e oposição absoluta. (Ibid., p.28)

Há inúmeros exemplo de diversos autores entre os mais aclamados sinólogos de hoje que, tomados em sua radicalidade, parece indicar claras hipostatizações sobre o pensamento chinês:

Não há precisamente “epistemologia” chinesa no sentido ocidental. (Cua 2003, p.558)

Não encontraremos uma formulação clara de qualquer dicotomia razão-intuição nos escritos clássicos chineses. (Hansen 1992, p.23)

A língua chinesa não é logocêntrica. Palavras não nomeiam essências. Em vez disso, elas indicam processos e eventos sempre transitórios. (Ames e Hall 2001, p.16)

[...] na tradição chinesa a precisão conceitual não era um valor e, portanto, ninguém precisa manter a agradável ilusão de que existia um vocabulário técnico preciso. (Owen 1992, p.5)

[...] pensamento confucionista, onde não é a pessoa individual que constitui a primeira realidade humana, mas a associação hierárquica entre duas pessoas [...] Esses pares foram os dados primários. O humano era hierárquico em sua própria definição. Igualdade não era pensável. (Billeter 2000, p.105)

A última citação, tirada de um livro do próprio Billeter, ilustra o que parece uma inevitabilidade, onde a “alteridade” aparece em tudo, menos em nome. Cabe reforçar que nenhum dos autores aqui citados presume alguma ontologização ou essencialização do pensamento chinês ou do pensamento europeu. Ambos os termos são tratados informalmente e podemos considerar que é um efeito do uso da linguagem que acabemos assumindo tratar-se de uma conceptualização, quando de fato o uso das palavras não implica na criação de essências externas ou objetos

independentes do discurso e da linguagem. (Wittgenstein 2009, Taylor 1997) Entre essas ficções causadas pelo uso linguístico, está o “pensamento chinês.”

Jullien sabe do risco que corre, e deixa explícito em seu discurso que não defende a essencialização do pensamento chinês: para o francês ele é “uno” da mesma maneira que a língua chinesa é “una.” Pensamento e língua chineses estão profundamente relacionados, da mesma maneira que o “pensamento em grego” ou o “pensamento em alemão.” Não se trata portanto do “pensamento chinês”, mas do “pensamento em chinês” e o diálogo se dá sempre através da tradução, como veremos abaixo. (Jullien 2007, p.52)

Jullien se defende quando afirma que não objetiva fugir do Ocidente, ou ceder à tentação ingênua de exotismo ou misticismo, mas por escolha especulativa e para viver um “*expérience de l’esprit*” (Jullien 1989, p.290). Jullien nos explica que opta por privilegiar a filosofia (modos de pensar) sobre a história (relato de fatos) (Chartier et al 2007, p.78) quando toma a história chinesa não como fio condutor de uma narrativa, mas como apoio para suas elaborações e assim se distancia do historicismo como “rainha das ciências humanas.” Ao promover o deslocamento filosófico, nos sugere então a ideia foucaultiana de heterotopia (Foucault 1984; Martin e Spire 2011, p.28; p.134), a realidade chinesa do seu interior e em perspectiva:

Desconfio muito da tentação de construir a China como o grande Outro. Porque o Outro é sempre o Outro de um Mesmo, então para tornar a China o Outro do pensamento europeu, é de fato procurar encontrar um vazio em algo que alguém disse como cheio. (Lacrosse 2005, p.72)

Apesar do que se poderia dizer, trata-se para mim de ver a China não como “outro”, mas como externo. A China está em outro lugar: fala uma língua que não é nem indo-europeia, nem escrita foneticamente. (Martin e Spire 2011, p.134)

Acredito que afirmações como a de Frédéric Keck na epígrafe desta seção em texto apologético ao trabalho de Jullien não o ajudem e pior, perpetuem a ideia de que sinólogo francês trate a China como um espaço de alteridade, no seu sentido hipostatizante. Em contraste, a China como espaço de uma heterotopia tem um duplo estatuto de possível e real, e desta forma é muito mais desestabilizante do que a utopia, que é uma construção fictiva de alteridade. A heterotopia não oferece uma oposição frontal, uma tese contra outra tese, mas a possibilidade de um deslocamento, uma descentralização. (Chartier et al 2007, p.83) Há um *comum* entre os espaços heterotópicos (não é uma alteridade radical), mas esse comum não aparece como conceitos compartilhados ou uma “humanidade em comum”, mas sim como uma prática, através do “trabalho para colocar em ordem as coisas que estão no mundo e a construção de inteligibilidades que lá são feitas.” (Chartier et al 2007, p.16) Jullien recusa tanto a defesa radical da alteridade como, seu oposto, a universalização uniformizante de Billeter:

Uma é tranquilizadora (quanto ao “terreno comum” da humanidade ostensivamente invocada); a outra fascinante, ou melhor, sedutora, pela motivação do desejo que é insidiosamente capturado. (Jullien 2007, p.83)

O filósofo francês seguidas vezes reafirma sua opção pela distância (*l'écart*) e sua recusa à (essencialização) da diferença (*différence*), uma vez que seria na realização da diferença onde habita seja a alteridade, seja a universalidade, já que ambos artificialmente criam objetos comparáveis. E como então abordar na prática esse espaço heterotópico e evitar o deslize ontologizante? Jullien nos sugere que isso seria possível através do desenvolvimento de uma “nova” língua, aquela que tenta ser o pensar chinês em francês, uma língua afeita às diferenças de história e cultura entre estes dois polos civilizatórios. Uma discussão mais detalhada sobre a visão de linguagem dos dois autores torna-se portanto essencial na explicitação de suas diferenças.

Questão da tradução e linguagem

Encontramos na história das ideias linguísticas a perene questão sobre a relação da língua com a cultura e o pensamento de cada povo, no que muitas vezes é chamada da questão do “relativismo linguístico.” (Leavitt 2011) Esta discussão traz implicações profundas para a filosofia da linguagem, em particular sobre a possibilidade (teórica) da tradução e os riscos do solipsismo linguístico. Sem que entremos em detalhes sobre este complexo debate, é possível vermos seus reflexos na discussão e nos argumentos usados por Jullien e Billeter.

A linguagem e a língua chinesa figuram explicitamente como temas de importância vital para o pensamento de François Jullien. Adicionalmente, há um contraste notável na forma como os dois autores discutem a questão da linguagem no seio de sua visão sobre a cultura e/ou pensamento chinês. Como já vimos acima, associamos um relativismo moderado ao trabalho de Jullien (Martin e Spire 2011, p.29), comparado a algo que pende para um universalismo no trabalho de Billeter.³

Em seu *détour* pela China, Jullien afirma que mesmo aquelas ideias mais “claras” para o ocidental são no mínimo opacas para um falante chinês. Entretanto Jullien recusa o relativismo extremo ao reconhecer a possibilidade do diálogo e da compreensão sobre o pensamento chinês.⁴

Jullien é crítico da universalidade das categorias kantianas. (Martin e Spire 2011, p.139) E se a relação da língua chinesa – ou qualquer outra – com seu pensamento é tão estreita, para Jullien é fundamental que qualquer leitura dos textos

3 Embora deva ficar claro pelo que lemos neste artigo que o autor suíço tem forte restrições a uma visão explicitamente universalista.

4 Entretanto há várias passagens de Jullien que parece promover a defesa por um determinismo linguístico mais forte, por exemplo: “mais genericamente, a China ignorou o verbo ‘ser’ [...] e pensa o real mais em termos de ‘capacidade’ de fazer (de)” (Lacrosse 2005, p.66) ou “em chinês não há palavra para se dizer especificamente ‘ideia’” (Jullien 2009, p.19).

chinesas leve isso em consideração a fim de evitar que se neutralize a originalidade do pensamento chinesa através do uso das palavras ocidentais:

Transcrevendo-se em termos [conceitos] mundiais, originalmente ocidentais, [...] o pensamento chinês torna-se ilegível para si mesmo e não é mais compreensível. (Lacrosse 2005, p.68)

Usar categorias – palavras – supostamente “mais universais” trazidas do Ocidente na tradução dos termos chineses seria ilusório e esterilizante e frontalmente contra o projeto de Jullien de questionar a universalidade destas mesmas categorias. Todavia o acesso a essa distância (écart) ocorre – necessariamente – através da linguagem e da tradução. É sobre ela que Jullien irá se concentrar e por isso ela toma um papel tão central no seu pensamento sobre a China.

O diálogo, sempre possível (Lacrosse 2005, p.68), deve ser feito através de uma espécie de língua “híbrida”, daí a ostensiva inventividade lexical do pensador francês e sua tradução forçosamente estrangeirizante. (Martin e Spire 2011, p.37) Jullien procura assim desenvolver um novo vocabulário (*fadueur, valeur allusive, prégnance, spontanéité, schématisation*, etc.) que em seu frescor estaria livre das “âncoras gregas.” Ele procura abordar o pensamento chinês através de termos “colhidos às margens de nosso discurso” e assim, refundar a língua. (Lacrosse 2005, p.69) Neste cenário fica claro o papel protagonista – que beira o determinismo – da língua chinesa como condutora do pensamento chinês: “Jullien afirma [que...] os recursos de cada idioma predispõe o pensamento.” (Martin e Spire 2011, p.29)

Em um primeiro momento Billeter também nos alerta para o problema das categorias ocidentais na descrição do pensamento chinês:

Eles [os estudos comparativos] reinterpretaram todo o passado chinês de acordo com as categorias ocidentais, a fim de torná-los “homologáveis”, por assim dizer. Eles o fizeram por meio de um vocabulário emprestado da Europa, [...] constituindo um obstáculo invisível ao conhecimento do passado. (Billeter 2000, p.76)

Todavia ao longo de sua obra, o autor suíço não parece atentar que a problemática das categorias ocidentais está diretamente ligada ao uso e escolha das palavras ocidentais durante a tradução ou referência a um texto chinês. (Billeter 2016, p.51) Por exemplo, quando examina a tradução que fez do Zhuangzi Billeter opta pelo caminho que explicitamente procura obliterar as distâncias entre o texto chinês e o leitor francês:

As traduções que ele [o leitor] lerá são escritas em uma linguagem que lhe é familiar, enquanto o texto original é muitas vezes difícil ou mesmo obscuro para os chineses de hoje, mesmo para aqueles que leem os autores antigos. A expressão francesa é límpida [...] porque as dificuldades de vocabulário e estilo foram aplainadas [...] (Billeter 2016, p.9, minha ênfase)

E escrevendo sobre o ato de traduzir, defende que o tradutor deva

postular desde o início a unidade fundamental da experiência humana, procurar entender desde então o texto que está diante dos olhos e, então, apresentar o mais naturalmente possível em francês o que é dito no texto. (Billeter 2006, p. 81, minha ênfase)

Na tentativa de fugir da circularidade relativista, Billeter recorre a uma suposta “unidade fundamental da experiência humana,” um algo em comum entre a experiência chinesa e a nossa, uma proposta de categorias universais e extralinguísticas. Ao trazer o pensamento chinês para a língua francesa essa passagem preservaria o que há de comum entre as duas tradições, algo “de fora,” enfim, algo que as transcende. Neste cenário a tradução se apresentaria como um mero problema técnico: seu objetivo é o de transformar o texto no mais acessível e menos exótico possível, desde que fiel às ideia do texto original.

Desta forma a tradução dita “domesticante” de Billeter indica um vocabulário afeito a uma transcendência e uma universalidade; já a tradução “estrangeirizante” e inventiva de Jullien preza o particular, o imanente e procura preservar a distância. Essa diferença é fundamental: para Jullien é através da passagem entre as línguas onde somos levados a repensar nossas motivações mais subterrâneas. A tradução deve refletir esse afastamento (*écart*) e foi exatamente este deslocamento que o motivou em primeiro lugar a estudar a China e o pensamento chinês. Na abordagem oposta, o sinólogo se coloca como conhecedor profundo do texto chinês, a ponto de saber como vertê-lo *exatamente* para o seu idioma materno. Ele – na figura de Billeter – tomaria o caminho contrário do filósofo francês: induz à redução da distância China/Ocidente quando “aplaina” as dificuldade de vocabulário e estilo.

A despeito de um discurso compartilhado que reconheça as diferenças e sugira cuidado na aplicação de um vocabulário de origem Indo-Europeia para tratar os textos chineses, as divergências entre Jullien e Billeter são todavia marcantes: ao passo que o primeiro quer preservar a distância, o segundo advoga a aproximação.

Conclusões

Ainda hoje na Europa e no Ocidente o debate sobre a China e a língua e pensamento chineses herda questões que remontam ao século XVII. Acredito que a estratégia de Billeter – e a sinologia em geral – em aferrar-se à crítica do que se produziu no passado na Europa corre o risco de que o autor pratique uma hipercorreção na tentativa de obliterar seus equívocos. Quando o suíço procura eliminar as diferenças e tratar tudo com a máxima familiaridade ao alcance do conhecimento do especialista acaba por não problematizar a possibilidade do saber sobre China, e simplesmente nos indicar qual é a forma correta deste saber.

Todavia, a despeito da intensa verbosidade retórica e de suas profundas diferenças, percebemos que os ataques de Billeter contra Jullien e vice-versa parecem

repetir-se em seus argumentos: ambos alertam contra a excessiva simplificação e reducionismo centrado no termo “pensamento chinês”, ambos veem um no outro críticas na maneira como julgam a relação da ideologia imperial com este pensamento. Os dois atentam contra o uso de “categorias ocidentais” para tentar descrever os textos e o pensamento chinês. Os dois também se defendem ao dizer que não praticam uma “filosofia comparativa” clássica: Billeter por ver nisso o reflexo de um anseio pela alteridade e diferença na China, Jullien por não aceitar a essencialização do outro e preferir a solução heterotópica. Ambos criticam no outro um sentimento de excessivo conforto: Billeter alerta contra a ideia de uma “China para exportação” em que leitores não especializados “descobrem” a “verdadeira” China através das obras de Jullien. Jullien por sua vez critica o excessivo conforto de Billeter ao tratar de autores como o Zhuangzi, por exemplo. Finalmente, os dois recusam a imagem do “sinólogo tradicional”, com a qual têm dificuldades de se identificar.

Por trás destes paralelos, encontramos visões muito divergentes e diretamente ligadas à abordagem filosófica dos dois pensadores. O que motivou Jullien a procurar a China, um deslocamento radical que o leva a repensar suas próprias categorias (ocidentais) de pensamento, é exatamente o que é abominável para Billeter, uma vez que construiria uma idealização, uma utopia, uma manipulação com altíssimos custos para a sociedade chinesa.

Billeter carrega assim a preocupação central com a “mitificação” da China e do chinês por Jullien e seus seguidores, que serviria a seus propósitos próprios – tal como fizeram os jesuítas, Leibniz, Derrida, e muitos outros, – criando “a miragem de um universo intelectual totalmente distinto do nosso.” (Billeter 2018, p.8) Ao recusar a idealização de uma China “outra”, o discurso do suíço resvala no universalismo e no anti-relativismo, defendendo a existência de um “fundo comum” a todos os seres humanos. Em sua preocupação ética com a China, Billeter quer chamar a atenção para a questão política, para a falta de percepção dos mecanismos de dominação econômico-política, resultado de se tomar a China como um mundo fechado em si, imanente e sob controle de um Estado que não responde a mais ninguém.

De seu lado, Jullien também envida esforços para evitar o relativismo e o solipsismo, porém ele vai à China com o intuito explícito de colocar à prova o universalismo e repensar as chamadas “categorias ocidentais” ontológicas, epistemológicas, éticas, etc. Motivado pelo impulso em problematizar, Jullien sempre nos chama a atenção para a questão da tradução e a relação indissociável entre linguagem e pensamento. Desta forma nos propõe a criação de uma língua híbrida, um franco-chinês opaco que nos possibilite vislumbrar nossa distância em relação às “categorias chinesas.” Me parece que Billeter vê a tradução como uma atividade apartada da discussão filosófica sobre o pensamento chinês e assim não atenta para o perigo de que uma tradução “mais fluida em francês” venha exatamente a provocar o efeito que ele mesmo deseja evitar, ou seja, de considerar o texto chinês

através das categorias de pensamento ocidentais. Essa discussão sobre a atividade tradutória é reflexo de uma questão central não só para os estudos sobre a China, mas para toda a prática da filosofia.

No cerne desta disputa entre Jullien e Billeter, acredito, está o paradoxo da filosofia comparativa e suas questões relacionadas, a essencialização, a alteridade e o relativismo. A ponte que une as duas posições é feita pela linguagem e a tradução.

A prática da filosofia comparativa é negada pelos dois autores: “Nem Billeter nem Jullien endossam essa visão polar [comparativa].” (Weber 2014, p.230) Entretanto também temos argumentos para dizer que é exatamente isso que os dois fazem em seu trabalho.

Podemos dizer que ambos autores recusam a filosofia comparativa “tradicional” como um princípio de comparação entre dois objetos essencializados e idealizados. Isso porque frequentemente vemos uma filosofia comparativa que se funda na

recusa, ou incapacidade, de se pensar a diferença como ‘contingência’. Qualquer diferença se torna um sinal que aponta para uma distinção de essência, para uma alteridade. (Chartier et al 2007, p.79-80)

Essa própria oposição de essencialização recíproca, “mesmo” vs. “outro” é uma ilusão saída da ideia de que a identidade cultural reside sobre alguma propriedade(s) essencial(is), produto este do pensamento filosófico ocidental e do efeito reificante do uso linguístico. (Wittgenstein 2009) Billeter critica essa essencialização, mas parece não atentar – ou preferir não conceder – que Jullien também compartilha essa recusa. Na realidade o francês defende que a China clássica recusa a mesma essencialização e seu pensamento é marcado pela

relutância à conceptualização: as noções são apenas raramente definidas [...] mas são antes associadas por redes de afinidade, de modo que cada uma dentre elas só torna-se significativa na relação à conjunto de pares opostos que a localizam. (Jullien [1985]2003, p.11)

O trabalho de Jullien é frequentemente visto nos círculos filosóficos franceses como uma alternativa à abordagem tradicional da filosofia comparativa que essencializaria dois polos sob comparação: Jullien tem uma posição complexa, onde a comparação toma um papel importante em sua análise, mas logo procura “descomparar”: ao recusar a exterioridade total defende uma estratégia de “detour et accès”: um desvio pela China para o acesso à Europa, particularmente ao que consideramos o “*notre impensé*”, aquilo que tomamos como senso comum, como óbvio e evidente. Jullien defende o desvio sobre a distância (em contraste com um comparar por proximidade, por identificação de diferenças).

O problema surge quando Jullien, consciente desta resistência às definições, apresenta seus neologismos para tratar da China (*fadeur*, *valeur allusive*, etc.)

e aí passa a correr o risco de resvalar na eliminação da distância, naquele sentimento de familiaridade para o qual Billeter nos chama a atenção. Jullien torna a China “familiar” demais, mesmo que o seja através de um vocabulário próprio, “Julliano.”

Como já vimos, Billeter é contra a filosofia comparativa do tipo de Feng Youlan ou de Mou Zongsan, que assume uma identidade chinesa pela oposição àquela assumida como ocidental, ou “comparativa por conveniência.” (Billeter 2000, p.77) Acredito que, em seu âmago, a posição de Billeter, a despeito de sua enorme qualidade acadêmica, corre o risco de ser julgada filosoficamente ingênua: o “outro” não é realmente um outro, faz parte da “experiência única” do ser humano. Sob o véu da motivação ética, Billeter acaba por resvalar em um empreendimento eurocentrista. Sua grande contribuição, creio, está em chamar a atenção para a complexidade do empreendimento que é procurar entender a China e alertar contra os discursos rasos que se apropriam do pensamento chinês para servir a propósitos muitas vezes disparates, e assim nos prevenir contra o abuso de termos como “fadeur”⁵ e outros. Assim, Billeter nos previne contra uma glorificação exagerada das versões romantizadas da “harmonia chinesa” clássica e repetidas vezes o autor nos leva a prestar atenção aos impactos desta herança clássica na China de hoje. Finalmente, o suíço nos previne contra os riscos de que o “método comparativo cultural,” geralmente associado a Jullien, desautorize os trabalhos empírico-comparativos que normalmente ditam os rumos da sinologia.

Jullien acaba por “criar” um “outro heterotópico,” pelo menos como hipótese de trabalho, para que tenhamos dois “objetos” (provisórios) separados de comparação: outras concepções à luz das nossas próprias concepções sem que isso implique em um reducionismo. Ele nega a alteridade, nega o essencialismo, mas ao fim e ao cabo precisa descrever, *em francês*, o que acredita ser a tradução do pensamento *em chinês*. Assim, em última instância Jullien não tem como escapar da armadilha da filosofia comparativa e torna-se um alvo fácil para Billeter e outros sinólogos. E é claro que seu enorme prestígio e sucesso na academia francesa o tornam um alvo ainda mais recompensador.

Porém a questão envolvida não trata apenas da discussão sobre o método de Jullien, se válido ou não, mas sobre todo o empreendimento da filosofia comparativa como um todo. Não são ambos Jullien e Billeter dois “filósofos comparatistas” no emprego mais amplo da expressão?

Em última instância, não há uma solução para o paradoxo da filosofia comparativa e é justamente aí que habita sua força e pertinência. Esse frágil

5 A proposta de *fadeur* está do livro “Éloge de la fadeur” de 1993 em que Jullien argumenta sobre a resistência chinesa à via conceptual: as oposições entre bem e mal, amargo e doce, etc são desencorajadas, desconsideradas, pela preferência chinesa (artística e de “sabedoria”) por uma certa “insipidez” e apatia, porém tomadas em suas conotações positivas, um evitar dos extremos, de presença por alusão e de profundidade no rasteiro.

equilíbrio está espelhado nas diferentes abordagens de François Jullien e de Jean-François Billeter. Uma vez que expurgamos o fel retórico dos textos dos dois pensadores francófonos e de seus apoiadores, temos a oportunidade de olhar, em seu contraste, de que forma seu debate pode contribuir para uma prática sinológica menos partidária e menos dogmática.

Referências bibliográficas:

O debate (ordem cronológica)

- BILLETTER, Jean-François. (2006) *Contre François Jullien*. Paris: Éditions Alia.
- DANJOU, François. (2006) *Contre François Jullien par JF Billeter*. Question Chine (<https://www.questionchine.net/>, acesso em 22/11/2018).
- FAVA, Patrice. *À propos de Contre François Jullien* e BILLETTER, François. *Réponse à Patrice Fava*, *À propos de Contre François Jullien*, Études chinoises, XXV, 2006, p. 187-197)
- ZUFFEREY, Nicholas. 2006. “La vie des idées: La Chine de Jean-François Billeter contre celle de François Jullien.” *Le Temps* (Geneva), June 27.
- JULLIEN, François. *Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie. Réplique à ****, Paris, Seuil, 2007.
- BILLETTER, Jean-François. *François Jullien, sur le fond*. Monde Chinois (n. 11, automne 2007)
- CHARTIER, Pierre et al. *Oser construire. Pour François Jullien*. Paris, Seuil, 2007.
- KECK, Frédéric. *Penser en Chine: À propos du Contre François Jullien de Jean-François Billeter*. Apresentação no Groupe d'études “La philosophie au sens large”, 5/03/2008.
- MARTIN, Nicolas e SPIRE, Antoine. *Chine, la dissidence de François Jullien*, Ed. Seuil, 2011.
- WEBER, Ralph. What about the Billeter-Jullien debate? And what was it about? *Philosophy East and West*, 64(1):228-237, 2014

Outras referências:

- ALLINSON, Robert (Ed). (1989) *Understanding the Chinese Mind: the philosophical roots*. Hong Kong: Oxford University Press.
- AMES, Roger & HALL, David (1998). *Thinking from the Han*. State University of New York Press.
- _____. (2001). *Focusing the Familiar: a translation and philosophical interpretation of the Zhongyong*. University of Hawaii Press.
- BARROS BARRETO, Cristiano. (2017) *Clavis Sinica: Breve história da longa batalha pelo sistema da escrita chinesa no ocidente entre os séculos XVI e XIX*. Revista Alfa núm 61 (1), pp 201-225, 2017.
- _____. (2018). Leibniz e o chinês como língua universal. *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, v. 1, n. 1., jan./jun., 2017.
- BARTHES, Roland. *Alors, la Chine?* *Le Monde*, 24/05/1974.
- BILLETTER, Jean-François. (2000[2019]) *Chine Trois Fois Muette*. Paris: Éditions Alia.
- _____. (2010) *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements*. Paris: Allia, 2010.
- _____. (2016a) *Esquisses*. Paris: Éditions Alia.
- _____. (2016b) *Etudes sur Tchouang-Tseu*. Paris: Editions Allia.

- _____ (2018) *Quatre Essais Sur la Traduction*. Paris: Éditions Alia.
- BOUGNOUX, Daniel e François LYVONNET. (2018) *L'Herne: Jullien*. Paris: Éditions de l'Herne.
- CALVET, Louis-Jean (sd). *Lacan et L'écriture chinoise*.
- CHENG, Anne (org). Y a-t-il une philosophie chinoise? *Extrême-Orient, Extrême-Occident: Cahiers de recherches comparatives*, núm 29, 2005. Presses Universitaires de Vincennes.
- CHENG, Anne (org). (2007). *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris: Gallimard.
- CLARKE, J.J. (1997) *Oriental Enlightenment*. Routledge.
- CUA, Antonio (ed). (2003) *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. Routledge.
- DERRIDA, Jacques (1967). *De La Grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- ÉTIEMBLE (1988). L'Europe chinoise: vol I. De L'Empire Romain à Leibniz e vol I. De la sinophilie à la sinophobie. Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (1984) Des Espaces Autres. Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5 (1984): 46-49.
- HANSEN, Chad. (1992) *A Daoist theory of Chinese thought*. Oxford University Press.
- HUDSON, G.F. (1931[1961]). *Europe and China: a survey of their relations from the earliest times to 1800*. Boston: Beacon Press.
- JENSEN, Lionel. M. (1997[2003]). *Manufacturing Confucianism: Chinese traditions and Universal civilization*. Duke University Press.
- JULIEN, Stanislas (1869-70) *Syntaxe nouvelle de la langue chinoise* (vols 1 e 2).
- JULLIEN, François (1985[2003]). *La Valeur Allusive*. Paris: Presses Universitaires de France
- _____ (1989[1996]). *Procès ou création*. Paris: Éd. du Seuil.
- _____ (1997) *Figuras da Imanência: Para uma leitura filosófica do I Ching, o Clássico da Mutação*. São Paulo: Editora 34.
- _____ (1995). *Le détour et l'accès*. Paris: Éd. Bernard Grasset.
- _____ (2009) *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- KARLGREN, Bernhard (1940). *Grammata Serica Recensa*. Reprinted from The Museum of Far Eastern Antiquities, bulletin 29, Stockholm, 1957.
- LACROSSE, Joachim (org). *Philosophie Comparée: Grèce, Inde, Chine*. Paris: Vrin, 2005.
- LEAVITT, John. (2011) *Linguistic Relativity*. Cambridge University Press.
- LEE, Thomas H. C. (1991). *China and Europa: images and influences on sixteenth to eighteenth centuries*. The Chinese University Press.
- LEVI, Jean (trad). *Les Oeuvres de Maître Tchouang*. Paris: Éd. de L'Encyclopédie des Nuisances, 2010.
- MUNGELLO, David E (2013). *The Great Encounter of China and the West, 1500-*

1800. London: Rowman & Littlefield, 2013.
- NEEDHAM, Joseph and Christoph HARBSMEIER. (1998) *Science and Civilization in China*, vol 7. Cambridge: Cambridge University Press.
- OWEN, Stephen. *Readings in Chinese Literary Thought* (1992), Council on Asian Studies, Harvard.
- RAPHALS, Lisa. (2015). *Science and Chinese Philosophy*. Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu>). Acessado em 04/09/2015.
- RÉMUSAT, Abel. *De la philosophie chinoise* (1843, póstumo)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2003) *Ensaio sobre a origem das línguas*. Ed. Unicamp, Campinas.
- SAID, Edward (1977) *Orientalism*. London: Penguin.
- SPENCE, Jonathan. (1996) *Em Busca da China Moderna*. Ed. Companhia das Letras.
- Yijie TANG. (2015) *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*. Springer Verlag.
- TAYLOR, Talbot (1997). *Theorizing Language*. Emerald Press, 1997.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2009) *Philosophische Untersuchung – Philosophical Investigations*. transl. ANSCOMBE, G.E.M, HACKER, P.M.S and SCHULTE, Joachin. Wiley-Blackwell.
- Dingxin ZHAO. *The Rise of the Early Chinese Empire and Patterns of Chinese History*. Lake Forest College, palestra em 25 de Outubro 2004

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

Sistema de Avaliação: revisão por pares “duplo-cego” (Double Blind Review)
Recebido em 20 / 11 / 2019. Aprovado em 28 / 12 / 2019.



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