



Zhao Tingyang, *Tianxia* e Direitos Humanos¹

Zhao Tingyang, *Tianxia* and Human Rights

Julia Garcia Vilaça de Souza²
juliagvs@gmail.com

Resumo: A diversidade que compõe o mundo compreende várias formas de existência e de organização social e política. Neste sentido, a partir de um conceito significativo da China antiga, o filósofo contemporâneo chinês Zhao Tingyang elaborou uma teoria que pode dar direcionamentos significativos sobre como podemos entender os direitos humanos a partir da filosofia, da história e da cultura Chinesa: a teoria *Tianxia*. Este artigo, resultante da apresentação no IX Colóquio de Filosofia Oriental, relaciona de forma breve a conexão desta teoria à noção de direitos humanos.

Palavras-chave: Confucionismo, daoísmo, humanidade, coexistência, inter-relacionalidade.

Abstract: The diversity that constitutes the world encompasses various forms of existence and social and political organization. In this sense, drawing from a significant concept from ancient China, the contemporary Chinese philosopher Zhao Tingyang developed a theory that can provide significant insights into how we can understand human rights through the lens of Chinese philosophy, history, and culture: the *Tianxia* theory. This article, stemming from a presentation at the IX Colloquium of Eastern Philosophy, briefly explores the connection of this theory to the notion of human rights.

Keywords: Confucianism, Daoism, humanity, coexistence, interrelatedness.

1 Artigo concebido a partir de pesquisa que resultou na tese *Direitos Humanos Inter-relacionais: Tianxia e a Ampliação dos Horizontes*, depositada para defesa em novembro de 2023. O texto contém uma composição modificada de trechos do quarto capítulo da referida tese.

2 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unicamp – Área Brasil/China.

Direitos Humanos

Quando se fala em direitos humanos, se fala em algo construído cultural e historicamente e que tem dois componentes: a noção de direitos e a noção de humanos. O direito, como construção do ocidente, foi um dos produtos culturais mais exportados pela Europa, segundo Losano (Losano, 2007, p. XLI), é também um instrumento aristocrático, segundo Mascaro (2015), muitas vezes usado como arma política – como normas executáveis coercitivamente que podem ser aplicadas por órgãos institucionalizados.

A noção de humanos, dentro da história de desenvolvimento dos direitos humanos, também tem suas limitações. Começou considerando apenas os homens, brancos e proprietários, com a formação da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, e só começou a mudar a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Essa noção, de modo geral, compreende apenas uma noção de humanidade, considerada civilizada, “evoluída”. As Outras pessoas, que não fizeram parte da formação histórica desse conceito, continuam a margem dele, porque a essas Outras pessoas falta algo – elas não são completamente humanas, e com isso, não são completamente sujeitos dos direitos humanos, dentro da perspectiva formadora desse conceito.

Zhao Tingyang é um teórico que aponta alguns problemas dessa perspectiva formadora dos direitos humanos e que ainda nos influencia atualmente. Por conta do apelo moral que os direitos humanos tem, conectado à ideia de que os direitos humanos são autoevidentes, e o entendimento, ou a leitura, de que os conceitos que compõem os direitos humanos seriam universais, pouco se questiona que eles podem estar assentados em um entendimento específico, de uma cultura específica, em uma ontologia específica, com valores específicos e que compreende conceitos como o de liberdade e de autonomia individual de formas particulares, não universais. Além disso, se negligencia o fato de que os direitos também são apoiados por deveres, e que eles só existem quando sustentados por deveres.

Não se questiona se existem entendimentos diferentes sobre liberdade e autonomia. Nesse sentido, apresentando a discussão aqui de forma introdutória³, Zhao faz uma crítica à ideia de anterioridade do direito natural que baseia a concepção ocidental de direitos humanos e que, segundo o filósofo chinês, não se sustenta logicamente. Quando falamos em direitos naturais estamos partindo de uma premissa de substancialização do mundo, que vê as coisas como se fossem rígidas, fixas, imutáveis. Mas, se os direitos humanos ocorrem nas relações que envolvem os humanos, é importante se pensar o “humano” para abordar os direitos humanos, e a perspectiva chinesa sobre o humano, ou a ontologia chinesa não é, em geral, substancializada. Assim, Zhao se opõe à conceituação substancialista de humano, e considera que o entendimento sobre um homem natural, explicado

3 Para uma reflexão aprofundada sobre o tema é necessário ler a tese *Direitos Humanos Inter-relacionais: Tianxia e a ampliação dos horizontes*.

por uma substância imutável, cria uma ideia enganosa sobre o que é ser humano e, também, sobre direito natural. Essa percepção é perigosa, ainda, por colocar os direitos acima da justiça, gerando, segundo Zhao, uma confusão moral que pode levar à corrupção dos direitos humanos. Isto porque, de acordo com o filósofo chinês, se não existirem deveres “os direitos se tornam palavras vazias ou promessas sem sentido” (Zhao, 2018, p. 32).

Esse foco nos direitos indica um outro ponto fraco dos direitos humanos: sua sustentação na ideia de direitos naturais. Zhao (2018) argumenta que o conceito de direitos naturais é muito fraco para resistir a testes lógicos que podem indicar se algo é ou não universal, como o teste de resistência à *pior possibilidade*, ou seja, se algo tem a capacidade de lidar com o pior resultado de forma bem sucedida. Então, “o fato de que os direitos humanos podem ser mal compreendidos logicamente indica que o direito natural deve ser enganoso em alguma maneira da qual não se tem consciência” (Zhao, 2018, p. 32).

Outro ponto significativo apontado por Zhao é o de que, “ao contrário do que entende o senso comum, os direitos naturais nunca foram justificados teoricamente, pois são considerados anteriores ao bem” (Zhao, 2018, p. 32), como categoria substancializada, por isso, eles são anteriores a garantia de uma vida adequada e digna para as pessoas. Tendo isso em vista, se os direitos forem mais importantes do que o bem e do que a garantia de que a vida seja dignamente vivida, perde-se “qualquer razão clara e boa para recusar qualquer reivindicação suspeita de direitos e, ainda pior, perderemos qualquer razão necessária para pedir para que os outros protejam nossos direitos” (Zhao, 2018, p. 32).

Além disso, a ideia de direito natural pressupõe que a natureza se conecte apenas com o “ser” substancializado, ou seja, fixo e imutável, na perspectiva ocidental, mas não com o “fazer”. A natureza, na perspectiva filosófica chinesa, a exemplo de Laozi, por outro lado, é indiferente a todas as pessoas, à grama e aos cachorros – a todas as criaturas (Daode Jing - Capítulo 5). Tendo isso em vista, Zhao (2018, p. 33) argumenta que, “cientificamente ou filosoficamente, os direitos não podem ser baseados na natureza física das pessoas, mas foram desenvolvidos e definidos nos jogos sociais das relações interpessoais”. Isto significa que os direitos não existem em indivíduos, mas nas relações e por conta delas.

Assim, é importante que se escolha o conceito correto de “humano” para abordar os direitos humanos. Zhao em suas análises considera os seres humanos como seres inter-relacionais e, por isso, estão inclusos no escopo do “fazer”, e não apenas no escopo do “ser”. Zhao opõe-se à conceituação substancialista de humano, pois considera que o entendimento sobre um homem natural, explicado por uma substância imutável, é enganosa para se pensar na existência de direitos naturais dos seres humanos. Não apenas isso, essa percepção, de acordo com o filósofo, é perigosa, por colocar os direitos acima da justiça e essa confusão moral pode levar à corrupção dos direitos humanos.

Com isto, Zhao (2018, p. 34) afirma que “os direitos humanos seriam melhores se fossem baseados em uma metafísica da moralidade, ao invés de uma da natureza”.

Mais um ponto significativo a ser considerado é o de que “a racionalidade individual não garante um resultado universalmente bom, [...] pois não assegura a concordância dos outros sobre o bem comum ou a reciprocidade” (Zhao, 2018, p. 34). Uma alternativa para a definição de direitos universais é a racionalidade relacional, pois ela atrela direitos a deveres. Essa conexão é necessária para a construção de relações recíprocas com as quais todos concordem e para evitar privilégios – a noção de que existem humanos “mais humanos”, ou humanos “menos humanos” que podem ser explorados ou escravizados. “A racionalidade relacional apenas reconhece relações recíprocas de justiça, harmonia, suporte mútuo, ou qualquer relação que seja pelo menos igual ou compatível com a justiça” (Zhao, 2018, p. 34).

Observa-se, a partir disso, que direitos descolados dos deveres podem ser identificados como privilégios. Isto é visto reiteradamente com pessoas brancas, especialmente homens, que exigem ter seus direitos respeitados, mas desrespeitam direitos de outras pessoas – não consideram a possibilidade de brancos serem escravizados, mas não se alteram com a escravização de povos não brancos; defendem a morte para aqueles que invadem suas propriedades, mas eles mesmos invadem os territórios de povos originários, justificando que eles não têm direito a essas terras por não terem documentos e contratos de posse (termo da esfera semântica do Direito), interferem em culturas e governos, mas não admitem interferências em suas culturas e governos. Uma sociedade assim não está baseada na justiça, mas sim, em direitos, e considera que alguns os têm e que outros não os têm, ou têm menos.

Uma vez que deveres e direitos implicam, necessariamente, um no outro, quando uma pessoa abandona seus deveres, outra pessoa perderá seus direitos. Zhao reflete sobre garantir direitos humanos incondicionais a pessoas que cometeram os piores crimes, como terrorismo e assassinato, argumentando que seria uma generosidade extremada com essas pessoas que não atenderam aos seus deveres de respeitar os direitos humanos de outros. Neste ponto, ele se equivoca. Garantir os direitos humanos de quem cometeu assassinatos ou atos terroristas é garantir, por exemplo, um julgamento justo, garantir que não sejam torturados e que, sendo presos, ou condenados à pena de morte, eles tenham fins dignos. Uma parte disso é para garantir que o condenado seja realmente o que executou os atos e não uma outra pessoa, acusada erroneamente. Isso é efetivamente justiça, e dela se faz o direito, como o próprio autor defende. Além disso, pensando em justiça, é importante que esse conceito seja diferenciado da ideia de vingança. Assim, evita-se que a noção de justiça retorne ao tempo do Código de Hamurabi. De todo modo, apesar deste equívoco, a ideia principal que fundamenta a perspectiva de direitos humanos com base no pensamento chinês é a de que a justiça tem prevalência em relação aos direitos, pois a sociedade se organiza inter-relacionalmente.

Por fim, Zhao enfatiza que os deveres devem ser parte dos direitos humanos, como o dever que cada pessoa precisa ter de respeitar os outros. Tendo isso em vista, “a pena de morte pode ser abolida com o fundamento de que não é necessária para manter a justiça, mas não porque um assassino tem direito incondicional à vida” (Zhao, 2018, p. 38). É importante destacar essa perspectiva, pois indica que nem todas as sociedades têm a vida como valor mais elevado, uma vez que se considera a existência de outros valores que a precedem e a garantem. Assim, Zhao (2018, p. 38) considera que os direitos humanos deveriam “ser justificados por seu comprometimento com deveres”.

Tendo em vista os apontamentos de Zhao (2018) sobre o tema, observa-se que há diversidades internas nos direitos humanos às quais o foco exacerbado no indivíduo ou na falta de direitos não faria justiça. Isto porque o mundo construiu diversas gramáticas da dignidade humana, que direcionam entendimentos sobre direitos humanos, com base nas diferentes perspectivas de mundo que cada cultura desenvolveu ao longo do tempo. A China, por exemplo, se baseia em uma gramática de direitos humanos baseada na ideia de coexistência e existência e em uma perspectiva confuciana e daoísta sobre humanidade.

Coexistência, Existência e Humanidade

A China desenvolveu, ao longo dos séculos, conceitos que expressam o pensamento racional chinês sobre o universo, os seres humanos, o mundo, a ética e as normas sociais, entre outros, de maneira que

[...] através do curso da história humana, a civilização chinesa sempre foi conhecida por sua amplitude, profundidade e longevidade. Em um ambiente geográfico e um desenvolvimento histórico únicos, a nação chinesa nutriu tradições acadêmicas, espíritos humanistas, valores, formas de pensar, ética e costumes que não foram encontrados em nenhum outro lugar. Isso foi exposto e exaltado por Confúcio, Mozi, Laozi, Zhuangzi, Mêncio, Xunzi e outros sábios antigos e filósofos, e encapsulado em milhares de conceitos-chaves altamente concisos e profundos que sustentam essa cultura rica e brilhante (Zhao, 2019 p. v).

Esses conceitos, deixados para os chineses e para o mundo, expõe os genes dessa civilização, ou seu conhecimento prévio, explicado, analisados e elaborados pelas diversas escolas filosóficas que existiram na China. Assim, entendendo algumas bases culturais, ou ontologias, que regem algumas percepções de mundo, a partir do estudo da história e da filosofia na China, entende-se as questões culturais que fundamentam determinados temas ou discursos.

Da mesma maneira, estudando a história e filosofia em outras partes do mundo, é possível verificar e compreender determinadas formações sociais, políticas e culturais que se deram ao longo do tempo. O sistema democrático, desenvolvido na Grécia, por exemplo, é um tipo de governança que pode ser observado a partir

da história deste país. O mesmo ocorre com o sistema *Tianxia* 天下, o sistema Tudo sob o Céu, que marcou uma revolução na história política da China e, ainda, representou o destacamento da natureza como elemento político pela primeira vez na história registrada, expandindo o entendimento sobre política mundial e sendo mais pragmático sobre o significado de “mundo” – que não diz respeito apenas aos seres humanos, mas também à natureza. O sistema *Tianxia* 天下, com isso, pode ser considerado como um sistema abrangente.

Tianxia 天下 entende o mundo como um agente político, conforme defendido pelo *Guanzi* – “considerar o mundo como mundo” (*yi tianxia wei tianxia* 以天下为天下) – e pelo *Daode Jing* – “usar o mundo para ver o mundo” (*yi tianxia guan tianxia* 以天下观天下). Zhao (2021, p. 02) interpreta que essas passagens expressam a necessidade de pensar o mundo como um todo, para além dos Estados – individualmente para entender a política mundial, pois nada está fora do mundo, nada está fora de *tianxia* 天下, e esse mundo deve ser a medida para a política. Essa perspectiva depende de um raciocínio metafísico, no qual a política deve ser vista holisticamente, porque o céu (*tian* 天) “é uma existência holística” e, da mesma forma *tianxia* 天下, tudo que está sob o céu, “também deve ter uma existência holística” (Zhao, 2021, p. 03).

A teoria *Tianxia* 天下 se apresenta como um contraste à perspectiva focada no indivíduo e que divide e opõe as coisas do mundo por entender que é possível considerar uma organização pautada em relações que implicam a necessidade de uma coexistência que inclua as alteridades. Segundo ela, “a alteridade pode ser transformada em uma ordem compartilhada da existência” (Zhao, 2021, p. 04). Um sistema baseado nessa teoria, segundo Zhao, tem a possibilidade de coexistir também com alteridades que não se associarem a ele, já que o foco do conceito *Tianxia* 天下 é a coexistência pacífica. Um país que não aderir ao sistema poderia ser visto apenas como elo relacional que precisa de reconciliação, e não um “objeto a ser conquistado ou colonizado”. Ainda assim, há uma dicotomia entre conceitos político, como a de oposição e conflito entre Estados. Embora conflitos façam parte das relações humanas, a política não precisa ser o espaço em que esses conflitos são exacerbados e continuam por outros meios. As teorias políticas contribuem para isso, pois intensificam os problemas ao invés de criarem soluções para eles.

Dentro dessa perspectiva, uma política voltada para a defesa e manutenção dos direitos humanos e com isso, da dignidade humana, se ocupa em evitar guerras e conflitos, já que ambos afetam negativamente a vida de pessoas, quer seja tirando suas vidas ou lhes causando danos físicos e psicológicos irreversíveis que impactarão sua qualidade de vida e daqueles ao seu redor. Uma política que busca garantir os direitos humanos estará voltada para o bem estar geral das pessoas, assegurando, pelo menos, alimento, moradia, saúde e educação a todos – pontos significativos para a manutenção de uma vida humana com alguma dignidade. Guerras ou

conflitos armados são o oposto disso tanto para as populações que “recebem a guerra” quanto para aqueles que vão à guerra e suas famílias. Neste ponto todos são negativamente impactados de algum modo. “Assim, é necessário que haja uma subversão da centralidade dos conflitos como parte de um conceito político” (Zhao, 2021, p. 04), fazendo com que a política seja direcionada para os interesses comuns e a coexistência com o Outro, tanto para garantir relações internacionais menos bélicas, quanto como política de fortalecimento e manutenção dos direitos humanos.

Comparando as teorias elaboradas na filosofia chinesa e na filosofia européia, Zhao observa que Xunzi⁴, um milênio antes de Hobbes, também discutiu sobre um cenário em que há um problema de origem – o coração humano ser maldoso. Contudo, dentro de uma perspectiva inter-relacional, Xunzi compreende a possibilidade de cooperação quando se prioriza a comunidade e não o indivíduo. Segundo o filósofo chinês, individualmente somos fracos, mas dentro de um corpo coletivo as chances de sobrevivência são maiores pois, segundo Xunzi, “a vida humana não persiste sem comunidade” (*rensheng buneng wu qun* 人生不能无群). Por isso, “a cooperação deve ter precedência sobre o conflito” (Zhao, 2021, p.06). Tem-se, neste ponto, um princípio ontológico pautado na inter-relacionalidade no qual se entende que “a existência social é uma pré-condição para a existência individual” (Zhao, 2021, p. 06). Isso não significa que as pessoas individualmente devam ser anuladas e ter seus direitos desrespeitados, mas que, em uma ontologia inter-relacional, as decisões políticas tendem a considerar o coletivo antes do indivíduo. Qin Yaqing (2018), defende a importância de se considerar o coletivo e o indivíduo também. Segundo ele, o social pode ser privilegiado sem que anule as pessoas. A obra de Zhuangzi aponta reflexões significativas nesse sentido, questionando os papéis sociais rígidos e indicando a importância de as pessoas viverem suas autenticidades, o que há de genuíno em si (*xing* 性), mas sem que isso signifique que o eu individual deve se sobrepor ao eu coletivo, ou eu inter-relacional. Deve existir um equilíbrio entre ambos.

Neste aspecto, de acordo com Zhao (2021), Xunzi considera que a cooperação pode levar ao conflito em relação à distribuição igualitária ou equitativa para as pessoas do que é produzido cooperativamente. Zhao (2021) argumenta que as teorias de Hobbes e de Xunzi podem se complementar, já que a teoria hobbesiana tem uma perspectiva que destaca os indivíduos e explicações mais amplas sobre como lidar com situações de caos social por falta de um governo atuante, algo não abordado por Xunzi; e os escritos de Xunzi tratam de cooperação e sua relevância, algo não considerado por Hobbes.

Além disso, a filosofia confuciana, em contraponto ao pior cenário possível visto em Hobbes, em análise conduzida por Zhao (2021), dá indicações sobre como

4 Xunzi 荀子, ou mestre Xun, foi um filósofo confuciano que viveu entre 310 AEC e 238 AEC, durante o Período dos Estados Combatentes, e contribuiu para as discussões da filosofia chinesa clássica.

pensar no melhor cenário possível. Embora esse olhar pareça idealista, considerando a filosofia da escola de Confúcio, há um cenário possível. Isto porque Confúcio, segundo o entendimento de Zhao (2021), era um realista que considerou o cenário mais adequado para o mundo. Nele vive-se em “Grande Harmonia” ou em uma “Harmonia Expansiva” (*datong* 大同): “um mundo com alto nível de bem-estar, no qual todos compartilham apreço mútuo, confiança mútua e auxílio mútuo” (Zhao, 2021, p. 07). Zhao se refere a esse “bem-estar” com a palavra *anquan* 安全, que pode significar “paz completa” ou “sentimento geral de bem-estar” e que, com o uso de *quan* 全 (“completo”, “inteiro”, “integral”), também diz respeito à ideia de inclusão ampla contida no conceito de *Tianxia* 天下 (p. 261).

Este entendimento está contido no Livro dos ritos (*Liji* 礼记) 24, segundo o qual, nas palavras de Confúcio, o grande (ou expansivo) caminho entende o mundo como propriedade comum (*tianxia weigong* 天下为公), um lugar em que há confiança (*xin* 信) e cultivo da harmonia (*xiumu* 修睦 – literalmente “cultivo da amizade entre vizinhos”). Neste mundo,

[...] as pessoas não cuidam apenas de seus pais e não amam apenas seus filhos. Há provisões para os idosos até o fim de suas vidas; há trabalho para os que têm disposição; há orientação adequada para as crianças crescerem; há compaixão para viúvas, órfãos, doentes e deficientes. Todos têm o suficiente para se manterem. Homens têm trabalho; mulheres tem casas/refúgio. Os produtos odeiam serem deixados no chão e não devem ser guardados para o próprio ganho; a força odeia não sair dos corpos e não deve ser usada para o próprio ganho. [...] Isto é a Grande Harmonia.⁵

Zhao (2021) consideram *datong* 大同 como “harmonia expansiva” e reconhece que, embora ainda não tenha sido visto na história do mundo, o que é proposto no *Liji* 礼记 não é algo impossível de se alcançar. Segundo ele, “o mundo de Harmonia Expansiva se preocupa com critérios de segurança, harmonia, paz, confiança mútua, assistência mútua e de condições materiais para a sobrevivência e para uma vida próspera” (2021, p. 08). Isso não exige que haja hegemonia e homogeneidade cultural e religiosa no mundo. Assim, o filósofo considera que o mundo pensado por Confúcio “reconhece a pluralidade de diferentes formas de vida” (Zhao, 2021, p. 08). Confúcio pode não “reconhecer” ou abordar diretamente a pluralidade como entendemos, mas o mundo pensado por Confúcio certamente tem espaço para a pluralidade, para a diversidade e para a diferença. Isso significa que o mundo de Confúcio pode abraçar, também, as diversidades individuais e, por isso, é um mundo compatível ao de *Zhuangzi*, que defende a importância de se viver de acordo com as próprias

5 Trecho original: “故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。[...] 是谓大同。” LI Ji 礼记. Li Yun 礼运. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=9872&remap=gb>. Acesso em: 20 mar. 2023. Tradução nossa com base em Zhao (2021, p. 8).

características (*xing* 性). O mundo considerado por Confúcio defende a importância de papéis sociais, mas não exige uniformidade de perspectivas e pensamentos.

Considerando a filosofia Confuciana, segundo Zhao, “a família é a unidade básica da coexistência” (2021, p. 19) e ela deve se estender para formar “um tipo ideal de coexistência fundada na experiência familiar para todos os níveis da sociedade, tendo como unidade máxima da coexistência do ser uma família *tianxia* 天下 totalmente inclusiva” (2021, p. 19). Para superar o idealismo contido nessa ideia, Zhao considera o capítulo 54 do Daode Jing, que sugere: “use uma pessoa para ver a pessoa, use a família para ver a família, use a vila para ver a vila, use o estado para ver o estado e use *tianxia* para ver *tianxia*” 28. Nesse sentido, internalização do mundo diz respeito a ver o mundo *tianxia* 天下 de uma forma em que as pluralidades são incluídas (*rongna yiqie* de 容纳一切的). Isso significa não considerar o Outro como um ser de natureza extremamente diferente, como alteridade total, incapaz de ser compreendido e compreender e, com isso, incapaz de ter interesses compartilhados e uma vida coexistente compartilhada. Diferentes estruturas de valor não seriam mais vistas como “formas inaceitáveis de ‘paganismo ou heterodoxia’” (2021, p. 19). Assim, mesmo que não se chegue a um ideal Confuciano de família que abranja todo o globo, afinal, existem diversas perspectivas que veem o mundo de formas diferentes, a abolição do Outro como oposto, ou inimigo a ser combatido cria incentivos para a coexistência e para a cooperação que são maiores do que a manutenção da oposição.

Uma ontologia da coexistência se coloca como uma alternativa relevante para se pensar as relações, a paz, os direitos humanos e, conseqüentemente, a construção de vidas adequadas para as pessoas em seus países, ou mesmo para pessoas que não estão vivendo em seus países de origem. Essa ontologia não se tornou um princípio importante até agora, porque o grau de emaranhamento e dependência das relações entre os Estados não era suficiente para a “formação de um mundo de interesses compartilhados que transcendem” (2021, p. 21) os interesses dos Estados-nação individualmente. A globalização está construindo uma rede de interconexões e de “trans-existência”. A partir desta transformação Zhao sugere a importância de se pensar uma transformação ontológica, e a redefinição de diversos tópicos dentro da política global: a reconstrução e a inclusividade do discurso de direitos humanos, a redistribuição de benefícios e recursos e a reestruturação “de narrativas da história e da produção de conhecimento” (2021, p. 21). A rede de interconexões entre países e culturas direciona à internalização do mundo e esta direciona à construção de um sistema inspirado no conceito de *Tianxia* 天下 proposto por Zhao. Isto significa a construção de um mundo que se torne, inteiro, um sujeito político, que tenham em vista o bem comum, e não sujeitos políticos fragmentados, que é parte significativa da internalização do mundo.

Tendo isso em vista, a teoria *tianxia* 天下, além de ser uma proposta de direcionamento de política externa para a China e, também, uma possibilidade de

política internacional a ser considerada pelos demais Estados, indica a orientação dos direitos humanos chineses. Essa proposta teórica, diferente das propostas estadunidense-europeias com a Teoria Liberal e a Teoria Realista para as relações internacionais, está conectada com uma gramática de direitos humanos, pois considera maneiras de garantir que as pessoas sejam vistas dignamente, tenham vidas dignas e para que sejam efetivados direitos que assegurem isso. Essa gramática da dignidade humana perpassa a formação da teoria *Tianxia* 天下, sugerida por Zhao para a formação de um sistema internacional entre os Estados. É ainda significativo ressaltar a não exigência de homogeneidade cultural ou da hegemonia de algum país ou alguma cultura para que essa ideia se materialize. Isso significa que direitos humanos pautados na teoria *Tianxia* 天下 respeitam a diversidade cultural que há no mundo, pois seu foco é a garantia de condições dignas de vida para todos, algo que pode ser feito dentro das características culturais de cada nação. A perspectiva inter-relacional indicada pelo sistema *tianxia* 天下, neste sentido, está atravessada por uma noção de humanidade e de seres humanos.

Humanidade e Seres Humanos: *Ren* 仁

Uma ideia sobre ser humano e humanidade existente na filosofia chinesa é expressa pelo conceito de *ren* 仁. Ho (2006) traduz essa noção de duas maneiras, “virtude humana” e “virtude da sociedade”, pois considera que nenhuma dessas duas pode traduzir o termo completamente. Considerando o Capítulo *Zhongyong* 中庸, Mêncio⁶ entende a natureza humana como algo dado pelo céu. Assim, agir em conformidade com o céu pode ser mais importante do que a vida, de acordo com o filósofo. Neste ponto, a vida não é considerada o maior valor, mas sim agir de acordo com a razão do céu (ou com o caminho do céu *tiandao* 天道). Desta maneira, segundo Ho, “a vida passa a assumir um sentido depreciado quando é vivida de forma covarde e indigna; já a morte, por sua vez, passa a adquirir um sentido superior quando é aceita com respeito à justiça, ao céu” (2006, p. 123). *Ren* 仁, de acordo com Ho, é a virtude própria do ser humano. Considero, fazendo uma extensão, que *ren* 仁 é a virtude de ser humano. Este conceito, presente em diversas partes dos *Analectos* é “o mais importante fundamento no pensamento Confuciano” (2006, p. 125), pois, segundo Confúcio⁷, não se pode compreender os ritos *li* 禮 sem se possuir a virtude *ren* 仁. “Composto por duas partes (一 *Ren*, homem; e 二 *Er*, dois), este conceito inclui todas as qualidades que um homem deve ter para se relacionar com outros” (Souza, 2016, p. 57), e seu significado diz respeito a tudo que “envolve o ‘eu’ e o ‘outro’” (Ho, 2006, p. 126).

Este conceito diz respeito, desta forma, às relações entre pessoas, ao comprometimento do eu com as demais pessoas ao redor, e também ao eu “interior”

6 Menzi 孟子. Filósofo confuciano do século IV AEC.

7 CONFUCIUS. *The Analects: Ba Yi* 八佾. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em <<https://ctext.org/analects/ba-yi/ens>>. Acesso em 14.04.2023.

das pessoas. Tendo isso em vista, é possível pensar que a virtude de ser humano existe e se desenvolve a partir das relações, das conexões entre o eu e o outro. Precisa-se de “dois” para que a humanidade se desenvolva. Isso não ocorre individualmente. Ampliando este entendimento, Ho afirma que

Ren 仁 é uma virtude, mas pode ser um sentimento também. *Ren* 仁 é um substantivo, mas também pode ser um adjetivo. Como sentimento, pode significar: amor, compaixão, misericórdia, piedade, [benevolência, tolerância], entre outros sentimentos que expressam o humanismo. Podemos dizer que *ren* 仁, como virtude, possui dois aspectos; é uma virtude que envolve, ao mesmo tempo, o aspecto individual e o social (2006, p. 127).

Neste ponto, é relevante verificar dois aspectos importantes do conceito. O primeiro é o fato de ele não ser substancializado. Não é algo definido, fixo e imutável; mas algo flexível, que se torna uma coisa ou outra em contexto, e como o *yinyang*, pode ser duas ou várias coisas ao mesmo tempo (pode ser uma virtude e também um sentimento, não precisa ser um ou outro). Além disso, pode ser traduzido desta ou daquela maneira segundo as relações de sentido que existem no contexto. O segundo aspecto relevante é sua característica de englobar o coletivo e o pessoal, sem excluir um dos dois. É algo que se elabora internamente, no âmbito pessoal, mas que precisa também do coletivo para se desenvolver e expandir, de maneira que, sem o pessoal, sem o eu, não há humanidade, mas ela também não existe sem o Outro e sem as relações que se estabelecem entre os dois. É um compromisso que existe na relação do eu consigo e no contato com todos com os quais o eu se relaciona.

Neste sentido, *ren* 仁 é uma virtude que Ho (2006) chama de inter-pessoal e de intra-pessoal e faz parte de um esforço de desenvolvimento pessoal para ser adquirido como característica. É intra-pessoal, porque também se direciona à identidade de cada pessoa em relação à si mesma; e é inter-pessoal, porque as pessoas desenvolvem melhor suas características de humanidade em contato com outras pessoas. Mêncio afirma que *ren* 仁 caracteriza uma pessoa e que a reunião de duas pessoas direciona o caminho (*dao* 道), sendo, segundo Ho, a harmonização do universo interior humano com o exterior.

A partir desta perspectiva, temos o dever de nos desenvolvermos pessoalmente, para construirmos melhores relações sociais, temos o dever de sermos humanos. Tendo isso em vista, a teoria *tianxia* 天下, além de ser uma proposta de direcionamento de política externa para a China e, também, uma possibilidade de política internacional a ser considerada pelos demais Estados, indica a orientação dos direitos humanos chineses: direitos que consideram as alteridades e, assim, a existência somada à coexistência e também os direitos somados a deveres.

Referências bibliográficas

- CONFUCIUS. The Analects. STURGEON, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/analects/ba-yi/ens>. Acesso em: 14 abr. 2023.
- LAOZI. Daode Jing: Capítulo 5 STURGEON, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=11596>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- LOSANO, M. G. (2007). *Os grandes Sistemas Jurídicos: Introdução aos sistemas jurídicos europeus e extra-europeus*. Tradução de Marcela Verejão. São Paulo, Martins Fontes.
- HO, Y. C. (2006). *O Resgate do Coração Perdido: virtude e justiça na educação Menciana*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MASCARO, A. (2025). “Direito, Capitalismo e Estado: da leitura marxista do direito”. In *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Outras Expressões e Dobra Editorial.
- MENGZI. Mencius 孟子. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/mengzi>. Acesso em: 08 fev. 2023.
- QIN, Y. Q. (2018a) *A Relational Theory of World Politics*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- QIN, Y. Q. 秦亚青.(2018b). *Shijie Zhengzhide Guanxi Lilun* 世界政治的关系理论. In: *Shijie Zhengzhi Yanjiu* 世界政治研究, vol. 02, nº 02, p. 30-46.
- QIN, Y. Q.; NORDIN, A. H. M. (2019). Relationality and rationality in Confucian and Western traditions of thought. *Cambridge Review Of International Affairs*, [s. l.], v. 32, n. 5, p. 601-614, 30 jul.
- XUNZI. Xunzi 荀子. Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*, 2011. Disponível em: <https://ctext.org/xunzi/wang-zhi/ens>. Acesso em: 20 mar. 2023.
- ZHAO, T.Y. (2021). *All Under Heaven: the Tianxia system for a possible world order*. Tradução de J. E. Harroff. Oakland: University of California Press.
- ZHAO, T.Y. (2019). *Redefining A Philosophy for World Governance*. Tradução de Liqing Tao. Singapura: Springer.
- ZHAO, T.Y.(2018). Which concept of human rights can be better defended? *Revue Internationale de Philosophie*, [s.l.], v. 1, n. 283, p. 31-38.
- ZHUANGZI. Zhuangzi 庄子. (2011). Sturgeon, Donald (ed.). *Chinese Text Project*. Disponível em: <https://ctext.org/zhuangzi>. Acesso em: 27 dez. 2023.

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



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