



Cosmotécnica, inter-relacionalidade e *tianxia*: um triálogo filosófico em prol da superação da modernidade

Cosmotechnics, inter-relationality and *tianxia*: a philosophical triologue in favor of overcoming modernity

Eduardo Vichi Antunes¹
vichiantunes@hotmail.com

Resumo: este artigo tem por objetivo estabelecer um triálogo entre o pensamento de três autores cruciais para o entendimento da filosofia chinesa e de como a temática da ciência e da tecnologia se insere em tal filosofia no âmbito de uma tentativa de superação da modernidade ocidental. A primeira contribuição vem de Yuk Hui: sua interpretação da técnica como cosmotécnica aponta para a influência central de cosmologias originárias na relação que determinado povo trava com o universo da técnica. Desta forma, este autor demonstra como a noção chinesa da técnica não coincide com a técnica grega, criando assim um vínculo caracteristicamente chinês com este universo particular, a união entre *Qi* (器) e *Dao* (道). Em seguida temos a teoria da inter-relacionalidade de Antonio Florentino Neto apontando para a não centralidade da ideia de essência na filosofia chinesa, o que estabelece o ser como um processo ao mesmo tempo em que desvincula a ciência da busca por verdades definitivas e a coloca em busca da harmonização com o mundo. Por fim abordamos a proposta de Zhao Tingyang de releitura do Sistema *Tianxia* (天下) que vigorou durante a dinastia Zhou. Para ele é necessário criar um sistema de governança global baseado na interiorização do mundo que supere a condição anárquica do sistema internacional atualmente fundamentado sobre Estados e influenciado por ambições imperialistas. Pontuamos que a filosofia de Yuk Hui estabelece a via de concretização de tal projeto que virtualmente superaria a modernidade ocidental.

Palavras-chave: técnica, cosmotécnica, inter-relacionalidade, *tianxia*, modernidade

Abstract: this article intends to establish a triologue among the thoughts of three crucial authors for understanding chinese philosophy and the way in which the topic of science and technology inserts itself in such philosophy in the scope of an attempt of overcoming western modernity. The first contribution comes from Yuk Hui: his interpretation of technique as cosmotechnics points to the central influence of original cosmologies in the way people relate themselves with the universe of technique. By doing that, this author demonstrates that the Chinese notion of technique doesn't coincide with Greek technique,

1 Doutorando em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp.

thus creating a typical chinese bond with this particular universe, the union between *Qi* (器) and *Dao* (道). Next there is Antonio Florentino Neto's theory of inter-relationality pointing to the non-centrality of the idea of essence in chinese philosophy, thus establishing being as a process and, at the same time, disassociating science from the pursuit of definite truths and putting it in service of a harmonization with the world. Finally, we tackle Zhao Tingyang's proposal of rereading the *Tianxia* System (天下) that was in effect during the Zhou dynasty. For him it is necessary to create a global governance system based on the world's internalization capable of overcoming the anarchic condition of the current international system based upon states and influenced by imperialist ambitions. We point that Yuk Hui's philosophy establishes a way to achieve such proposal which would virtually overcome western modernity.

Keywords: technique, cosmotechnics, inter-relationality, *tianxia*, modernity.

Em seu livro *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*, o filósofo chinês Yuk Hui propõe que a história da técnica (e, portanto, da tecnologia) não é universal, mas condicionada localmente por diferentes cosmologias. A seu ver, os relatos oriundos de distintas mitologias, em especial aqueles que lidam com a origem da relação entre o homem e a natureza, conceberam formas particulares de relação do ser humano com o universo da técnica ao redor do globo. Para embasar esta proposta e fundamentar seu estudo acerca da existência ou não de uma filosofia da tecnologia propriamente chinesa, o referido autor compara o mito de Prometeu com o mito dos reis da antiguidade chinesa elevados ao patamar de divindades, a saber, Fuxi (伏羲), Nüwa (女娲) e Shennong (神农).

A narrativa a respeito de Prometeu é de maior conhecimento do público ocidental, tendo sido ele o Titã responsável pelo roubo do fogo do Monte Olimpo e subsequente entrega do mesmo aos humanos a fim de compensar o fato destes não terem recebido dos deuses nenhuma habilidade em particular. Ademais, Prometeu é retratado como um mestre artesão, logo, alguém com domínio da técnica de produzir objetos materiais. Sua punição, como é sabido, foi ser acorrentado ao Cáucaso e ter seu fígado diariamente devorado por uma águia, fígado este que durante a noite se regenerava apenas para ser novamente devorado no dia seguinte e assim por diante, eternidade adentro. Logo, a técnica é uma dádiva concedida aos humanos por meio de um desrespeito à autoridade divina de Zeus, gerando consequências severas desde os primórdios para aqueles que se relacionam com ela fora dos limites institucionais². A cisão entre os universos do natural e do humano

2 Podemos interpretar Zeus aqui como uma instituição que proíbe e controla o desenvolvimento científico e tecnológico da humanidade (ou ao menos da porção grega/ocidental desta), nos moldes do que posteriormente se testemunharia com a Igreja Católica, o *Index Librorum Prohibitorum* e o Tribunal da Inquisição. O cristianismo tem no mito de Adão, Eva e a expulsão do Jardim do Éden a sua própria história dotada de contornos prometeicos: se Prometeu foi punido e torturado com o acorrentamento e a visita diária da águia do Cáucaso, Adão e Eva foram punidos com a expulsão do paraíso terreno e torturados com o sentimento de vergonha e uma vida de trabalho árduo.

é evidente neste relato e as tentativas de fazer a “mediação entre *physis* e *tyche*” (aquela, a natureza, esta, a aleatoriedade ou o acaso) não se dão sem sacrifícios por parte daqueles que manipulam a *technē* (τέκνη) (YUK, 2018, p. 70). Em outras palavras, a ideia da técnica como concebida na Grécia confere aos seres humanos um poder de ordenar a natureza e de dirimir ou mesmo de controlar o acaso, poder este até então exclusivo de figuras divinas. Esse poder, no entanto, não é obtido sem a queda de algum paraíso e a experiência de um sofrimento físico subsequente. Esta é desde o princípio uma história de ruptura e violência, da qual se origina uma cosmotécnica ocidental cuja visão predominante é a da técnica como meio que permite ao homem aperfeiçoar e, portanto, dominar, a natureza, colocando-a a seu serviço: de posse do fogo, os humanos terão sob seu controle inúmeras situações da vida que até então se impunham sobre suas capacidades físicas limitadas; Adão e Eva, banidos do convívio harmônico com a natureza do Éden (único local, como a narrativa bíblica nos leva a concluir, onde tal harmonia divinamente orquestrada era possível), terão de tirar seu sustento por meio do trabalho, o que inevitavelmente lhes conduzirá, bem como a seus descendentes, a uma relação de domínio sobre a natureza inclemente do mundo real.

A despeito da influência deste mito como fundador de uma cosmologia inicialmente grega e posteriormente ocidental, não é possível afirmar que toda a humanidade identifique na história de Prometeu (ou mesmo de Adão e Eva) o início do relacionamento entre o homem e a técnica. Yuk Hui constrói seu trabalho justamente a partir deste alerta, pois a *technē* dos gregos, como salienta o autor em questão, não existe na China, cujo mito fundador é outro. O que existe no país asiático pertence a um tipo distinto de entendimento derivado da relação entre os reis míticos citados anteriormente e a humanidade. Sendo assim, o mero transplante do conceito grego para o contexto chinês se mostra impossível³, pois a técnica grega **não** é a técnica chinesa. Sua carga de sentidos é diametralmente oposta, tendo permanecido assim, argumenta o autor, até o advento da modernidade e as traumáticas derrotas nas Guerras do Ópio, que marcaram o início da progressiva absorção da China ao monotecnologismo e à inconsciência tecnológica que caracterizam a modernidade⁴. Antes de nos voltarmos para tais questões, contudo,

3 Como afirma o autor: “Mas se uma tal resposta à tecnologia e ao capitalismo for aplicada globalmente, como se Prometeu fosse uma figura cultural universal, há o risco de se perpetuar uma forma mais sutil de colonialismo” (2018, p. 12, tradução nossa).

4 Por monotecnologismo queremos dizer que a marcha da modernidade força um único entendimento, uma única cosmotécnica (aquela oriunda do ocidente e do mito de Prometeu) a todos os demais povos do globo. Por inconsciência tecnológica fazemos menção a algo já caracterizado por Yuk Hui como ‘desorientação’ (2018, p.190), ou seja, uma perda da relação fundamental do homem com a técnica que funda a própria modernidade. Esta, por sua vez, possui sua subjetividade própria, ironicamente definida pelo processo de esquecimento que vitima o ser humano em relação ao universo da técnica e “confere ao *cogito* a vontade e a autoconfiança para explorar o mundo sem perceber os limites de tal exploração. O discurso posterior do progresso e do desenvolvimento (..) continua com a mesma lógica, até o momento em que as crises se tornam iminentes: catástrofes industriais, a extinção das espécies e o risco à biodiversidade...” (2018, p.

elucidemos o papel da mitologia chinesa na formação do pensamento chinês no que concerne à técnica.

O mito chinês, ao contrário do caráter proibitivo de sua contraparte grega, traz consigo uma história de fluxo contínuo entre o divino e o homem. Ademais, este mesmo divino já se encontrava naturalizado na China por se tratar de figuras em constante contato com os seres humanos e destituídas da onipotência e da onipresença associadas ao Deus cristão, se alinhando ao esquema 天人合一 (*tianrenheyi*), cujo significado é “céu e homem são um só”. Nüwa e Fuxi, que eram casados, foram respectivamente os criadores dos seres humanos e dos trigramas que compõem os hexagramas do Yijing. Shennong, o terceiro rei e possivelmente a figura que aqui mais nos interessa, era deus não apenas do fogo, mas também da medicina e da agricultura. Diz a lenda que Shennong teria provado centenas de plantas a fim de distinguir as comestíveis das venenosas. Todo o conhecimento gerado por estas figuras assim o era não no intuito de ficar armazenado longe dos seres humanos em algum palácio celestial que correspondesse à contraparte chinesa do Monte Olimpo, pelo contrário, as criações dos três reis míticos eram concebidas justamente para o emprego humano, estando automaticamente à disposição dos homens. Portanto, se o mundo grego pautava o domínio da técnica enquanto descontinuidade entre o divino, a natureza e o humano e, inevitavelmente, enquanto violência, no mundo chinês predominava a noção de uma continuidade harmônica. A moral celestial, na mitologia chinesa, flui diretamente para os homens, e a técnica, neste contexto específico, exerce o papel de unificadora do cosmo e da moral. Não há nenhuma punição pelo emprego da técnica, nem esta é interpretada como algo a ser responsável pelo aperfeiçoamento da natureza. O trecho a seguir bem ilustra a posição chinesa sobre este tema:

Esta ideia de que a técnica possa suplementar e ‘aperfeiçoar’ a natureza não poderia ocorrer no pensamento chinês, dado que para este a técnica sempre está subordinada à ordem cosmológica: ser parte da natureza é ser moralmente bom, uma vez que isso implica uma ordem cosmológica que também é uma ordem moral. Ademais, para os chineses certamente existe o acaso, mas este não constitui o oposto da técnica, nem deve ser superado por meio dela: o acaso é parte de *zi ran* [natureza] e, por conseguinte, ninguém pode resistir a ele ou superá-lo. Também não há necessidade de qualquer violência a fim de que se revele a verdade, tal como afirmado por Heidegger acerca da antiga concepção grega; somente é possível incorporar a verdade por meio da harmonia, ao invés de descobri-la por intermédio de meios externos, como é o caso da *technē* (2018, p. 70, tradução e colchete nossos).

O produto tangível da mitologia chinesa seria não a *technē*, mas *Qi* (器), uma outra concepção acerca da técnica e de seu papel no mundo. De acordo com a

224, tradução nossa, grifo do autor). A estes riscos podemos acrescentar ainda o esquecimento da vida tradicional e de suas cosmologias.

interpretação confuciana, Qi seriam objetos associados aos ritos (禮 *li*), os quais eram responsáveis por indicar ao homem o seu pertencimento a e constituição por intermédio de uma rede de inter-relações. Pela perspectiva daoísta, Qi também permitiria o encontro com o Dao por meio do abandono da dimensão funcional (o caso do açougueiro Pao Ding e sua faca) e pela prática da não-ação (无为 *wuwei*), pois o Dao é a lei da natureza (道法自然 *dao fa ziran*) e basta segui-la para que um dado objeto técnico obtenha sua realização máxima pelo mínimo de esforço.

Portanto, a partir de duas mitologias distintas viu-se, do lado grego, a formação de uma filosofia da natureza que almejava compreender as leis da natureza e da qual derivou a atividade científica ocidental, caracterizada pela vontade de controle do ambiente natural para o usufruto humano, e do lado chinês, uma metafísica moral pautada pela noção de base-figura, na qual os objetos são as figuras e a moral a qual estão subordinados é a base. A continuidade entre céu e homem se reflete, em relação à técnica, em outro esquema: 道器合一 (*daoqihēyī*), “caminho moral e técnica são um só”, ou seja, uma não-separação entre o caminho moral associado ao Dao e os objetos tecnológicos oriundos do entendimento chinês da técnica denominado de Qi.

É nesse sentido elucidado por Yuk Hui que se torna possível afirmar que a questão da técnica na China contém em si um *a priori ético*, termo que devemos entender aqui dentro do universo semântico do filósofo chinês. Como o referido autor coloca: “A China apenas possui uma filosofia da natureza em conjunto com uma filosofia moral, capaz de regular como o conhecimento técnico é adquirido e aplicado” (2018, p. 191, tradução nossa). Aqui a técnica está submetida à moral desde a sua origem, pois “Qi é uma possibilidade do Dao” e o “Dao é o incondicionado que funda a perfeição condicionada de todas as coisas, inclusive dos objetos técnicos” (2018, pp. 189 e 69, tradução nossa), o que não ocorre na cosmologia grega. A realização da ética na *technē* grega é externa, não existindo nenhum vínculo moral contínuo entre os deuses do Olimpo e os seres humanos que lastreie a técnica. Tais deuses, como bem se sabe, longe de serem monarcas sábios e virtuosos como os reis míticos chineses, possuíam características humanas, eram egoístas, participavam de intrigas políticas, tinham favoritismos e concebiam filhos com os mortais.

Ao olhar para os tempos atuais Yuk Hui diagnostica o problema da modernidade no contexto chinês como um problema de separação entre a moral e a técnica, relativo, portanto, ao cisma entre Dao e Qi a partir de meados do século XIX, e que conduz o país asiático por um caminho incerto no que tange à sua relação com a ciência, a técnica (agora não mais a técnica originária proveniente da cosmologia chinesa, mas aquela absorvida a partir das reformas econômicas de Deng Xiaoping⁵) e os objetos tecnológicos. É este evento histórico-filosófico que

5 Para Yuk Hui, Deng Xiaoping é “o maior aceleracionista do campo socialista” (2018, pp. 291-2, tradução nossa). Por aceleracionismo o autor faz referência à ideologia formada na segunda metade do século XX segundo a qual é necessário acelerar os efeitos do capitalismo sem perder

Yuk Hui compreende ser o fim da metafísica na China, o fim da união Qi-Dao (2018, p. 190)⁶. As ideias aventadas a partir da segunda metade do século XIX de que seria possível apenas importar a tecnologia ocidental e manter o espírito chinês intacto não se sustentaram, pois a “tecnologia terminou por subverter qualquer tipo de dualismo como este, tendo se constituído como base ao invés de figura” (2018, p. 32, tradução nossa). A China pode ter superado o “século das humilhações”, mas não superou a principal herança negativa deixada pelo advento da modernidade: o fim do esquema *daoqihayi*.

O percurso chinês no século XX pós-1949 é pontuado por Yuk Hui de forma a compor seu argumento de que o Partido Comunista Chinês (PCCh) não avançou em praticamente nada a questão da reestruturação do vínculo entre Qi e Dao. Para o referido autor, o resgate da cosmotécnica chinesa e sua transposição para a realidade atual **não** compreende um projeto que tenha sido encampado pelo PCCh. Durante o período maoísta, segundo o filósofo, houve a adoção da dialética da natureza de Engels como método de desenvolvimento tecnológico, o que resultou em iniciativas pautadas pela conquista do meio natural expressas em lemas como “abrir fogo contra a natureza, conduzir a inovação e a revolução tecnológicas” (向自然界开火, 进行技术革新和技术革命) (2018, p.193, tradução nossa). De Deng Xiaoping até a presente data reinou incontestemente o pragmatismo político exemplificado pelo seguinte trecho:

Nós incentivamos e acolhemos os investimentos estrangeiros, da mesma maneira para com a tecnologia avançada estrangeira, Administração e Gestão também são tipos de tecnologia. (...) Absorver o capital estrangeiro certamente pode ser usado para o Socialismo do nosso país como um importante suplemento, hoje podemos ver e dizer que isso é um suplemento indispensável. Claro, isso nos amarra em alguns problemas, mas as amarras nos fatores negativos, se comparadas com as consequências e efeitos positivos do desenvolvimento pela aceleração proporcionada pelo uso do capital estrangeiro, são de poder muito menor. Há um pouco de risco, mas não é grande (DENG, X., 1984, In: TSAI, P., 2020, pp. 176-177).

Nota-se neste excerto – assim como na totalidade do discurso⁷ – a inexistência de uma preocupação real com a natureza da tecnologia incorporada em sua dimensão

tempo com, por exemplo, considerações políticas, a fim de que mudanças significativas possam ser testemunhadas no âmbito social. Nesse sentido, o pragmatismo de Deng e dos demais líderes do Partido Comunista Chinês (PCCh) que o sucederam no comando do país se alinha com uma perspectiva aceleracionista para a China que Yuk Hui não vê senão como demérito e fonte de possíveis catástrofes futuras, uma delas sendo a destruição da própria identidade chinesa, no que se alinha com a visão que Mou Zongsan também possuía sobre o PCCh e que o tornou *persona non grata* na China continental. Cf. YUK HUI, 2018, pp. 189 e 190.

6 O termo “metafísica” na China não equivale a sua contraparte grega, tendo sido traduzido no país asiático como 形而上学 *xing er shang xue*. A expressão *xing er shang*, “o que está acima da forma”, se refere ao Dao, ou seja, a metafísica chinesa não é substancialista, mas se conecta a uma noção processual e, por conseguinte, relacional. Cf. YUK HUI, 2018, p. 36.

7 Para lê-lo completo e traduzido, cf. TSAI, 2020, pp. 167-178.

cosmotécnica. A preocupação reside, como é possível perceber, em motivações políticas e geopolíticas pragmáticas: a possível dominação da China pelo capital estrangeiro e o impacto deste e da técnica ocidental sobre o edifício ideológico socialista que justifica a própria existência e método de trabalho do PCC. Tudo, no entanto, é justificável em prol dos “efeitos positivos do desenvolvimento pela aceleração”.

Não existe, por óbvio, uma identidade metafísica imutável à qual os chineses e o Partido estejam obrigados a se vincular em caráter perpétuo, fato que vem em defesa do “Tao da abertura para a Modernidade” (na exata expressão de TSAI, 2020, p. 165), contudo, se analisarmos a questão pela ótica de Yuk Hui, a conclusão inevitável a qual se chega é: este “Tao” guarda pouca relação com o *daoqibeyi* e contribui tanto para a manutenção do cisma entre a dimensão moral e a dimensão técnica na China, quanto para o fortalecimento da crença de que a tecnologia ocidental é imbuída de um caráter universal e que, portanto, basta incorporá-la com certa cautela para que se adeque ao ambiente chinês. Como salienta o filósofo: “a tensão entre ‘natureza’ e a condição tecnológica global⁸ não irá desaparecer apenas em razão da narrativa de uma ‘virada ontológica” (2018, p. 52, tradução nossa). Em outras palavras, não basta apenas modificar nosso entendimento sobre o Ser, passando da ideia de uma substância para uma de processo e formação em rede via inter-relações para que automaticamente inauguremos uma pós-modernidade a partir de características chinesas. Mesmo se aplicarmos essa “nova” percepção inter-relacional ao caso chinês (cujas filosofias clássicas se alinharam harmonicamente desde o início com tal ontologia sendo, portanto, uma percepção nova apenas para o ocidente fundado sobre as filosofias grega e judaico-cristã caracteristicamente substancialistas) sem levarmos em conta a disseminação do monotecnologismo com a modernidade, nada mais faremos além de cancelar o fim da metafísica (形而上学 *xing er shang xue*) como este se deu na China, o fim da conexão entre Qi e Dao. Isto é revelado de maneira evidente no seguinte trecho:

A antiga sabedoria chinesa tem sido repetida incessantemente nas últimas décadas em razão da crise ecológica e da industrialização desenfreada, e ainda assim o que temos ouvido são apenas catástrofes constantes. *Li* (os ritos) tornou-se puramente formal (...). Não é que não exista consciência acerca dos problemas, mas que, ao invés, a razão pragmática – a razão que busca adaptar-se a fim de extrair benefícios da globalização – nos impede de levantar as questões mais profundas da cosmotécnica e da *episteme*. A relação cosmotécnica com o cosmo – não somente na condição de convivência, mas também de restrição, é na maioria dos casos desprezada no modo industrial de produção (YUK, 2018, pp. 300-1, tradução nossa).

Para reatar ambas as dimensões da moral e da técnica a tarefa da filosofia será inevitavelmente a de uma especulação metafísica, contudo, esta metafísica não

8 Expressão cunhada por Yuk Hui para se referir à homogeneização técnica imposta pela modernidade.

nos conduz à essência grega, mas, ao vazio, às relações em rede, a um Dao que é ontologicamente relacional, processual. A metafísica relacional chinesa, no entanto, só será verdadeiramente considerada se e quando a razão pragmática for superada e os ritos não forem mera formalidade, como nos alerta Yuk Hui no excerto acima.

Em seu texto *Predicação e relação como fundamentos da Escola de Kyoto*, Antonio Florentino Neto estabelece as distinções entre as lógicas predicativa/substancialista e (inter)relacional associadas, respectivamente, com o ocidente (Grécia) e com o oriente (China e Índia). Ao fazer isso o autor demonstra como o ocidente (e, podemos afirmar aqui, a técnica ocidental) é fruto da noção de uma substância permanente, cuja existência Aristóteles tentou provar por meio da lógica predicativa, um motor que coloca tudo em movimento, mas permanece ele próprio imóvel e inabalado (FLORENTINO NETO, 2015, p. 207). Ao usar autores como Laozi e Nāgārjuna, Florentino nos revela igualmente que o oriente refutou a noção essencialista tão cara aos ocidentais em favor da ideia do vazio, da negação radical de que exista algo que permaneça incólume à aniquilação provocada pelo movimento.

Em determinado trecho o referido autor resume seu argumento da seguinte forma:

Faço uso do recurso da oposição entre *lógica relacional* e *lógica predicativa* em vista da pressuposição do caráter substancial lógico-ontológico dos fundamentos da metafísica de Aristóteles e do caráter não substancial lógico-ontológico da metafísica de Nāgārjuna e de Laozi. (...) Nesta perspectiva, vislumbro ainda a possibilidade de retirar a ontologia do jugo da metafísica a partir da estruturação de uma lógica desvinculada de qualquer pressuposição substancialista e predicativa (2015, p. 203, grifos do autor).

Como se vê a partir de Yuk Hui, no entanto, a metafísica substancialista de cujo jugo Florentino almeja libertar os estudos sobre filosofia chinesa não é a mesma metafísica existente na China, onde o que está “acima da forma” é associado ao Dao e não a alguma essência imutável que a tudo move sem que ela própria participe do movimento e, portanto, seja vitimada pelo terror da impermanência. No caso chinês temos o desvinculamento entre metafísica e substância, permitindo um entendimento relacional da metafísica, a exata definição da “virada ontológica” supracitada responsável por unir as obras de Yuk Hui e de Florentino em uma nova metafísica caracteristicamente chinesa. Como já dito, entretanto, apenas tal “virada” não é suficiente para garantir a superação da modernidade e a sobrevivência das tradições atualmente em risco de desaparecimento por conta da homogeneização da técnica. Neste ponto seguimos com Yuk Hui a fim de avançarmos nosso argumento:

A reapropriação da tecnologia moderna a partir do ponto de vista da cosmotécnica demanda duas etapas: primeiramente, como tentado aqui, demanda que reconfiguremos como base as categorias metafísicas fundamentais a exemplo de *Qi-Dao*; em segundo lugar,

que reconstruamos sobre esta base uma *episteme* que, por sua vez, irá condicionar a invenção, o desenvolvimento e a inovação da técnica de modo que estas não sejam meras imitações ou repetições (2018, p. 307, tradução e colchetes nossos, grifos do autor).

Portanto, o essencial a se reter deste excerto é que após a reconfiguração das categorias metafísicas ainda será necessário fundar um novo sentido, uma nova *episteme*. Yuk Hui e Florentino são fundamentais para o primeiro passo por auxiliarem na compreensão de tais categorias enquanto categorias relacionais de base pertencentes ao edifício da cosmotécnica chinesa, contudo, é necessário um novo sistema que confira sentido e organize as contribuições de ambos os filósofos para que avancemos no que concerne ao segundo ponto. Refletir acerca desta nova *episteme* talvez seja a tarefa mais difícil de nossa época, dado que por estarmos inseridos na modernidade torna-se quase que humanamente impossível conceber um mundo radicalmente distinto cuja eventual realização poderá se dar apenas daqui a várias décadas, talvez até mesmo séculos. Para dar conta minimamente deste objetivo o melhor candidato de que se tem conhecimento na atualidade possivelmente seja Zhao Tingyang e seu projeto de atualização do Sistema *Tianxia* (天下, “Tudo sob o Céu”) visando a reformulação do sistema internacional.

A tese de Zhao é a de que a atual configuração em Estados é inadequada para resolver os problemas que desconhecem fronteiras e afetam a toda a comunidade humana, a exemplo da crise ambiental e de conflitos armados. O mundo não contaria na presente data com um arranjo institucional verdadeiramente global independente da vontade dos Estados e capaz de impor soluções sem se dobrar ao peso desproporcional de atores como os que hoje possuem direito de veto no Conselho de Segurança da ONU (sua crítica aqui se dirige especialmente aos Estados Unidos). Sendo assim, o que existe é tão somente um “não-mundo” (ZHAO, 2009, p. 5), ou um mundo obrigado a ver problemas globais serem resolvidos – se tanto – a partir da perspectiva dos Estados, o que por si só já corresponde a um desnivelamento grave na visão do autor dado que o jogo passa a ser jogado de acordo com as regras e interesses de potências imperialistas com maior poder de impor sua vontade (ZHAO, 2021, p. 215).

A resposta vislumbrada por Zhao Tingyang segue a lógica encontrada no trecho abaixo:

(...) *tianxia* toma o mundo como um sujeito político, não somente como uma entidade física. Por esta razão o mundo como tal possui seu próprio significado político. Isso implica que o mundo possui uma reunião de interesses que não são reduzíveis aos interesses nacionais. Logo, problemas mundiais só podem ser abordados por meio de um ponto de vista que englobe todo o mundo e não podem ser compreendidos somente através de um ponto de vista meramente (inter)nacional. Este método político pode ser derivado de uma formulação encontrada em duas fontes clássicas

– a expressão cunhada por Guan Zhong: “tome a família como família, a vila como vila, o Estado como Estado e *tianxia* como *tianxia*”; e a expressão de Laozi: “veja a pessoa como pessoa, a família como família, a vila como vila, o Estado como Estado e *tianxia* como *tianxia*” – ambas as quais expressam este ponto metodológico da forma mais clara possível (ZHAO, 2021, pp. 113-4, tradução nossa, grifos do autor).

Como fazer este sistema *tianxia*, que no passado orientou a configuração política da Dinastia Zhou, se tornar a fundação epistêmica para um novo mundo consiste em um desafio considerável. No entanto, ao esclarecer as bases filosóficas que orientam a concepção deste sistema será possível também vislumbrar seu apelo em potencial para todos os povos do globo. Analisar o vocabulário conceitual próprio ao *tianxia* será nossa última tarefa neste texto. A partir disso será possível relacionar os três autores em destaque (Florentino, Yuk e Zhao) e conduzir o raciocínio desenvolvido até este ponto a uma conclusão minimamente satisfatória.

A constituição filosófica do sistema *tianxia* reside sobre as próprias bases legadas pela filosofia chinesa à posteridade e já devidamente elucidadas por Florentino e Yuk Hui. Três são os pontos principais elencados por Zhao aqui a serem analisados. O primeiro deles é *Tiandao* (天道), o “Caminho celeste” em relação ao qual as condutas humanas devem ser ajustadas. Há aqui um arranjo institucional que limita a liberdade humana quando esta é empregada para fins destrutivos garantindo assim uma “correlação com o céu” (配天 *peitian*). Como diz o próprio Zhao: “(...) *tiandao* é a priori e quaisquer condutas que contrariem as operações de *tiandao* são necessariamente autodestrutivas” (ZHAO, 2021, pp. 237-8, tradução nossa, grifos do autor). Isto, como é possível depreender, é outra forma de se advogar em prol do reestabelecimento da relação Qi-Dao, onde (Tian) Dao é a base e os objetos tecnológicos são as figuras que devem se coadunar com o caminho moral⁹. Ou seja, o projeto cosmotécnico de Yuk Hui é parte essencial da composição do novo *tianxia* de Zhao Tingyang. O encontro entre ambos estes autores é explicitado pelo seguinte trecho:

A reapropriação da tecnologia torna mais complexo o projeto da ‘superação da modernidade’, dado que este somente pode ser um projeto global – um que seja constituído por, e lute contra, um eixo temporal comum¹⁰; qualquer recuo da questão global

9 Algo que Zhao Tingyang atualiza para o tempo presente por meio de sua proposta de comitês científicos como avaliadores dos desejos externados pela população. Munidos do conhecimento técnico-científico necessário tais instituições incorporariam aquilo que não oferecesse perigo ao planeta e à humanidade e reformulariam ou mesmo vetariam propostas consideradas perigosas (em desavença com o Dao, poderíamos dizer). Para Zhao isto corresponderia à fundação de uma “democracia balizada pelo conhecimento” (tradução nossa) (ZHAO, 2021, p. 253).

10 A questão do eixo temporal é cara a Yuk Hui, pois denota uma relação temporal particular imposta pela cosmotécnica ocidental. A questão de uma flecha do tempo que somente avança e

não nos oferecerá nenhuma solução melhor do que uma lenta desintegração. Portanto, a história mundial deve ser abordada a partir desta perspectiva (YUK, 2018, p. 301, tradução nossa).

Neste excerto, como visto, Yuk Hui salienta a necessidade de superarmos o apelo da racionalidade pragmática e de vermos ainda o mundo por meio de uma perspectiva verdadeiramente global se quisermos fundar um novo sistema que encaminhe a questão da técnica para uma resolução satisfatória.

O segundo ponto dialoga extensamente com a forma de pensar inter-relacional para a qual Florentino já havia chamado nossa atenção como sendo o pilar ontológico oriental. Como um dos fundamentos do sistema *tianxia* é a não-externalização, ou seja, por se tratar de um sistema que almeja interiorizar o mundo, eliminar a prática do epistemicídio, que flagelou – e ainda flagela – a humanidade no curso de sua história, e criar uma realidade de plena coexistência, sua principal linha de conduta seria a supressão do ego em prol da noção da humanidade como uma grande família (ZHAO, 2021, p. 242). Na prática isso se daria pela lógica confuciana de estabelecer aos outros enquanto almeja estabelecer-se a si mesmo e ajudar os outros a terem sucesso enquanto almeja o sucesso para si mesmo. Essa noção inter-relacional substituiria o egoísmo que hoje é amplificado pelas tecnologias modernas da informação e da comunicação e que frequentemente anestesiam o ser humano para o sofrimento alheio, visto muitas vezes com distanciamento e apatia. A lógica inter-relacional é intrinsecamente voltada para a diminuição dos riscos e o aumento dos benefícios, isso porque não impõe contrapartidas e nem busca recompensas, apenas e tão somente o autocultivo e a manutenção da rede.

Por fim, o terceiro ponto é denominado por Zhao Tingyang de “universalismo compatibilista”, sendo descrito pelo mesmo autor da seguinte forma:

Existe uma falácia implícita em relação à compreensão dos valores universais. Tipicamente, valores universais são interpretados como valores que possuem aplicação a todos os indivíduos. Mas este tipo de entendimento é ilógico, pois cada cultura acredita estar ela própria em posse de valores capazes de serem aplicados a todos os indivíduos. Isto leva a uma contradição inevitável. (...) O resultado desta lógica não pode ser senão um tipo de particularismo, e não o universalismo. Em oposição, o universalismo compatibilista entende os valores universais como sendo “aplicáveis a todas as relações”. (...) valores universais podem somente ser determinados em “relações” e não com respeito a “unidades individuais separadas” (ZHAO, 2021, p. 242, tradução nossa).

Para exemplificar, Zhao cita a regra de ouro – não fazer aos demais o que não deseja que seja feito contra si mesmo – como um valor universal a ser encontrado tanto em sociedades cristãs quanto em sociedade confucianas (e provavelmente em

inevitavelmente traz consigo a ideia de progresso e evolução constantes faz parte do pacote da inconsciência tecnológica que caracteriza a vida moderna.

outras sociedades além destas). Sua lista inclui ainda a noção de direitos humanos, hoje presente no mundo todo¹¹, e o próprio conceito do sistema *tianxia*, que segundo ele pode ser considerado universal por se tratar justamente de um sistema que interioriza o mundo sem permitir que nenhuma das perspectivas nele incluídas se torne hegemônica e domine as demais. O *tianxia* é oriundo da China, mas não deverá pertencer a ninguém senão a toda a humanidade (2021, pp. 242-244). Também neste terceiro e último ponto há um forte teor inter-relacional, dado que o vazio do sistema, ou seja, a não predominância de nenhum agente em especial, permitirá sua funcionalidade e poderá atrair os participantes com a possibilidade de verem salvaguardadas suas respectivas cosmologias e cosmotécnicas, as mesmas que deverão ser consideradas quando algum assunto disser respeito a estes mesmos atores.

Em suma, é possível constatar que o sistema *tianxia* tal como atualizado por Zhao Tingyang sistematiza as ideias de Florentino e Yuk Hui e abre caminho para um novo mundo organizado sobre uma nova *episteme*. Como salienta o próprio Zhao, a realização de seu sistema representa não o fim da história, mas o fim de um determinado tipo de modernidade (ZHAO, 2021, p. 221). Yuk Hui, de forma complementar, afirma: “consciência histórica demanda consciência tecnológica” (YUK HUI, 2018, p. 42, tradução nossa). Portanto, uma nova modernidade (ou pós-modernidade, como quisermos chamá-la) deverá ser o período marcado por seres humanos plenamente conscientes acerca dos limites da técnica *vis-à-vis* a demarcação dada pelas cosmologias nas quais estão inseridos. Cosmotécnica, inter-relacionalidade e inexistência de exterioridade poderão ser os pilares de um novo mundo.

11 O problema dos direitos humanos para Zhao Tingyang não é a sua exterioridade enquanto conceito. Pelo contrário, para ele trata-se de um conceito que, apesar de ter sua origem no contexto europeu, já é na atualidade universalmente aceito e se encontra internalizado em diversos países não-europeus. O problema reside em haver a imposição de uma única interpretação aceitável para os direitos humanos na atualidade, a saber, a dos Estados Unidos, o que permite a este país controlar a narrativa do sistema internacional enquanto, ao mesmo tempo, fustiga, sanciona e até mesmo invade seus rivais no jogo geopolítico sempre contando com a aura de legitimidade que este discurso lhe confere (ZHAO, 2021, p. 215).

Referências Bibliográficas

- FLORENTINO NETO, A. Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto. In: FLORENTINO NETO, A; GIACCOIA JUNIOR, O. (Org.). **A Escola de Kyoto e suas fontes orientais**. Editora Phi. Campinas: São Paulo, 2015.
- TSAI, P. **O Tao na Modernidade**: Uma Hermenêutica do Indivíduo pela Teoria de Rede Inter-relacional na China. Campinas, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1230132>> Acesso em: 04 nov. 2023.
- YUK, H. **The Question Concerning Technology in China**. 2. ed. Falmouth: Urbanomic, 2018.
- ZHAO, T. **All under Heaven – The *Tianxia* System for a Possible World Order**. Oakland: University of California Press, 2016.
- _____. A Political World Philosophy in terms of All-under-heaven (Tian-xia). **Diogenes**, Vol. 56, N. 1, 2009. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0392192109102149>> Acesso em: 17 set 2020.

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.