



Existe um arranjo institucional propriamente cosmotécnico?

Is there a proper cosmotechanical institutional arrangement?

Eduardo Vichi Antunes¹
vichiantunes@hotmail.com

Resumo: o pensamento de Yuk Hui abriu um universo totalmente novo no campo dos estudos filosóficos sobre China a partir das noções de “cosmotécnica” e “tecnodiversidade”. No campo político, contudo, a questão prática mais urgente ainda não foi discutida de modo satisfatório: se o sistema político chinês atual aparenta não ser propenso a recepcionar um novo entendimento sobre a técnica, como indicado pelo próprio autor, qual seria a alternativa? Para lidar com essa questão é necessário complementar o trabalho de Yuk com o de outros filósofos, sendo assim propomos investigar as propostas de Jiang Qing (“constitucionalismo confuciano”) e de Zhao Tingyang (“democracia fundamentada pelo conhecimento”), ambas dotadas do intuito de reformulação tanto do sistema político chinês quanto do mundial, a fim de descobrir se são capazes de apontar caminhos para o cumprimento do projeto cosmotécnico de Yuk Hui.

Palavras-chave: cosmotécnica, tecnodiversidade, reformulação, sistema político

Abstract: Yuk Hui’s thought opened a whole new universe in the field of philosophical studies on China based on the notions of “cosmotechneics” and “technodiversity”. In the political field, however, the most urgent practical question has not yet been satisfactorily discussed: if the current Chinese political system does not seem to be prone to receiving a new understanding of technique, as implied by the author himself, what would be the alternative? To deal with this question it is necessary to complement Yuk’s work with that of other philosophers, so we propose to investigate the proposals of Jiang Qing (“Confucian constitutionalism”) and Zhao Tingyang (“knowledge weighted democracy”), both endowed with the intention of reformulating both the Chinese and the world political system, in order to find out if they are capable of pointing out ways to fulfill Yuk Hui’s cosmotechanical project.

Keywords: cosmotechneics, technodiversity, reformulating, political system

1 Doutorando em Ciências Sociais – Área Estudos das Relações China-Brasil – Unicamp.

Yuk Hui e o caminho para um “pensamento planetário”

“Após o desenvolvimento de uma teoria filosófica, o próximo passo requer a articulação e implementação de arranjos institucionais legítimos” (Zhao, 2021, p. 251, tradução nossa). Esta frase de Zhao Tingyang nos convida a refletir sobre as etapas ainda a serem percorridas para que um novo sistema político, inicialmente chinês, posteriormente mundial, venha a existir. Contudo, de qual “teoria filosófica” estamos partindo exatamente? Trata-se daquela fundada por Yuk Hui com base em sua noção de “cosmotécnica”, ou seja, da técnica imbuída de uma cosmologia e de uma carga moral específicas, portanto, não-universais, que direcionam determinado povo a um entendimento particular do papel que os objetos tecnológicos – e mesmo a atividade científica – devem desempenhar no mundo (Yuk, 2018, pp. 19-20).

A perspectiva de uma abordagem que tirasse a técnica dos domínios pretensamente universais de interpretação estabelecidos pela filosofia grega fez do pensamento de Yuk Hui um divisor de águas. Contudo, a exemplo da frase com a qual iniciamos este texto, é preciso tentar conceber arranjos institucionais capazes de colocar em prática aquilo que foi concebido no plano das ideias. Para tentar imaginar uma alternativa política capaz de permitir o resgate cosmotécnico vislumbrado por Yuk, tomaremos como base os trabalhos do já citado Zhao Tingyang, especificamente sua proposta de uma “democracia fundamentada pelo conhecimento” (*knowledge weighted democracy*), e de Jiang Qing, cujos esforços intelectuais recentes estão voltados para a fundação na China de um “constitucionalismo confuciano”. Nossa intenção é tentar identificar pontos de aproximação em ambas estas propostas com o universo cosmotécnico de modo a constatar o seu caráter alternativo ao predomínio do modelo democrático liberal, disseminador de uma cosmotécnica vinculada a uma cosmovisão de conquista da natureza – “prometeísmo” (*prometheanism*)² – tipicamente ocidental.

Nosso ponto de partida deve ser a visão de Yuk Hui sobre a relação entre técnica e a história política chinesa recente. Na visão do autor há um elemento comum que perpassa a história chinesa pós-1949 marcada pela inclinação ideológica maoísta entre 1949 e 1976, e, posteriormente, pela razão pragmática após a morte de Mao Zedong (毛泽东) (1893-1976) até os dias atuais. Este elemento seria o fato de que “o espírito da cosmotécnica ancestral está desaparecendo, e o que se revela incompatível com o moderno é alocado na categoria inofensiva da ‘tradição’, em separado das forças do desenvolvimento” (Yuk, 2018, p. 164, tradução nossa). Este raciocínio sugere que a cultura chinesa cumpre apenas o papel de uma estética funcional ou, no caso específico da filosofia chinesa, de um apoio retórico ao qual os detentores do poder recorrem pontualmente em busca de legitimidade, mas nada além disso. Logo, a despeito das inúmeras diferenças entre o período maoísta, as reformas de Deng Xiaoping – a quem Yuk chama de “o maior aceleracionista do

2 Denominação associada por Yuk Hui à cosmotécnica ocidental em seu livro *The Question Concerning Technology in China – An Essay in Cosmotechneics*, com a qual trabalharemos neste artigo.

campo socialista” (idem, pp. 291-2, tradução nossa) – e a atual condução política na China, no que tange à técnica, houve, na visão do autor, um esforço perene de inclusão do referido país asiático no universo cosmotécnico ocidental. Como ele mesmo afirma: “(...) a China teve sucesso em participar da construção do eixo temporal da modernidade, tornando-se um de seus atores principais” (idem, p. 298, tradução nossa).

Tendo este quadro em mente, Yuk Hui coloca o problema central da homogeneização cosmotécnica da seguinte maneira:

A antiga sabedoria chinesa tem sido repetida incessantemente nas últimas décadas em razão da crise ecológica e da industrialização desenfreada e, no entanto, o que se ouve são somente catástrofes constantes. *Li* (os ritos) se tornou algo puramente formal (...). Não é que não haja consciência dos problemas, mas sim que a razão pragmática – a razão que procura se adaptar a fim de obter benefícios com a globalização – nos impede de levantar as questões mais profundas da cosmotécnica e da *episteme*. A relação cosmotécnica com o cosmos – não somente como intimidade, mas também como restrição, é, na maioria dos casos, desconsiderada no modo de produção industrial. Variedades imensas de conhecimento e know-how são substituídas pela dominação de uma *episteme* global imposta pelo capitalismo (idem, p. 300-1, tradução nossa).

O mesmo autor arremata: “o sistema tecnológico se encontra na atualidade totalmente separado de qualquer cosmologia moral: cosmologia se tornou astronomia, o espírito é desprezado como superstição e a religião se tornou o ‘ópio do povo’” (idem, p. 291, tradução nossa).

O argumento de Yuk Hui nos leva a concluir que, do ponto de vista cosmotécnico, há uma crise de legitimidade no atual sistema político chinês por se tratar sobretudo de um sistema que opera dentro dos limites da “inconsciência tecnológica” (*technological unconsciousness*) que caracteriza a modernidade, ou seja, “a falta de consciência sobre os instrumentos à mão, seus limites e seus perigos” (idem, p. 42, tradução nossa), impedindo qualquer reflexão profunda sobre o tema. Uma crise de legitimidade, portanto, que nada tem a ver com satisfação popular ou indicadores econômicos, mas sim com a questão fundamental da identidade cosmológica chinesa, cuja diluição, no entender de Yuk, se agrava a cada dia. De fato, esta é uma crise de legitimidade que assola não apenas a China, mas potencialmente todas as nações do mundo, vitimadas que estão pela perda da identidade em razão da “convergência e sincronização tecnológicas” (*technological convergence and synchronisation*) com o modelo ocidental prometeico baseado na conquista da natureza (idem, p. 196, tradução nossa).

Este é o problema apresentado pelo autor e, segundo ele, apenas uma iniciativa global de reapropriação tecnológica pode ser considerada como solução viável, pois quaisquer outras abordagens que tenham o gradualismo como método

só lograrão condenar o mundo a uma lenta desintegração (idem, p. 301). Apesar disso, não podemos deixar de atribuir mérito decisivo a esforços locais de resgate cosmotécnico que possam servir de exemplo para outros cantos do globo. Os exemplos de Zhao Tingyang (赵汀阳) (1961), Jiang Qing (蒋庆) (1953) e, mesmo antes deles, de Kang Youwei (康有为) (1858-1927), mostram a preocupação de sucessivos reformadores chineses em conjugar a proteção da tradição chinesa com a realização de uma “Grande Harmonia” (*datong* 大同)³ no plano internacional.

Se Montesquieu (1689-1755), em sua obra *O Espírito das Leis*, indicava que apenas o poder era capaz de limitar o poder, podemos tomá-lo como inspiração para afirmar que apenas o poder pode reformar o poder, sendo inconcebível que uma estrutura internacional fundada sobre a noção da tecnodiversidade, ou seja, da efetivação das cosmotécnicas diversas, surja antes da realização, em nível estatal, do resgate e curadoria das visões cosmológicas originárias. Trata-se de uma questão que podemos formular em termos filosóficos a partir da colocação de Wang Yangming (王阳明) (1472-1529), ainda em princípios do século XVI, a um de seus discípulos: “como pode haver o princípio celeste como mestre e, ao mesmo tempo, os desejos egoístas como seus seguidores”? (Wang, 1963, p. 17, tradução nossa). Em nossa época, poderíamos tomar esta indagação do filósofo neoconfuciano como inspiração para a pergunta: “como pode um sistema internacional que tenha como cerne a convivência entre distintas cosmovisões ser fundado sobre bases individuais ainda caracterizadas pela maximização de interesses egoístas, característicos da inconsciência tecnológica e da sincronização forçada da técnica”?

Disso depreende-se que um “pensamento planetário” (*planetary thinking*), como Yuk Hui o denomina, só pode emergir a partir da evolução do pensamento hoje alocado no patamar do Estado-nação, embora nunca como negação absoluta deste. Em *Machine and Sovereignty – for a planetary thinking*, Yuk afirma que:

Os Estados modernos correspondem a um momento particular de externalização (e.g., institucionalização) e internalização do espírito (e.g., educação) (...) O Estado é uma das formas mais avançadas de externalização do espírito, seguindo o movimento dialético perpétuo da Ideia (2024a, p. 61, tradução nossa).

O que rege este “espírito” e o conduz à sua realização é um processo recursivo e, portanto, orgânico⁴, que Yuk deriva do conceito hegeliano de “sublação” (*Aufhebung*), conceito este que diz respeito a uma dinâmica simultaneamente de negação e

3 Conceito que data desde a antiguidade chinesa e que diz respeito a um estágio superior, final, no qual todos os povos do globo viveriam em um espírito de paz e congraçamento.

4 Em *Machine and Sovereignty*, Yuk contrapõe o “orgânico” ao “mecânico”, associando o primeiro à capacidade de autocorreção e à dialética e identificando o Estado como um ente que opera não por meio de uma lógica mecânica, linear, mas como um “organo-mecanismo” (*organo-mechanism*) autoconsciente que representa a concretização do “espírito” de uma época em leis e instituições. Tal como um organismo, todas as partes do Estado são interdependentes e funcionam com base na recursividade (2024a, pp. 65-7).

preservação de algo por meio da interação com outro elemento. Tal interação, como uma espiral, cria um retorno que, contudo, nunca deságua no mesmo ponto, mas em um nível superior (2024a, p. 65). Diz ele:

Esta ordem da família para a sociedade civil e desta para o Estado político não é nada temporal, mas lógica. Esta transição também não significa que a família e a sociedade civil são canceladas, mas, ao invés, que são “subladas” [*sublated*], no sentido de que são unificadas no Estado político (2024a, p. 48, tradução nossa).

O Estado é a “atualização da vida ética”, pois nele a arbitrariedade das ideias é transformada em leis (*nomos*) e instituições por meio da vitória da autoconsciência sobre o auto interesse (idem, pp. 65-6, tradução nossa). Contudo, nada impede que esta dinâmica orgânica continue para além do Estado, pois este resolve o problema oriundo da contingência de regras e direitos abstratos internamente, enquanto, ao mesmo tempo, o reproduz no ambiente externo, onde impera a anarquia nas relações internacionais. Organizações internacionais, embora dotadas de certo poder sobre seus Estados-membros, têm pouca capacidade para coagir aqueles que decidem não acatar suas determinações, principalmente se os infratores estiverem escorados em alianças com parceiros mais poderosos ou forem eles próprios poderosos o suficiente para agirem unilateralmente. Em razão disso, a arbitrariedade permanece no nível internacional, dado que ainda não é possível constatar a existência de uma vida ética planetária, externalizada na forma de instituições dotadas de um espírito planetário. Como resultado, muitos direitos e deveres na arena internacional permanecem, na prática, como abstrações cuja concretização dependerá exclusivamente de como os principais Estados atuarão na geopolítica mundial a partir de seus interesses egoístas.

Esta constatação permite entender que o surgimento do “pensamento planetário” está atrelado à reformulação dos Estados, a uma evolução desta autoconsciência a partir da já mencionada dinâmica recursiva a fim de que se torne uma autoconsciência planetária. A seguir analisaremos propostas que podem cumprir com este papel para o caso específico da China, foco deste artigo.

A reformulação do Estado chinês segundo Jiang Qing e Zhao Tingyang

Tendo a discussão realizada até este ponto como base, podemos finalmente chegar às propostas de Jiang Qing e Zhao Tingyang para a China. Embora nenhum desses autores empregue o termo “cosmotécnica” nominalmente, seus respectivos textos estão carregados desta noção, problematizando igualmente a perda da cosmovisão chinesa imposta pela modernidade. O caso de Jiang Qing é o mais exemplar: para ele a China é vítima de um distanciamento progressivo em relação à sua tradição confuciana desde o início do século XX, quando o país decidiu seguir o caminho ocidental da racionalização extrema e suprimir a própria essência histórica do Estado chinês, ou seja, o confucionismo, em prol de arranjos institucionais que

privilegiassem a ciência e a democracia ocidentais. Sobre este ponto Jiang advoga a destruição do legado do Movimento de Quatro de Maio⁵ como sendo uma “questão de vida ou morte para o confucionismo”, ou seja, a necessidade de superar a “demonização” e “subversão” da tradição filosófica chinesa em voga no país como um programa político coeso desde 1919 (Jiang, 2013, p. 179, tradução nossa).

A crise de legitimidade que acomete a China em decorrência do referido movimento impacta diretamente nos eventos pós-revolução de 1949. Jiang problematiza este período da forma como veremos a seguir. Durante seus anos de governo, Mao Zedong tentou erradicar as diferenças entre camponeses e trabalhadores, campo e cidade, e trabalho físico e trabalho intelectual a fim de implementar uma igualdade radical totalmente oposta ao entendimento confuciano de uma sociedade moralmente hierarquizada. Na sociedade ideal confuciana, eruditos, pessoas exemplares e sábios governariam – e educariam – as pessoas moralmente inferiores, vinculando assim o poder político ao predomínio da moral sobre o poder econômico (idem, pp. 149, 201-2). Contudo, tais relações hierárquicas eram rotuladas sumariamente por Mao como tipicamente burguesas, devendo ser eliminadas periodicamente. O alicerce intelectual para esta prática era sua “teoria da revolução contínua”, encarregada de destruir quaisquer traços de ideologia burguesa remanescentes na sociedade chinesa, bem como de evitar aquilo que para Mao seria a inevitável tentativa de retorno ao poder por parte da burguesia e de seus defensores (idem, p. 150).

Jiang acredita que não só a igualdade radical maoísta se trata de uma ideia utópica sem base na realidade, como também é conceitualmente equivocado equiparar um governo confuciano ao monopólio econômico que atualmente funda a autoridade das classes dirigentes na China e ao redor do mundo. Para ele, o confucionismo seria justamente aquilo que libertaria a humanidade do poder exercido pela elite financeira e traria justiça para a administração do Estado ao estabelecer o governo das pessoas moralmente aptas como regra (idem, pp. 201-3).

O período pós-maoísta testemunha, na visão de Jiang, o surgimento de uma intelectualidade chinesa que concorda com a supremacia do arranjo democrático e relega o confucionismo a um uso seletivo e acessório. Para estes intelectuais a democracia seria a forma essencial e o confucionismo um elemento suplementar, oculto (idem, p. 196). O problema disso, como argumenta Jiang, é que a democracia está fundada sobre a noção da exclusividade da legitimidade popular, o que torna a dinâmica democrática um eterno jogo de cena no qual imperam a mediocridade e, principalmente, a busca por satisfação de desejos individuais de grupos de poder, mesmo quando tal satisfação se revela irracional do ponto de vista macro (idem, pp. 194-5). Ademais, Jiang também salienta como o ocidente nunca permitiria que sua

5 Movimento político-cultural que eclodiu na data de 04/05/1919 demandando a modernização da China com base no modelo ocidental pautado pela ciência e pela democracia.

própria tradição fosse tornada secundária para privilegiar elementos externos. Os Estados Unidos, por exemplo, país-símbolo do mundo ocidental, jamais permitiriam que os valores protestantes que estão na base daquele Estado fossem substituídos por, digamos, uma cosmovisão islâmica ou pelo próprio confucionismo. Logo, não há razão para que a China aceite que o mesmo ocorra com ela (idem, pp. 167-8).

Jiang defende ser impossível implementar uma forma democrática dotada de conteúdo chinês, pois os valores democráticos sempre serão os valores do individualismo liberal, e estes inevitavelmente relegarão o confucionismo a um plano acessório, quando não o expulsarem completamente da administração do Estado (idem, pp. 192-3). Como acrescenta o autor, “democracia e confucionismo são incompatíveis em princípio”, visto que um sábio nunca flexibilizaria seus ideais morais a fim de obter aprovação popular. Pelo contrário, ele ou ela aceitaria o fato de ser incompreendido/a, de modo que, como arremata o próprio Jiang: “a democracia não consegue eleger sábios e estes não participariam de eleições” (idem, pp. 192 e 195, traduções nossas).

A ideia da forma ocidental com conteúdo chinês é algo que se aplica tanto à política quanto à técnica, dado que Yuk Hui também demonstra o fracasso das tentativas chinesas de importação da técnica ocidental à qual, posteriormente, seriam injetados valores chineses. Yuk, no que se assemelha a Jiang, aponta a visão cosmológica ocidental como algo a impregnar a técnica oriunda do ocidente, visão esta que sempre terminaria por expulsar qualquer “espírito chinês” que se almejasse inserir nos objetos tecnológicos ocidentais (Yuk, 2018, p. 32). Em outras palavras, a técnica marcada pelo signo do prometeísmo se impõe e anula a ideia chinesa da “correlação com o Céu” (*peitian* 配天), na qual o elemento motor da produção tecnológica não é o domínio da natureza e a exploração de seus recursos, mas a adequação ao Céu, a uma moral celeste refletida no mundo natural. Sobre isso, podemos recorrer a Zhao Tingyang quando este afirma:

Correlacionar-se com o Céu [*tian*] implica que a natureza limita a liberdade e que as dez mil coisas são a medida da humanidade, mas também que esse processo de limitação da medida é expressivo da própria intencionalidade de *tian*. Agir contrariamente a tais limites é ofender ao Céu. Isso significa que sempre que a natureza for entendida como um mero objeto a ser conquistado pela liberdade humana, ou quando as intenções humanas forem tomadas como a medida de todas as coisas, isso será uma ofensa ao Céu (Zhao, 2021, p. 238, tradução nossa).

Como o mesmo autor conclui: “Todas as coisas são a medida do homem, não o contrário” (Zhao, 2021, p. 54, tradução nossa).

Tendo delineado seu diagnóstico da crise atual, Jiang Qing propõe como solução um modelo por ele denominado de “constitucionalismo confuciano”. A raiz desta proposta é a necessidade de criar um sistema que dê conta de representar as três

formas de legitimidade política que Jiang associa à tríade céu-homem-terra (Jiang, 2013, p. 38). O espaço democrático de representação popular, neste esquema, é representado pela legitimidade do elemento humano, portanto, seu sistema continua a incluir uma câmara cujos representantes são eleitos pelo voto popular. A diferença é que, junto com este órgão existem dois outros que representam a legitimidade do Céu (o elemento sagrado) e da Nação (o elemento cultural). A Casa dos *Ru* (儒), representante da legitimidade celeste, seria chefiada por um erudito de renome escolhido pelos seus pares, por sua vez selecionados por indicação, ao passo que a Casa da Nação, representante da legitimidade histórico-cultural, teria como liderança um descendente direto de Confúcio, que escolheria os demais membros dentre figuras notáveis da história do país e seus descendentes. Além deste arranjo tricameral, no qual a Casa dos *Ru* dispõe de um poder de veto permanente por representar a vontade do Céu, Jiang defende ainda a necessidade de um monarca simbólico que represente a continuidade do Estado chinês e de uma Academia confuciana, órgão fiscalizador capaz de vetar as decisões das câmaras quando contrapostas ao “Caminho do Céu” (*tiandao* 天道)⁶ e responsável por formar os quadros da Casa dos *Ru*. Nas palavras do próprio autor, o constitucionalismo confuciano tem como propósito fundamental “regular e educar os detentores do poder supremo no Estado de modo a que eles realizem os valores transcendentais da cultura confuciana chinesa”. Para Jiang ainda, a ideia de regular o poder não se trata exclusivamente de uma “fixação em proteger direitos individuais”, mas também e principalmente de ensinar a fazer o bem, visto que a perspectiva dos direitos é apenas parte de uma governança moral maior (Jiang, 2013, pp. 41-2 e 52-4, tradução nossa).

A ideia de impor freios à vontade popular como fonte única da legitimidade política também surge na proposta de Zhao Tingyang de uma “democracia fundamentada pelo conhecimento”, ideia que este intelectual resgata da antiguidade chinesa, especificamente do ministro Jizi (箕子), figura política proeminente dos últimos anos da dinastia Shang (商) (1600-1046 A.E.C.). Segundo conta a história, Jizi foi convidado a ser ministro da dinastia Zhou (周) (1046 – 221 A.E.C.), mas recusou em razão de seu vínculo com a dinastia derrubada, contudo, ele teria oferecido nove conselhos ao recém-empossado Rei Wu (武), oito dos quais teriam sido aceitos. O único conselho recusado pelo monarca compreende exatamente a proposta que Zhao atualiza para nossos dias (Zhao, 2021, pp. 251-2). Nela, além dos três poderes constituídos já existentes, dois comitês científicos seriam estabelecidos, um para as ciências naturais e outro para as humanidades. A função destes comitês seria avaliar o que a vontade popular representada pelo legislativo define como desejável, emitindo um julgamento quanto à capacidade da proposta em questão ser executada ou encaminhando a mesma para reavaliação ou mesmo para o descarte completo. Os comitês operariam, portanto, como instâncias racionais, alheias ao

6 A moral celeste, expressão das intenções do Céu em relação aos homens. A ligação entre Céu e seres humanos pela via da moral já foi trabalhada em um artigo anterior. Cf. Antunes, 2023.

jogo político, cuja função seria zelar para que somente o que fosse correlato ao Céu pudesse efetivamente virar lei (idem, p. 253).

Além disso, Zhao propõe também um sistema baseado na ideia de “uma pessoa, dois votos”, no qual cada indivíduo teria direito a um voto de concordância e a um voto de discordância. A intenção seria impedir que a atividade política se tornasse mera luta de facções, pois a classe política precisaria atentar para gostos e desgostos de seus eleitores ao invés de apostar exclusivamente em pautas ideológicas mobilizadoras, mas por vezes irracionais (idem, pp. 253-5).

Jiang Qing vê no “constitucionalismo confuciano” um modelo capaz de inspirar outros países – especialmente os não-ocidentais – a recuperarem suas respectivas tradições políticas de modo a fazer um contraponto ao projeto hegemônico da democracia liberal. Zhao Tingyang, por sua vez, identifica na “democracia inteligente” (ou “democracia fundamentada pelo conhecimento”) um elemento-chave para a concretização de seu projeto filosófico maior de resgate e atualização do sistema de “Tudo Sob o Céu” (*tianxia* 天下). Seu objetivo também é fomentar uma instituição e uma ética planetárias a fim de resolver os problemas graves para os quais o modelo atualmente vigente do Estado-nação não consegue entregar nenhuma solução viável (Jiang, 2013, pp 36-9; Zhao, 2021, p. 251).

Ao final desta breve descrição dos modelos de Zhao e Jiang, cumpre agora analisá-los à luz do pensamento de Yuk Hui. É para esta tarefa que nos voltaremos a seguir.

Arranjo institucional cosmotécnico e “expatriação”

Em *The Question Concerning Technology in China*, Yuk Hui elabora a cosmotécnica chinesa nos termos de uma união entre o *Dao* (道), ou seja, o caminho moral, e o instrumento tecnológico, *qi* (器), a partir das perspectivas daoísta e confuciana. Vejamos:

No daoísmo, então, a unidade de *Dao* e *Qi* é exemplificada por Pao Ding e sua faca. A perfeição do instrumento técnico é também a perfeição de viver e de ser, pois guiada pelo *Dao*. No confucionismo, no entanto, encontramos outra compreensão de *Qi* que parece ser diferente do entendimento daoísta, embora ambos compartilhem a mesma preocupação com o cosmos e a forma de se viver. No confucionismo, *Qi* frequentemente se refere aos instrumentos usados em rituais, ou *Li* (禮). (...). O conceito de *Li* é duplo: primeiramente há um sentido formal no qual *Li* define tanto a hierarquia de poder indicada pelos objetos artificiais, *Li Qi* (禮器), quanto o número de sacrifícios desempenhados durante os ritos. (...). Mas *Li Qi* também se refere a um espírito ou ‘conteúdo’ que não pode ser separado deste aspecto formal. Tal conteúdo, para Confúcio, é um tipo de cultivo e prática que nutre a sensibilidade moral. (...). Podemos entender a partir disso que a moral – ou seja, a relação de uma dada pessoa com o Céu – pode apenas ser mantida por meio da prática do *Li* (Yuk, 2018, pp. 108-110, tradução nossa).

Toda produção científico-tecnológica deve se alinhar ao *Dao*, formulado ao longo da evolução do confucionismo como um “Caminho celestial” (*tiandao*), sendo o Céu um conceito dotado de sentidos diversos que vão desde uma figura divina, passando pelas forças da natureza, e chegando na noção que mais nos interessa, ou seja, a do próprio fundamento da moral⁷. “*Dao*”, “princípio”, “Caminho celestial”, “coração/mente”, denominações frequentemente encontradas nas obras de filósofos confucianos, dizem respeito a uma e mesma coisa: a supremacia da moral em todos os assuntos humanos, não sendo diferente para o universo da ciência e da tecnologia, campos que também necessitam de uma ritualização adequada. A “sensibilidade moral” advinda dos ritos se trata da autoconscientização do indivíduo a respeito da rede de inter-relações que o formou e da qual ele não se separa.

O confucionismo, dentre todas as filosofias que integram o edifício maior que conhecemos por “filosofia chinesa”, é aquela historicamente mais vinculada à condução dos assuntos de Estado na China, logo, sendo aquela também a qual se deve recorrer em matéria de reformulação do arranjo institucional vigente a fim de que o projeto cosmotécnico de Yuk Hui seja realizado.

Um retorno às origens – aos ritos de outrora – não é mais possível e nem desejável, e o que deve ser feito, segundo o próprio Yuk, é “abrir uma nova forma de compreensão do Dao em relação ao eixo temporal global” (Yuk, 2018, p. 308, tradução nossa) de modo a romper com o eixo temporal da modernidade. Em outras palavras, a ideia do progresso infinito rumo a um futuro idealizado deve ser superada. O referido autor vislumbra assim o surgimento de um novo entendimento dos objetos tecnológicos que divirja da mera funcionalidade e do utilitarismo. Isso, contudo, não será cumprido sem alguma forma de retorno à tradição, o que nos leva novamente ao mundo complexo em que vivemos e às alternativas imperfeitas de que dispomos. Do mesmo modo, cumpre pensar como exatamente uma dada tradição deve ser resgatada e quem dentre tantos atores sociais teria legitimidade para fazê-lo. Se estamos falando concretamente de um plano de reforma do Estado chinês para que este passe a incorporar em sua constituição o propósito da reunião entre técnica e *Dao* do modo como Yuk Hui a apresenta, ou seja, a partir de uma perspectiva confuciana, a conclusão mais lógica é a de que apenas um movimento explicitamente confuciano poderia concretizar tal projeto.

A relação do confucionismo com o mundo ao redor em sua busca pela moralização da sociedade é uma relação fundada com base nos ritos, os mesmos que a modernidade, como bem pontuou Yuk, tornou meramente formais e estéticos, desprovidos do conteúdo que anteriormente lhes dera poder sobre pessoas e objetos, ou seja, ritos que em última instância foram suprimidos para que a *episteme* única da modernidade conseguisse se impor. Um arranjo fundado nos ritos, seja ele qual for, não pode ser democrático no sentido conhecido de uma democracia liberal,

⁷ As definições de Céu (*tian* 天) aqui elencadas são de autoria de Feng Youlan (冯友兰) (1895-1990), especificamente de sua obra *A History of Chinese Philosophy* (vol. 1) (1952, p. 31).

pois a ritualização da vida impõe uma dinâmica inevitável em que os ritos e sua prática devem ser obra de uma elite intelectual/moral situada no topo de uma cadeia de comando suficientemente clara. A academia confuciana de Jiang Qing e os comitês científicos de Zhao Tingyang se impoem exatamente desta forma, evidenciando que seus projetos, bem como o próprio projeto cosmotécnico de Yuk Hui, são moralmente elitistas ou, no mínimo, desembocam no requisito de uma elite moral para serem efetivados. A ritualização da vida diária a fim de responder às crises engendradas pelo atual sistema não pode se dar sem que a soberania da vontade popular seja relativizada, tendo que dividir o palco com outras formas de legitimidade política, o que, por sua vez, implica mudanças nos textos constitucionais de cada país, quando não um novo pacto social.

Ademais, as propostas de Zhao e de Jiang possuem seus próprios defeitos. No caso do primeiro, é um contrassenso apostar em um arranjo supostamente democrático no qual instâncias não eleitas pelo voto popular tenham poder de anular aquilo que os representantes eleitos produzem em matéria legislativa. Um sistema com esta característica já não mais seria democrático, indicando igualmente a relativização da vontade popular e a necessidade de que esta convivesse com outra forma de legitimidade responsável por fundamentar a existência de ambos os comitês científicos. Em outras palavras, sua “democracia inteligente” (*smart democracy*), para ser efetuada, não pode ser plenamente democrática.

Jiang Qing percebe o problema do arranjo democrático como um arranjo que historicamente substituiu a legitimidade exclusiva da divindade cristã, característica do feudalismo, pela legitimidade única e secularista da vontade popular. Democracia e vontade popular se tornaram sinônimas e criaram um esquema no qual nada que contradiga o primado do liberalismo é aceito (Jiang, 2013, p. 30). Contudo, a alternativa por ele vislumbrada, o “constitucionalismo confuciano”, não é isenta de sua própria cota de problemas e questões pendentes de verificação. O maior problema de sua proposta é o do alto risco de que o elemento cosmológico se perca pelo meio do caminho, restando apenas um governo autoritário e teocrático de uma elite de intocáveis que extrairia sua legitimidade do argumento de ser a única capaz de falar em nome do Céu. Além disso, Jiang acredita que seu sistema possa servir de modelo mesmo para países fora da órbita de influência da filosofia confuciana, apostando no caráter teoricamente universal desta enquanto “doutrina abrangente”⁸ e não deixando claro como a transposição de um modelo especificamente chinês seria realizada para outras culturas.

8 O referido autor diferencia formas tradicionais de pensamento (“doutrinas abrangentes”) de ideologias. As primeiras possuiriam um vínculo muito mais antigo com a “alma humana” em razão de uma fundação sagrada e transcendental e suas fronteiras seriam porosas, ou seja, tolerantes e capazes de absorver contribuições de outras filosofias. Já a ideologia seria criação do “secularismo individualista extremo” da forma ocidental de ver a realidade, pois compreende um corpo fechado e exclusivo fundado na razão aristotélica do princípio da não-contradição, ou seja, nada além da própria ideologia é permitido dentro de suas fronteiras e o conflito é sua única forma de relacionamento com outras ideologias (Jiang, 2013, pp. 173-4, tradução nossa).

Outro elemento problemático em sua proposta é a noção de que a natureza básica do Estado é a identidade histórica deste (Jiang, 2013, p. 73). Isto não se conformaria, por exemplo, à realidade brasileira, onde o aparato estatal foi criado fundamentalmente para garantir a escravização e exploração de povos indígenas e africanos em grandes extensões de cultivo monocultor e nas demais atividades extrativistas que caracterizaram o Brasil desde a invasão portuguesa, um arranjo produtor de efeitos deletérios ainda hoje sentidos no tecido social nacional. Certamente não há nenhuma identidade que valha a pena ser resgatada neste caso ou que possa inspirar a criação de um arranjo institucional cosmotécnico, o que nos leva a considerar o exemplo brasileiro como algo mais alinhado à necessidade de reformulação do Estado do que de um reencontro com alguma essência de valor que este tenha perdido ao longo do tempo.

As limitações e os riscos aqui elencados para o caso da China não são exclusivos dela, pois a tarefa de criar um mundo tecnodiverso, embora possivelmente a única alternativa viável para solucionar problemas graves como a crise ambiental, pode ser uma aposta arriscada a depender dos contornos que venha a assumir regionalmente ou, no mínimo, de difícil realização. Como, por exemplo, conduzir uma iniciativa desta natureza em um país como o Brasil onde várias cosmologias de potencial interesse são oriundas dos mesmos povos que historicamente foram – e ainda são – vitimados pela ação do Estado ou de grupos que possuem trânsito direto junto aos altos escalões? Supondo que haja terreno comum entre as cosmotécnicas brasileiras para unificá-las em uma só iniciativa, quais delas seriam escolhidas? Como elas seriam recepcionadas por uma população cuja subjetividade foi majoritariamente construída – ou colonizada – sobre os alicerces da fé cristã, sincretizada com outros elementos, mas ainda assim cristã em seu cerne, fato que, novamente, tende a nos empurrar para um diálogo com o liberalismo em decorrência das noções de alma e salvação individual trazidas pelo cristianismo?

Criar “arranjos institucionais legítimos” que possam promover a tecnodiversidade é, sem sombra de dúvida, a tarefa de nossa época. O plano de Jiang Qing de implementar na China um arranjo integralmente confuciano é digno de nota, a despeito dos problemas que possa apresentar, podendo servir de inspiração para a tarefa análoga que deve ser realizada ao redor do globo por todos os países, ou pelo menos pela maior parte deles. Da perspectiva confuciana, aqui contemplada, isto não se dará sem a reincorporação de rituais à vida diária que incutam no indivíduo a noção do ser enquanto construção inter-relacional, uma transformação ontológica de um ser-essência para um ser-processo capaz de desfazer o véu da “inconsciência tecnológica”. Quais rituais seriam esses e como seriam interpretados em realidades nacionais distintas é a grande incógnita da atualidade, aquela que nos separa de, como disse Confúcio, “ver Tudo sob o Céu na palma da mão” (Confúcio, 2015, p. 97, tradução modificada).

Yuk Hui, neste sentido, apresenta outra peça fundamental do quebra-cabeça em sua recente obra, *Post-Europe*. Temendo que iniciativas de resgate cosmotécnico possam fomentar movimentos de cunho fascista que entronizam a tradição ao mesmo tempo em que buscam um elemento externo para assumir o papel de culpado pelas mazelas da modernidade, o referido filósofo advoga a necessidade de que a “expatriação” (*Heimatlosigkeit*) seja a condição de partida para pensar tal tarefa. Diz ele:

Um pensador somente consegue ir além do Estado-nação ao se tornar *heimatlos*, ou seja, ao olhar o mundo pelo ponto de vista de não estar em casa. Isto não significa que se deva parar de falar ou pensar sobre um lugar ou cultura particulares; pelo contrário, o particular deve ser confrontado e acessado pela perspectiva de um futuro planetário.

Heimatlosigkeit se torna o prisma pelo qual se deve refletir acerca da condição planetária, e a história mundial somente pode ser analisada a partir deste ponto de vista. Não se pode mais dizer que uma dada nação esteja a frente das demais na jornada do espírito mundial; ao invés, a razão filosófica deve abordar a condição planetária, tornando-se igualmente planetária (Yuk, 2024b, pp. 16-7, tradução nossa).

Em outras palavras, a noção de cosmotécnica estabelece a necessidade de superação de uma visão de mundo estreita, fundada exclusivamente na noção de pertencimento a um dado lugar, em prol de um diálogo constante entre o local e o global nos moldes de uma dinâmica *yinyang* de opostos que se complementam. Os ritos a serem criados para restaurar a relação *Qi-Dao*, no caso chinês, devem partir desta condição de “expatriação” de modo que o resgate da tradição local se faça a partir de um prisma mundial, uma interioridade orientada para a exterioridade, um autocultivo que somente se realiza no outro (Qin, 2018, p. 191). A evolução do pensamento de Yuk Hui nesta direção o vincula de maneira mais evidente aos trabalhos dos já citados Jiang Qing e Zhao Tingyang, os quais elaboram respostas inspiradas no confucionismo e na história chinesa para o contexto chinês ao mesmo tempo em que se mostram claramente preocupados com o futuro da humanidade em suas respectivas obras.

Se, como vimos no início deste artigo, o Estado é formado pela dinâmica dialética de externalização e internalização, poderíamos propor algo análogo para um sistema planetário. Ao afirmar que “o particular deve ser confrontado e acessado pela perspectiva de um futuro planetário”, Yuk Hui nos permite pensar na recursividade como caminho gradual para a construção de um “pensamento planetário”. Ou seja, a dinâmica a ser estabelecida seria a do ensino imbuído do espírito do resgate cosmotécnico a partir da noção da “expatriação” como fórmula educacional (internalização) em diálogo constante com as instituições que, no plano local, concretizariam tal espírito (externalização) por meio de uma constante negação/preservação dos arranjos institucionais já existentes.

Conclusão: a dinâmica cosmotécnica no contexto do século XXI

Tendo discorrido sobre o “pensamento planetário” de Yuk Hui e sua relação com as propostas de Jiang Qing e Zhao Tingyang para a China e para o mundo, resta saber se uma empreitada de tamanha complexidade pode ser cumprida a tempo de evitar a total homogeneização da técnica e suas consequências sobre o planeta. A tarefa de superar a modernidade capitalista, ao contrário do processo de superação do feudalismo séculos atrás, impõe a preocupação com um horizonte temporal cada vez mais diminuto. O modo de produção capitalista, diferentemente daquele que o precedeu, produziu uma sociedade industrial e, simultaneamente, industrializou a escala de destruição da natureza. Em decorrência disto, superar a modernidade e impedir o avanço da sincronização da técnica não é algo de que a humanidade disponha de tempo indefinido para fazer.

Os avanços tecnológicos deste século até o momento também trazem preocupações próprias, especialmente o mais revolucionário deles, a saber, o desenvolvimento da inteligência artificial (IA). Espera-se que a corrida tecnológica que definirá o século XXI e que tem na IA seu principal campo de disputa e nas figuras de EUA e China os principais competidores, traga desdobramentos do ponto de vista cosmotécnico, mas o pior – e talvez mais provável – cenário seja aquele em que descobriremos ali apenas duas versões culturalmente distintas da mesma ânsia por conquistar e submeter a natureza que caracteriza o prometeísmo.

De um lado encontra-se o Vale do Silício, comprometido em usar todo seu *know-how* acumulado, infraestrutura e poder econômico para manter os Estados Unidos como polo hegemônico pelas próximas décadas ou mesmo por todo o presente século. Do outro, *big techs* chinesas como Tencent, Alibaba, Baidu, dentre outras, todas elas fundadas em um ecossistema de negócios altamente competitivo desenvolvido em um tempo recorde de menos de vinte anos, são instrumentais ao governo chinês para concretizar seu objetivo de fazer da China o maior centro de inovação em IA do planeta até 2030 (Lee, 2018, p. 14). Uma eventual vitória chinesa em relação ao projeto hegemônico ocidental nesta seara representaria a quebra definitiva do *status quo* desfavorável à China estabelecido no século XIX com a Primeira Guerra do Ópio (1839-1842), mas não necessariamente significará o fim do problema da homogeneização da técnica.

Este se apresenta como algo mais complexo do que a disputa geopolítica atual, embora não deixe de ter relação com ela se pensarmos novamente nas tentativas de reformular o sistema internacional para fundar um mundo tecnodiverso. A consequência mais importante de uma eventual predominância chinesa no campo da inteligência artificial poderá ser a de que a China venha a se tornar o centro dispersor da modernidade europeia, o novo bastião da cosmotécnica ocidental a garantir tanto a reprodução da inconsciência tecnológica quanto a manutenção do eixo temporal da modernidade.

Ao final deste artigo, concluímos que ainda não existem instituições propriamente cosmotécnicas capazes de realizar o projeto da tecnodiversidade dentro do espírito de “expatriação” sugerido por Yuk Hui a fim de conduzir ao desenvolvimento de um “pensamento planetário”. O que há, contudo, são propostas de reformulação do Estado chinês – nosso foco aqui, embora a mesma iniciativa possa inspirar outros Estados a fazerem algo semelhante com base em suas respectivas realidades – com o potencial de impulsionarem a reflexão cosmotécnica e, por conseguinte, a evolução da autoconsciência. Iniciativas que visam repensar a organização do Estado com base em cosmologias locais serão fundamentais para o sucesso de qualquer projeto maior de construção de um mundo dotado de instituições que materializem uma vida ética planetária. Sem esta dinâmica entre o local e o global não há possibilidade de superar o projeto colonialista do prometeísmo já instalado mesmo entre as nações que não o geraram.

Referências Bibliográficas

- ANTUNES, E. V. (2023). Cosmotécnica, inter-relacionalidade e *tianxia*: um triálogo filosófico em prol da superação da modernidade. *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy*, 7(17). Disponível em: <<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/5218>> Acesso em: 26 nov. 2024.
- CONFÚCIO. (2015). *Os Analectos*. São Paulo: Folha de São Paulo.
- FENG, Y. (1952). *A History of Chinese Philosophy - The Period of Philosophers (From the Beginnings to Circa 100 B.C.)*. Vol. 1, 2. ed. Princeton: Princeton University Press.
- JIANG, Q. (2013). *A Confucian Constitutional Order - How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- LEE, K. F. (2018). *AI Superpowers - China, Silicon Valley and the New World Order*. Boston e Nova York: Houghton Mifflin Harcourt.
- QIN, Y. (2018). *A Relational Theory of World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WANG, Y. (1963). *Instructions for Practical Living and Other Neo-confucian Writings*. Tradução: Wing-tsit Chan. Nova York e Londres: Columbia University Press.
- YUK, H. (2024a). *Machine and Sovereignty - for a planetary thinking*. Mineápolis/Londres: University of Minnesota Press.
- _____. (2024b). *Post-Europe*. Urbanomic/Sequence Press.
- _____. *The Question Concerning Technology in China - An Essay in Cosmotechics*. 2. ed. Falmouth: Urbanomic, 2018.
- ZHAO, T. (2021). *All under Heaven - The Tianxia System for a Possible World Order*. Oakland: University of California Press.

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.