



***Tianxia* e suas contrapartes decoloniais: “China” como civilização, não etnia**

Shuchen Xiang¹

Resumo: Este artigo argumenta que há semelhanças importantes entre a concepção de “tianxia” de Zhao Tingyang e o mundo decolonizado e pós-racial imaginado por pensadores decoloniais do sul global. Definida em termos de “internalização”, “relacionalidade” e “melhoria”, a lógica de “tianxia” que Zhao descreve é comparável à visão de uma ordem mundial não racializada de síntese cultural mútua da qual os pensadores decoloniais também falaram. Entender “tianxia” dessa forma também nos permite articular melhor a natureza da “característica-chinesa”. Tradicionalmente, a China ou “huaxia” era identificada com a civilização per se, e a civilização como “huaxia” não era definida por meio de etnia e, assim, não era reservada a nenhum grupo de pessoas. Sob esta compreensão de “huaxia”, ser (vir a ser) “chinês” é meramente ser civilizado, e civilização, por sua vez, é a habilidade de abraçar o mundo em sua totalidade. Este artigo expande a definição de Zhao de “tianxia” argumentando que cultura (“wen”) também deve ser incluída como um componente não redutível de “tianxia”. Este artigo argumenta, em última análise, que ser “chinês” deve significar a habilidade de abraçar e sintetizar ativamente culturas mundiais. Este é o verdadeiro significado de “huaxia”, um significado que se mescla a importantes vertentes do decolonialismo e, portanto, tem um significado mais universal.

Uma das principais críticas à reconstrução de “tianxia” para o mundo globalizado feita por Zhao Tingyang é que “tianxia” é meramente um eufemismo para a hegemonia² chinesa. Para seus críticos, apesar da retórica, o ideal metafísico, político e cultural chinês de “tianxia” não será nada mais do que uma “Pax Sinica”. Este artigo busca responder a estas questões mostrando como “tianxia” compartilha semelhanças importantes com a visão de mundo descrita pelos estudiosos decoloniais mais influentes. A concepção chinesa de “tianxia” é mais bem compreendida em

1 Shuchen Xiang é professora de Filosofia do Monte Hua na Universidade Xidian. A correspondência deve ser enviada para shuchen.xiang@hotmail.com. “Gostaria de agradecer a Jacob Bender por ler rascunhos anteriores deste artigo e por seus conselhos sempre úteis. Também gostaria de agradecer a Daniel Bell por me convidar para a conferência e seus comentários sobre uma versão anterior deste mesmo artigo”.

2 Tingyang Zhao, *All under Heaven: The “tianxia” System for a Possible World Order*, translated by Joseph E. Harroff (California: University of California Press, 2021), p. 243.

termos do mundo pós-racial e decolonizado que é central para os ideais comuns dos estudiosos decoloniais históricos e contemporâneos mais significativos.

Em seu livro *All under Heaven: The “tianxia” System for a Possible World Order*, Zhao resume os três conceitos-chave que constituem o sistema “tianxia”. Primeiro é a “internalização do mundo”, entendida como um mundo inclusivo onde nenhum povo neste planeta deve ser excluído, através da construção de vários limites, negativamente. Segundo é uma “racionalidade relacional”, que, como eu entendo, centra-se em uma compreensão relacional do agente humano. Sob essa racionalidade relacional, o ser humano é definido em termos comunitários, isto é, como um trabalho criativo em processo moldado através da interação com outras pessoas, histórias e culturas. O ser humano não pode ser significativamente definido à parte de seus relacionamentos. Terceiro, e relacionado, é uma “melhoria confucionista”, que significa que “alguém é melhorado se, e somente se, todos os outros são melhorados”.³ A melhoria confucionista repousa na suposição de um eu relacional. Sob essa visão relacional, como sou constituído por meu relacionamento com os outros, só posso florescer quando esses outros com os quais estou relacionado também estão florescendo. É, portanto, do meu próprio interesse *iluminado* apoiar o florescimento dos outros.⁴ Este é o cerne do ditado de Confúcio em *Analectos* 6.30: “A pessoa de humanidade, ao buscar a sua própria estabilidade, deve promover a estabilidade dos outros; ao buscar o seu próprio progresso, deve promover o progresso dos outros.”

Na seção 1, descrevo e esclareço a compreensão hierárquica de “ordem” que tradicionalmente fundamenta o pensamento ocidental sobre a ordem internacional. Sob essa compreensão de ordem, cada nação é distinta e independente. Diferentes nações e seus povos são então (teoricamente) ordenados sob uma hierarquia pré-estabelecida (grande cadeia do ser) onde tradicionalmente a civilização europeia era colocada no topo da dita hierarquia. Essa compreensão de ordem é inerentemente etnocêntrica.

A seguir, a seção 2 introduz a metafísica organicista (“sheng sheng”, 生生) que informa as compreensões confucionista e decolonial de ordem. Sob essa compreensão organicista de ordem, a ordem é uma coerência que emerge das interações entre particulares. O ideal de trazer coerência ao mundo de uma forma não hierárquica, o que Zhao chama de “internalização”, é um sentimento compartilhado pelos pensadores da Martinica Aimé Césaire e Édouard Glissant.

3 Zhao, *All under Heaven*, xv, p. 250–251.

4 Deve ser esclarecido que o “self” relacional não é a negação ou aniquilação completa do “self”, mas é, em vez disso, uma compreensão do “self” como constituído por seus relacionamentos. Sob a visão confucionista, é necessário ter uma atitude de consideração ao outro, mantendo o interesse próprio, porque o relacionamento entre o “self” e o outro não é de exclusividade, mas sim de interdependência mútua. Como um ponto focal dos relacionamentos, o “self” relacional confucionista não pode florescer ou atingir qualquer valor sem também manter relacionamentos valiosos com o mundo e ajudar a promover o florescimento dos outros.

A visão de Zhao, Césaire e Glissant sobre a ordem humana e o seu significado como algo que emerge da interação entre humanos apresenta um forte contraste com a suposição de ordem subjacente ao Estado-Nação e ao modelo colonial (conforme descrito na seção 1). A seção 3 destaca as semelhanças entre a concepção confucionista e decolonial (não essencialista) de identidade. Para o filósofo decolonial, o objetivo fundamental do decolonialismo é a libertação do sujeito dos limites da “raça”. Raça, como uma interpretação da natureza/diferença percebida, é um conceito inerentemente não relacional no qual o sujeito é definido de acordo com sua essência, e seus relacionamentos com os outros (o não-eu) não têm impacto sobre essa suposta essência. O pensador e revolucionário da Martinica Frantz Fanon, Glissant e o filósofo camaronês Achille Mbembe priorizam a abertura, a distensão, as lacunas e os relacionamentos como constitutivos do eu. Essa ideia do “self” como um trabalho criativo em processo que emerge de relacionamentos (sociais) cada vez mais extensos ressoa harmonicamente com a concepção confucionista de individualidade. Esse modelo de individualidade como umnexo de relacionamentos é refletido na visão chinesa dominante de como ser eficaz nas relações internacionais. Também é refletido na compreensão chinesa de virtude (德 “de”), que pode ser definida como competência no cultivo de relacionamentos, um conceito que também se aplica a relacionamentos em nível internacional. A seção 4 argumenta que o futuro da humanidade precisa ser integrado. Se levarmos a sério as implicações de uma metafísica organicista, então se torna central para a visão do florescimento humano, a importância colocada na cultura e a necessidade de síntese cultural. Assumir os melhores aspectos de nossas culturas coletivas é uma pré-condição para o futuro florescimento da humanidade. Com uma compreensão cultural de pessoas, significado e valor se entende como ocorre a emergência de relacionamentos e interações. No centro da visão confucionista e decolonial do florescimento humano está a necessidade de síntese cultural, uma perspectiva pela humildade, e a compreensão de que a ordem está sempre em formação e nunca é uma realidade antecedente e pré-estabelecida.

I. A compreensão ocidental dominante da ordem e suas consequências para o pluralismo

Em seu *All Under Heaven*, Zhao Tingyang argumenta que no pensamento político ocidental o conceito político mais elevado é o de nação. Para os desafios que nosso mundo enfrenta, no entanto, precisamos que o próprio mundo — “tianxia”, all under heaven — tenha sua própria agência política.⁵ Sob a concepção de “tianxia” de Zhao, diferentes partes do mundo precisam atingir uma coerência interna entre si por meio de um processo de transformação da alteridade em “uma ordem compartilhada de coexistência”.⁶ O sistema “tianxia” visa uma “compatibilidade” sob a qual os inimigos serão transformados em amigos dentro de “uma ordem

5 Zhao, *All under Heaven*, p. 2.

6 *Ibid.*, p. 4.

pluralisticamente inclusiva de segurança política e de paz”.⁷ Pode-se argumentar, como pretendo mostrar ao longo deste estudo, que o termo “ordem” (秩序 “zhixu”) que Zhao usa é ambíguo. Enquanto Zhao identifica a ordem dentro do todo em termos de um compatibilismo cooperativo, o modelo de Estado-Nação do mundo que Zhao critica tem sua própria compreensão de “ordem” dentro do todo. A concepção de ordem subjacente ao(s) modelo(s) de Estado-Nação (e colonial) não é, sem dúvida, o que Zhao quer dizer. Em contraste com a ordem assumida que pertence entre diferentes Estados-Nação, e mais fiel ao sistema “tianxia”, é conceber a “ordem” como um processo de ordenação e a capacidade de harmonizar os particulares com o todo. Nesta seção, delineio as características definidoras do que pode ser considerado (conforme diagnosticado e criticado por filósofos decoloniais) o relato ocidental dominante da ordem que informou (e sem dúvida ainda informa) suas práticas em relação ao que eles percebem como outras culturas.

A concepção de ordem subjacente aos modelos de Estado-Nação e colonial pode ser entendida através do conceito da “Grande Cadeia do Ser” (GCS). Desde a antiguidade, a GCS tem sido a ideia mais potente e persistente no Ocidente para a ordem geral das coisas.⁸ Sob esta visão: (1) Existe uma única ordem ontológica na qual todos os seres finitos são fixados em uma ordem eterna; (2) O mundo é completamente racional, não deixando espaço para contingência ou novidade: é determinado metafisicamente; (3) As coisas não são diferentes devido à confluência de várias circunstâncias, mas como tendo sido necessariamente assim por toda a eternidade; (4) A diferença não é entendida como emergente, mas como ontológica; (5) Esta ontologicização da diferença também é hierárquica; (6) A única relação que pertence entre as diferentes estações da hierarquia é a dominação do inferior pelo superior; (7) A dominação violenta da diferença é ontologicamente justificada. (8) De modo semelhante, sob o GCS, a diversidade também é equivalente ao conflito. Isso dá origem à ideia de “guerras justas” que legitimam ontologicamente a dominação violenta. Essa concepção (ocidental) de ordem também se reflete na etimologia do termo “universal”. De acordo com o Oxford Dictionary of English Etymology, o termo “universo”, do qual “universal” é derivado, vem do latim “ūniversum”, ou seja, o mundo inteiro. O latim é derivado do uso platônico e aristotélico do grego “hólon” (τ ὅλον).⁹ De acordo com F. E. Peters, “hólon” conota “todo”, “organismo” e “universo”.¹⁰ No uso atual, “universal” também conota a ideia de uma ordem que existe em todos os lugares e eternamente. Peters aponta que o filósofo pré-socrático Parmênides foi fundamental para identificar a totalidade com

7 Ibid., p. 18.

8 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1964), p. vii.

9 Charles Talbot Onions, ed., *The Oxford Dictionary of English Etymology* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 961.

10 Francis E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* (New York: New York University Press, 1967), p. 84.

o ser, ou seja, o não-mutável. Relacionado a isso, a concepção de “hólon” de Platão identificou a totalidade com suas partes tendo “uma relação espacial fixa entre si e com o todo”.¹¹ A distinção entre o todo e uma mera soma reside no fato de que havia uma coerência predeterminada, ou posicionamento ordenado (tese), entre as partes. Posteriormente a Platão, Aristóteles desenvolveu ainda mais a conexão entre teleologia, totalidade, a fixidez das partes em relação umas às outras, e o “todo”.¹² Em suma, para os gregos, o todo é diferenciado da mera soma das partes porque o todo é coerente ou ordenado. Essa coerência ou ordem é, por sua vez, entendida em termos de uma ordem antecedente e predeterminada. Seguindo Aristóteles, a tradição greco-cristã-ocidental tem visto cada vez mais essa ordem predeterminada em termos ontologicamente hierárquicos.

Essa associação do todo com uma ordem estática e hierárquica tem suas implicações sociopolíticas e fundamenta o Estado-Nação e o modelo colonial.¹³ (1) Os povos deste mundo formam grupos discretos e não contínuos. (2) As distinções entre esses grupos são permanentes e nunca serão reconciliadas. Como Kant disse uma vez, “Em vez de assimilação, que foi pretendida pela fusão das várias raças, a Natureza aqui fez uma lei do oposto.”¹⁴ (3) O relacionamento entre os diferentes grupos de pessoas com distinções permanentes entre eles — raças — é de dominação e subordinação. Como Hegel escreve em sua *Filosofia do Espírito Subjetivo*, “A questão da variedade racial incide sobre os direitos que se deve conceder às pessoas; onde há várias raças, uma será mais nobre e a outra terá que servi-la.”¹⁵ (4) No final das contas, a competição entre as diferentes raças resultará em um vencedor. Assim como o “*homo sapiens*” surgiu como a única espécie de humanos arcaicos a sobreviver até a era atual, no final das contas, apenas uma raça surgirá como dominante. (5) Como existe uma hierarquia entre as diferentes raças, presume-se ainda que a mistura racial leva ao empobrecimento da raça melhor e retarda o progresso mundial.

Sob uma metafísica do “ser”, significado e valor não residem em relacionamentos, mas na “coisa” em si. Correspondendo a essa suposição sobre a fonte do significado, sob uma metafísica do ser: (1) A vida está associada à manutenção da integridade

11 Peters, *Greek Philosophical Terms*, pp. 85.

12 Peters, *Greek Philosophical Terms*, pp. 85–86.

13 Não quero dizer que a ideia de Estado-Nação foi inventada em 1648 com o Tratado de Westfália. Embora historicamente o modelo de Estado-Nação tenha se tornado o paradigma dominante de organização política apenas no período histórico subsequente a esse evento histórico, a ideia de que pessoas de descendência comum devem governar a si mesmas tem uma linhagem mais antiga e se reflete nas ideias gregas sobre autoctonia.

14 Citado em Charles Mills, “Kant’s *Untermenschen*” em *Raça e Racismo na Filosofia Moderna*, ed. Andrew Valls (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005), p. 175.

15 G. W. F. Hegel, *Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, 3 Vols., trad. e ed. Michael J. Petry (Boston: Reidel, 1979), citado em Michael H. Hoffheimer, “Race and Law in Hegel’s Philosophy of Religion,” in *Race and Racism in Modern Philosophy*, ed. Andrew Valls (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005), p. 194–216.

de alguém. (2) Nenhum valor surge da interação. Vemos o primeiro na tradição grega, onde o “ser” tem sido tradicionalmente compreendido em termos de alcançar permanência ou persistência por meio da identidade consigo mesmo. Enquanto a visão grega entende o ser em termos de persistência que requer que nada mude, a visão chinesa entende a persistência ou autoidentidade como a manutenção da harmonia ou equilíbrio durante a mudança. A visão grega da autoidentidade como literalmente um eu que é idêntico a si mesmo é baseada em uma metafísica do ser que valoriza a completude, a independência e a não mudança. Um exemplo disso pode ser visto no *Timeu* (33–34) de Platão, no qual Timeu descreve a criação do corpo cósmico pelo demiurgo.¹⁶ O corpo cósmico, sendo completo em ambos os sentidos de perfeito e autossuficiente, seria esférico, pois esta é a forma mais parecida consigo mesmo e, portanto, mais completa. Ele não teria órgãos sensoriais ou apêndices, pois, sendo completo, não precisa interagir ou se envolver com seu ambiente. O único movimento que o corpo cósmico faz é em torno de si mesmo, girando “em um círculo, um único universo solitário, cuja própria existência o capacita a manter sua própria companhia sem precisar de mais nada. Pois seu conhecimento e amizade consigo mesmo são suficientes.” (34b)¹⁷ Na realidade, o que Timeu descreve é algo que já está morto. Somente uma coisa não orgânica pode ser verdadeiramente idêntica a si mesma.

Correspondendo a essa metafísica do “ser” está a ideia de que a interação e os relacionamentos entre diferentes povos não levam a enriquecimentos em significado ou valor. Em outras palavras, ao lado dessa compreensão ocidental histórica de ordem e “ser” há um etnocentrismo inerente. No auge de seus dias de exploração global, quando uma riqueza de informações sobre culturas até então desconhecidas estava chegando à Europa, é significativo que racionalistas como Descartes e Spinoza não se interessassem por outras culturas.

O pensamento era que, como a razão é singular, não há sentido em se envolver com outras culturas, pois todos chegaríamos às mesmas visões se usássemos a razão corretamente. Tal visão é defendida por Descartes na primeira parte do *Discurso sobre o Método* quando ele escreve:

[...] o poder de julgar bem e de distinguir o verdadeiro do falso (que é, propriamente falando, o que as pessoas chamam de ‘bom senso’ ou ‘razão’) é naturalmente igual em todos os homens, e que a diversidade de nossas opiniões não surge do fato de que algumas pessoas são mais razoáveis do que outras, mas apenas do fato de que conduzimos nossos pensamentos por caminhos diferentes e não levamos as mesmas coisas em consideração.¹⁸

16 Platão, Plato: Complete Works, editado por John M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing, 1997), p. 1238.

17 Platão, Plato: Complete Works, p. 1238–1239.

18 René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, 4th Edition, trad. Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998), p. 1.

Outra visão semelhante é defendida por Spinoza quando, em resposta a como ele sabe que alguém em algum outro lugar do mundo pode não ter encontrado uma filosofia melhor, ele escreve:

[Sua pergunta] eu poderia com muito mais direito perguntar a você; pois não presumo que encontrei a melhor filosofia, mas sei que entendo a verdadeira filosofia. Se você me perguntar como eu sei disso, eu respondo que eu sei da mesma forma que você sabe que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos. [...] Pois a verdade é um índice de si mesma e do falso.¹⁹

Para Descartes e Spinoza, o progresso (cultural) não tem nada a ver com a troca (cultural). Dado que o significado é preexistente e não um resultado da interação, não há necessidade de ter um relacionamento com o mundo ou outros humanos. Este relato da preexistência de significado e valor evoca o paradigma do menino escravo no Mênon que tinha conhecimento inato de geometria e só precisava lembrar (anamnese) esse conhecimento já inato. A consequência mais preocupante da suposição de que o significado já existe “lá fora” e a interação com os outros não contribui em nada para o enriquecimento do significado é a prática de assumir que esse significado preexistente é a reserva de uma certa “raça”. Para a visão de mundo racializada, a civilização não é um trabalho dinâmico em andamento que é um resultado da interação e da troca. Em vez disso, a civilização é a dotação ontológica da raça mais elevada. Um exemplo dessa visão pode ser visto na Filosofia do Espírito Subjetivo de Hegel quando ele escreve: “É na raça caucasiana que o espírito atinge pela primeira vez a unidade absoluta consigo mesmo. É aqui que ele primeiro entra em completa oposição à naturalidade, apreende a si mesmo em sua independência absoluta, se desvencilha da vacilação dispersiva entre um extremo e outro, alcança a autodeterminação, o autodesenvolvimento e, assim, traz à tona a história mundial.”²⁰ O etnocentrismo que é tão prevalente na história da filosofia ocidental é em grande parte devido à sua compreensão da ordem, do “ser” e da capacidade humana de entender e até mesmo “espelhar” a realidade como ela é “em si mesma”. Ao contrário desse etnocentrismo, há um perspectivismo informado por uma metafísica organicista que pode ser vista tanto nas visões de mundo confucionistas quanto decoloniais. Nas próximas seções, veremos como a metafísica organicista se presta mais prontamente ao pluralismo e à ideia de que a diferença (cultural) é valiosa e enriquecedora.

II. A Metafísica do tornar-se e da mudança

O pensamento moral confucionista é informado por uma metafísica organicista. Nesta seção, apresento essa metafísica organicista e esclareço ainda mais como os filósofos decoloniais argumentam de forma semelhante que esta visão de

19 Benedict De Spinoza, *The Letters*, trad. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett Publishing, 1995), p. 342.

20 Hegel, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, p. 57.

mundo, em particular, é preferível à visão filosófica ocidental colonial e dominante, que ajudou a contribuir para dominação do globo. Talvez um dos melhores exemplos da atitude moral confucionista venha de Analectos 7.22, onde Confúcio diz: “Quando ando na companhia de dois outros, me vejo obrigado a aprender com eles. Os pontos bons do primeiro, eu os imito; os pontos ruins do outro, eu os corrijo em mim mesmo.” Esta atitude moral, na qual aprendemos embutidos em uma perspectiva particular e à luz das perspectivas que encontramos, é informada por suposições metafísicas chinesas. Este perspectivismo confucionista só faz sentido sob as suposições de uma metafísica organicista. Sob essa metafísica organicista, significado e valor (e a possibilidade de novidade e criatividade nas formas que valorizamos) são entendidos como decorrentes de inter-relacionamentos. Quando os antigos chineses viam a natureza, o que viam era a capacidade da natureza de suportar (crescente) diversidade, e atribuíam isso à capacidade da natureza de unir as diferenças e relacionar as diferenças de uma forma que seja propícia ao florescimento de todos. A ideia de que a maior virtude do mundo é a capacidade de suportar a diversidade do crescimento é difundida na Doutrina do Meio.²¹ Na passagem 30, lemos:

Ele [Confúcio] modelou-se acima no ritmo das estações do ano, e abaixo ele estava sintonizado com os padrões da água e da terra. Ele é comparável aos céus e à terra, abrigando e apoiando tudo o que é. [...] Todas as coisas são nutridas juntas sem que se machuquem. Os vários caminhos (道 “dao”) viajam juntos sem que causem danos uns aos outros (相悖 “xiangbei”).²²

A capacidade de apoiar todas as coisas de uma forma totalmente inclusiva é equivalente ao poder do céu e da terra, ou “dao”. Seguindo isso, a passagem sugere a ideia de que a ordem (“dao”) emerge da atividade das miríades de coisas e, assim, é emergente e plural.

A mesma metafísica organicista fundamenta a valorização chinesa da harmonia. A chave para o conceito de harmonia é a percepção de que é somente a diferença que traz significado e valor. A mesmice, no sentido de ser, equivale à morte e à nulidade. Bem cedo na tradição chinesa, durante o período dos Estados Combatentes, já vemos expressões maduras dessa visão. No capítulo Zhengyu (鄭語) do Guoyu (國語), Shi Bo (史伯), em conversa com o duque Huan do Estado de Zheng, explica a importância da harmonia — cuja falta levou ao declínio da dinastia Zhou:

Harmonia (和 “he”) de fato leva à fecundidade (生物 “shengwu”), identidade (同 “tong”) significa esterilidade. Coisas que se acomodam em termos iguais (平

21 Outros exemplos são encontrados nas passagens 1, 16 e 27.

22 Roger T. Ames and David L. Hall, *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001). Algumas partes são minhas modificações.

“ping”) são chamadas de harmonia, e ao fazer isso elas são capazes de florescer e crescer, e outras coisas são atraídas para elas. Se coisas idênticas (同 “tong”) são usadas para suplementar coisas idênticas, então, uma vez que elas são usadas, não irá restar nada.²³

Shi Bo continua aconselhando como os antigos reis alcançaram a máxima harmonia ao harmonizar as cinco fases, os cinco sabores, os quatro membros, as seis notas musicais, tomando consortes de diferentes clãs e permitindo uma pluralidade de opiniões diferentes. A passagem termina com a injunção: “Não há música em uma única nota, nenhum refinamento/cultura-civilização (文 “wen”) em um único item, e nenhum gosto em um único sabor, nenhuma comparação com/reconciliação (講 “jiang”) em uma única coisa”.²⁴ Para o confucionista, a diferença é entendida como a pré-condição para a possibilidade de valor e significado, e isso se aplica tanto ao mundo material e orgânico quanto ao mundo humano normativo da cultura e civilização. A metafísica organicista que fornece à filosofia chinesa sua orientação normativa também é notada por Zhao Tingyang. Zhao escreve que para a visão de mundo chinesa:

“O ser busca sustentabilidade (存在是為了永在 ‘cunzai shi weile yongzai’). Este é o padrão estabelecido do próprio ser.” Para a visão de mundo chinesa, a primeira verdade é a continuação da própria vida (orgânica). A base metafísica da concepção chinesa de civilização, “tianxia” ou “China”, é a metafísica da procriatividade do Yijing, encapsulada pela frase “que todos os seres sejam em seu devir” (生生 “sheng sheng”).²⁵ A metáfora central por trás de tal metafísica é a fecundidade da própria natureza, cuja medida é sua capacidade dinâmica de suportar crescente diversidade e crescimento. A visão chinesa é que o “self”, como um organismo, sempre existe em um relacionamento com as miríades de coisas do mundo. O “self” é o não “self” no sentido de que o “self” depende de tudo o que é o não “self” para existir. Por exemplo, materialmente, dependendo de água, comida, ar e socialmente de relacionamentos humanos para sustentar minha existência.²⁶ Esse entendimento de que a existência de um organismo depende da troca com a diferença é encapsulado por Xici 1.5: “A capacidade de produzir e reproduzir, chamamos isso de mudança (生生之謂易 ‘sheng sheng weizhi yi’).” A própria fonte da vida é a mudança em si e a existência da diferença. A mudança não é uma ameaça à vida, mas sim a fonte da vida. A chave para a compreensão confucionista da natureza é a importância de

23 Guo Yu, Zheng Yu. <https://ctext.org/guo-yu/zheng-yu/ens?searchu=%E7%94%9F%E7%89%A9&searchmode=showall#result>. Tradução minha.

24 Zhao, *All under Heaven*, p. 25.

25 Zhao, *All under Heaven*, p. 120.

26 Com base na metafísica naturalista do Daoísmo Lao-Zhuang, Jacob Bender faz um argumento semelhante da perspectiva taoísta. Diferentes organismos têm diferentes maneiras de “se encaixar” com seu ambiente, de modo que diferentes experiências qualitativas emergem. Jacob Bender, “The ‘Non-Naturalist Fallacy’ in Lao-Zhuang Daoism,” *Philosophy East and West*, Vol. 71, No. 2 (2021), pp. 265–286.

harmonizar as diferenças e a capacidade de trazer as diferenças para relacionamentos produtivos. Da mesma forma, essa compreensão da diferença como enriquecedora informa o pensamento de muitos filósofos decoloniais sobre “ordem”. Em sua definição do “universal”, Aimé Césaire (1913–2008), poeta martinicano, autor, político e fundador do movimento Négritude, dissocia a totalidade das ideias de uma ordem antecedente e predeterminada. Segundo seu relato, a ordem dentro do todo é essencialmente um evento que surge por meio das partes interagindo entre si. Em outras palavras, o “todo” é a ordem funcional que emerge como resultado da interação das partes:

Não estou me enterrando em um estreito particularismo. Mas também não quero me perder em um emaciado universalismo. Há duas maneiras de se perder: a segregação murada no particular ou a diluição no ‘universal’. Minha concepção do universal é a de um universal enriquecido por tudo o que é particular, um universal enriquecido por todo particular: o aprofundamento e a coexistência de todos os particulares.²⁷

Césaire toma emprestada a linguagem de “universais” e “particulares” para subverter a compreensão ocidental dominante e convencional da relação que existe entre eles: uma relação unilinear na qual os particulares são subordinados por um universal. A subversão de Césaire se deve à forma como ele redefine o universal como emergente da interação de particulares. Ou seja, em vez do universal definir o particular, a atividade dos particulares define o universal. O escritor e poeta Édouard Glissant (1928–2011), também do departamento ultramarino francês da Martinica, fala do “universal” da mesma forma que seu predecessor da Martinica, Aimé Césaire.²⁸

O que considero como um universal concebível é a quantidade realizada de todas as diferenças, e somente isso. Não postulo que essa quantidade realizada levaria a um tipo de unidade que aboliria a peculiaridade de cada uma das diferenças. E, portanto, essa quantidade realizada é o oposto de um certo universal. O universal é o ideal que pode ser realizado com base em vários dados reais. O que defendo é que a ideia de beleza surge de uma quantidade realizada como e quando. O ideal que reside na noção de universal é abolido na noção de quantidade realizada.²⁹

27 Aim. Césaire, “Letter to Maurice Thorez,” *Social Text*, Vol. 28, No. 2 (2010), p. 152.

28 Em outro lugar, e de forma relacionada, Glissant rejeita uma explicação representacionista da linguagem, na qual qualquer linguagem pode representar adequadamente a realidade ou ter acesso privilegiado à realidade. Em vez disso, Glissant fala do “Mundo Inteiro das Línguas” em contraste com o “universal abstrato da linguagem (estrutura ou nação).” Alexandre Leupin, Édouard Glissant, *Philosopher: Heraclitus and Hegel in the Whole-World*, trad. Andrew Brown (Albany: SUNY Press, 2021), p. 108. Contra a concepção representacionista da linguagem que é uma contrapartida à concepção exclusivista do universal, Glissant escreve sobre como a linguagem é apenas constitutiva “em sua relação com outras línguas”, citado em Leupin, Édouard Glissant, p. 89.

29 Citado em Leupin, Édouard Glissant, p. 108.

Glissant contrasta essa concepção altamente exclusiva de “um certo universal” com sua concepção do universal como “o mundo-totalidade”. Enquanto o primeiro é “uma isca, um sonho enganoso” e “um valor sublimado de valores particulares”, o último é “uma quantidade realizada”.³⁰ O último é um universal que é uma totalidade de particulares concretos e empíricos. A concepção de Glissant do universal não é um mero agregado de particulares concretos, mas sim a “interpenetração”, “contaminação” e “crioulização” desses particulares. Em contraste com a concepção dos Estados Unidos de “multiculturalismo”, na qual as culturas são segregadas e “absolutamente impermeáveis” umas às outras, Glissant fala da “ressonância” entre culturas: “Os Estados Unidos se tornarão uma grande terra de crioulização no dia em que essas culturas puderem ressoar umas com as outras, com resultados inesperados”.³¹ Em termos práticos, para Glissant, sua concepção do universal é realizada na interpenetração de todas as culturas ou na hibridez das culturas. O “multiculturalismo” no modo americano (liberal) equivale à guetização cultural e não é visto em termos positivos por Glissant. Para esses filósofos decoloniais, e similar à metafísica organicista chinesa, o que é de suma importância é a criação de novos significados e valores a partir da interação livre de diferenças (culturais).

Comum à reconstrução do “universal” por Césaire e Glissant é uma reimaginação do que um todo coerente poderia ser sem a ordem hierárquica e pré-estabelecida que a concepção tradicional grega associa ao “universalismo”. Além disso, como o conceito de “tianxia”, a coerência imaginada por Césaire e Glissant seria o resultado de um processo do que Zhao chamaria de “internalização”. Esta “internalização” é baseada na suposição de que: “[Nenhum]a pessoa pode ser interpretada como estrangeira inaceitável, e nenhum Estado-Nação, etnia ou cultura específica pode ser considerada um inimigo incomensurável”.³² Com essa suposição em vigor, o “universal” como totalidade e ordem deve necessariamente abranger todos os particulares. Em outro lugar³³, reconstruí um modelo chinês alternativo de “universalismo” como a totalidade de interações entre particulares corporificados dos quais Césaire e Glissant falam por meio dos conceitos de “qing” (情), “gan” (感) e “tong” (通). Sob o conceito de “tong” que traduzi como “universal”, a interação (corporificada) (“gan”) entre particulares leva à criatividade ou à troca livre entre particulares: “tong”. É esse processo que leva ao “tong”, e “tong”, como argumentei, é a concepção chinesa de universalismo. A metafísica do “universal” chinês sob “tong” (como o reconstruí) requer interação. O universalismo, sob essa concepção, só pode resultar por meio da existência e interação mútua de todos os particulares. Este modelo de “universalismo” é baseado na relação entre os conceitos chineses de “sentimento” (“qing”), interação

30 Ibid.

31 Ibid., p. 20.

32 Zhao, *All under Heaven*, p. 3

33 “Decolonizing the Universal from a Chinese Perspective: Qing, Gan and Tong,” partes 1 e 2, que serão publicadas em *Comparative and Continental Philosophy*.

e o fluxo livre desimpedido (“tong”) que resulta. Este modelo de universalismo — “tong” — responde, em um nível metafísico, como a tradição chinesa interpretaria o conceito de “universal”. Isto é, como a interação ou relacionamento de fluxo livre desimpedido entre particulares sensoriais. Nas palavras de Glissant, a “interpenetração”, “contaminação” e “crioulização” entre particulares levam ao seu tong, que é o universal (como o todo e a ordem)³⁴.ⁱ

III. “Self” não essencial na filosofia confucionista e decolonial

Tanto para o filósofo confucionista quanto para o decolonial, o “self” precisa ser entendido como um “self” não essencialista ou relacional. Em outro lugar³⁵, argumentei que a concepção racial de personalidade é fundamentalmente antitética à concepção confucionista-chinesa de personalidade. O “self” confucionista-chinês é antiessencialista; o “self” é constituído por suas relações históricas, ambientais e sociais e, portanto, não pode ser definido a priori. Em seu trabalho mais recente *Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics*, Roger Ames detalha essa concepção relacional confucionista de personalidade. Ames escreve sobre como, sob a visão confucionista de personalidade, cada agente humano é concebido como um ponto focal dinâmico de múltiplas narrativas sobrepostas. Sob essa visão, a resposta à questão do que uma pessoa é dar um relato narrativo de onde ela veio e, em círculos concêntricos em expansão, relatos de pessoas relacionadas a ela e fenômenos que a impactaram. O relato de pessoas nesse modo é “irredutivelmente contextual e generativo”.³⁶ Ames, seguindo A. C. Graham, reflete sobre a metafísica que fundamenta a concepção teleológica e essencialista de personalidade contra a qual seu relato relacional de personalidade é contrastado. Para Ames e Graham, é característica da ontologia da substância reificar processos de uma forma que descontextualize espacial e temporalmente a causa dos eventos.³⁷ Em contraste com essa concepção determinística de personalidade, sob a qual a concepção racial se enquadra, Ames argumenta por uma concepção de pessoas constituída relacionalmente. Sob essa visão, o “self” é uma narrativa em constante evolução, uma narrativa que é em si mesma um ponto focal de narrativas sobrepostas. Sob essa visão, a personalidade não é definida por uma essência fixa, mas sim um trabalho dinâmico em andamento constituído por relacionamentos. A maneira como narramos as histórias sobre nós mesmos define quem somos. Essa visão relacional e dinâmica da personalidade humana que Ames atribui ao confucionismo, que ganha robustez por meio da interação social, é coerente com a suposição fundamental de individualidade nos discursos decoloniais explorados nesta seção.

34 A nota foi transferida como Nota Final em função da sua extensa. Veja no final a nota i. (N.T.)

35 Xiang, “Why the Confucians Had No Concept of Race (Part I); Shuchen Xiang, “Why the Confucians Had No Concept of Race (Part II): Cultural Difference, Environment and Achievement,” *Philosophy Compass*, Vol. 14, No. 10 (2019), p. 1–10.

36 Roger T. Ames, *Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics* (Albany: SUNY Press, 2021), p. 36.

37 *Ibid.*

Paralelamente ao relato confucionista de Ames sobre a natureza relacional das pessoas, em seu livro *A Relational Theory of World Politics*, Yaqing Qin faz um relato da teoria das relações internacionais priorizando as relações. Em vez da suposição ontológica convencional que governa as relações internacionais, pela qual o indivíduo discreto é assumido como a priori, Qin toma as relações como a priori. Este a priori relacional faz muito sentido da visão de mundo tradicional chinesa no que se refere à obtenção de influência e poder. Se o self for entendido como existencialmente dependente do outro, “então o poder pode muito bem vir das relações entre os atores e é mais a capacidade de co-empoderar do que de coagir”.³⁸ A maior parte do poder é atribuída ao “self” que não tem “self”. Como Qin escreve, esta visão relacional do “self” e sua compreensão concomitante da natureza do poder, como co-empoderamento, é inspirada pela “longa prática das comunidades confucionistas”.³⁹ Os confucionistas assumem uma “inclusão co-incorporada” na qual todas as coisas são “ imanentemente inclusivas”.⁴⁰ Sob essa metafísica confucionista, realizar criativamente os outros é realizar a si mesmo, pois todos nós somos constitutivamente relacionados uns aos outros. Da mesma forma, em seu livro *Leadership and the Rise of Great Powers*, Yan Xuetong mostra como a demonstração de virtude moral ganha influência nas relações internacionais. Como Yan escreve, a teoria tradicional das relações internacionais dualisticamente considera cálculos utilitários de interesse como mutuamente exclusivos com considerações morais.⁴¹ No entanto, de acordo com seu relato do realismo moral (um termo que une conceitos convencionalmente considerados antitéticos no discurso das RI de “moralidade” e “realismo”), um Estado perde poder ou influência real se for consistentemente incapaz de agir moralmente. O comportamento moral resulta em autoridade e influência reais e materiais: poder. “O poder impõe o comportamento através da coerção, enquanto a autoridade incita os outros a seguir uma ideia baseada na confiança nela.”⁴² Subjacente ao relato de Yan sobre o comportamento moral como trazendo capital ao agente moral para influenciar os outros está o entendimento chinês de virtude como competência no cultivo de relacionamentos. A virtude na tradição chinesa é entendida relacionalmente. O termo chinês para moralidade e virtude é homônimo de poder e eficácia. Além disso, ambos são entendidos como a “habilidade de influenciar carismaticamente, mas sem esforço aberto, o comportamento dos outros na mesma direção; esp. associado a sábios, governantes ideais, figuras exemplares que vivem em harmonia com todos os elementos da existência.”⁴³ De é o “poder

38 Yaqing Qin, *A Relational Theory of World Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), p. xviii.

39 *Ibid.*, p. xx.

40 *Ibid.*, p. 173.

41 Xuetong Yan, *Leadership and The Rise of Great Powers* (Princeton: Princeton University Press, 2019), p. 6.

42 *Ibid.*, p. 16.

43 Paul W. Kroll, *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese* (Leiden: Brill, 2015), p. 80.

inato”, “potência”, “eficácia”, “projeção do “dao” — o Caminho e seu Poder (Força, Trabalho, Processo)” — bem como “poder moral”.⁴⁴ O agente virtuoso não é aquele que se submete mais diligentemente a uma lei moral transcendente e, portanto, age com eficácia no mundo. Em vez disso, virtude e eficácia são um resultado das ações do agente sendo capaz de cultivar relacionamentos com o outro social. Os líderes mais amados são aqueles que promoveram de forma altruísta e competente o bem-estar de seus cidadãos. Em suma, a tradição chinesa entendia a virtude em termos da capacidade de cultivar relacionamentos. Em um nível pessoal, o “self” é enriquecido por meio de sua capacidade de cultivar relacionamentos com o outro social. Em um nível sociopolítico, a virtude e o poder são entendidos como estando no carisma que emerge de alguém que é capaz de cultivar relacionamentos sociais. A concepção relacional de personalidade é fundamentalmente coerente com a concepção decolonial de personalidade: um trabalho dinâmico e criativo em processo que é realizado por meio de relacionamentos em constante expansão com os outros.

Paralelamente à concepção não essencialista de personalidade na tradição chinesa, uma preocupação central do decolonialismo é uma concepção similarmente não essencialista de personalidade. Para o movimento decolonialista, o conceito de raça exemplifica a concepção essencialista de personalidade. Sob esse conceito, há limites fixos sobre os tipos de mudanças que uma pessoa pode sofrer enquanto ainda é o que é. Citando Fanon, Mbembe escreve que o grande sonho de Fanon para a humanidade e para o projeto decolonial é a libertação do sujeito do cercamento da raça. Nas palavras de Frantz Fanon:

“[O] que queremos fazer é seguir em frente o tempo todo, noite e dia, na companhia do Homem, na companhia de todos os homens.”⁴⁵ Raça sendo a zona do não ser na qual as pessoas são negadas a agência para determinar seu próprio devir e negado o direito de serem definidas de acordo com suas próprias realizações e relações sociais. Em vez disso, na região estéril e árida em que as categorias e o “olhar do outro” prendem o sujeito, ele é ontologicamente especificado para ser apenas uma “coisa” específica e negada a realização criativa de si mesmo. Livrar-se da ideia de raça é rejeitar distinções, separações, fronteiras e fechamento, e afirmar que a humanidade é realizada por meio do engajamento, encontro, relacionamentos, interface e abertura. Com base em Frantz Fanon (1925–1961) e Édouard Glissant, Achille Mbembe escreveu sobre como, em seu cerne, o significado filosófico essencial e o objetivo do projeto de decolonização é o de “desaprisionamento do mundo”. Por esse desaprisionamento entende-se a remoção de várias partições que foram erguidas entre culturas e povos.⁴⁶

44 *Ibid.*, p. 80.

45 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, traduzido por Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963), p. 314–315.

46 Achille Mbembe, *Out of the Dark Night: Essays on Decolonization* (New York: Columbia University Press, 2021), p. 61–62.

A remoção de barreiras seria simultânea à interação de fluxo livre entre partes previamente segregadas, levando assim à criatividade, novidade e relacionamentos e possibilidades até então inimagináveis. Neste mundo desagregado, relações, limiares e interfaces se tornarão os conceitos definidores da nossa humanidade. A essência filosófica do decolonialismo é, em última análise, a essência de ser humano: a agência para determinar criativamente a si mesmo por meio da cultura, para ser reconhecido e definido por nosso próprio trabalho em oposição a alguma essência putativa atribuída a nós pelo olhar da desumanidade. Ser humano neste sentido envolve parceria com os outros. A realização criativa do “self” vem da comunidade com os outros. A verdade sobre o “self” é um trabalho criativo em processo que é o resultado da interação. “É por isso que o ‘self’ fanoniano é fundamentalmente abertura, distensão e lacuna: o Aberto.”⁴⁷ Para Édouard Glissant, decolonialismo e humanidade significam abraçar a rede inextricável de relacionamentos que formam nossas identidades: é uma práxis de “colocar em relação.”⁴⁸ O “self” decolonial é um não “self” que é, em vez disso, constituído por relações. A concepção chinesa e decolonial de personalidade é não racial e antiessencialista. Em vez disso, para ambas as tradições, o “self” é entendido como emergente de relacionamentos. Isso significa que, para ambas as tradições, a riqueza do “self” é proporcionalmente correlacionada com a riqueza dos relacionamentos dos quais ela participa.

IV. Pluralismo, perspectivismo e síntese cultural

Até agora, foi demonstrado como tanto o confucionismo quanto a filosofia decolonial convergem em sua compreensão da ordem como emergente da interação dinâmica de particulares. Relativamente, ambas as tradições compartilham uma compreensão não essencialista de “selves”, isto é, uma na qual o “self” é constituído por seus relacionamentos — históricos, sociais etc. Uma maneira de caracterizar como o “self” é constituído por seus relacionamentos é dizer que a cultura desempenha um papel central na formação do caráter das pessoas. Como tal, a cultura se torna uma preocupação de ordem superior, pois captura essas duas características principais do pensamento confucionista e decolonial: a concepção emergente de ordem e o eu não essencial. Essa mesma metafísica organicista que foi discutida acima também fundamenta a atitude chinesa em relação a ver valor em diferentes culturas. Como explico nesta seção, a filosofia confucionista incorpora uma atitude pluralista e cosmopolita em relação a outras culturas. Essa atitude converge com muitas das características mais importantes da filosofia decolonial. Na verdade, pode-se até dizer que, com tais semelhanças, o confucionismo é inerentemente decolonial.⁴⁹ Com o entendimento confucionista de que a existência material, o significado e os

47 Ibid., p. 63.

48 Ibid., p. 64.

49 Para uma discussão mais detalhada, veja minha próxima monografia *Chinese Cosmopolitanism: The History and Philosophy of an Idea* (Princeton University Press, 2023).

valores emergem de relacionamentos e interações, há uma predisposição intuitiva para entender que os povos criam significados de maneiras diferentes. Esse seria especialmente o caso de pessoas em lugares geograficamente divergentes. A ideia de que diferentes povos têm diferentes “costumes” pode ser vista no Registro dos Ritos. O “Resumo das Regras de Propriedade Parte I” (曲禮上 “quli shang”) do Registro de Ritos diz:

Quando alguém está cruzando os limites (de um Estado), ele deve perguntar quais são suas proibições; quando ele tiver entrado nele de forma justa, ele deve perguntar sobre seus costumes (俗 “su”); antes de entrar pela porta (de uma casa), ele deve perguntar sobre os nomes a serem evitados nela.⁵⁰

Esta concepção de costumes como algo que se desenvolve em coerência com as diferenças de local e clima é uma constante ao longo da era imperial. No capítulo “Atmosfera e Costumes Prevalentes” (風俗篇 “fengsu pian”) do texto taoísta Liuzi (劉子) do século VI d.C., por exemplo, lemos:

A atmosfera predominante (風 ‘feng’) é ‘qi’ e os costumes são hábitos (習 ‘xi’). A terra e a fonte, seja o ‘qi’ lento ou rápido, sejam os sons altos ou baixos, são a atmosfera predominante. Quando as pessoas habitam esta terra em particular, o hábito se torna sua natureza (性 ‘xing’) e nós o chamamos de costume (習以成性, 謂之俗焉 ‘xi yi cheng xing weizhi su yan’).⁵¹

Os costumes de um povo emergem de seu relacionamento com o contexto constante em que estão situados (tanto as práticas que envolvem seu bem-estar material quanto as ideias de ordem superior que lidam com valores e visões de mundo). Sob uma metafísica organicista confucionista, significado e valor emergem de relacionamentos e interação. Correspondendo a isso, no nível sociocultural, significado e valor emergem da interação humana ou relacionamento com o mundo e outros humanos. Essa metafísica organicista se presta ao perspectivismo, ou a ideia de que as pessoas são intimamente ligadas e condicionadas por seus ambientes e culturas (e, até certo ponto, sempre condicionadas e inseridas em seus ambientes). À medida que diferentes grupos de pessoas se encontram em diferentes situações e, portanto, se envolvem com o mundo de maneiras divergentes, eles constroem diferentes normas e valores culturais.⁵² Esse perspectivismo, no entanto, não perturba a tradição chinesa. Dada sua suposição de que o valor emerge da relação entre diferenças, o envolvimento com diferentes perspectivas só pode produzir valor. A diferença é entendida como enriquecedora. No exemplo de Confúcio de estar com outros dois, não há nada de ruim que possa vir da companhia de outros. Confúcio aprende com o exemplo positivo dos virtuosos ou aprende como não

50 <https://ctext.org/liji/qu-li-i/ens>. Tradução minha.

51 <http://www.gushicimingju.com/dianji/liuzi/21055.html>. Tradução minha.

52 Veja Xiang, “Why the Confucians Had No Concept of Race (Part I and II).”

agir com o exemplo negativo dos não virtuosos. Ele sempre aprenderá algo; o engajamento produzirá um resultado positivo. Para Confúcio, em isolamento, ele não teria chance de melhorar a si mesmo, pois a presença de outros é a condição para a melhoria.

Para a tradição chinesa, a interação e o relacionamento entre diferentes sistemas culturais produzem significado e valor. No exemplo de Confúcio com seus dois interlocutores, uma grande parte do significado e valor que seria criado seria a capacidade de Confúcio de aprender com seus interlocutores. Se os outros dois participantes fossem tão abertos quanto Confúcio, podemos imaginar que o resultado de seu envolvimento prolongado é um compatibilismo pelo qual cada um descarta algumas de suas visões anteriores, mas assume algumas das visões dos outros. Indiscutivelmente, esta anedota dos *Analectos* é um microcosmo do que historicamente ocorreu na China. Da mesma forma, como Zhao argumenta, a China é um “microcosmo” de “tianxia” porque a China é um ‘Estado com padrão mundial’ que considera “tianxia” como algo interno à sua estrutura.⁵³ Para Zhao, a China sempre foi um trabalho criativo em processo que se baseou nas culturas do que eram grupos de povos historicamente diferentes. Como Zhao escreve: “Do começo ao fim, a China permaneceu onticamente aberta. Isso quer dizer que a China só poderia existir em um processo de mudança perpétua, com a ‘mudança’ (易 “yi”) em si sendo seu modo de existência.”⁵⁴ A concepção de Zhao da história da China como o microcosmo de “tianxia” é paralela à visão de uma humanidade global — uma “tianxia” — imaginada por estudiosos decoloniais. Neste mundo, nenhum grupo de pessoas é o único herdeiro da civilização. A civilização é múltipla em origem, e a filosofia verdadeiramente universal do futuro tem que ser capaz de trazer coerência significativa à totalidade das civilizações mundiais. Neste todo, no qual todas as nossas identidades particulares são sublimadas, cada um de nós verá refletidas as contribuições únicas do trabalho cultural de grupos étnicos anteriormente díspares.

Como vimos, a metafísica chinesa se presta à ideia de que significado e valor são produzidos a partir de relacionamentos. Essas suposições, por sua vez, validam o perspectivismo e a diversidade de culturas: diferentes povos interagem com o mundo de diferentes maneiras e, portanto, constroem significados diferentes. Como o relacionamento humano com o mundo é significativo, os mundos culturais que diferentes povos criam como resultado da interação humano-mundo envolvem necessariamente uma rede de inter-relacionamentos significativos. A cultura é uma atividade humana, um trabalho espiritual que todos os seres humanos realizam universalmente ou, em outras palavras, caracteriza a natureza humana. Sendo um ato criativo (em oposição a um ato que meramente copia ou representa um conjunto a priori de padrões e relacionamentos), diferentes grupos de pessoas criam culturas

53 Zhao, *All under Heaven*, p. 124.

54 *Ibid.*, p. 120.

divergentes. A cultura não é uma representação de uma realidade pré-existente, mas uma criação simbólica que ordena essa realidade. Nossa compreensão do mundo por meio da cultura é dinâmica, está constantemente em progresso e divergente. Podemos definir a relação da cultura com a natureza humana da seguinte forma: A natureza do ser humano é criar o mundo (cultural) em que vive. Este mundo criado (cultura) também é o mundo apropriado para ele, pois é o único lugar em que ele pode realizar sua humanidade/tornar-se humano. Assim como um peixe se sente mais em casa na água nadando, podemos pensar nas culturas que os humanos criam para funcionar de forma semelhante. A cultura constitui nosso ambiente humano. A cultura é o meio especificamente humano (criado por seres humanos em sociedade com outros humanos) no qual podemos nos tornar humanos. A cultura é tanto o meio quanto o processo que realiza nossa humanidade. Tomemos o exemplo da linguagem. Embora a linguagem seja uma criação humana (social), não poderíamos ser humanos sem a linguagem. A linguagem, no entanto, está constantemente mudando em conjunto com nossa compreensão mutável do mundo. Dizer que “cultura” define nossa humanidade ou que “cultura” é a “natureza” humana é dizer que o mundo simbólico de nossa criação e a atividade de criar e participar da cultura, que por sua vez constitui nossas próprias “naturezas”, é a definição mais essencial de nossa humanidade. Esta é uma definição não determinística e não fatalista do ser humano. A definição do ser humano em termos de cultura é antitética à definição do ser humano em termos de raça.

V. Conclusão

Em contraste com a fixidez entre as partes que vemos na ideia grega do universal e a hierarquia ontológica implícita nas ideias do Estado-Nação, no conceito de “tianxia”, a ordem do todo é aberta, dinâmica e emerge das interações entre os povos. Como Zhao escreve: “[N]ós podemos prever que o mundo futuro precisará de uma ‘ordem de ser’ adequada — uma ordem que emerge realisticamente da transformação imanente do mundo. Essa ordem eu chamo de sistema ‘tianxia’.”⁵⁵ Significativamente, a ideia de uma coerência sem uma ordem hierárquica preestabelecida que tipifica o modelo de Estado-Nação e a ordem mundial colonial é central para as visões de um futuro descolonizado no pensamento decolonial proeminente.

Pode-se ver que comum à visão pós-racial de Césaire, Glissant, Fanon e Mbembe é a de um “self” relacional não definido por uma essência putativa. A “crioulização”, “mestiçagem” e “self” pós-racial dos quais esses pensadores falam é, em última análise, um “self” relacional, enriquecido pela diferença e que vê o crescimento em termos de compreensão simpática de outras perspectivas. O crescimento de um “self” pós-racial é um trabalho cultural que requer uma história acumulada realizada por troca mútua.

⁵⁵ Ibid., p. 1.

Este artigo mostrou as semelhanças entre o conceito de “tianxia” de Zhao Tingyang e a visão de um futuro descolonizado e pós-racial, conforme argumentado por proeminentes estudiosos decoloniais. O conceito chinês de “tianxia” e a visão descolonizada e pós-racial do mundo compartilham as semelhanças fundamentais de uma compreensão relacional da personalidade e um compatibilismo no qual a interação só pode levar ao crescimento. O “self”, como todas as culturas, é entendido como um trabalho criativo em andamento que é enriquecido por meio do relacionamento com os outros. Por fim, este artigo argumentou que a maneira mais coerente de prosseguir com essas características da “tianxia” ou da visão decolonializada do mundo é a sincretização das culturas mundiais.

Notas Finais

i Os leitores podem objetar que muitas das relações internacionais chinesas eram historicamente hierárquicas e, portanto, contradizem o quadro idealista que pinte. É preciso deixar claro que existem diferentes tipos de hierarquia. O que tornou a hierarquia da ordem mundial colonial ocidental tão perniciosa foi que, em última análise, era uma hierarquia racial. Uma hierarquia racial é ontológica. Isto é, certos grupos de pessoas são para sempre considerados inferiores a outros. O tipo de hierarquia que governava o relacionamento político entre o estado chinês histórico e seus estados vizinhos era sociopolítico. Sob a compreensão social-política confucionista da hierarquia, o soberano cumpre seu papel social como soberano, o ministro seu papel social como ministro, o pai seu papel como pai e o filho seu papel social como filho (Analectos 12.11). Intrínseca à tradição confucionista é uma meritocracia na qual ninguém tem direito de nascença ao seu lugar em uma hierarquia. O soberano só é soberano porque cumpre seus deveres como tal. Em negligência dos deveres que constituem seu papel, ele não é mais considerado um soberano, mesmo que tenha nascido na família governante. Da mesma forma, um “pai” não pode alegar ser pai somente em virtude de ser um progenitor biológico de sua prole. A definição de “pai” não está em alguma essência biológica/ontológica, mas no cumprimento de papéis sociais, como prover para seus filhos.

Que a visão chinesa de hierarquia a que me refiro seja baseada nesta definição social a distingue da hierarquia ontológica/racial da Grande Cadeia do Ser que motivou e sublinhou o colonialismo ocidental.

Sob a ontologia racial, as raças de nascimento superior são essencialmente superiores e, pela lei natural, podem e devem dominar as de nascimento inferior. Eles não precisam fazer nada para provar essa superioridade; sua superioridade é provada pela raça. Veja Shuchen Xiang, “Why the Confucians Had No Concept of Race (Part I): The Anti-Essentialist Cultural Understanding of Self”, *Philosophy Compass*, Vol. 14, No. 10 (2019), p. 1–11, seção “Confucian Conception of Being: Hierarchy and Human Enterprise”, onde já expliquei essa diferença. Como escreve Ji-Young Lee, a

visão histórica generalizada, mas desinformada, da China como um “hegemon” que exercia seu poder por meio do sistema tributário “repousa em um mal-entendido do sistema de tributos; isto é, em uma crença equivocada de que o sistema de tributos era a ferramenta da China imperial para projetar seu poder ou cultura em outros no sistema de Estados do Leste Asiático.” (Ji-Young Lee, *China’s Hegemony: Four Hundred Years of East Asian Domination* (Nova York: Columbia University Press, 2016), p. 2.) Uma grande parte desse mal-entendido é baseada em um mal-entendido da visão chinesa da natureza sociopolítica da hierarquia. O lugar mais elevado de alguém na hierarquia social vem com responsabilidades para com aqueles mais baixos na hierarquia. Um professor tem obrigações de garantir o florescimento de seus alunos; um pai, o bem-estar de seu filho. Da mesma forma, a posição central histórica da China na ordem mundial do Leste Asiático veio com deveres de cuidado para com seus vizinhos. Como Jacques Gernet resume: “Provavelmente nenhum outro país no mundo já fez tal esforço para fornecer presentes aos seus vizinhos.” (Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, Segunda edição, traduzido por J. R. Foster e Charles Hartman (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).) Veja Daniel A. Bell e Wang Pei, *Just Hierarchy: Why Social Hierarchies Matter in China and the Rest of the World* (Princeton: Princeton University Press, 2020), pp. 106–142, para uma exposição mais detalhada da compreensão chinesa da hierarquia entre Estados.

Tradução de Plínio Marcos Tsai (蔡征靈)

Recebido em setembro de 2024

Aceito em dezembro de 2024

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.