



Comovimento Moral e a Ética da Virtude Exemplar no Confucionismo

Being Morally Moved and Confucian Exemplary Ethics of Virtue

Wang Qingjie¹

Resumo: A “Teoria do Comovimento”, em seu sentido ontológico, pode servir como núcleo e fundamento da ética confucionista. O comovimento, enquanto eixo e conexão, não apenas desencadeia a ação moral humana, mas também conecta, por um lado, a ressonância ontológica com a sensação e percepção moral no nível cognitivo, e por outro, com as emoções, estados afetivos e a compaixão no plano psicológico. Esta interação gera e forma a interação moral, a iluminação ética e o conhecimento moral, influenciando e guiando assim nossa vida ética. Com base nesta análise conceitual, pode-se afirmar que a essência da ética confucionista reside em ser uma ética da virtude exemplar, fundamentada na primazia dos afetos. Ao distinguir o nível axiológico do nível prático da ética, é possível resolver efetivamente dilemas morais. A personalidade moral exemplar confucionista encarna a excelência de uma ou várias virtudes morais. A importância destes modelos morais reside precisamente em sua capacidade de manifestar a virtude na vida cotidiana, comovendo, inspirando e guiando as pessoas a serem boas e praticarem o bem.

Palavras-chave: Comovimento; Ressonância; Ética Confucionista; Ética Exemplar; Afetivismo

Abstract: This essay argues that a theory of *gandong* (“感动”, being morally moved) should serve as the very ground of Confucian morality. As a pivot or a starting point of human moral conducts, *gandong* triggers our moral consciousness and connects *ganying* (“感应”, ontological attunement) not Only with our moral knowing epistemologically, but also with *ganqing* (“感情” · affection) psychologically. In light of the understanding of *gandong*, I would like first to explore Confucian morality as an exemplary virtue ethics grounded ontologically in attunement and moral affections. I then try to answer two possible criticisms of Confucian Ethics as “emotivism” and of Confucian moral person as “being too good to be attractive”.

Keywords: *gandong*; *ganying*; Confucian Ethics; exemplary ethics; emotivism

1 Professor, Departamento de Filosofia e Religião da Universidade de Macau.

Ao passar por um subúrbio, senti o odor penetrante de produtos químicos. Aproximando-me da praia, vi resíduos industriais jorrando em grandes fluxos no mar, tingindo as águas de uma cor estranha. Pequenos comerciantes na baía queimavam cabos, fazendo nascer ali muitos bebês com deficiências cerebrais. Nossa próxima geração — de olhos brilhantes, vozes infantis e faces coradas — aprenderá a nadar em meio a resíduos químicos; suas veias correrão toxinas cujos nomes sequer conhecemos... Por que você não se indigna?

[...] Não pense que, por ser professor universitário, sua pesquisa é mais importante; não pense que, por ser açougueiro, ninguém ouvirá suas palavras; nem pense que, por ser estudante, não tem qualificação para cuidar dos assuntos da sociedade. Se você não se indignar, não se manifestar hoje, então amanhã — eu, você e nossa posteridade — nos tornaremos vítimas silenciosas! Se tem coragem e consciência, vá agora dizer...: Você já aguentou o bastante! Você está indignado! Você precisa gritar bem alto (Long, 1984).

Este trecho, da renomada escritora Long Yingtai, da província de Taiwan, aborda o tema do comovimento moral em nossa vida quotidiana. O comovimento moral refere-se à forma como frequentemente somos tocados e movidos por pessoas e acontecimentos aparentemente insignificantes ao nosso redor. Algumas dessas comoções são positivas, como admiração, orgulho, estima e respeito, mas outras podem ser negativas, como a indignação, ira ou mesmo fúria moral mencionadas por Long Yingtai, além de sentimentos como vergonha, culpa ou remorso. Mas o que é exatamente o comovimento? Por que nos comovemos? Que tipos de coisas ou ações costumam nos comover? Qual é o significado filosófico e ético do comovimento enquanto fenômeno psicológico ou sociopsicológico? Embora nos comovamos frequentemente, raramente refletimos de forma profunda, sistemática e conceitual sobre a essência filosófica e o significado ético desse fenômeno afetivo, particularmente o comovimento moral. Pretendo aqui explorar tais questões em nível conceitual, vinculando-as às raízes da filosofia confucionista e, em última instância, de todo o pensamento e cultura chineses. Meu objetivo é elucidar como esse fenômeno afetivo crucial — o comovimento moral — possui profundo significado filosófico para compreendermos a natureza da virtude moral e da educação ética. A partir dessa perspectiva, colocaremos conceitos e questões fundamentais da ética confucionista — como o “caminho da reciprocidade” (恕道, Shù Dào), “exemplaridade” (示范, Shì Fàn), “corpo” (身体, Shēn Tǐ), “eu” (自我, Zì Wǒ), “dever Inerente” (本分, Běn Fèn) e “piedade filial” (孝养, Xiào Yǎng) — sob a luz do pensamento filosófico contemporâneo, oferecendo análises e compreensões concretas. Sintetizando tais reflexões, concluo que a ética confucionista não visa imitar as leis universais absolutas das ciências naturais. Isto é, estabelecer uma “ética de regras válida em todo o mundo” com base em rigorosa dedução lógica e análise conceitual, ou uma “ética normativa” com efeito de imperativo categórico. Em outras palavras, a vitalidade da ética confucionista, passada, presente e futura,

reside primordialmente não em normas universais externamente impostas como deveres, mandamentos ou leis, mas sim nas sensações, comovimentos e ressonâncias do coração humano no mundo originário da vida e da existência. A moralidade fundamenta-se no coração humano e realiza-se por meio da exemplaridade, educação e autocultivo. Portanto, em sua essência, a ética confucionista é, antes de tudo, uma “ética exemplar” e não uma “ética normativa”. Enquanto ética da virtude baseada nos afetos, ela tende mais para a “exemplaridade” da virtude do que para a “normatividade” das regras; para a “educação transformadora” da virtude do que para o “imperativo” das regras; para a “orientação paradigmática” da virtude do que para a “coerção” das regras. Em última instância, a força coercitiva e imperativa das regras, normas e mandamentos deriva, antes de tudo, do poder de influência, inspiração e ressonância da exemplaridade.

Ressonância, comovimento, sentimento e interação moral

Se a filosofia ética ocidental *mainstream* toma o transcendentalismo ou o realismo como pedra angular de sua metafísica filosófica, sobre qual fundamento metafísico repousa a ética confucionista enquanto teoria? A conclusão preliminar que este artigo propõe é: a “Teoria do Comovimento”. Com base nisso, compreendo a essência da ética confucionista como uma ética da virtude fundamentada nos afetos. Para melhor apreender esta essência e seu alicerce metafísico-moral, examinemos filosoficamente a constelação de conceitos interligados pelo carácter “感 (Gǎn)” no uso cotidiano do chinês.

Começemos por “ressonância” (感应, Gǎn Yìng). A ressonância é o estado mais originário do mundo. Filosoficamente, é um conceito ontológico ou metafísico fundamental. Só se pode dizer que existe ressonância ou ressonância mútua. É a ressonância no plano ontológico que permite o surgimento e a constituição de eventos, estados de coisas, situações e objetos no mundo. Em outras palavras, o mundo primordialmente não é um agregado de “coisas” (物, Wù), mas de “acontecimentos” (事, Shì) — incluindo eventos, estados de coisas, situações, objetos e fatos. Não existem primeiro o Céu, a Terra e as dez mil coisas como entidades substanciais, para só então surgir a ressonância; antes, ressonância e cosmos coemergem e coexistem, sendo a fonte inesgotável, o fundamento e o “campo” (场域, Chǎng Yù) do surgimento, transformação e desenvolvimento de todas as coisas.

Se a ressonância é um conceito originário ontológico, o que seria então a “sensação” (感觉, Gǎnjué)? E como compreender termos conexos como “sentir” (感受, Gǎnshòu), “comover-se” (感触, Gǎnchù), “reflexão sensitiva” (感想, Gǎnxiǎng), “apreensão perceptiva” (感知, Gǎnzhī) e “iluminação” (感悟, Gǎnwù)?

Compreendo a sensação como o estado de consciência originário experimentado pelo ser humano na atividade de ressonância circundante. Portanto, a sensação é ressonância, uma ressonância consciente. Este estado de

consciência é primordialmente pré-conceitual, pré-categorial e frequentemente pré-linguístico. A sensação divide-se em sentido estrito e amplo: no sentido estrito, abrange a sensação exteroceptiva, referente à percepção sensorial, e a sensação interoceptiva, que corresponde às impressões e sentimentos internos. Em sentido amplo, além dessas, inclui ainda a . A reflexão sensitiva constitui uma extensão das impressões e sentimentos mediante associações e imaginação. Já a apreensão perceptiva representa a racionalização da reflexão sensitiva, sendo o processo pelo qual a consciência organiza e reflete, de forma preliminar, o percurso que parte das impressões sensoriais, passa pela reflexão e estabelece o alicerce e ponto de partida do conhecimento humano.

Voltemo-nos agora ao conceito de “sentimento” (感情, Gǎn Qíng) ou “disposição afetiva” (情感, Qíng Gǎn). O sentimento constitui um estado emocional psicológico que emerge nos seres humanos e em certos animais superiores durante atividades de ressonância ou que acompanha tais atividades, sendo em sua essência também uma manifestação de ressonância. Convencionalmente, “sentimento” designa a expressão ativa de emoções pelo sujeito psicológico, enquanto “disposição afetiva” denota sua condição “latente e não manifesta”, e “estado emocional” (情绪, Qíng Xù) refere-se à descrição objetiva dessa condição, frequentemente observada de uma perspectiva terceira — por vezes com conotação negativa. Concretamente, tais estados afetivo-emocionais abrangem alegria, ira, tristeza, prazer, amor, aversão, dor, apego, além de arrependimento e vergonha, incluindo-se igualmente a compaixão e a piedade. Estes estados podem ainda categorizar-se como relativos à própria ressonância — como orgulho, arrogância, remorso e culpa; como relativos à ressonância alheia — tais como compaixão, respeito, gratidão, desprezo e vergonha moral; ou como estados ambivalentes, passíveis de direcionar-se a si mesmo ou a outrem — a exemplo da dor, júbilo e indignação.

Após examinarmos “impressão sensorial” (感受, Gǎn Shòu), “sensação” e “sentimento”, a compreensão e localização do conceito de “comovimento” (感动, Gǎn Dòng) tornam-se mais acessíveis. O comovimento, em sua origem, também constitui uma forma de ressonância, mas simultaneamente configura um estado limiar ou ponto de conexão que vincula a ressonância tanto à sensação (incluindo impressões sensoriais, contatos afetivos, reflexões sensitivas e apreensões perceptivas) quanto ao sentimento. Emergindo da ressonância, o comovimento direciona-a rumo a certas modalidades de sentimento e sensação. Por outras palavras, ele representa o ponto de partida tanto da sensação quanto do sentimento, encarnando, nesse sentido, um estado híbrido que integra ambos e carrega em si um impulso intrínseco para sua realização. Talvez mais crucialmente, é através do comovimento e sua repetição constante que sensação e sentimento se imbuem de tonalidade e substância morais. Indubitavelmente, o comovimento é uma atividade de ressonância, mas distingue-se de outras ressonâncias naturais por ser essencialmente ressonância humana

(embora ocasionalmente presente em animais superiores, como demonstra o apego canino ao dono). Em sua natureza primordial, o comovimento inscreve-se na esfera axiológica, envolvendo atividades valorativas: comovemo-nos por aquilo que reconhecemos como valioso, ou experimentamos repulsa diante da lesão ou destruição do valor. É precisamente esta dinâmica que desencadeia nossa percepção moral e afetividade ética, lançando assim as bases da consciência moral humana.

O comovimento oferece ainda uma chave explicativa para as transformações em nossa sensação, reflexão sensitiva, apreensão perceptiva e afetividade. Se o comovimento representa a ignição e o início da sensação e do sentimento, particularmente das sensações e afetos morais, seu surgimento assinala igualmente o ponto de partida e a direção potencial da mudança de valores éticos. Por exemplo, se hoje testemunhássemos ou soubéssemos de atos de antropofagia, a imensa maioria de nós experimentaria fúria moral justa. Contudo, autodenominando-nos “animais carnívoros”, poucos manifestam remorso ao consumir carne à mesa ou observar outros a fazê-lo. Ao deleitar-nos com banquetes, agimos com serena convicção, quicá elogiando sabores e trocando técnicas culinárias. Apenas ocasionalmente, como ocorre com certos precursores visionários, ao presenciar o abate de porcos ou cordeiros em matadouros, ou a matança de aves e peixes em mercados, onde o sangue jorra copiosamente, despertam-se a piedade e a compaixão, emergindo aquele coração de inquietude e intolerância ante o sofrimento alheio. Imaginemos que, dentro de séculos, os avanços da biotecnologia permitam sintetizar todos os alimentos, provendo nutrição abundante sem necessidade de abater animais. Nessa era futura, não nos contemplariam tal como hoje olhamos para os “antropófagos” de oito milênios atrás? Quicá nos chamariam “a tribo carnívora”. É plenamente plausível que, ao longo desses séculos, a compaixão humana ante o abate animal — isto é, o próprio comovimento moral — se intensificaria progressivamente. Nesse solo fértil, brotariam incessantes “argumentações” sobre a ilicitude de obter carne mediante matança, multiplicando-se assim os que sentem indignação ética contra os consumidores de carne. Iniciar-se-ia então uma condenação moral dos carnívoros e o elogio dos abstinentes. Por fim, chegando o dia em que, ponderados todos os fatores, legislemos para encerrar nosso capítulo histórico como tribo carnívora. E com o passar do tempo, ao recordar esse período, as gerações futuras suspirariam com profunda emoção, tal como Confúcio em seu tempo, pelos que deram o primeiro passo rumo à mudança.

Quando o comovimento media eficazmente a conexão entre a ressonância natural e a sensação e afetividade humanas, não apenas ocorre uma interação dinâmica, onde sensações individuais, afetos e ressonâncias naturais se friccionam, influenciam e respondem mutuamente, mas também emergem ressonâncias, influências e confluências entre as sensações e afetos de diferentes indivíduos. Este processo de reverberação mútua, tanto intraindividual quanto intergrupal, constitui

a “interação ética” (感通, Gǎn Tōng). A apreensão perceptiva que acompanha tal comunhão é a “iluminação moral” (感悟, Gǎn Wù). A comunhão ética pode desencadear-se instantaneamente por um “apelo inspirador” (感召, Gǎn Zhào), ou desenvolver-se gradualmente por “contágio afetivo” (感染, Gǎn Rǎn). Seja qual for a via, esta comunhão, enquanto ressonância nascida de inúmeros comovimentos, ocorre precisamente porque a própria natureza, a vida e a história humana, com as quais sintoniza, são um processo de ressonância perene, perpetuamente renovado e gerador de vida.

Crucialmente, a ressonância, o comovimento, o afeto, a sensação, a iluminação e a apreensão perceptiva transcendem meros atos de cognição intelectual ou julgamento discursivo; são primordialmente processos corporificados. Por outras palavras, eles originam-se, despertam-se e desenvolvem-se através da ressonância corpórea. Pode-se afirmar que a cognição intelectual, caracterizada pela atividade judicativa, brota deste processo de ressonância corporal, representando sua avaliação reflexiva posterior. Embora esta cognição intelectual, enquanto estágio subsequente da percepção corpórea fundamentada na ressonância, seja indispensável à ação e ao conhecimento humanos e inegavelmente cresça em importância, tal não implica necessariamente superioridade hierárquica. Pelo contrário: ao conquistar força compreensiva e universalidade formal, ela frequentemente esvazia-se da riqueza contextual impregnada de particularidade idiossincrática, especificidade concreta e situacionalidade única.

A força da “exemplaridade” e da “normatividade” na Ética

Com base na compreensão exposta, situo a “ética exemplar” confucionista essencialmente como uma ética da virtude fundamentada na “primazia dos afetos”. Por primazia dos afetos, entende-se que a ética confucionista afirma categoricamente que nossa vida e ações éticas cotidianas brotam originalmente do comovimento moral, da ressonância e da interação ética. Quanto à “ética da virtude” (德性伦理, Dé Xìng Lún Lǐ), esta designa que o objetivo primordial da ética confucionista não reside em buscar um conjunto de regras universais padronizadas para julgar atos individuais na sociedade, mas sim em investigar como seres humanos concretos e vivos em sua singularidade, forjam e desenvolvem seu caráter moral ao longo da existência. Em outras palavras, a tarefa originária e central da ética confucionista não é descobrir ou prescrever regras, normas ou limites que regulem, ordenem ou admoestem as pessoas sobre o que fazer ou evitar em situações específicas; antes, explora como nossa personalidade moral vívida e nosso caráter ético singular são cultivados, estabelecidos e difundidos na história e na vida prática. Assim, a ética confucionista constitui sobretudo um saber axiológico sobre tornar-se virtuoso — daí seu caráter de ética da virtude. A “ciência” que a sustenta não é primordialmente a lógica ou a economia no sentido moderno, mas aproxima-se da pedagogia tradicional. Ou, na linguagem clássica confucionista: sua “ética” trata antes de tudo

de “estabelecer o padrão supremo do ser humano” (立人极, Lì Rén Jí), sendo um saber e prática de aperfeiçoamento mútuo.

Como ética exemplar fundamentada nos afetos, a ética confucionista enfrenta críticas análogas às historicamente dirigidas ao emotivismo ético. A essência desta objeção reside na afirmação de que uma teoria moral incapaz de julgar atos morais semelhantes mediante regras universais consistentes aplicáveis a todos os indivíduos em circunstâncias equivalentes, não merece o estatuto de teoria moral legítima. (Hare, 1952, p.14-15; Ross, 1952, p.33-34) O dilema do emotivismo radica precisamente aqui: como é sabido, as reações afetivas diante de um mesmo ato variam singularmente. Na vida quotidiana, embora ocorram eventos potencialmente comovedores, uns se comovem enquanto outros permanecem impassíveis; um mesmo indivíduo comove-se perante certas situações, mas não outras; e até diante de um mesmo evento, sua resposta afetiva flutua no tempo. Assim, ante tal imprevisibilidade, torna-se inviável estabelecer regras ou normas prévias de julgamento. Consequentemente, emoções como o comovimento limitar-se-iam a expressar predileções subjetivas individuais ou grupais — meras aprovações ou reprovações sentimentais. Do ponto de vista da ética social moderna, tal crítica não carece de fundamento. Contudo, uma análise atenta revela que tanto defensores quanto detratores do emotivismo compartilham um pressuposto tácito: a adesão à ética de regras ou normativa contemporânea. Os primeiros argumentam que a impossibilidade de universalização invalida a ética emotivista, exigindo-se alicerces éticos conformes à regularidade universal; os últimos, concordando com a impossibilidade de universalização, concluem precisamente o oposto. Não buscam fundamentos éticos além das emoções morais, mas negam radicalmente a possibilidade de uma ciência ética. Dessa forma, a ética emotivista inevitavelmente recai na armadilha do subjetivismo ou relativismo moral.

Por que a ética, particularmente a confucionista oriunda da tradição cultural do Leste Asiático, deveria necessariamente moldar-se ao padrão das ciências naturais ou da metafísica racional ocidental, construindo-se como um sistema de regras “monótono e uniforme” ou “universalmente válido” para regular nossos atos quotidianos? Qual é, em essência, a natureza normativa da ética? Para esclarecer esta questão, introduzo uma distinção fundamental: o nível axiológico e o nível prático da ética. Tal distinção aproxima-se daquela proposta pelo filósofo britânico Urmson (1968, p.64-71) entre “estabelecimento de padrões” (standard-setting) e “uso de padrões” (standard-using), com uma diferença crucial: enquanto Urmson emprega “padrões”, a ética confucionista privilegia “virtude” (德性, Dé Xing) ou “caráter moral” (品德, Pín Dé). Prefiro ilustrar com a analogia da compilação de dicionários: há um único padrão linguístico, mas as palavras são infinitamente diversas. Nossa vida ética quotidiana assemelha-se à linguagem em perpétua mudança, transformação e crescimento. Os éticos confucionistas, de Confúcio,

Mêncio e Xunzi a Dong Zhongshu, aos irmãos Cheng, Zhu Xi e Wang Yangming, todos imersos na linguagem, foram mestres na arte de “compilar dicionários”. A ética, enquanto disciplina teórico-prática, visa precisamente “compilar” um “dicionário de termos morais”. Sua tarefa é dupla: recolher e catalogar os múltiplos “termos” de virtude e vício na vida ética vívida; e, através desse acervo, não prescrever ou normatizar coercivamente o uso de cada palavra em contextos específicos, mas guiar e influenciar a trajetória geral da linguagem mediante o uso exemplar dos termos em situações concretas. Assim, a inadequação ocasional de um termo num contexto particular, ou a necessidade de escolher entre termos semelhantes, não anula seu estatuto como “palavra de virtude” ou “termo de valor” no dicionário.

Por longo tempo, confundiu-se esses dois níveis. A ética confucionista, enquanto ciência de valores, é em essência uma prática cultural viva: seu objetivo é gerar, incubar, herdar, renovar e difundir concepções de valor centradas em núcleos axiológicos. Opera influenciando, educando e orientando membros de comunidades ligadas por laços de sangue, história, língua, religião ou cultura, conduzindo-os a co-construir, realizar e identificar-se com esses valores nucleares. Desse processo emergem uma atmosfera moral comum e um ethos compartilhado, cristalizando qualidades, virtudes e caráter que a maioria reconhece e aspira encarnar. No quadro da vida social moderna, o confucionismo assim compreendido, com seu ambiente e mundo vivido, constitui a “religião civil” e o “mundo da vida” da comunidade cultural que é a nação chinesa.

“Nada absolutamente, necessário ou dispensável” na Ética confuciana

Conectada, porém distinta da dimensão axiológica, a ênfase do confucionismo no plano prático reside primordialmente em como, após o reconhecimento e constante reafirmação desses valores fundamentais, implementá-los com sucesso e maximizar sua realização na vida sociopolítica concreta. Assim, se no nível de valores o confucionismo aborda questões da esfera privada e para-pública, na dimensão prática ele vincula-se mais intimamente ao domínio público ou político. Por essa razão, o foco desloca-se da geração e identificação de valores e virtudes para a questão de como, uma vez que certos valores nucleares sejam reconhecidos, promovê-los, implementá-los e concretizá-los na vida pública através dos mecanismos políticos, econômicos, jurídicos, sociais e tecnológicos. É sabido que os “julgamentos” ou escolhas nestes domínios científicos e sociocientíficos, como política, economia, direito, sociedade, tecnologia, devido às distintas esferas e níveis envolvidos, enfatizam mais intensamente a publicidade, universalidade, normatividade, viabilidade e eficácia.

É inegável que a ética confuciana, na história chinesa, foi por vezes instrumentalizada por interesses governamentais, caindo no equívoco do “panmoralismo” e gerando situações em que “os rituais devoram os seres humanos”. Contudo, a compreensão contemporânea da ética geral parece ter sucumbido a

outro extremo: o equívoco do “panlegalismo”. A essência deste mal-entendido reside na tentativa de substituir inteiramente a motivação e sensibilidade originais da consciência moral pelos veredictos de juízes em tribunais. Tal abordagem, aparentemente empenhada em elevar a ética ao estatuto de ciência com características universais, pressupõe, conforme exposto anteriormente, que qualquer exigência moral que não possa simultaneamente converter-se numa reivindicação comum a todos os sujeitos na vida ética humana, tornando-se assim um critério ou regra universal para julgar todas as ações semelhantes em circunstâncias análogas, não merece ser considerada um dever moral (devoir). Desta perspectiva, a legitimidade da ética confuciana, representada pela doutrina da benevolência (Ren) de Confúcio, é anulada e suplantada, sendo até mesmo relegada à condição de uma “pregação moral” obsoleta e fragmentada, ou de “lugar-comum”.

Na verdade, a ética e a moralidade que discutimos hoje, tanto na Grécia Antiga quanto no pensamento pré-Qin da China antiga, surgiram originalmente como hábitos, costumes e paradigmas naturalmente prevalecentes e difundidos dentro de comunidades específicas. Nas principais línguas ocidentais modernas, o termo “ética” (Ethics) deriva do grego “ethos”, cujo significado primordial era “caráter”, “hábito coletivo” e “costume”. Aqui, não se vislumbra ainda o amplo significado posterior de “regra universal” ou “imperativo categórico”. Essa conotação provavelmente emergiu quando a forma de vida da pólis grega foi suplantada pela estrutura imperial romana, e o termo grego “ethos” foi traduzido para o latim como “moralis” (convenção, regra, norma). Posteriormente, com a introdução da crença em um Deus transcendente e universal pela ética cristã medieval, a moralidade (morals) tornou-se uma questão entre o indivíduo e Deus: o ser pecador que, ao crer em Deus e assumir o dever de implementar incondicionalmente Seus mandamentos divinos, realiza a si mesmo. Na modernidade, com o crescente peso da vida política pública na existência humana, tornou-se por vezes necessário distinguir as normas da vida moral privada dos princípios da vida social pública. Por exemplo, nos famosos Princípios da Filosofia do Direito de Hegel, a primeira é designada “Moral” e a segunda “Sittlichkeit” (eticidade), correspondente ao inglês “ethics”. Contudo, apesar desta distinção, a base transcendente a priori compartilhada por ambas, garantida sob a forma de mandamentos divinos, não desapareceu; foi meramente substituída pela base racional universal da modernidade. Deste modo, a verdadeira origem primordial de ambas, o “ethos” como “hábito coletivo”, “costume”, “caráter” e “paradigma”, foi esquecida, completamente encoberta e obscurecida.

A essência da ética confuciana como ética exemplar reside precisamente nisto: no decurso da vida histórico-social concreta, os seres humanos deparam-se constantemente com eventos, incidentes e contingências diversas, os quais suscitam em sua natureza primordial certa ressonância, sensibilidade e comoção. Neste processo, a demonstração exemplar dos sábios, dos benevolentes e dos nobres

inaugura hábitos coletivos e promove o cultivo e refinamento; as pessoas aprendem, ajustam-se e são educadas continuamente, nutrindo assim a virtude, formando os ritos e costumes, e estabelecendo paradigmas morais, revelando deste modo o carácter moral e os valores prevalecentes do indivíduo e até da sociedade. Tais marcos éticos, valores e hábitos coletivos, cristalizados como Virtude (德, Dé) e Rito (礼, Lǐ), irradiam sua influência e perpetuam-se na família, entre vizinhos, na comunidade, na cidade-Estado e mesmo sob o Céu, em círculos concêntricos e geração após geração, expandindo-se e glorificando-se.

Seguindo esta linha de pensamento, podemos compreender a ética confuciana como um processo histórico, gerativo e aberto de conhecimento ético, assemelhado a um crescimento natural ou, mais vividamente, como o próprio solo fértil que permite o florescimento de todas as coisas (analogia com a geração da virtude). Neste solo, qualquer semente ou broto de virtude, por mais tenro e frágil no início, desde que nutrido e irrigado pela “nutrição” e “umidade” da comoção e da comoção sustentada, crescerá gradualmente, formará hábitos coletivos, transformar-se-á em árvore, florescerá como bosque e robustecer-se-á. Por conseguinte, enquanto houver comoção e comoção sustentada na vida humana, tal como a ética confuciana historicamente assimilou com sucesso virtudes budistas fundamentais como “compaixão”, “serenidade”, “apeço pelo vínculo predestinado”, “aceitação serena”, “mente despreocupada” e “desapego”, através de transplante e adaptação. Não há obstáculo inerente para que virtudes da vida moderna como “liberdade”, “democracia”, “ciência”, “razão” e “justiça” brotem da doutrina ética confuciana.

Naturalmente, nas atividades práticas da vida real, ao confrontar indivíduos e situações concretas, surgem inevitavelmente circunstâncias em que certas virtudes não podem ser simultaneamente implementadas ou realizadas, entrando em conflito umas com as outras, exigindo escolhas difíceis. Exemplos incluem: o conflito no célebre “luto de três anos” de Confúcio entre as virtudes da “eficácia” e da “adaptação aos tempos” versus a virtude da “observância ritual”; o conflito no famoso exemplo de Mêncio “Shun carregando seu pai para fugir” entre “justiça”, “respeito” à lei e “piedade filial”; o conflito no conhecido caso kantiano do “assassino à porta” entre “honestidade” e “salvar vidas”; e o popular “dilema do bonde” na discussão ética contemporânea, envolvendo o conflito entre “salvar vidas” e “cálculo racional”. Desde os tempos antigos até hoje, a abordagem fundamental da maioria das teorias éticas para resolver tais dilemas frequentemente exige a hierarquização prévia dos valores envolvidos, seguida de ponderação e cálculo. Consequentemente, perplexidades e debates costumam girar em torno dessa ordenação “superior/inferior” ou “prioritária/secundária”. Sócrates, na obra de Platão, representou vividamente tal disputa de valores como uma “Batalha dos Deuses”.

Mas devemos perguntar: sobre o que, essencialmente, se trava a “Batalha dos Deuses”? Talvez não seja sobre a posição de “deus”, mas sobre a posição do

“deus supremo” ou do “único deus verdadeiro”. A questão crucial aqui é: por que é imperativo discernir, entre os muitos deuses, um “deus supremo” ou “único deus verdadeiro” que domine todos os demais? Se abandonarmos a abordagem mencionada e, em seu lugar, distinguirmos claramente a dimensão axiológica (dos valores) da dimensão prática (da implementação), então o problema do “deus supremo” pode transformar-se primariamente numa questão de prática. Em outras palavras, a maioria dos dilemas morais mencionados pode ser compreendida como emergindo na esfera da implementação prática, não no plano dos valores fundamentais. Independentemente das escolhas que façamos no plano prático, isso não altera em nada, no plano axiológico, a nossa adesão ao valor moral intrínseco de todos os valores mencionados, como “honestidade”, “piedade filial”, “respeito pela vida”, “racionalidade”, “justiça”, “observância ritual” e “respeito à lei”. Quanto à posição relativa que um determinado valor ocupa em relação a outros numa situação prática concreta da vida pública, se pode ser realizado, parcialmente ou plenamente, isso depende, além da força axiológica do seu poder de “comover os corações” dentro de um contexto histórico-cultural específico, de inúmeros outros fatores prudenciais que transcendem a pura consideração do valor moral. Tais fatores incluem distância geográfica, grau de parentesco, hábitos linguísticos, crenças doutrinárias, identidade cultural, efeitos previsíveis, entre outros, abarcando também muitas circunstâncias contingentes, inclusive a influência da “sorte”. Portanto, dilemas como o “do bonde” ou a escolha crítica entre “salvar a mãe ou a esposa” não constituem verdadeiras opções no plano axiológico, mas sim planejamento e decisão no âmbito da implementação prática. Nesse contexto, qualquer escolha prática resultante será moralmente válida no plano axiológico ou, nas palavras de Confúcio, será “nada absolutamente, necessário ou dispensável”, pois tais escolhas não são o objeto genuíno de preocupação da ética confuciana no nível dos valores fundamentais. No entanto, no plano prático, algumas escolhas podem naturalmente ser “boas” em comparação a outras, mas este “bom” geralmente refere-se mais à “adequação contextual” do que ao sentido estrito de “dever moral”. Assim, perante um ato inadequado, o que mais sentimos é uma espécie de “impotência”, “lamento” ou “pesar”, e não a “condenação” ou “indignação” próprias da esfera do valor moral. Sustento que apenas com base na distinção acima exposta é que o significado do conceito confuciano tradicional de “Princípios Fundamentais e Aplicação Flexível” (经权, Jīng Quán), proposto e minuciosamente elaborado no pensamento ético confuciano, pode verdadeiramente ser plenamente compreendido e valorizado.

A personalidade moral exemplar no confucionismo: “nuvens que emolduram a lua” e “o sino de madeira que desperta”

Uma possível objeção à compreensão da ética confuciana como essencialmente exemplar dirige-se ao conceito de “benevolente” (仁者, Rén Zhě) ou “modelo moral” (道德楷模, Dào Dé Kǎi Mó). Na concepção comum, o confucionismo eleva

o “Sábio” (圣人, Shèng Rén) ao mais alto patamar de excelência moral. Tal como uma “figura divina” (神人, Shén Rén), o Sábio encarna e sintetiza todas as virtudes morais admiráveis que nós, pessoas comuns, podemos conceber. Um “Sábio” ou “modelo moral” assim entendido, nas palavras da filósofa americana Susan Wolf, frequentemente torna-se respeitável, mas desinteressante, portanto, não é cativante, e o indivíduo comum não se sente inclinado a imitá-lo. Por que o Sábio seria desinteressante e não cativante? (Wolf, 1982, p.419-427). Porque o Sábio assim descrito e exaltado costuma ser desprovido de humanidade, desumanamente perfeito e sem falhas. Em suma, tal Sábio está demasiado distante de nós, pessoas comuns; é tão sublime que se torna inacreditável. Assim, mesmo que todos os atos virtuosos enaltecidos sejam verdadeiros, assemelham-se a divindades, elevados demais, sublimes demais, sem grande conexão com o cotidiano dos mortais comuns, incapazes de nos comover verdadeiramente. Pelo contrário, por serem tão elevados e sublimes, o risco de fabricação ou falsificação aumenta inevitavelmente. E uma vez exposta tal falsificação, em algum momento, gera-se uma profunda repugnância pela hipocrisia no íntimo das pessoas.

É inegável que, no desenvolvimento do pensamento confuciano, especialmente no confucionismo tardio enquanto ideologia de Estado, existiu, por exigências de dominação política e propaganda, uma pronunciada tendência para a divinização moral. Tal empreendimento frequentemente culminava em farsa e comédia ridícula. Contudo, se retornarmos ao confucionismo pré-Qin, em particular à leitura atenta dos *Analectos*, facilmente constatamos que Confúcio, embora mencione repetidamente as figuras do Sábio, do Benevolente e do Nobre — posteriormente agrupadas pelos confucianos sob a designação de “homens morais” — nenhuma dessas figuras pode ser genuinamente vista como um “ser moral divino” ou um “paragon moral” imaculado e aureolado de santidade. Por exemplo, Guan Zhong, o único grande Benevolente quase considerado Sábio por Confúcio, foi questionado por seus contemporâneos quanto a supostas falhas morais. Contudo, uma única frase — “Ele beneficiou amplamente o povo e soube socorrer as multidões” — elevou-o ao topo dos grandes Benevolentes no conceito de Confúcio. Outros discípulos como Yan Yuan (颜渊), Zilu (子路), Zigong (子贡) e Zeng Shen (曾参), em seus atos e conduta, exibiam imperfeições de variada ordem; nada disso, porém, ofusca o brilho luminoso e a afabilidade admirável desses ilustres discípulos de Confúcio como grandes virtuosos na história. Assim, os homens benevolentes e sábios exaltados como modelos morais pela ética confuciana não são seres perfeitos num sentido teológico, mas sim “paradigmas vivos” que encarnam e manifestam determinadas qualidades ou virtudes morais. A função primordial de tais exemplos reside inteiramente em testemunhar e irradiar a virtude na vida comum. Eles comovem e inspiram, guiam e modelam os que vêm depois, encorajando-os a ser bons e a praticar o bem.

Isto nos conduz ao segredo fundamental e à essência da moral confuciana: a verdadeira força da moralidade reside no seu poder de comover. Por que os atos morais comovem? Primeiro, porque ressoam, harmonizam-se e alinham-se com o fluxo da vida e da existência, despertando assim o impulso e o fervor inerentes à própria vida. Segundo, porque são atos praticados por pessoas comuns ao nosso redor; tais ações são-nos próximas, geram familiaridade, um sentimento de *déjà vu*, tornando-se, por isso, críveis e realizáveis. Quando Chen Jiaying (2015) afirma que a vida boa no sentido ético consiste em viver seguindo o caminho próprio de cada um, “caminhar pelo caminho e responder ao coração”, creio que ele expressa a mesma verdade. Naturalmente, na vida quotidiana, não nos comovemos com tudo, nem podemos esperar que todos se comovam com a mesma coisa. Mas igualmente impossível é que alguém permaneça perpetuamente indiferente a tudo. O ser humano é um ser moral de carne e osso, dotado de mente e corpo. Portanto, viver no mundo, conviver com os outros e com as coisas, inevitavelmente gera comoção. É assim que a ética e a moral se consolidam e crescem na comoção despertada por pequenos gestos da vida comum, repetida e sustentada, e são testemunhadas e retificadas na demonstração concreta dos atos de “heróis” cotidianos. Os atos que comovem e as virtudes que exemplificam e revelam irradiam sua influência lentamente, perpetuam-se e transformam-se em paradigmas e tradição.

Em nosso espectro atual de consciência moral, a coragem é manifestamente uma virtude fundamental. Na ética filosófica ocidental, o discurso sobre a coragem tem os debates, definições e prescrições de Sócrates em Platão como os textos mais representativos. No entanto, no confucionismo representado por Confúcio, a abordagem é distinta: a coragem inicia-se com a demonstração exemplar da bravura de Zilu (子路). Na história, encontramos ainda a coragem de Jing Ke (荆轲) no estilo “o vento uiva e as águas do Yi estão frias”; a força hercúlea de Xiang Yu (项羽) que “arranca montanhas”; a estoicidade de Guan Yu (关公) ao “raspar o osso para extrair o veneno”; a dignidade de Li Bai (李白) que “não curva as sobrancelhas nem a cintura ante os poderosos”; a destemor de Wu Song (武松) na Colina Jingyang; e a integridade de Wen Tianxiang (文天祥) que “preserva o coração leal para iluminar os anais”. Na era moderna, temos o sacrifício nobre de Tan Sitong (谭嗣同) que “partir ou ficar, o fígado e o coração como duas montanhas Kunlun”; a determinação da heroína do Lago Jianhu, Qiu Jin (秋瑾), sob o “vento e chuva do outono”; a bravura de Dong Cunrui (董存瑞) e Huang Jiguang (黄继光) ao “explodir o bunker” e “tampar a metralhadora”; até os mártires contemporâneos Luo Ke (罗克) e Zhang Zhixin (张志新)... Todos estes são exemplos históricos célebres que nos comoveram e continuarão a comover sucessivas gerações. Embora aqui se evoquem sobretudo exemplos heróicos, a maioria das demonstrações ocorre no cotidiano das pessoas comuns. Por exemplo, para uma criança aprendendo a andar, ver o menino gordo vizinho, ainda menor, levantar-se sozinho após cair, ou não chorar ao levar injeção,

já é um ato de heroísmo e coragem profundamente comovedor. Quando minha colega, diante da injustiça, ergue-se indignada enquanto eu e outros hesitamos, defendendo a justiça com palavras que me envergonham, eis um testemunho vivo da coragem. Ao longo da vida, todos experimentamos inúmeras comoções, grandes e pequenas, relacionadas à coragem. É precisamente nesta comoção sustentada que a virtude da coragem se revela continuamente, sendo testemunhada, enriquecida e cultivada.

Compreendida assim, a virtude confuciana não é um conceito puramente inato, a ser descoberto ou alcançado apenas mediante análise lógico-racional e debates teóricos. Pelo contrário, as virtudes emergem, formam-se e florescem no longo curso da vida ética humana, nos variados eventos existenciais, na resposta ao chamado do futuro e no diálogo com a tradição. Parafraseando um termo cunhado pelo Sr. Li Zehou (李泽厚), tais virtudes são o que se sedimenta historicamente nestas ressonâncias e respostas. E estas ressonâncias e respostas são precisamente a sensibilidade e a comoção mencionadas. Este é o ponto de partida da ética confuciana — e de toda a filosofia confuciana.

Recorda-se uma engenhosa analogia sobre as diferenças técnicas na pintura da lua nas tradições oriental e ocidental. Utilizemo-la aqui para ilustrar certas características metodológicas da ética exemplar confuciana. Na pintura tradicional ocidental, outrora enfatizava-se intensamente a fidelidade da imagem à realidade, isto é, a semelhança entre a pintura e seu protótipo. Esta compreensão da essência pictórica refletia-se tecnicamente na valorização de fatores prescritivos como a perspectiva, o equilíbrio estrutural, as proporções lineares e o jogo de luz e sombra. Tal abordagem alinha-se à tradição filosófica e científica ocidental, que privilegia a análise conceitual, a observação empírica e a inferência lógica. Já na pintura oriental da lua, frequentemente representa-se apenas um círculo, numa forma abstrata. Mais expressivamente, pinta-se algumas nuvens, deixando a lua brilhante revelar-se parcialmente entre elas, contornada — técnica conhecida como “Contornar a Lua com Nuvens”.

Ao discutir as características fundamentais da ética ocidental, e mesmo de toda a filosofia ocidental, recorre-se frequentemente à metáfora do “moscardo” (*gadfly*) utilizada por Sócrates na Apologia em defesa da filosofia (Plato, 1980, p.33). Ali, Sócrates compara sua Atenas natal a um animal outrora vigoroso, mas tornado lento e indolente. A cidade necessitava da reflexão racional e da crítica filosófica para revigorar-se, assim como o animal precisa da picada incessante do “moscardo” para manter-se ativo, lúcido e saudável. Em contraponto, o confucionismo oferece uma imagem distinta para seu sábio paradigmático, Confúcio: o “Sino de Madeira que Desperta” (木铎) (Yang, 1980), instrumento que ressoa os desígnios celestes, revela o mandato do céu, educa o povo e influencia as gerações futuras. Se aceitarmos a afirmação aristotélica de que “a atividade filosófica pertence à natureza humana”

e o princípio menciono de que “todos podem tornar-se um Yao (尧) ou Shun (舜)”, então cada um de nós é, em sua vida, não apenas um “moscardo” de espírito crítico-racional, mas também um “Sino de Madeira que Desperta”, capaz de escutar, na ressonância, comoção e interação ética da história, sociedade e cultura, os desígnios celestes da virtude, transmitindo-os e glorificando-os. Ademais, num nível mais profundo: a atividade “racional”, “reflexiva” e “crítica” não seria também uma forma singular de ressonância e comoção? Assim, creio que quando Confúcio declara nos *Analectos*: “Se pela manhã ouvir o Dao, à noite posso morrer contente”, é precisamente esta imagem do Sino de Madeira que Desperta que surge vívida em seu pensamento.

Tradução: Zhang Eryu

Referências bibliográficas

- CHEN, Jiaying. 陈嘉映. (2015). 何为美好生活 – 行之于途而应于心. Shanghai: Shanghai Literature & Art Publishing House.
- HARE, R. M. (1952). *The language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- LONG, Yingta. 龙应台. (1984). “中国人，你为什么生气”. *China Times* 中国时报, Novembro 20.
- PLATO. (1980). *The Trial and Death of Socrates*. Traduzido pelo G.M.A Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Inc.
- ROSS, W. D. (1952). *Foundation of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- URMSON, J. O. (1968). *The Emotive Theory of Ethics*. London: Hutchinson University Library.
- WOLF, Susan. (1982). “Moral Saints.” *The Journal of Philosophy* 79(8), p. 419-427.
- YANG, Bojun 杨伯峻. (1980). “论语•八佾”. In: 论语译注 . Pequim: Zhongghua Book Company.

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.