



Breves apontamentos sobre a gestação da “Filosofia chinesa” na China da década de 1920 e a trajetória do jovem Feng Youlan (1895-1933)

Brief notes about the gestation of the “Chinese Philosophy” in China during the 1920s and young Feng Youlan’s career (1895-1933)

Giorgio Sinedino¹
giorgiosinedino@gmail.com

Resumo: O presente texto discutiu a gestação da “Filosofia Chinesa” como disciplina acadêmica na China da década de 1920, tomando a trajetória profissional e intelectual do jovem Feng Youlan como estudo de caso. Argumenta-se que a “Filosofia Chinesa” é parte de um debate mais amplo sobre a “Nova Cultura” chinesa e não pode ser separada da busca de influência pessoal de seus participantes. Ao todo, este texto divide-se em cinco seções. Na primeira, delineamos a questão de como a “Filosofia Chinesa” como disciplina acadêmica está relacionada à situação da intelectualidade na década de 1920, classificada esquematicamente em “progressistas” e “tradicionalistas”. A segunda seção analisa o caso do *Roteiro de História da Filosofia Chinesa* do “progressista” Hu Shi, a primeira tentativa de elaborar a disciplina na China. A terceira seção narra as reações de dois intelectuais “tradicionalistas”, Zhang Taiyan e Liang Qichao. A quarta e quinta seções retratam Feng Youlan, primeiro descrevendo o seu desenvolvimento profissional e, depois, enfocando a sua trajetória intelectual. Argumentamos que ambas as dimensões não podem ser separadas, explicando os motivos para que ele tenha, com sucesso, criado o primeiro tratamento completo da “Filosofia Chinesa” moderna.

Palavras-chave: Filosofia Chinesa; Feng Youlan; Nova Cultura; Intelectuais.

Abstract: This paper discusses the gestation of “Chinese Philosophy” as an academic discipline in China during the 1920s, taking the professional and intellectual career of the young Feng Youlan as case study. It argues that “Chinese Philosophy” is part of a wider debate about the Chinese “New Culture” and cannot be separated from the pursuit of personal influence by its participants. The text is divided into five sections. The first outlines the question of how “Chinese Philosophy”, understood as an academic discipline, is related to the broad situation of the intellectuals during the 1920s, who can be schematically classified as “progressists” and “traditionalists”. The second section analyzes the case of the *History of Chinese Philosophy – a Coursebook*, work of the “progressist” Hu Shi, which is the first attempt to elaborate the subject in China. The third section reports the reactions of two “traditionalist” intellectuals,

1 Professor na Universidade de Macau.

Zhang Taiyan and Liang Qichao. The fourth and fifth sections deal with Feng Youlan, firstly describing his professional development and, then focusing on his intellectual trajectory. We argue that both dimensions cannot be separated and, together, explain the motives for him to have, successfully, created the first complete account of the modern “Chinese Philosophy”.

Keywords: Chinese Philosophy; Feng Youlan; New Culture; Intellectuals.

À guisa de introdução: Definindo o problema

O presente texto intenta compreender a trajetória intelectual de Feng Youlan 冯友兰 (1895-1990) em sua juventude, questão que se confunde com a gestação da “Filosofia Chinesa” (entendida como uma disciplina acadêmica) na República Popular da China. Ele é mais conhecido entre nós através de duas obras traduzidas para o inglês: Por um lado, a sua magistral síntese de três milênios de pensamento chinês, concluída quando ele se aproximava dos quarenta anos (Fung, 1983). Por outro, a sua acessível introdução, publicada originalmente poucos anos antes da fundação da República Popular da China (Fung, 1997). Ambas continuam disponíveis no mercado, o que, dada a saturação de informações e superfluidade de congêneres hodierna, comprova o poder de uma mente que viveu numa realidade profundamente diferente da nossa. Nesse sentido, antes de passarmos aos apontamentos sobre Feng, vale delinear o contexto mais amplo da cultura e das ideias em que se insere.

Dentre as várias abordagens possíveis, tratamos da “Filosofia Chinesa” como um reduto moderno da erudição clássica chinesa, em geral, e do Confucionismo, em particular. Entendido como matriz para a cultura e sistema social chineses, o Confucionismo permaneceu sob forte pressão no período demarcado pela Reforma Wuxu (1898) e o fim da Revolução Cultural (1976). É possível argumentar que isso resultou de duas componentes. Por um lado, o “desafio externo”, a saber, o efeito composto de ideias, disciplinas e técnicas estrangeiras para as quais os saberes tradicionais enfeixados no Confucionismo não tinham, naquele período, uma resposta adequada. Por outro, a “camisa-de-força interna”, ou seja, a rigidez das instituições para as quais o Confucionismo servia de garante, enquanto visão de mundo e cartilha de valores. Como a famosa trilogia de Joseph Levenson (1968) expõe, pela década de 1950, essa forma de Confucionismo estava à beira de seu esgotamento, não apenas em termos intelectuais, mas, o que é mais importante, pelo desfazimento da íntima conexão que ele mantivera com a elite governante. Tal conexão plasmava a ideologia através da qual se produzia um amplo consenso social, servindo como fonte última da legitimidade do *ancien régime* chinês.

Desta forma, ao enfocar a figura do jovem Feng Youlan, o presente trabalho tenta explorar uma das maneiras pelas quais o Confucionismo lutou para se adaptar à Modernidade, nomeadamente, a de sua reinvenção sob o rótulo de

“Filosofia Chinesa”. Notamos, de início, que a sociedade chinesa foi refundada num movimento de massa, conduzido pelo Partido Comunista, sob o estandarte do Materialismo Histórico-dialético, interpretado conforme o Pensamento de Mao Zedong. Parece inquestionável, portanto, que tal orientação era inerentemente hostil ao Confucionismo, particularmente do tipo existente então. Visto de perto, tal julgamento continua a ser verdadeiro, apesar de ser preciso qualificá-lo: o movimento revolucionário originou-se do debate entre os diversos matizes da nova elite cultural e política, que generalizamos grosseiramente, como duas alas: “tradicionalistas” e “progressistas”. Ainda que suas convicções e orientações variassem, ambas tinham recebido o mesmo tipo de educação tradicional (“confuciana”), podendo ser considerados intelectuais nos velhos moldes. Afinal de contas, foi a atitude de cada um para com o legado confuciano, melhor, o nível de rejeição de seu dogmatismo, que os situou num dos dois espectros.

Pelo início da década de 1920, entretanto, ainda havia mais a aproximar os intelectuais chineses do que a contrapô-los. É possível dizer que, devido à instabilidade política, esse foi um dos períodos mais profícuos de reflexão e experimentação em busca de um novo consenso. Ao tratarmos a “Filosofia Chinesa” como um aspecto desse processo, organizamos o presente texto em cinco partes. Depois dessa introdução, em que definimos o problema de pesquisa, analisaremos o desenvolvimento da “Filosofia Chinesa” como um aspecto do debate entre “progressistas” e “tradicionalistas”. A próxima seção toma o primeiro texto de “Filosofia Chinesa” produzido na China como exemplo de como os “progressistas” tentaram “modernizar” a tradição intelectual da China. A terceira divisão analisa a reação dos “tradicionalistas” por meio de dois pensadores representativos. Os dois últimos capítulos narram, respectivamente, a trajetória profissional e intelectual de Feng Youlan, explicando como suas obras do início da década de 1930 herdaram e completam o projeto “progressista”, criando, efetivamente, uma disciplina moderna de “Filosofia Chinesa”.

A criação da “Filosofia Chinesa” moderna na China: o caso do *Roteiro de História da Filosofia Chinesa*, de Hu Shi

Como se trata de uma questão demasiado ampla para um artigo desta natureza, tentemos esquematizar a distinção entre “progressistas” e “tradicionalistas” no que se refere à “modernização” do pensamento chinês através do exemplo da “primeira obra moderna de ‘Filosofia Chinesa’ concebida naquele país”. Abramos um breve parêntese para explicar o que temos em mente com tal exemplo.

Primeiro, vejamos o que está em jogo com “moderno”. O termo “Filosofia Chinesa” surgiu no século XVII. Nessa época fundadora dos contatos entre Ocidente e China, foi publicada a obra *Confucius sinarum philosophus sive scientia sinensis*, organizada pelo sinólogo belga Philippe Couplet (S.J.) e dedicada a Luís XIV. A obra consistia numa monografia inicial resumindo as características principais do

pensamento chinês e um estudo de sua compatibilidade com a teologia católica. Seguiam traduções do *Daxue* 大学, *Zhongyong* 中庸 e *Analectos* 论语, ligeiramente anotadas. Por fim vemos uma “Tábua Cronológica das Monarquias Chinesas”, contribuição de Couplet, não apenas inserindo a China num plano comum de “história universal”, mas examinando suas conexões com a cronologia cristã (Couplet, 1687). Naquela altura, filosofia e ciência eram entendidas no sentido clássico/escolástico de *filosofia naturalis* e *scientia politico-moralis*. Nota-se, portanto, que uma tal “Filosofia Chinesa” não se adequa a nossos propósitos dado o fato de que a “modernidade” da cultura chinesa não é problematizada no enquadramento ecumênico intentado pelos jesuítas.

Segundo, vejamos o que está em jogo com “concebida na China”. Cronologicamente, os primeiros passos da “Filosofia Chinesa” como disciplina inspirada metodologicamente no modelo ocidental foram dados no Japão das eras Meiji e Taisho por eruditos da Universidade de Tóquio que tinham estudado na Europa, especialmente Alemanha, décadas antes de intelectuais chineses assumirem uma linha similar (Mizuno, 2024). Neste caso, *Shina Tetsugaku* シナ哲学 foi um desenvolvimento interno do que os japoneses chamavam de *Kangaku* 漢学, um estudo sistemático da cultura chinesa herdada pelo Japão, com base em técnicas híbridas, ou seja, sino-japonesas tradicionais e ocidentalizadas. Sob tal rótulo, especialistas como Uno Tetsuto 宇野哲人 (1875-1974) inovaram a forma de se compreender a cultura chinesa, destacando pensadores e suas escolas do ambiente sócio-político em que se inseriam como burocratas/ideólogos/líderes espirituais, organizando suas ideias conforme uma série de disciplinas análogas às europeias. Foi dessa maneira que isolaram o campo do “pensamento” ou “ideias” *Shiso* 思想, que não existia autonomamente no período imperial chinês (Uno, 1926). É verdade que é uma prática muito próxima daquela “Filosofia Chinesa” que seria finalmente produzida na China. Também não há erro em identificarmos um viés positivo de intelectuais reconhecidamente simpáticos àquele país, como Uno. Porém, não deixava de ser uma “Filosofia Chinesa” mais puramente acadêmica, que passava ao largo da “modernização”, tão importante para os chineses. Sem dúvida, a relação entre a cultura tradicional chinesa e a modernidade então liderada pela Europa não podia despertar os mesmos sentimentos nos eruditos japoneses, não só pelo fato de o Japão ter uma visão nacionalista de sua própria cultura, mas por não ter sofrido o mesmo trauma que a China.

Nessa conjuntura, a primeira obra de “Filosofia Chinesa” de repercussão, escrita por um nacional daquele país, foi o *Zhongguo Zhhexueshi Dagang Shangjuan* 中国哲学史大纲上卷 (*Roteiro de História da Filosofia Chinesa, tomo I*) de Hu Shi 胡适 (1891-1962), que veio a lume em 1919 (Hu, 2018). O perfil familiar de Hu era o da baixa burocracia do final da dinastia Qing. Seu pai Hu Chuan 胡传 (1841-1895) servira como assistente de Wu Dacheng 吴大澂 (1835-1902) um conterrâneo com maior projeção na burocracia central. Ainda que viesse de uma

família tradicional, Hu fazia parte de uma geração que não mais tinha os exames de acesso à burocracia como finalidade obrigatória – eles seriam abolidos em 1905, tendo perdido sua utilidade prática anos antes. Depois de receber as primeiras letras segundo o sistema antigo, Hu logo buscou uma escola do novo regime. Entre 1910 e 1917, estudou nos Estados Unidos como bolsista. Em 1915, iniciaria um doutorado na Universidade de Columbia sob orientação de John Dewey (1859-1952), personalidade ativa e engajada no debate público, traços também presentes em Hu. O doutorado terminaria inconcluso quando ele retornou para ocupar uma cátedra na Universidade de Pequim. Combinando senso de oportunidade, capacidade de expressão e bom raciocínio, Hu tornou-se rapidamente uma importante voz no debate político chinês de sua época, mesmo que conduzido por uma geração mais velha, a qual tinha ido estudar no Japão. O principal fórum, justamente, era a Universidade de Pequim, bastião da ala esquerdista do Kuomintang (e celeiro do Partido Comunista) pelos primeiros anos da década de 1920. Por conseguinte, a “Filosofia Chinesa” transcendia um interesse puramente acadêmico, tendo por pano de fundo um projeto de (re)construção nacional (Grieder, 1981, p. 226-229).

O *Roteiro* traz prefácio de Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), datado de agosto de 1918 (Hu, 2018, p. I-III). É um texto notável em dois aspectos. Primeiro, porque Cai, uma personagem importante no grupo que lideraria a fundação do Kuomintang, era justamente reitor da Universidade de Pequim. Nessa condição, ele tinha sido patrono de um largo quadro de profissionais retornados do exterior, em que se inseria Hu. Mais do que uma Universidade, pretendia-se criar uma frente ampla para a intelectualidade, compromissada com uma agenda de reforma nacionalista (Lin, 2005, p. 54-57). Em segundo lugar, Cai expressa-se com desenvoltura na nova linguagem escrita (Baihua 白话), em aberta rejeição aos ditames excessivamente literários da língua arcaica (Wenyan 文言). A distinção possui um fundo ideológico e mesmo partidário, pois o Baihua era marca de “progressismo”, num momento em que ainda se estava longe de um consenso sobre qual seria o idioma oficial chinês, falado e escrito. Sem dúvida, havia também um aspecto técnico nessa escolha, que era o de facilitar e clarificar a transmissão das novas ideias que vinham do estrangeiro. Disso decorria uma interessante tensão, em que o formato definitivo da “Filosofia Chinesa”, prefigurado por Hu Shi, tinha como veículo de exposição o Baihua, mas permanecia baseado em autoridades textuais redigidas em Wenyan.

A obra de Hu reflete um “progressismo” radical, como se depreende desde a sua introdução. O orgulho cultural aparece camuflado por uma profecia da “filosofia do futuro”, em que a “Filosofia Chinesa” e Ocidental se conjugariam, supostamente em pé de igualdade (Hu, 2018, p. 4). Nada obstante, ele promovia um redirecionamento radical na dinâmica do pensamento chinês antigo. Tal como Cai Yuanpei elogiara no prefácio, Hu ataca o dogmatismo do Império Tardio ao colocar Confúcio em pé de igualdade com os demais “Mestres” 诸子. Essa era uma visão nova, de uma “Filosofia” de escolas “livre-pensantes”, permitindo a Hu Shi aproximar a tradição

clássica chinesa do que então se concebia ser a Filosofia Ocidental. O ponto alto do livro não era Confúcio – que continuava a receber um lugar de destaque – mas a velha tradição Moísta, tratada com maior extensão e num tom mais positivo do que a velha ortodoxia. Hu identificava no mestre Mo as raízes da lógica e pensamento científico chineses, como já tinha exposto com mais detalhes no principal capítulo de seu projeto de tese em Columbia (Hu, 2024, p. 53-130).

Retornando à introdução do *Roteiro*, Hu tenta adaptar o discurso de progresso intelectual, então em voga na Filosofia Ocidental, para propor a tese de que a “Filosofia Chinesa” também seguiu as mesmas etapas que seu modelo: há uma “Idade Média” e “Moderna” na China Imperial (Hu, 2018, p. 5-7). É de se notar que ele trata de fontes (distinguindo entre primárias e secundárias), métodos de comprovação e pesquisa, etc., com uma abordagem terminológica e metodológica substancialmente diferentes da erudição tradicional. De fato, ao mesmo tempo que decalcava a filosofia ocidental para o caso chinês, Hu fazia uma série de citações antigas, como se para demonstrar que a China já possuía tal instrumental (Hu, 2018, p. 7-24). Embora esse procedimento leve à perplexidade de que a “Filosofia Chinesa” afinal de contas não deixava nada a desejar em relação ao seu modelo, mesmo que a China tivesse tido uma “idade média” e “moderna”, o texto de Hu termina com o século III a.C.

A última seção do livro, intitulada a “Interrupção da Filosofia Antiga”, racionaliza a situação como a igualdade entre Ocidente e China foi perdida por desenvolvimentos internos da China. Após encontrar uma explicação conveniente nas anedotas da “queima dos livros” e de “enterrar vivos os eruditos” sob o autoritarismo do primeiro imperador chinês, Hu confirma a impressão de que todo o período imperial teria sido de estagnação intelectual, notavelmente um desabafo por ele não conseguir preservar o prestígio nacional nos últimos dois séculos. Ele indica quatro motivos para que o ambiente de “livre discussão” dos períodos da Primavera e Outono tenha cessado com a criação do sistema imperial: ceticismo destrutivo; utilitarismo raso; despotismo político e misticismo supersticioso (Hu, 2018, p. 287-298). A argumentação dos quatro motivos suscita a dúvida, no leitor, de que a própria dinâmica das escolas estava por trás da “interrupção” e não o regime imperial. Mesmo assim, não se deixava de dar plausibilidade à narrativa então corrente no campo “progressista”, de que a cultura chinesa possuía os fundamentos necessários para desenvolver “ciência” e práticas políticas em nada distintas das nações avançadas da Europa.

“Filosofia Chinesa” e os “tradicionalistas”: Dois exemplos

Antes de passarmos às anotações sobre Feng Youlan, é importante compreendermos o ambiente em que se desenvolvia o debate sobre a “Filosofia Chinesa”, descrevendo a posição de pensadores que podemos rotular como “tradicionalistas”. Como era de se esperar, o grande sucesso do livro de Hu Shi

despertou rivalidades em figuras mais velhas e consolidadas do que o então jovem professor. Demos dois exemplos representativos.

O primeiro é *Guoxue Gailun* 国学概论 (*Visão Geral dos Estudos Nacionais*) de Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936). Sua família não apenas tinha estatuto burocrático, mas parece também ter tido um certo nível de conforto material. Zhang cresceu em meio a um ambiente de xenofobia, justificada pela entrada agressiva das potências estrangeiras na China que, diferentemente do que tinha acontecido até então, não se converteram às instituições milenares daquela civilização. Ao mesmo tempo, ele foi educado na linha anti-manchu dos intelectuais do fim da dinastia Ming, reagindo com vingatividade ao fracasso dos imperadores daquela etnia de protegerem a China dos invasores. Por ser da geração de 1870, as expectativas eram de que Zhang dirigisse toda a sua atenção para os exames de acesso à burocracia, porém, a despeito de ter recebido treinamento adequado, ele manifestou incompatibilidade emocional com a rotina das provas. Seja como for, com a morte do pai, ele ingressou pelos vinte anos no *Gujing Jingshe* 诂经精舍 (lit. “Habitação Pura da Filologia dos Clássicos”) uma reputada comunidade de ensino tradicional, conduzida pelo mestre Yu Yue 俞樾 (1821-1907), um dos últimos grandes representantes da erudição puramente tradicional. Ou seja, havia uma contradição fundamental em Zhang Taiyan que, por um lado, assumiu uma postura “revolucionária”, situando-se como parte da “grande coalizão” republicana; por outro, enquanto intelectual, ele era um produto exclusivo da erudição tradicional, cujos contatos com a cultura “moderna” viriam a ocorrer fragmentariamente através de traduções para o chinês (clássico). É verdade que perseguido pelas autoridades Qing, ele passou brevemente pelo Japão pelo final da década de 1900, mas não há qualquer indício de que seu convívio tenha ido além do círculo de chineses emigrados. Em termos ideológicos, Zhang defendia uma espécie peculiar de ultranacionalismo, que colocava a língua chinesa e, por extensão, essa civilização num patamar supremo, donde resistir por instinto às mudanças defendidas pelos “progressistas” (Grieder, 1981, p. 172-177).

Por volta de 1922, ele deu uma série de palestras em Xangai – região que permanecia livre de ingerência dos grupos de poder chineses, por estar sob tutela das potências estrangeiras. As palestras giravam em torno do “Guoxue”, algo como “Estudos Nacionais”, que Zhang colocava como base para desenvolvimento do país. Nas entrelinhas estava a resistência contra o Baihua e o “Novo Estudo” ocidentalizado. A primeira palestra tinha um caráter “polêmico-metodológico”, em que Zhang negava as tentativas de autocrítica que os “progressistas” dirigiam às fontes do pensamento chinês, como a tese da “Interrupção da Filosofia Antiga”. Ele contra-atacava com os pés fincados na filologia tradicional da dinastia Qing, reconhecendo a autenticidade, veracidade e valor “científico” das obras antigas, como *Clássicos* e *Crônicas*. Da forma mais singela, Zhang propunha que a erudição tradicional chinesa continuava a ter um valor “moderno”, podendo ser equiparada

diretamente às disciplinas ocidentais (Zhang, 2019, p. 1-9). No que importa ao nosso objeto de estudo, ele passa ao largo de todas as dificuldades teóricas, declarando de modo discricionário que a “Filosofia Chinesa” nada mais é do que o estudo das obras triadas na categoria bibliológica dos “Mestres”. Mas há muitas inconsistências. Por exemplo, impõe uma visão “herética”, não diferente de Hu Shi, segundo que *Os Analectos* são uma obra dos “Mestres”. Ele ignora a questão de que também há material não-filosófico nesses livros. E também é curioso que ele preserva o estudo dos “Clássicos” como uma disciplina diferente e superior a “Mestres/Filosofia”, com a observação de que havia “muito pouco de filosofia” nos Clássicos e de que cada *Clássico* podia corresponder a outras disciplinas modernas, como “sociologia” e daí por diante (Zhang, 2019, p. 43-45).

Entrando em detalhes de conteúdo, tal como Hu Shi, a ênfase maior era dada ao período Pré-Qin, inclusive enxertando-lhes questões políticas e sociais modernas, um anacronismo dado o quadro tradicional pressuposto por Zhang (Zhang, 2019, p. 45-51). A discussão sobre os períodos posteriores, em tom mais negativo do que positivo, parece estar voltada a discriminar quais os pensadores que poderiam ou não serem chamados de “filósofo” (Zhang, 2019, p. 51-55). Chegando à formulação madura do Confucionismo no período imperial tardio, uma particular ênfase é atribuída à transmissão da “Escola do Coração-mente” 心学, destacando Lu Jiuyuan 陆九渊 (1139-1192), Wang Shouren 王守仁 (1472-1529) – a figura tratada em maior detalhe na palestra – e a transmissão posterior (Zhang, 2019, p. 55-66). Antes de terminar com breves considerações sobre o valor propedêutico da “Filosofia” Song e a superioridade da “Filosofia” Pré-Qin, a palestra chega a discorrer superficialmente sobre os eruditos da dinastia Qing (Zhang, 2019, p. 67-70). Sem dúvida, a visão de Zhang Taiyan sobre a “Filosofia Chinesa” nessa palestra estava mais próxima de uma história das diversas tendências intelectuais e sua transmissão, distinguindo-se pouco do que se chamava tradicionalmente de “Erudição” (Xueshu 学术), termo que emprega frequentemente, de forma intercambiável com a “Filosofia”.

Outro exemplo de reação ao projeto “progressista” da “Filosofia Chinesa” pode ser encontrado numa palestra dada por Liang Qichao 梁启超 (1873-1929) na Universidade de Pequim em 1922 – mesmo ano em que Zhang Taiyan ministrou o curso em Xangai a que acabamos de nos referir. Liang não apenas era um intelecto mais percuciente do que Zhang, ele também teve sucesso na carreira burocrática e se aproximou do centro do poder desde a sua juventude. Quando tinha pouco mais de vinte anos, tornou-se secretário de Kang Youwei 康有为 (1858-1927), uma figura venerável e bem conectada com a corte, envolvendo-se numa das últimas tentativas de “reforma dentro da ordem” da dinastia Qing. Após fracassarem os “Cem Dias” do ano Wuxu (1898), Liang recebeu proteção do Império Meiji, onde se exilou por mais de uma década. Nesse período, livre da censura de Qing, desenvolveu a imprensa jornalística como um meio educacional e ideológico, encontrando um público

ávido na geração que amadureceu no início do século XX, a primeira a estudar no exterior e que viria a ser pioneira da “revolução social”. Ao mesmo tempo, Liang distinguiu-se de seus compatriotas por adquirir conhecimentos sobre a situação internacional e a própria cultura ocidental. No seu período japonês, Liang manteve uma relação cordialmente dúbia com Sun Yat-Sen 孙逸仙 (1866-1925) – o “pai da República Chinesa”, voltando com prestígio, mas sem um partido, em 1912 para a China. Até o final da década de 1910, Liang ocupou cargos ministeriais e teve um certo papel público durante a Conferência de Paz de Versalhes, quando os brios chineses saíram mais uma vez feridos. Durante a última década de sua vida, Liang esteve mais diretamente engajado no meio universitário, gozando da projeção que acumulara, sem, no entanto, estabelecer uma verdadeira conexão com os reformistas e revolucionários que integravam a ala “progressista” (Levenson, 1953).

De forma geral, Liang preferia o termo “Erudição” 学术 como síntese da dinâmica intelectual chinesa na Antiguidade e período do Império. A sua palestra merece ser situada no seu pensamento pregresso. Ele tinha escrito, pioneiramente, uma breve monografia intitulada *Lun Zhongguo Xueshu Sixiang Bianqianzhi Dashì* 论中国学术思想变迁之大势 (Sobre as grandes tendências de transformação intelectual da Erudição chinesa) em 1902, poucos anos após se abrigar no Japão. Em linhas gerais, ele debruçava-se sobre o problema comum dos intelectuais chineses na Modernidade, nomeadamente, o de como reagir à entrada do pensamento “estrangeiro” num duplo pano de fundo. Primeiro, o da autopercepção arraigada de que a China tinha sido, pelo menos até então, o principal centro civilizacional do planeta. Segundo, o de que algo acontecera no seu desenvolvimento histórico que a privara do tipo de dinamismo encontrado no Ocidente, com Liang a afirmar que isso acontecera “nos últimos 250 anos” (i.e., dinastia Qing) (Liang, 2015c, p. 577-580).

Liang começa dividindo o desenvolvimento intelectual chinês em sete etapas (ele adiciona uma oitava ao longo de sua exposição), com a clara preocupação de analisar os efeitos políticos acumulados pela continuidade de regime – numa comparação implícita com o desenvolvimento dos Estados Nacionais modernos na Europa. É notável, contudo, que dessas oito etapas ele aborda apenas quatro temas: uma narração detalhada do desenvolvimento das Escolas dos “Mestres” no período Pré-Qin e início da dinastia Han, mais ou menos fazendo-o equivaler ao “Confucionismo” em sentido amplo e o Estudo dos Clássicos (Liang, 2015c, p. 587-633); notas muito perfunctórias sobre o desenvolvimento do Daoismo – “Estudo de Laozi”, como ele prefere (Liang, 2015c, p. 633-638); um resumo da introdução e domesticação do Budismo indiano, com a sua organização em novas seitas que continuaram a dar vigor à doutrina, de modo que o Budismo chinês não só era superior à sua matriz indiana, mas “também era uma filosofia” (Liang, 2015c, p. 638-653). Por fim, deixando de lado toda a revolução intelectual na dinastia Song

e a sua transmissão nos períodos Yuan e Ming, Liang a enfoca por intermédio da recepção da dinastia Qing.

Nessa “modernidade” intelectual chinesa, há essencialmente três períodos: o do início da dinastia, entre Shunzhi 顺治 e a metade do reinado de Qianlong 乾隆, com um resumo dos principais mestres e linhagens, criticando-se, entre outras coisas, a herança de Wang Shouren no “Chan/Zen Ensandecido” do final da dinastia Ming (Liang, 2015c, p. 653-667). Depois vem o da segunda metade de Qianlong e Jiaqing 嘉庆, em que se desenvolve um certo “espírito científico” de “busca da verdade nos fatos” 实事求是 relacionado à tradição de “Investigação Comprobatória” 考证. Nada obstante, Liang recupera a tese da decadência (comparativa) da Erudição chinesa atribuindo-a ao regime político, desde a “censura” governamental até a aparente pusilanimidade da última geração de intelectuais orgânicos como Ji Yun 纪昀 (1724-1805), Ruan Yuan 阮元 (1764-1849), Bi Yuan 毕沅 (1730-1797) (Liang, 2015c, p. 667-672). Na última seção, ele descreve dois movimentos aparentemente inconsistentes. Por um lado, a crise intelectual final do Confucionismo, com o revigoramento da Escola dos Novos Textos 今文经学. Esta advogava a autoridade dos manuscritos transmitidos na escrita clerical 隶书, isto é, os ideogramas padronizados nas dinastias Qin e Han. O objeto principal de estudo eram dois comentários negligenciados ao *Clássico da Primavera e Outono*. Ela tentava encontrar um novo fundamento para reformar as instituições. A segunda tendência era a de retornar à literatura dos Mestres para chegar a termos, dentro da tradição chinesa, com as grandes questões da época, especialmente ciência e nacionalismo. Nesse plano, não só a figura de Confúcio perdia a sua aura de veneração incondicional, mas escolas marginalizadas em milênios de narrativa padrão, especialmente a Moísta, estavam sujeitas a nova valoração (Liang, 2015c, p. 672-680).

É interessante notar que Liang devia ver algo a distinguir a Escola dos Novos Textos do renovado interesse nos “Mestres” na entrada do século XX, pois, concluída a exposição, ele trata desta última como um “quarto período” da Erudição moderna chinesa. Nesse sentido, vale registrar que ele tinha aberto um parêntese ao tratar dos “Mestres” do período Pré-Qin para discutir quais as suas vantagens e desvantagens em relação aos gregos. Embora se vanglorie da superioridade chinesa, é revelador que reconhece seis vícios de origem (“Três Carências e Três Excessos”) no apogeu da tradição dos “Mestres”: carência de Lógica; de Ciência; de Retórica; excesso de servilismo dos discípulos ao mestre; de devoção à antiguidade e conservadorismo; de obediência cega às posições da própria seita (Liang, 2015c, p. 607-614). Esse diagnóstico, feito em 1902, prefigura essencialmente um consenso dos “progressistas” chineses da década de 1920.

Diferentemente de Hu Shi, todavia, Liang não chegou a postular uma “Filosofia Chinesa”, entendida como um desenvolvimento próprio no seio da

cultura de seu país. É certo que ele, no ano de 1920, lançou um opúsculo intitulado *Laozi Zhexue* 老子哲学 (“Filosofia de Laozi”) depois do *Roteiro*. Seguindo um método já familiar e uma leitura pouco inovadora, ele organizou as passagens de Laozi em três categorias: “ontologia” (本体论 bentilun), uma contradição em termos, pois o Dao é incognoscível; a doutrina dos “nomes e coisas” (名相论 mingxianglun), através do que “se pode falar” sobre ele; e da “aplicação” do Dao (作用论 zuoyonglun), ou seja, seu uso na vida (Liang, 2015b). É interessante o fato de que, na sequência, Liang escreveu um texto um pouco mais detido sobre Confúcio, sem utilizar a caracterização “filosofia/filosófico”, exceto numa seção em que discute o pensamento do *Clássico das Mutações* (Liang, 2015a, p. 6897-6910). Ainda mais interessante é que, respondendo ao crescente interesse sobre o *Livro do Mestre Mo* e ao desafio lançado por Hu Shi, ele dedicou três trabalhos específicos sobre o tema, dois em 1920 (Liang, 2015d; Liang, 2015h) e um em 1921 (Liang, 2015e), onde ele parece acatar a questão da “lógica chinesa”, sem nunca ir mais adiante, como os “progressistas”.

Seja como for, a conclusão final sobre a questão da “Filosofia Chinesa” nos escritos de Liang Qichao talvez possa ser encontrada na sua constante reflexão sobre a “Erudição” da dinastia Qing. Esse é um reflexo não só de seu patrimônio intelectual pessoal, mas sobretudo de sua obsessão com a “questão nacional”, no sentido de entender o que levou à crise do final do século XIX e quais as perspectivas para o futuro. Tendo Liang Qichao uma mente veloz e ávida de novidades, é significativo que ele não escreveu um texto de “Filosofia Chinesa” em 1920, mas sim uma *Visão Geral da Erudição na dinastia Qing* 清代学术概论, um panorama mais detalhado dos breves apontamentos de 1902. Esse novo texto girava em torno das razões para a que a China não tivesse desenvolvido “ciência” nos mesmos termos que a Europa moderna. Nisso, percebemos o mesmo interesse que os “progressistas”, sem que Liang tivesse visto necessidade de atualizar o quadro teórico-metodológico sob que escrevia (Liang, 2015g).

Para entendermos os motivos dessa insistência, basta ler criticamente os primeiros passos da palestra que Liang fez na Universidade de Pequim em 1920 sobre a obra de Hu Shi. Ele critica Hu por ter construído a “Filosofia Chinesa” com base num interesse exclusivo da “Teoria do Conhecimento”, o que ele entendia ser demasiadamente restritivo, tanto em termos de corte, como de viés. Ele queixa-se de que a ênfase absoluta na literatura dos “Mestres” viola a característica essencial do pensamento chinês, a de uma transmissão ininterrupta de um passado remoto – que agora começava a se chamar com o novo termo de Wenhua 文化 (“Cultura”). De forma percutiente, Liang acusa Hu de reelaborar os “Mestres” como um precedente para o que estava acontecendo no início do século XX, com a maré de novas atitudes representando o anseio dos intelectuais por resolver os problemas de seu tempo (Liang, 2015f, p. 3700-3705). No fundo, Liang Qichao permanecia fiel à velha

Erudição, resistindo a reformulá-la segundo as novidades do tempo, admitindo a vitória (temporária) dos saberes ocidentais, da mesma maneira que Zhang Taiyan. Nada obstante, Liang tinha a vantagem sobre ele de contar com um cabedal muito mais amplo de informações, além de conseguir enxergar além dos limites de sua cultura de origem.

Trajetória profissional do jovem Feng Youlan: o “progressismo” das circunstâncias

No plano da discussão sobre a “Filosofia Chinesa” realizada até este ponto, Feng Youlan aperfeiçoou o modelo de Hu Shi para ir além do “período clássico” (Pré-Qin), abrangendo toda a história chinesa. Ou seja, se Hu Shi foi o primeiro a esboçar a disciplina de um modo suficientemente rigoroso em relação à sua contrapartida ocidental, Feng Youlan conseguiu elevá-la a um patamar até então inigualado de coerência e sofisticação, postulando um valor próprio e até independente para ela. Feng não só acumulou maior intimidade com as fontes ocidentais e chinesas, provando ter mais tino filosófico do que Hu, mas, sobretudo, permitia que os textos falassem por si sós, sem lhes sobrepor uma agenda extemporânea. Destaque-se que, ao assumir tal método, Feng assumiu tacitamente o partidarismo inerente ao pensamento chinês antigo, inclusive o de pressupor alguma forma de superioridade para a “sabedoria” da tradição que representava. Nesta medida, devemos associá-lo (e a própria “Filosofia Chinesa”) à reabilitação do Confucionismo na Modernidade, ao mesmo tempo que o distinguimos de intelectuais como Zhang Taiyan e Liang Qichao. Mesmo assim, o conservadorismo inerente a tentativa de Feng Youlan em atribuir um novo sentido ao pensamento tradicional chinês permanece condicionado à situação do país da década de 1920, em que ele chegou à maturidade. Desta maneira, ele pode ser considerado um “progressista” a despeito de suas inclinações. Exploreemos melhor esta questão.

Em termos cronológicos, Feng Youlan pertencia à mesma geração de Hu Shi, sendo apenas quatro anos mais jovem do que ele. O perfil familiar de ambos era basicamente idêntico, de elites locais educadas tradicionalmente e vocacionadas para os exames de acesso à burocracia imperial. Contudo, Hu singularizou-se por seu senso de oportunidade, percebendo rapidamente a direção dos tempos e saltando na frente de seus contemporâneos. Feng, por outro lado, tinha as mesmas aspirações de sucesso, mas não conseguiu, em sua carreira, realizar a transição de um papel acadêmico para outro político, como Hu. Desenvolvamos melhor esta comparação, através de uma leitura crítica da *Autodescrição do Mestre do Salão dos Três Pinhos* 三松堂自序, as memórias que Feng Youlan publicou em 1984, que podem ser consideradas seu testamento.

Feng tinha a vantagem de um perfil socioeconômico mais elevado, o que, por fim, talvez se tornado um óbice. Ele pertencia a um clã de agricultores da província de Henan que havia prosperado, ao passo que Hu nasceu num vilarejo nos arredores de Xangai, depois que seus pais emigraram de sua terra natal em Anhui.

Enquanto o pai de Hu falhou nas provas, conseguindo ganhar a vida agregando-se a uma pessoa de sucesso, Feng Taiyi 冯台异 (1866-1908), pai de Youlan, atingiu o nível mais elevado dos exames da burocracia no ano da Reforma Wuxu – ainda que não pareça ter tido outros grandes méritos profissionais. A família fixou-se em Wuchang (Wuhan), onde permaneceu até 1908, ano da morte do patriarca. Dada a tentativa de política reformista na corte, Taiyi esteve envolvido numa das primeiras tentativas de organizar escolas segundo o novo modelo, dotadas de um currículo ligeiramente ocidentalizado e voltadas para o desenvolvimento técnico e industrial. Nesse período, Youlan foi educado em casa, como era praxe nas famílias de melhores condições. O que foi particular em seu caso, porém, é que o instrutor foi sua mãe Wu Qingzhi 吴清芝 (1866-1944), quem o filho celebra como uma pessoa letrada e até versada nos *Clássicos*. Após Feng Taiyi falecer, a família retornou para a província de origem, onde Youlan persistiu no estudo tradicional – talvez pelo apego atávico à velha visão de mundo. Em 1910, contudo, as perspectivas da China estavam tão evidentes que ele foi reorientado ao ensino ocidentalizado. Acentue-se a desvantagem de que ainda não tinha conseguido aprender inglês, que se afigurava como a língua das oportunidades. Para efeito de comparação, note-se que esse foi o mesmo ano em que Hu Shi partiu para os Estados Unidos cursar faculdade (Feng, 2001f, p. 5-30).

Como qualquer pessoa de sua condição, Feng Youlan decidiu buscar o mais importante centro de ensino ao seu alcance. Tendo cursado o chamado ciclo fundamental em sua terra na Zhongzhou Gongxue 中州公学, ele deu-se conta de que ali não encontraria as condições para realizar seu potencial. Em suas reflexões de velhice, nota-se o quão cedo estava atento para a importância de estar próximo do poder político: com meros catorze anos, sabia quais as figuras que serviam de patrono das escolas que buscava. Depois de considerar Wuchang, o lugar onde seu pai trabalhara (e talvez ainda tivessem relações), decidiu ir a Xangai realizar o chamado “curso preparatório” na Zhonghua Gongxue 中国公学, escola fundada por nacionalistas retornados do Japão. Vale notar que Hu Shi tinha estudado nesse mesmo centro e atuado como instrutor de inglês. Feng frequentou tal escola por cinco anos, uma etapa não muito bem documentada de sua vida. Ele afirma que o curso era desorganizado, com professores incompetentes. Afinal de contas, a maior parte das aulas não ia além de tentar oferecer as bases da língua inglesa. Seja como for, ele conseguiu vaga na Universidade de Pequim em 1915 (Feng, 2001f, p. 31-36, 169-172).

A data de 1915 é relevante, por colocar o ingresso de Feng Youlan antes do mandato de Cai Yuanpei como reitor da Universidade de Pequim e consequente reformulação como um centro de saber “ocidentalizado”. Em suas memórias, ele tenta enobrecer essa instituição como herdeira das melhores tradições imperiais, mas a situação descrita não deixa de refletir uma administração instável, com frequentes

mudanças de pessoal, e um decidido reacionarismo. Além disso, escudado num lema de Cai Yuanpei (“não buscar cargo político; não frequentar prostíbulos; não gostar de jogos de azar”), Feng alude com discrição a comportamentos moralmente reprováveis que deveriam ser vistos como mais ou menos a regra naquela instituição, especialmente dos alunos. De fato, Cai é elogiado pessoalmente no relato de Feng, que também cobre outras figuras importantes do grupo que patrocinou a Nova Cultura, mas não é perceptível o quanto a Universidade de Pequim melhorou, ou se mudou, nesse período. Sem dúvida, há um esforço de se posicionar como um entusiasta desse movimento, mas, na realidade, Feng se refere mais a aulas com professores do “Velho Estudo” de perfil conservador do que a reformistas do “Novo Estudo”. Ele chega a comentar as duas principais políticas de Cai, a de que “professores administram a universidade” e a de que “se toleram posições diferentes”, chegando a conclusões irônicas, um tanto reveladoras da atitude realista que ele parece ter tido, além de qualquer retórica (Feng, 2001f, p. 265-275).

Feng graduou-se em 1918. Portanto, ele já tinha passado da metade do curso quando Hu Shi chegou em 1917, começando a lecionar “Filosofia Chinesa” para os alunos do primeiro ano, o que serviria de material para o *Roteiro*. De fato, a própria Universidade de Pequim não possuía um curso específico de “filosofia”, mas apenas uma graduação geral em *Wen* 文, análogo ao que chamaríamos de “Humanidades”. E Hu tampouco era especializado em filosofia, pois logo assumiu um papel importante no debate público através de *La Jeunesse* 新青年, uma revista de “letras e artes” originalmente editada por Chen Duxiu 陈独秀 (1879-1942). Chen era um agitador anarquista e pioneiro do comunismo que tinha sido recrutado por Cai Yuanpei para dirigir o referido curso de “Humanidades” – sem responsabilidades docentes, segundo Feng. Além de não ter se relacionado pessoalmente com Hu Shi, Feng tampouco estava presente quando a Universidade de Pequim entrou em efervescência com a Questão de Shandong. Um item do Tratado de Versalhes entregava essa província, antes sob controle alemão, ao Império Japonês. Logo após graduar-se, ele retornou para a capital de sua terra natal, onde se casou com Ren Zaikun 任载坤 (1894-1977), que tinha mesmo perfil socioeconômico e educacional que ele. De início, Feng encontrou emprego numa escola “média” de novo modelo, com a qual não escondia sua insatisfação. Para não perder o contato com o grupo da Universidade de Pequim, ele esforçou-se para colaborar com *The Renaissance* 新潮, uma revista de estudantes ligados ao movimento da Nova Cultura, editorialmente decalcada de *La Jeunesse*. Ela foi criada por figuras que ganhariam projeção no mundo político das décadas seguintes, das quais falaremos sobre Luo Jialun 罗家伦 (1897-1969), por ter sido decisivo para a carreira de Feng. Ressalte-se a proximidade desses alunos dos professores (e círculo político) da ala reformista de Cai Yuanpei – Hu Shi tinha aceitado ser o “consultor” de *The Renaissance*. Feng tentou se tornar colaborador dela e, provavelmente por não ter conseguido se integrar ao grupo, fundou uma própria revista *Xinsheng* 心声 em sua terra. A julgar os textos que ele

publicou nos dois periódicos, nota-se uma tentativa forçosa de se adaptar ao tom e temas mais em voga, assumindo um estilo muito parecido com o dos intelectuais da Nova Cultura, em certo momento convertendo-se ao Baihua para criticar os costumes tradicionais e elogiar o “Novo Estudo” ocidentalizado (Feng, 2001f, p. 45-48, 276-278; Feng, 2001g; Feng, 2001h).

A próxima etapa do desenvolvimento profissional de Feng Youlan envolveu o seu doutoramento pela Universidade de Columbia. Ele narra as circunstâncias de sua partida no final de 1919, devida a uma bolsa que obtivera através do governo provincial. É interessante que seu irmão, Feng Jinglan 冯景兰 (1898-1976) partiu primeiro para estudar Geologia na Universidade de Colorado, em 1918, também custeado pelo governo. As memórias deixam no ar um conjunto de elementos que põem em dúvida a integridade desse processo, atribuída por Youlan às instabilidades políticas do governo através de “senhores da guerra”, mas a realidade parece ser a de que havia influência de redes pessoais sobre a condução do processo, apontando para a existência de elitismo regional. A despeito de também ser um privilegiado e que seu irmão em certa altura veio para Columbia, Feng não resiste em criticar quatro líderes estudantis do Movimento 4 de Maio, quando se organizaram protestos contra a Questão de Shandong, que vieram aos Estados Unidos cursar universidades melhores do que a de Feng, beneficiados com bolsas mais generosas do que a sua. Nada obstante, Feng cultivou relações com o mais destacado deles, Luo Jialun, que viria a ser decisivo para a entrada de Feng (e, certamente, seu irmão) na Universidade Tsinghua em 1928. Seja como for, é interessante que Feng Youlan quase não menciona em suas memórias o seu orientador em Columbia, John Dewey, que também tinha acompanhado Hu Shi na mesma instituição. Ele fala pouquíssimo do que estudou e aprendeu por lá, afora referências ao elogio que recebeu de Dewey, ‘a noite que passou conversando com Rabindranath Tagore’ (1861-1941), Nobel de Literatura em 1914 e a recepção que prepararam para Cai Yuanpei. Não é fácil dizer ao certo como Feng se sentia a respeito dos Estados Unidos, talvez por influência das complexas relações desse país com a República Popular da China. Por um lado, os textos que escreveu durante sua passagem por Columbia, ensaios para as revistas literárias em que participava, não deixam de ter um matiz positivo, sob todo o verniz de nacionalismo. Por outro, as memórias, escritas na primeira metade da década de 1980, destacam dois aspectos negativos: afirma-se ser uma sociedade racista para com os chineses e se põe em dúvida o seu regime democrático pela inexistência de voto direto para presidente (Feng, 2001c; Feng, 2001f, p. 48-55; Feng, 2001t).

Sobre o retorno à China e a sua colocação profissional, ele indica que já tinha sido contratado para trabalhar numa instituição de ensino superior, recém-fundada, em sua terra natal, a Universidade Zhongzhou 中州大学, onde se instalou em meados de 1923 e permaneceu até meados de 1925. Ele já tinha escrito um texto em 1920 no qual propagandeava a necessidade de o governo “aproveitar os bolsistas

que retornarão do exterior”, o que aponta para uma movimentação preparatória. Seja como for, tendo atingido o seu objetivo de garantir o emprego, o tom mais uma vez é de insatisfação por não estar num grande centro, embora surja uma ponta de orgulho ao comentar que já era o “diretor da faculdade de humanidades” e aludir a uma certa dívida de “honra” – as palavras são da sua mãe – para o convite que lhe foi feito. Ao mesmo tempo, ele continuou a buscar ativamente visibilidade como um intelectual da Nova Cultura, ressuscitando *Xinsheng* logo após seu retorno, criando uma revista chamada de *Letras e Artes* 文艺 em 1925 e colaborando com o periódico *Xiandai Pinglun* 现代评论, cujo editor era Wang Shijie 王世杰 (1891-1981), outro professor/político que se juntaria à ala direitista de Chiang Kai-Shek. Wang era natural de Wuchang, lugar onde o pai de Feng Youlan exercera funções. Destaque-se que a produção de Feng nesta época elogiava e copiava Lu Xun 鲁迅 (1881-1936) – que se tornara o mais importante intelectual público naquele momento (Feng, 2001a; Feng, 2001b; Feng, 2001d; Feng, 2001f, p. 55-57; Feng, 2001i; Feng, 2001k; Feng, 2001l; Feng, 2001m; Feng, 2001p).

De fato, a direção da narrativa nas memórias muda rapidamente, com a menção de um convite feito em 1925 “por um ex-colega da Universidade de Pequim que era o diretor da faculdade de Humanidades na Universidade de Guangdong”, então capital revolucionária, dominada pelo Kuomintang. Embora fique nas entrelinhas que aceitou essa proposta, ele registra um convite da Universidade de Yenching – então sob administração de religiosos norte-americanos – que tinha firmado um acordo recentemente com Harvard, o que reconhecia como uma boa oportunidade. Afinal de contas, ele preferiu as vantagens desta última, mas ainda foi ensinar um semestre em Guangzhou, alegadamente com o único fim de “ir ver como estava a Revolução”, significando tentar conhecer as lideranças do momento. De fato, enquanto Feng só descreve cenas de desordem, Chiang Kai-Shek 蒋介石 (1887-1975) estava justamente consolidando o seu poder e logo no ano seguinte, lançaria a Expedição para o Norte, que lhe daria poder supremo sobre toda a China. É curioso que, apesar de que Feng tenha aceitado o posto em Yenching, o relato de suas memórias é inteiramente hostil, sugerindo que a administração privilegiava personalidades do *ancien régime* para cargos de liderança e exigia dos mesmos que fossem fiéis da religião. Isso não o impediu de fazer amizade com o reitor chinês, que “tinha passado nos exames imperiais no mesmo ano que meu pai”, dando azo a várias páginas de crítica ao regime imperial de exames em suas memórias. Ademais, vale notar que se preservou uma carta de Feng para Hu Shi, datada antes mesmo de assumir funções em Yenching, na qual ele pede emprego no Gabinete Nacional de Tradução, a ser criado pelo Ministério da Educação, aludindo às “preocupações de ter de trabalhar numa instituição de estrangeiros (i.e. Yenching)”. A resposta, se houve, deve ter sido negativa, pois Feng teve que permanecer naquela Universidade “que tinha cheiro de igreja”, “que não conseguia produzir talentos”, ao mesmo tempo que se gabava de receber o salário em dia e ter tempo para fazer suas pesquisas, “sem

passar o dia dando aula”, algo unicamente possível “nas Universidades de Tsinghua e de Yenching”. Há aqui uma velada crítica à Universidade de Pequim, o que possivelmente não deixa de ter uma ponta de rancor. Essa situação, espiritualmente sufocante, embora materialmente positiva, persistiu até 1928, depois de o grupo de Chiang Kai-Shek consolidar seu poder sobre o Norte da China. (Feng, 2001f, p. 57-67; Feng, 2001r)

O nosso estudo da trajetória profissional do jovem Feng Youlan termina com o interregno de 1928 a 1933, que marca os seus primeiros cinco anos em Tsinghua, um período de estabilidade pessoal e de inquestionável satisfação com o próprio sucesso. Em suas memórias, o tom negativo dissolve-se numa cautela reticente, pois foi exatamente nessa etapa que ele se comprometeu politicamente com a ala “direitista” do Kuomintang. Em retrospectiva, percebe-se que Feng estava perseguindo três objetivos. O primeiro era o de estar em Pequim, o lugar de onde irradiava o poder. Ele o diz abertamente. O segundo era o de ter um cargo burocrático, por meio do qual poderia exercer influência. Esse ponto pode ser documentado através de um artigo que Feng publicou em abril de 1925 – momento em que se movimentava para deixar a Zhongzhou Daxue, intitulado “como se organiza uma universidade para a China de hoje”. Embora seja um texto superficial e sem originalidade, nele fica claro o seu posicionamento ideológico, da mesma cepa “progressista” que outros intelectuais de sua geração. Em síntese, Feng propagandeia que a China ainda precisa importar saberes ocidentais, mas deve fazê-lo para atingir sua independência, ao mesmo tempo que “reorganiza” os seus saberes tradicionais. Para tanto, era preciso valorizar “as pessoas que conheciam o saber ocidental em profundidade”, reconhecendo-os como “autoridades” – Feng utiliza o termo chinês “grande mestre”, preenchendo as lacunas existentes no mercado editorial. É mais um texto autointeressado. Aqui entra em questão, especificamente, o trabalho acadêmico que ele vinha desenvolvendo, objeto da próxima seção. Retornando a 1928, Feng assinala que Luo Jialun tinha se tornado um dos secretários de Chiang Kai-Shek, estando agora responsável pela reorganização da Universidade Tsinghua. Neste momento, Feng alude às relações próximas que havia firmado com ele quando sua passagem nos Estados Unidos. O resultado é que Feng ingressa na equipe de Luo e, por consequência, assume um cargo de direção na Universidade Tsinghua junto com a cadeira de “Filosofia Chinesa”. Menos de dois anos depois, em 1930, surge uma dissensão interna no Kuomintang, fazendo com que a situação de Luo ficasse insustentável, supostamente por ser um egresso da Universidade de Pequim. Sublinhe-se que Feng reagiu, “encorajando Luo a se demitir do cargo” – ou seja, traíndo a pessoa que o colocara em Tsinghua e se acomodando, passo a passo, ao grupo em ascensão. A despeito de Chiang Kaishek por fim consolidar-se em Nanquim, Luo não retornaria e Feng conseguiria vencer disputas internas para se afirmar como “diretor da faculdade de Humanidades”. Em 1933, ele partiria para um ano sabático na Inglaterra, o que mais ou menos sinaliza a calma antes da

tormenta da invasão japonesa, um fim natural para o presente estudo (Feng, 2001f, p. 67-73, 280-290; Feng, 2001q).

Trajetória intelectual do jovem Feng Youlan: Moldando a “Filosofia Chinesa”

A seção anterior descreveu de que maneira Feng Youlan, partindo de origens e valores situados no campo do *ancien régime* chinês, teve que se recriar num “progressista” e assim encontrar o emprego e a posição burocrática de sua preferência. Esse tipo de investigação é importante para o campo da Filosofia em geral, e para o desenvolvimento da disciplina de “Filosofia Chinesa” em particular, na medida em que a constituiu como um tipo de atitude face à realidade. Argumentamos de que maneira a “Filosofia Chinesa” não é um discurso neutro, mas um posicionamento político-cultural sobre o pano de fundo da China nas primeiras décadas do século XX. Feng demonstra-o ao vincular seus interesses intelectuais a finalidades pragmáticas, o que não é uma exceção entre seus pares. Como vimos, o fato de ele haver persistido e os méritos que conquistou nesse percurso são inseparáveis da reformulação de um departamento universitário na Universidade Tsinghua, cabendo-lhe uma posição de chefia administrativa. A seguir, tentaremos descrever como o projeto intelectual de Feng espelha sua trajetória profissional.

Sobre a etapa estudantil, há várias anedotas sobre a relação pessoal de Feng Youlan com a Filosofia a partir de sua chegada em Xangai. Deixando de lado as tendências de idealizar e romantizar essa relação, uma carta dirigida a *The Renaissance* e publicada em 1919 na revista *Xinsheng* documenta a curiosidade juvenil pela Lógica, circunscrita aos poucos textos então traduzidos do inglês para o chinês, bem como às referências chinesas análogas, do “Debate dos Nomes” 名辯 no Moísmo e do Hetuvidyā 因明 no Budismo. O fundo da discussão, contudo, era pouco original: a comparação entre Ocidente, China e Índia, tendo como pano de fundo implícito a busca de uma explicação para o que entendiam ser a perda de liderança intelectual da China. Esse debate estava vinculado à influência de Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), um outro “tradicionalista” que atuava como professor da Universidade de Pequim e que Feng Youlan tentou cultivar. Em 1922, ele publicou um texto intitulado “Por que a China não tem ciência?”. De forma geral, é um pastiche de referências ao pensamento dos Mestres, utilizando polaridades como “Natureza”/“Artifício” e “Dever”/“Vantagem” para justificar o relativo atraso tecnológico do país então. Não há nada de realmente original no que toca o conteúdo, especialmente tendo em vista que esse tinha sido o tema capitaneado por Hu Shi e Chen Duxiu desde 1917 como *leitmotiv* da Nova Cultura. Formalmente, porém, encontramos a convicção de que se deve ir além do período Pré-Qin e entender a continuidade milenar da tradição chinesa, mesmo reconhecendo que, em um dado momento, ela deixou de ser a principal força civilizacional do planeta. Nesta altura, Filosofia para Feng equivalia ao estudo de yili 义理 na China Imperial, termo reinterpretado como “de significados e razões”, assumindo uma conotação próxima do pensamento ocidental.

Essa era uma das premissas sob que ele construiria a história da “Filosofia Chinesa”. Enfatize-se que, nessa altura, Feng não se distinguia dos demais intelectuais de sua pátria ao falar de “Filosofia” (Feng, 2001f, p. 168-174; Feng, 2001s; Fung, 1922).

O início da atividade profissional, antes da chegada a Tsinghua, é um momento de transição entre Feng Youlan como “intelectual genérico” e sua especialização em “Filosofia Chinesa”. A julgar de sua tese de doutorado, notamos que ele já tinha uma pronunciada intimidade com as fontes desde a passagem pelos Estados Unidos que caracterizaria ainda mais seu trabalho maduro, embora ainda não se tivesse efetivamente se traduzido no método histórico-crítico (ocidentalizado) que prevaleceria na *História da Filosofia Chinesa* dez anos depois. A tese de doutorado parece ser uma adaptação expandida do artigo “Por que a China não tem ciência?”, discriminando as diferenças entre Ocidente e China com base em polaridades: Céu/Natureza e Humanidade, por um lado, e Beneficiar e Danificar, por outro. Vemos na tese o primeiro fruto da atividade profissional de Feng porque ela foi reformulada e lançada em chinês no ano de 1924 pela Commercial Press sob o título *Um tipo de Visão de Vida* 一种人生观, enquanto ele ainda estava a serviço na Universidade Zhongzhou. O novo título situa a pesquisa na chamada “Querela sobre as Visões de Vida” 人生观之论战, o que parece ser mais uma tentativa de Feng se catapultar no centro do debate público chinês. A “Querela” foi propiciada por uma palestra de Zhang Junmai 张君勱 (1887-1969), um afilhado político de Liang Qichao, na Universidade Tsinghua. Nessa altura, Liang tinha influência sobre essa instituição, que se distinguia da Universidade de Pequim como celeiro da elite “direitista”, isto é, mais ligada a interesses econômico-comerciais. Ao manipular com destreza e boa retórica algumas categorias do pensamento romântico alemão, Zhang contrapunha-se ao “cientificismo” da Nova Cultura, defendendo indiretamente a “civilização espiritual” chinesa. Ao criar uma tensão insolúvel entre a visão de mundo científica, rígida e objetiva, e a visão de mundo pessoal, flexível e subjetiva, ele punha em questão a agenda social defendida pelos “progressistas” desde 1917. Contudo, a realidade política chinesa tinha se polarizado e a velha coalizão da *intelligentsia* fraturara-se ideologicamente: o verdadeiro alvo de Zhang era o movimento socialista, que agora avançava a passos largos no seio da intelectualidade (Zhang, 1923). De qualquer forma, Hu Shi e Chen Duxiu reagiram, por meio de dois prefácios a uma coletânea dos textos da “Querela” publicada como separata, intitulada *Ciência e Visão de Vida* 科学与人生观. Note-se que o prefácio de Hu Shi, naturalmente partidário da “visão científica de vida”, termina num tom ideológico, quase religioso, inclusive elencando um “decálogo” para pautar a conduta dos que “têm fé na Ciência”, o que demonstra o impasse a que se tinha chegado entre as duas posições (Hu, 2013). Voltando ao livro de Feng, é certo que não tinha surtido o efeito que ele esperava. Por um lado, o “Debate sobre as Visões de Vida” era um choque de grupos aos quais ele não pertencia, nem tinha estatuto suficiente para pertencer, como professor de uma universidade periférica. Por outro, era um debate de *hommes-de-lettres*, pessoas

que, de fato, tinham mais capacidade de pensar por si próprios, expressando-se numa linguagem clara e atraente, ao mesmo tempo que não eram necessariamente profundos conhecedores das fontes que citavam. Em síntese, o livro de Feng tem a força de demonstrar seu conhecimento meticuloso das fontes chinesas, embora o acúmulo de citações não consiga produzir um argumento cogente e imediatamente relevante para a realidade de então. (Feng, 2001f, p. 174-181; Feng, 2001o).

Em 1926, ele voltaria à carga, com uma obra mais extensa, chamada de *Filosofia da Vida* 人生哲学, publicada também pela *Commercial Press*. Embora o título ainda remeta à “Querela”, tanto o ambiente geral da cultura chinesa, como o próprio direcionamento de Feng tinham mudado. No que se refere ao contexto nacional, o momento da Nova Cultura estava chegando ao seu fim, com a ascensão do Kuomintang e a constituição de uma precária Frente Unida com o Partido Comunista (1924-1927). Os jovens da década de 1910 estavam atingindo a maturidade e já haviam encontrado posições nas novas bases de poder, de modo que não era mais fácil criticar as lideranças do país como dez anos antes em relação ao Regime de Beiyang. O próprio Feng Youlan, agora na Universidade Yenching, era um exemplo disso, a despeito de sua insatisfação por ainda não ter se instalado em uma das duas “supremas” instituições de ensino superior do país. Dada essa conjuntura, como muitos outros, Feng deixa de agir como um “intelectual público” para se posicionar como um “intelectual orgânico”, postulando, dentro de seu círculo limitado, um novo saber que poderia ser direcionado à criação de uma ideologia para a China republicana. Logo, na *Filosofia da Vida*, observamos a primeira aplicação do método comparativo, decalcado dos “-ismos” da história da filosofia ocidental, tal como compreendida no início do século XX. Neste respeito, merece destaque o avanço de seus estudos nesse campo, que pode ser documentado pelas apostilas utilizadas entre 1923 e 1925 nas aulas da Universidade de Zhongzhou. Embora o texto não esteja completo, nele encontramos alguns *insights* que informariam a grande obra da maturidade. O texto possui duas divisões: “Filosofia Antiga” e “Filosofia Moderna”, com atenção desproporcional à primeira divisão. Enquanto a “Filosofia Moderna” consistia em resumos muito curtos sobre pensadores individuais, fazendo-os parecer os grandes pensadores confucianos do Império Tardio (o sobre Kant tinha apenas sete páginas, dobro do segundo mais longo), a “Filosofia Antiga” destacava os Pré-Socráticos com o mesmo tipo de interação que os “Mestres” Pré-Qin. É justamente essa abordagem «metodológica» que encontramos em *Filosofia da Vida*. Nos capítulos 1 a 7, Feng tenta colocar pensadores ocidentais e chineses lado a lado, distinguindo-os apenas pelos respectivos “-ismos” e explicados com base em dualidades ou breves axiomas. Os capítulos 8 a 11 assumem uma outra atitude, supostamente a de reconhecer o Aristotelismo e Confucionismo antigo como “ortodoxias” do Ocidente e China antigos, assim como Hegel e Novo Confucionismo (pós-Song) são as “ortodoxias” modernas”. Seguem-se dois capítulos finais sobre “Uma Nova Visão de Vida”, em quase tudo semelhantes ao livro de 1924. Ele continua a combinar ideias ocidentais

e chinesas, mas com uma categorização menos aleatória, que reflete influência do livro *The Greek View of Life*, de Goldsworthy L. Dickinson (1862-1932), um texto que ele traduziu junto com os seus irmãos em 1925, mas terminou não publicando, por razões desconhecidas. (Feng, 2001e; Feng, 2001j; Feng, 2001n)

De acordo com as suas memórias, Feng Youlan alega que o seu “desejo pessoal” sempre tinha sido o de divulgar a Filosofia Ocidental na China. Porém, as circunstâncias de sua entrada em Tsinghua, somadas às tendências do tempo (e suas perspectivas de sucesso pessoal) conspiraram para que ele se dedicasse à “Filosofia Chinesa”, criando-a como disciplina moderna. Embora a obra que concluiu esse processo, a *História da Filosofia Chinesa*, em dois volumes, fosse um trabalho acadêmico, ela não deixa de ter um sentido mais profundo para a cultura chinesa moderna, por completar o projeto iniciado pelo *Roteiro* de Hu Shi, efetivamente situando Feng numa linhagem progressista e ocidentalizada. O *Roteiro* tinha ido além das simples disputas entre escolas que marcam a história do pensamento chinês, reorganizando-as como debates sobre temáticas relevantes para a China contemporânea. Isso foi realizado por meio da reestruturação sistemática do conjunto de ideias chinesas, preservando a noção indispensável de escolas de pensamento, mas dando as costas para a natureza “tradicional” desse pensamento, cuja origem está no ensinamento de figuras consagradas como Reis Sábios, perdidos num passado remoto, mesmo lendário. Além disso, Hu Shi não mais assumia o ponto de vista de uma certa tradição como ortodoxia, o que reforçava o cariz propriamente “filosófico” e de “livre debate”, do pensamento chinês; ao mesmo tempo, é inquestionável, isso traía o seu caráter arraigadamente dogmático e sectário. Os méritos de Feng Youlan estão em dar mais fidelidade e coerência à narrativa histórica como um todo, mesmo que com o (reconhecido) *parti-pris* da ortodoxia que ultimamente seria assumida ao longo do Império Tardio. Ele não mais tinha que assumir o ônus da prova de que a China possuía em si “as raízes da Democracia e Ciência” e, podendo fazer sua profissão de fé na tradição Confuciana da dinastia Song, tinha margem para colocar Confúcio como a personagem pivotal de toda a narrativa intelectual chinesa – o que também é correto. Desta forma, ficou mais fácil para Feng agregar o pensamento pós-Han em sua conexão íntima com os Mestres Pré-Qin, inclusive admitindo as limitações deste período que a Nova Cultura havia louvado como a “Era Clássica” chinesa, traída pelos limites do “despotismo imperial” (Feng, 2001f, p. 182-192).

Assim, Feng rebatizou o período Pré-Qin com a denominação mais neutra de “Era dos Mestres” 子学时代, cujo estudo foi objeto de um primeiro volume que foi publicado em 1931, enquanto todo o resto da história intelectual foi tratada num segundo tomo que veio a lume em 1934 sob o título “Era dos Clássicos” 经学时代. Feng parece ter seguido Hu Shi, com um importante prefácio metodológico no volume I, em que tanto lançava mão de definições rigorosas, decalcadas da tradição ocidental, como também podia importar certas noções absolutamente estranhas à

tradição chinesa, tais como a de que havia uma “Unidade” (coerência) na história do pensamento chinês, ademais de ela ter um sentido de “progresso”. O material era organizado não mais do ponto de vista de uma escola em especial, mas com um capítulo para cada escola/mestre, tomando os respectivos ensinamentos literalmente. Essa era uma prática essencialmente nova, pois no passado os ensinamentos de outras escolas eram intencionalmente distorcidos segundo os interesses do grupo a que se pertencia e incluídos nas obras como passagens ou seções puramente polêmicas. É preciso reconhecer que, na “Era dos Clássicos”, Feng deixa de fora o Daoismo e uma larga medida do pensamento budista, o que provavelmente se deve às mais às limitações de seus conhecimentos, por mais avassaladoramente abrangentes e profundos que sejam. Todavia, essa exclusão do Daoismo e Budismo não deixa de acompanhar o precedente do Confucionismo do Império Tardio, em que eram consideradas “heterodoxias” 异端. Na China moderna, essa percepção não deixa de ter sido herdada, pois enquanto aquelas duas doutrinas continuam a ser definidas como “religiões”, a “Filosofia Chinesa” tornou-se uma forma legitimada de Confucionismo, atualizado em termos de definições, métodos e aplicações. Também é certo que algo fundamental mudou nesse Confucionismo. Ao intitular todo o período Imperial como “Era dos Clássicos”, Feng queria dizer que o sistema intelectual (ortodoxo) chinês tinha girado em torno de um conjunto de obras fixadas na dinastia Han, os *Clássicos* 经. Mesmo que o pensamento chinês sofresse transformações de era a era e que os *Clássicos Ortodoxos* fossem desafiados por equivalentes Budistas e Daoistas, a elite intelectual chinesa sentia a necessidade de fazer as mudanças concretas no plano socioeconômico, institucional e cultural corresponderem à letra dos *Clássicos*. Essa prática tornou-se insustentável no início do século XX, de modo que se tornava indispensável refletir sobre os rumos do imenso e precioso legado acumulado pela China em milênios. No período heroico da China Republicana, Feng Youlan foi um dos mais importantes contribuidores no sentido de resguardá-lo como a disciplina de “Filosofia Chinesa” (Feng, 2001u; Feng, 2001v).

Conclusão

O presente artigo discutiu a gestação da “Filosofia Chinesa” como disciplina acadêmica na China da década de 1920, tomando a trajetória profissional e intelectual do jovem Feng Youlan como estudo de caso. Tentamos argumentar que a “Filosofia Chinesa” tem um contexto histórico particular, estando inserida no debate sobre a Nova Cultura do período republicano, num momento em que a China tinha que se definir em contraste com o Império recém-desfeito. Por um lado, a “Filosofia Chinesa” era uma forma de absorver os saberes ocidentais, que não eram vistos separadamente da conjuntura geopolítica mais ampla. Por outro, ela também era uma forma de proteger o legado do Confucionismo tradicional, legitimando-o e atualizando-o como parte do sistema burocrático universitário. Seja como for, a

“Filosofia Chinesa” não pode ser separada da busca de fama e sucesso individual dos envolvidos na sua criação.

Desenvolvemos tal argumento em cinco partes. A introdução delineou os traços essenciais do problema, como uma reorganização da classe dos intelectuais no plano da Nova Cultura, explicando como a “Filosofia Chinesa” é uma criação moderna. O segundo capítulo tomou o *Roteiro de História da Filosofia Chinesa* de Hu Shi como fio condutor, expondo de que maneira ele prenuncia a criação dessa disciplina acadêmica “moderna” e “feita na China”. Destacamos algumas características essenciais do *Roteiro*, que não podem ser separadas de suas circunstâncias históricas. O terceiro capítulo desenvolve o problema de que havia, basicamente, duas formas de se perceber a “Filosofia Chinesa”. Enquanto Hu representa os “progressistas”, aqueles que reconhecem a necessidade de absorver a metodologia e *know-how* ocidental, resumimos as posições de Zhang Taiyan e Liang Qichao como exemplo dos “tradicionalistas”. Por diferentes motivos, eles insistem que o legado intelectual chinês deve continuar a ser entendido em seus termos. As duas últimas seções do texto exploraram com mais detalhe a carreira profissional e intelectual de Feng Youlan em sua juventude. Tentamos comprovar que a “Filosofia Chinesa” vai além de seu conteúdo acadêmico para incluir o jogo de relações pessoais e busca de estatuto social e político por parte de seus defensores. Apesar de seus esforços, Feng não conseguiu se estabelecer como um novo tipo de intelectual-político, à maneira de Hu Shi. Ele buscou consistentemente uma carreira numa instituição de prestígio, o que orientou sua produção acadêmica. Por fim, a “Filosofia Chinesa” tornou-se uma solução de compromisso, equilibrando os interesses pessoais e finalidades de autopromoção. Isso não invalida os grandes méritos de Feng Youlan em criar a primeira narrativa completa da “Filosofia Chinesa”, com rigor metodológico e analítico.

Referências bibliográficas

- COUPLET, Philippe. (1687). *Confucius sinarum philosophus*. Paris: Daniel Horthemels.
- FENG Youlan冯友兰. (2001a). «大人物之分析» (1926). In 三松堂全集 (vol. 14), 320-322. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001b). «国骂» (1925). In 三松堂全集 (vol. 14), 314-316. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001c). «论比较中西» (1922). In 三松堂全集 (vol. 14), 232-237. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001d). «奴隶制分析» (1926). In 三松堂全集 (vol. 14), 323-325. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001e). «人生哲学» (1926). In 三松堂全集 (vol. 2), 39-240. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001f). «三松堂自序» (1984). In 三松堂全集 (vol. 1), 3-314. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001g). «随感录二则» (1919). In 三松堂全集 (vol. 14), 15-18. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001h). «随感录一则» (1920). In 三松堂全集 (vol. 14), 19-22. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001i). «文艺发刊词» (1925). In 三松堂全集 (vol. 14), 359-360. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001j). «希腊人之人生观» (1925, não publicado). In 三松堂全集 (vol. 14), 747-889. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001k). «心声第二次复活» (1923). In 三松堂全集 (vol. 14), 353-356. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001l). «心声发刊词» (1918). In 三松堂全集 (vol. 14), 353-356. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001m). «新学生与旧学生» (1918). In 三松堂全集 (vol. 14), 11-14. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001n). «西洋哲学史» (1925). In 三松堂全集 (vol. 1), 317-398. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001o). «一种人生观» (1924). In 三松堂全集 (vol. 2), 3-26. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001p). «再论‘国骂’» (1925). In 三松堂全集 (vol. 14), 317-319. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001q). «怎样办现在中国的大学» (1925). In 三松堂全集 (vol. 14), 30-32. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001r). «致胡适» (1925). In 三松堂全集 (vol. 14), 593-594. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan冯友兰. (2001s). «致《新潮》杂志社» (1919). In 三松堂全集 (vol. 14), 579-581. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.

- FENG Youlan 冯友兰. (2001t). «中国的官气与美国的商气» (1920). In 三松堂全集 (vol. 14), 229-231. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG Youlan 冯友兰. (2001u). «中国哲学史上卷» (1931). In 三松堂全集 (vol. 2), 243-611. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FENG, Youlan 冯友兰 (2001v). «中国哲学史上卷» (1934). In 三松堂全集 (vol. 3), 3-459. Zhengzhou: Henan People's Publishing House.
- FUNG, Yu-lan. (1997). *A Short History of Chinese Philosophy*. LA: Free Press.
- FUNG, Yu-lan. (1983). *History of Chinese Philosophy* (two volumes). LA: Free Press.
- FUNG, Yu-lan. (1922). “Why China Has No Science--An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy”. In *International Journal of Ethics*, Vol. 32, No. 3, p. 237-263.
- GRIEDER, Jerome (1981). *Intellectuals and the State in Modern China*. LA: Free Press.
- HU, Shi 胡适. (2018). 《中国哲学史大纲》. Pequim: Zhonghua Book Company.
- HU, Shi 胡适. (2013). “科学与人生观序” (1924). In 胡适文存二集 (vol. 2), 1-29. Pequim: Foreign Languages Press.
- HU, Shi. (2024). *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Wuhan: Chongwen Publishing House.
- LEVENSON, Joseph. (1953). *Liang Ch'i Ch'ao and the Mind of Modern China*. Cambridge: Harvard University Press.
- LEVENSON, Joseph. (1968). *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: California University Press.
- LIANG Qichao 梁启超. (2015a). “孔子”. In 饮冰室合集 (vol. 26), 6871-6939. Pequim: Zhonghua Book Company.
- LIANG Qichao 梁启超. (2015b). “老子哲学”. In 饮冰室合集 (vol. 26), 6847-6869. Pequim: Zhonghua Book Company.
- LIANG Qichao 梁启超. (2015c). “论中国学术思想变迁之大势”. In 饮冰室合集 (vol. 3), 577-680. Pequim: Zhonghua Book Company.
- LIANG Qichao 梁启超. (2015d). “墨经校释”. In 饮冰室合集 (vol. 26), 7013-7156. Pequim: Zhonghua Book Company.
- LIANG Qichao 梁启超. (2015e). “墨子学案”. In 饮冰室合集 (vol. 27), 7157-7249. Pequim: Zhonghua Book Company.
- LIANG Qichao 梁启超. (2015f). “评胡适之中国哲学史大纲”. In 饮冰室合集 (vol. 13), 3700-3718. Pequim: Zhonghua Book Company.
- LIANG Qichao 梁启超. (2015g). “清代学术”. In 饮冰室合集 (vol. 25), 6761-6846. Pequim: Zhonghua Book Company.
- LIANG Qichao 梁启超. (2015h). “子墨子学说”. In 饮冰室合集 (vol. 26), 6941-7012. Pequim: Zhonghua Book Company.
- LIN, Xiaoqing (2005). *Peking University: Chinese Scholarship and Intellectuals*. New York: SUNY.

- MIZUNO, Hirota 水野博太. (2024). 『「支那哲学」の誕生：東京大学と漢学の近代史』. 東京：東京大学出版会.
- UNO, Tetsuto 宇野哲人. (1926). 『支那哲學概論』. 東京：支那哲学叢書刊行会.
- ZHANG, Junmai 张君勱. (1923). “人生观”. Disponível em: <<https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E4%BA%BA%E7%94%9F%E8%A7%80>>. Acesso em: 11/06/2025.
- ZHANG, Taiyan 章太炎. (2019). 《国学概论》. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House.

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.