



## O *Clássico das Mudanças* como origem da cosmotécnica chinesa<sup>1</sup>

### The *Classic of Changes* as the origin of Chinese cosmotechinics

Eduardo Vichi Antunes<sup>2</sup>  
vichiantunes@hotmail.com

**Resumo:** o objetivo deste artigo é estabelecer o *Clássico das Mudanças*<sup>3</sup> (*Yijing* 易经) como a fonte da ontologia processual que define a filosofia chinesa desde o seu início até os dias atuais. Somente isto nos permite refletir sobre a técnica<sup>4</sup> e a ciência na China através de parâmetros estabelecidos ao longo dos séculos pela própria tradição chinesa, ou seja, enquanto uma cosmotécnica própria, ao mesmo tempo em que refutamos a universalidade da filosofia e da mitologia gregas como parâmetros para a compreensão de realidades externas à Grécia. Para tanto, será necessário analisar o *Clássico das Mudanças* por meio dos seguintes aspectos: sua origem e sua relação com a mitologia chinesa, sua composição por meio de 64 hexagramas, qual seu significado filosófico e, por fim, sua contribuição para a compreensão da filosofia chinesa (confucionismo, daoísmo e budismo) como uma filosofia da inter-relacionalidade. Intrínseco ao propósito deste texto está um projeto de descolonização do pensamento que emprega como método a interpretação chinesa referente ao universo da C&T por intermédio das filosofias daquele país. Por esse motivo, o estudo cuidadoso do *Yijing* (易经) se faz indispensável e complementa o trabalho de Yuk Hui acerca da noção cosmotécnica chinesa.

**Palavras-chave:** *Clássico das Mudanças*; cosmotécnica; filosofia chinesa; ontologia processual.

**Abstract:** the purpose of this article is to establish the *Classic of Changes* (*Yijing* 易经) as the source of the processual ontology that defines Chinese philosophy from its inception to the present day. Only this allows us to reflect upon technique and science in China through parameters established over the centuries by the Chinese tradition itself, that is, as a cosmotechinique of its own, while refuting the

1 Este artigo é parte adaptada da Tese de Doutorado do autor, intitulada *Ciência e Tecnologia à Luz da Filosofia Chinesa: Alinhamento ou Alternativa à Modernidade Ocidental?*, defendida em junho de 2025.

2 Doutor em Ciências Sociais pelo IFCH/Unicamp.

3 Pretendemos chamar esta obra fundamental da filosofia chinesa, no decorrer deste artigo, de *Yijing*, *Clássico das Mudanças*, *Livro das Mudanças* ou apenas *Mudanças*. Salvo quando dito o contrário, ou seja, para explicar as mudanças sofridas pelo *Clássico* em sua composição ao longo dos séculos e das dinastias, tais nomes serão empregados aqui como sinônimos do mesmo livro.

4 Definimos o conceito de “técnica”, neste trabalho, como a relação entre o homem e o mundo intermediada por objetos tecnológicos.

universality of Greek philosophy and mythology as parameters for understanding realities outside Greece. To do so, it will be necessary to analyze the *Classic of Changes* through the following aspects: its origin and its relationship with Chinese mythology, its composition through 64 hexagrams, its philosophical meaning and, finally, its contribution to the understanding of Chinese philosophy (Confucianism, Daoism and Buddhism) as a philosophy of interrelationality. Intrinsic to the purpose of this text is a project of decolonization of thought that uses as a method the Chinese interpretation of the universe of S&T through the philosophies of that country. For this reason, the careful study of the *Yijing* (易经) is indispensable and complements Yuk Hui's work on the Chinese cosmotechnical notion.

**Keywords:** *Classic of Changes*; cosmotechnics; Chinese philosophy; processual ontology.

### A discussão (cosmo)técnica na China a partir do *Yijing*

O *Yijing*, o *Clássico das Mudanças*, é resultado da própria mitologia chinesa, tanto em seu formato quanto em seu conteúdo. A importância de se analisar aqui a dimensão mitológica está no papel que tais narrativas possuem na construção das subjetividades e, por conseguinte, nas implicações sobre os tipos de relação que as mais diversas civilizações estabelecem com os mais distintos campos da vida humana. Neste sentido, o *Clássico* em questão é um produto palpável de um passado mitológico específico que chega até nossos dias dotado de uma filosofia particular que visa o equilíbrio dos seres com o mundo do qual não se separam.

O formato do *Clássico das Mudanças*, ou seja, os oito trigramas constituintes de cada um dos 64 hexagramas que o compõem<sup>5</sup>, segundo nos conta a narrativa mitológica, foi elaborado pelo herói cultural e imperador mitológico Fuxi (伏羲)<sup>6</sup>. Cada trigrama representa uma determinada imagem e um determinado atributo: o céu (força), a terra (abnegação/ maleabilidade), o trovão (provocação do movimento), a água (perigo), a montanha (repouso), o vento ou a madeira (incisividade), o fogo (luz) e o lago (jovialidade) (I Ching, 2019, p. 5). A partir destes elementos todas as situações da vida concreta poderiam ser indicadas pelas linhas *yin* e *yang* que compõem as imagens criadas para orientar os seres humanos a viverem da melhor maneira possível como parte de uma rede de inter-relações, da qual não se dissociam. A lição que o *Clássico* busca ensinar é a necessidade de superar a ideia de que o ser humano e o mundo ao redor são instâncias separadas e que, em decorrência disso, o primeiro deva tentar se impor sobre o segundo em benefício próprio. Isso seria impedir o fluxo da mudança, se opor à “circulação de energia” e enrijecer o mundo “em formas determinadas”. Recorrendo aos parâmetros da filosofia chinesa, isso seria a própria noção de “mal” para essa cultura (Cheng, 2008, p. 317).

5 Trigramas são estruturas compostas de três linhas, sendo estas linhas contínuas (*yang* 阳) (—) ou linhas fragmentadas (*yin* 阴) (— —). Os hexagramas são estruturas compostas por dois trigramas, totalizando seis linhas. Elaboraremos mais a respeito de ambos os tipos ao longo deste capítulo.

6 O reinado de Fuxi teria se dado torno dos séculos XXIX e XXVIII A.E.C.

Como mencionado no parágrafo anterior, o *yinyang* é a base do *Yijing* por se tratar de dois polos complementares e em movimento constante, que conferem aos hexagramas um caráter totalmente oposto ao de uma substancialidade imutável. Resultado da dinâmica *yinyang*, tais hexagramas são potenciais caminhos de mudança, indicando aquilo que pode vir a ser. Eles são responsáveis por aconselhar a ação cautelosa capaz de potencializar contextos favoráveis ou de evitar as possíveis mazelas oriundas de contextos desfavoráveis. A ideia central do *Clássico das Mudanças* é a busca pela compreensão da vida enquanto uma teia de inter-relações. Não podemos dissociar tal ideia de seu formato em 64 hexagramas, cada um deles com potencial para se transformar em outro, se o conselho originalmente fornecido ao consulente for internalizado. Nesse sentido, o *Yijing* funda uma noção de tempo distinta da progressão linear tipicamente ocidental. Como salienta Anne Cheng (2008, p. 321), a necessidade de adaptar-se a mudanças cria a “noção de ‘oportunidade’ (*shi* 時), que concebe o tempo não como escoamento homogêneo e regular, mas como processo constituído de momentos mais ou menos favoráveis”.

O conteúdo da obra referida, por sua vez, também é oriundo da própria relação de continuidade moral entre o Céu e os humanos, que marca presença na narrativa mitológica chinesa por meio de um conceito denominado *Céu e homem em unidade* (*tianrenheyi* 天人合一). Esta contiguidade entre os universos divino e humano já é concretamente observada desde a dinastia Shang (商) (1600 A.E.C.-1046 A.E.C.), mas adquire contornos morais a partir da dinastia Zhou (周) (1046 A.E.C.-221 A.E.C.). O Céu na dinastia Shang exigia adoração e ritos elaborados para “agir” na vida das pessoas, enquanto o Céu na dinastia Zhou era interpretado como uma entidade que não se contentaria com formalidades ritualísticas se estas não fossem acompanhadas de uma conduta moral genuína. Esta mudança compreendeu uma “virada ética” (Poceski, 2013, p. 26) fundamental para o posterior desenvolvimento da filosofia moral de Confúcio, ele mesmo um homem da dinastia Zhou, influenciado e defensor dos valores de tal dinastia<sup>7</sup>. A genuinidade das intenções e dos sentimentos a fim de que as relações e os papéis sociais sejam bem definidos e sustentem a rede inter-relacional constitui um ponto crucial em obras confucianas como, por exemplo, os *Analectos*.

Em uma reflexão crucial sobre as diferentes noções de técnica produzidas a partir das mitologias grega e chinesa, Yuk Hui (许煜), um dos mais importantes

7 Confúcio foi responsável pelo resgate dos *Clássicos da História* (*Shujing* 书经), das *Mudanças* (*Yijing* 易经), da *Música* (*Yuejing* 乐经) (que posteriormente se perdeu), da *Poesia* (*Shijing* 诗经), dos *Ritos* (*Liji* 礼记) e dos *Anais de Primavera e Outono* (*Chunqiu* 春秋). Seu trabalho de leitura e depuração garantiu a sobrevivência destes textos canônicos, os quais posteriormente se tornaram material obrigatório para concursos públicos a partir da Dinastia Han (汉) (206 A.E.C.-220 E.C.) (Cheng, 2008, p. 90-92). Além disso, nos *Analectos*, aforismo 3.14, podemos ler a seguinte declaração: “O Mestre disse: ‘Zhou contempla as duas dinastias [Xia e Shang]. Quão exuberantes são suas tradições escritas! Eu sigo Zhou’” (Confúcio, 2015, p. 100).

filósofos chineses contemporâneos, considera como o mito de Prometeu<sup>8</sup> estabeleceu no ocidente uma clara descontinuidade entre o divino e o humano. O fogo, o símbolo da técnica primordial, é concedido aos homens por meio de um roubo e contra a vontade de Zeus, sendo posteriormente usado pelos humanos para ter controle sobre o ambiente natural hostil, quando não para subjugar-lo completamente. O “prometeísmo”, como denomina Yuk Hui, funda no ocidente a ideia da técnica como uma relação de domínio sobre a natureza (*physis*), mitigando – ou mesmo anulando – o acaso (*tychē*) em prol do protagonismo humano, uma noção que o autor afirma estar longe de ser universal, não sendo a única existente para explicar a origem da relação entre o homem, a natureza e os objetos tecnológicos (Yuk, 2018, p. 14, 16-17, 70).

A dinâmica grega, como afirma Yuk Hui, estabelece o caráter intrinsecamente violento da técnica (*technē*). Uma violência empregada pelo ser humano para a realização deste Ser como em adequação ao cosmos. Em outras palavras, o “conhecimento da técnica é uma resposta ao cosmos, uma tentativa de ‘se encaixar’ ou de um ‘esforço por adequação’, ou talvez ‘harmonia’” (Yuk, 2018, p. 77, tradução nossa)<sup>9</sup>. Tal adequação remonta ao conceito grego de *dikē*, palavra que transmite o sentido de algo geometricamente harmônico com a ordem divina. A violência da técnica grega (*technē*) é, portanto, a violência em prol da imposição de *dikē* (Yuk, 2018, p. 77). Contudo, este esforço pela harmonização, como veremos, não existe na cosmologia chinesa.

Refutando a universalidade da origem da técnica a partir da figura prometeica, Yuk analisa a mitologia chinesa e constata que nela o saber tecnológico foi voluntariamente concedido aos homens pelas próprias figuras divinas, de modo que a humanidade pudesse se relacionar harmonicamente não só com seu meio, mas com o cosmos. Este entendimento está em ressonância com a própria ideia central do *Yijing* da existência enquanto teia inter-relacional, na qual homem e meio não se distinguem, evocando também o já mencionado *tianrenheyi*. A noção de técnica assim fundada não traz consigo o signo da conquista, mas o da harmonia espontânea a partir da união entre o objeto tecnológico (*Qi*, 器) e o *Dao* (道), o caminho moral, cujo movimento é o próprio *yinyang* (Yuk, 2018, p. 35).

O conhecimento sobre plantas comestíveis e medicinais, por exemplo, foi transmitido aos seres humanos por Shennong (神农), o deus da agricultura e da medicina (Yuk, 2018, p. 12-15). Grande parte do que fizeram Shennong e os demais

8 Segundo o mito, Prometeu, um titã, roubou o fogo do Monte Olimpo, morada dos deuses gregos, e o entregou aos homens para compensar o fato de estes não terem recebido nenhuma habilidade específica. Zeus, ao descobrir a traição do titã, o acorrenta a uma montanha e envia uma águia para lhe devorar o fígado todo dia. À noite, o órgão se regenera apenas para ser novamente devorado pela águia no dia seguinte, numa dinâmica concebida para se estender por toda a eternidade. Yuk Hui analisa algumas versões desse mito em seu livro *The Question Concerning Technology in China* (2018, p. 12-14).

9 “[...] knowledge of technics is a response to the cosmos, an attempt to ‘fit’ or to strive for ‘fittingness’, or perhaps ‘harmony’”.



líderes da humanidade na mitologia chinesa foi fundamentado nos hexagramas deixados por Fuxi, o que torna o *Yijing* o ponto de partida da técnica naquela civilização. Isto evidencia a harmonia entre o homem e a natureza como sendo o pressuposto da ação divina no contexto chinês (I Ching, 2019, p. 252).

O *Grande Tratado*<sup>10</sup> (*Dazhuan* 大传) contém doze inserções de inspirações que Fuxi, Shennong, o Imperador Amarelo (*Huangdi* 黄帝), Yao (尧), Shun (舜) e seus sucessores “provavelmente”<sup>11</sup> retiraram de hexagramas diversos. Trata-se de objetos e processos que vão desde redes de pescas e instrumentos para aragem da terra até a fundação do mercado como local de trocas comerciais, técnicas de governo, de domesticação de animais, táticas para defender cidades contra assaltantes, dentre outras (I Ching, 2019, p. 252-256). Logo, em decorrência disto, é possível depreender que a dicotomia homem-natureza presente no pensamento ocidental não existe na filosofia chinesa, pois a:

[...] ideia de que a técnica possa suplementar e ‘aperfeiçoar’ a natureza não poderia ocorrer no pensamento chinês, dado que para este a técnica sempre está subordinada à ordem cosmológica: ser parte da natureza é ser moralmente bom, uma vez que isso implica uma ordem cosmológica que também é uma ordem moral. Ademais, para os chineses certamente existe o acaso, mas este não constitui o oposto da técnica, nem deve ser superado por meio dela: o acaso é parte de *zi ran* [自然, natureza] e, por conseguinte, ninguém pode resistir a ele ou superá-lo. Também não há necessidade de qualquer violência a fim de que se revele a verdade, tal como afirmado por Heidegger acerca da antiga concepção grega; somente é possível incorporar a verdade por meio da harmonia, ao invés de descobri-la por intermédio de meios externos, como é o caso da *technē* (Yuk, 2018, p. 70, tradução nossa)<sup>12</sup>.

As adições posteriores em formato de comentários ao corpo do *Clássico* cumpriram o objetivo de tornar mais evidente a filosofia moral dos chineses, a união entre o cosmos e a humanidade pela via da moral que se define em consonância com o ambiente, a exemplo do que foi explicitado no trecho anterior. É importante notar que, como exposto previamente, o Céu dos Zhou pressupunha uma conduta moralmente genuína por parte dos indivíduos. Contudo, por estar vinculado à

10 Uma seção exegética do *Livro das Mudanças* escrita pela escola confuciana.

11 O teor especulativo presente no *Grande Tratado* por meio do uso constante da palavra “provavelmente” revela a intenção dos confucianos de estabelecer uma conexão racional entre o passado imemorial-mitológico e a sociedade de sua época.

12 “[...] idea that technics might supplement and ‘perfect’ nature could not possibly occur in Chinese thought, since for the latter technics is always subordinate to the cosmological order: to be part of nature is to be morally good, since it implies a cosmological order which is also a moral order. Moreover, for the Chinese, there is certainly chance, but it is not the opposite of technics, nor is it to be overcome through technics: for chance is a part of *zi ran*, and hence one can neither resist nor overcome it. Nor is there need of any violence in order to reveal the truth, as claimed by Heidegger of the ancient Greek conception; one can only embody the truth through harmony, rather than discovering it through external means, as is the case for *technē*”.

realidade humana, este mesmo Céu compartilhava sua moral com os homens em um sistema fechado do qual resultou uma filosofia moral que serviu de base para parte considerável dos posteriores desenvolvimentos filosóficos daquela sociedade, inclusive para o pensamento filosófico concernente à técnica e à ciência, ciência esta que deveria refletir o Dao em todas as suas conquistas. Desta maneira, podemos afirmar que o *Yijing* é resultado da influência que a mitologia chinesa exerceu sobre a construção da concepção de mundo chinesa.

O *Clássico das Mudanças* está inserido em uma cultura – e, portanto, é ele mesmo influenciado por ela – na qual a racionalização e a imanência desempenham papel importante no que tange à compreensão do mundo. Como já dito, o referido *Clássico* é em suas origens um presente divino<sup>13</sup> a ser usado pelos humanos para viverem da melhor forma possível. Em outras palavras, o *Yijing* é a tentativa especificamente chinesa de organizar o entendimento acerca da vida dentro de uma “racionalidade relacional”<sup>14</sup>, na qual as inter-relações são sempre o foco, e saber como se portar de acordo com elas é a chave para o bem viver. Logo, dentro de uma cultura inter-relacional oposta à substancialidade grega e na qual a coexistência dos elementos da rede fomenta as existências individuais ao constantemente moldar as fronteiras do Ser, as *Mudanças* cumprem um papel de racionalização da vida cotidiana, a fim de que esta seja vivida com a máxima eficiência possível. Ao mesmo tempo, a intenção do *Clássico* é orientar o leitor de modo que este evite cometer transgressões que tenham o potencial de danificar a teia inter-relacional garantidora das próprias existências individuais (Zhao, 2021, p. 101).

A imanência é uma das principais características da filosofia chinesa desde sua origem. O *Clássico das Mudanças* já estabelece tal regra ao apontar que existe um céu e uma terra, respectivamente representados pelos hexagramas 1 (criativo, seis linhas contínuas *yang*) e 2 (receptivo, seis linhas fragmentadas *yin*) e que toda a existência no mundo, ou seja, os demais 62 hexagramas, se dá no espaço existente entre ambos. Não há na obra em questão uma entidade divina que comande o mecanismo da impermanência externamente. Anne Cheng (2008, p. 319) descreve esta lógica imanente de forma objetiva:

A alternância cíclica Yin/Yang é a matriz da oscilação entre aquilo que é apenas iminente, ainda imperceptível em sua sutileza, e aquilo

13 É importante salientar, contudo, que os domínios do divino, na Grécia e na China antigas, constituíam coisas distintas. O surgimento e a expansão do cristianismo aprofundaram ainda mais esta distinção por difundir a noção de um Deus Pai Todo-Poderoso, onipresente, onipotente e onisciente inexistente na China e mesmo antagônica às divindades mais populares da cultura chinesa.

14 Termo cunhado por Zhao Tingyang (2021, p. 250). O referido autor estabelece a “racionalidade relacional” como aquela que tem por foco minimizar as hostilidades entre os atores de um dado sistema, contrapondo-a à “racionalidade individual”, cujo objetivo seria a maximização de interesses exclusivos. A “racionalidade relacional” dialoga com a “ontologia da coexistência”, que Zhao defende ser o fundamento de uma nova ordem mundial, isso porque segundo ele a “‘coexistência’ é a condição necessária para qualquer ‘existência’” (Zhao, 2021, p. 101, tradução nossa).

que se manifesta, entre a quietude da latência e o movimento da ação, entre o Tao como fonte de ser e as coisas concretas [...]. Este constante vaivém, que é justamente o que precisamos entender pela expressão ‘realidade como mutação’, torna inútil todo esforço de definir uma ‘metafísica’ que estaria ‘além’ do físico.

As figuras divino-mitológicas chinesas compartilham o mundo com os humanos e não são dotadas da onisciência ou da onipotência dos deuses gregos ou mesmo do Deus judaico-cristão. O exemplo mais claro disso é o já mencionado Shennong, pois antes de oferecer seus conhecimentos herbológicos aos humanos ele mesmo teve de produzi-los, familiarizando-se com todas as ervas e plantas disponíveis, mesmo sob o risco de envenenamento (Yuk, 2018, p. 15). As divindades possuem um caráter material tipicamente humano na cultura chinesa, a ponto de terem deixado para a posteridade uma evidência concreta de sua passagem por este mundo, o próprio *Yijing*, que diferente da Bíblia, da Torá ou do Alcorão, não possui o status de obra sagrada revelada aos homens, pois não é oriunda de uma realidade distinta, transcendental à realidade humana.

### **Ontologia processual e o *Yijing***

A relação entre a filosofia da inter-relacionalidade, tal como elaborada por Florentino Neto (2015b) em seu texto *Predicação e relação como fundamentos da filosofia da Escola de Kyoto*, e o *Clássico das Mudanças* é o cerne de nossa argumentação em razão da abordagem não-essencialista como fundamento da filosofia chinesa. Por não-essencialismo (ou mesmo não-substancialismo, que empregamos aqui como sinônimos) queremos dizer que a noção de pessoa segundo os principais ramos filosóficos chineses, ao contrário daquela encontrada na porção judaico-cristã do ocidente geográfico, se baseia no entendimento de uma construção inter-relacional permanente do ser humano. Desta forma, toda pessoa – ou melhor dizendo, todo nó da rede – é fruto de relações que a definem, não apenas nos termos de consanguinidade (a exemplo de uma árvore genealógica: pais, avós etc.), mas, de modo geral, nos termos de todos os tipos de relação existentes (social, política, econômica, geográfica, de gênero etc.) que fazem do ser algo em constante mudança, refutando qualquer possibilidade de estaticidade para a vida. Em outras palavras, uma ontologia processual que refuta a ideia de uma substância perene. O *Yijing*, neste sentido, é uma obra fundamental da filosofia chinesa por revelar, ao longo de seus 64 hexagramas, justamente o fluxo processual no qual todos estamos inseridos.

A filosofia inter-relacional presente nas *Mudanças* é a base dos ramos filosóficos a serem aqui abordados, tais como o confucionismo, o daoísmo e o budismo, os quais se relacionam de diversas maneiras com o *Clássico*. O confucionismo é tributário dos seus ensinamentos e contribuiu ainda para o formato final da obra<sup>15</sup>. O daoísmo

15 O maior exemplo a embasar esta afirmação é o do capítulo intitulado Grande Tratado ou Grande Comentário (Dazhuan 大传), da versão do *Yijing* que chega à nossa época, atribuído ao próprio Confúcio e a seus discípulos (I Ching, 2019, p. 201).

e o budismo, por sua vez, coincidem com as *Mudanças* em grande parte de seu entendimento sobre a vida e o mundo: no caso dos daoístas, por conta das noções de inter-relacionalidade, vazio e *wuwei*; no dos budistas, em razão de sua filosofia da vacuidade (a superação da ilusão da existência autônoma) e de sua proposta de superação do sofrimento (*dubkha*)<sup>16</sup>. A tradição filosófica chinesa já não se separa mais da contribuição fundamental oferecida pelo *Clássico*, tendo se estabelecido como uma filosofia do processo, da inter-relacionalidade, cuja relação específica com o universo da ciência e dos objetos tecnológicos (ambos nós na rede de Indra<sup>17</sup>) tem no *Yijing* a sua origem.

A interpretação do *Clássico das Mudanças* como um livro de filosofia é devedora também ao trabalho de comentarista realizado por Wang Bi (王弼) (226 E.C.-249 E.C.) nesta obra. A vertente *xiangshu* (象数), literalmente “imagens e números”, mesmo após as contribuições dadas por Confúcio e seus discípulos, predominou durante séculos no que concerne à interpretação do *Clássico* como um livro de adivinhação e numerologia. De acordo com Chung-Ying Cheng (2020, p. 188), esta vertente eventualmente se degenerou em superstição e fatalismo, fazendo da contribuição de Wang Bi em reler o *Clássico* por uma perspectiva eminentemente daoísta algo fundamental para o reencontro com o aspecto filosófico da obra.

Wang Bi destaca como elemento central do *Livro das Mudanças* aquilo que não é e nem pode ser dito: o vazio. Para ele, compreender a filosofia do *Yijing* é se aproximar do fundamental, o *não-haver* (*wuyou* 无有), do qual se desdobram todos os desenvolvimentos filosóficos subsequentes. Para Wang Bi, há equivalência entre o Uno (o estado primordial indivisível), o *Dao* e o vazio (*wu*). Logo, o *Dao* é o vazio ao qual não se pode chegar pelos meios que são apropriados somente ao âmbito daquilo que é cognoscível, existente (*you*). Quanto mais analítico e compartimentalizador for o conhecimento, quanto mais este empregar palavras e imagens, mais distante ele estará do fundamental, tal como galhos que crescem para longe da raiz. A metáfora é proveitosa, dado que apesar da distância, os galhos mais extremos ainda assim são produtos da raiz e dela dependem para existir. A existência depende, na concepção de Wang Bi, daquilo que não se vê, do inexistente (Cheng, 2008, p. 371-372).

A dinâmica para a compreensão do *Dao* é uma dinâmica de retorno. Diz o capítulo 40 do *Dao De Jing*: “O retorno é o movimento do Dao. A suavidade é a sua eficácia. Todos os seres emergem da Existência. A Existência nasce do Vazio” (Laozi, 2017, p. 103). Em concordância com este “retorno”, Wang Bi estabelece três níveis até o reencontro com o *Dao* no *Clássico das Mudanças*: em

16 O *Yijing*, como já afirmado, é uma ferramenta capaz de auxiliar seus leitores a evitarem situações problemáticas, diminuindo assim o sofrimento que estas podem trazer às suas vidas.

17 Indra é uma divindade do hinduísmo e sua teia foi empregada pelo budismo como metáfora para a inter-relação entre todas as coisas. Sua rede é infinita e em cada nó há uma joia refletindo todas as demais. O que afeta uma joia, afeta todas as demais também. Cf. Cook, 1977, p. 2



primeiro lugar, as palavras, ou seja, os discursos escritos na forma de julgamentos e explicações das imagens, em segundo lugar, as imagens dos hexagramas e, por fim, a interpretação destas, estágio no qual tanto as palavras quanto as imagens podem ser deixadas de lado para que o leitor capte o fundamental, e se “reconecte” com a raiz.

[...] alguém que se fixe nas palavras não será capaz de entender as imagens, e alguém que se fixe nas imagens não será capaz de entender as ideias. [...]. Entender as ideias é de fato uma questão de esquecer-se das imagens, e entender as imagens é de fato uma questão de esquecer-se das palavras (Wang, 1994, p. 31-32, tradução nossa)<sup>18</sup>.

O verdadeiro conhecimento é, portanto, fruto da superação do pensamento que compartimentaliza, diferencia e busca estabelecer as relações de causalidade linear associadas ao método científico, pois em relação ao *Dao* “resta senão aproximar-se dele não frontalmente, mas às avessas” (Cheng, 2008, p. 376). Deve-se transcender o método científico para alcançar o *Dao*, uma vez que o método auxilia nesta busca, mas não nos permite trilhar o caminho inteiro, conduzindo-nos somente até parte dele e o restante devendo ficar a cargo da intuição que nos permite ver a causalidade inter-relacional, ou seja, a própria rede.

Ainda sobre o diálogo entre o *Yijing* e o daoísmo, é importante salientar o capítulo 11 do *Dao De Jing*, no qual Laozi (老子) discorre acerca do vazio das coisas como aquilo que permite suas existências e funcionalidades (Florentino Neto, 2015b, p. 215). A roda, o vaso e a casa descritos no referido capítulo são compostos de materiais concretos, contudo, sua razão de existir, sua eficácia, advém de seus respectivos vazios interiores. Podemos relacionar tal trecho do clássico daoísta com o *Livro das Mudanças* por meio da ideia de que a transformação de um dado hexagrama em outro é igualmente indicativa de um vazio interno, da ausência de uma substância própria que denota uma situação inserida na teia de inter-relações na qual nenhum dos atores que dela tomam parte constituem entidades atomizadas e imutáveis. A lógica determinante do funcionamento do mundo tanto no *Dao De Jing*, quanto no *Yijing*, é a do *yinyang*. Trata-se de um diálogo constante entre manifesto (有 *you*) e imanifesto (无有 *wuyou*), entre uma situação que nos é dada a conhecer e o potencial de transformação já existente ali – dado pela própria rede – capaz de engendrar outros cenários ainda desconhecidos.

A relação entre as *Mudanças* e a vertente daoísta também pode ser descrita a partir do conceito de *wuwei*, a não imposição de si mesmo sobre uma determinada situação, deixando-a fluir em conformidade com os limites estabelecidos pela rede

18 [...] “someone who stays fixed on the words will not be one to get the images, and someone who stays fixed on the images will not be one to get the ideas. [...] Getting the ideas is in fact a matter of forgetting the images, and getting the images is in fact a matter of forgetting the words”.

até a realização máxima do potencial intrínseco ao momento. Este potencial ainda indefinido e amorfo, que não pode ser interpretado como algum tipo de essência, se apresenta a todo leitor do *Clássico* como a espontaneidade da criação a partir do vazio, do indefinido.

A principal relação estabelecida entre o confucionismo e o *Clássico das Mudanças* diz respeito ao emprego constante por parte dos confucianos da referida obra como um guia na jornada do autocultivo. Um autocultivo, é crucial salientar, que em muito difere das práticas individuais autocentradas típicas da razão utilitarista predominante na atualidade. Não estamos falando aqui de um olhar para si mesmo no âmbito de uma busca individualista para se adequar a padrões de felicidade, consumo e produtividade, mas sim de uma conduta moral que visa diminuir a participação do ego na vida humana a fim de fazê-la coadunar com a rede de inter-relações.

O termo “autocultivo” pode conduzir a percepções equivocadas, mas seu sentido basilar é o de um cultivo moral que, apesar de partir do indivíduo, só se efetua no coletivo e em conformidade a um dado contexto. Em relação a isso, devemos pontuar que *ren* (仁), um dos principais conceitos desenvolvidos por Confúcio, pode ser traduzido como *inter-relação ética* ou *inter-relação eticamente fundamentada*, sendo expresso por um caractere que combina o radical de pessoa (人) com o caractere do número dois (二), transmitindo assim a ideia de uma coletividade, de uma *virtuosidade relacional* (Zhao, 2021, p. 29, tradução nossa).

O *Yijing* é fundamental para os confucianos por ser uma forma de compreender e de abordar a vida inter-relacional harmonicamente em sociedade. A obra em questão seria para eles uma forma de internalizar os padrões morais observados inicialmente na natureza, a fim de moralizar a vida humana. Como argumenta Chung-Ying Cheng (2020, p. 81, tradução nossa): a “moralização da natureza é também a naturalização da nossa moralidade” (*moralization of nature is also a naturalization of our morality*). O mesmo autor ainda afirma:

Para a natureza a condução rumo à harmonia primordial é uma tendência natural, enquanto do ponto de vista humano deve ser um princípio de desenvolvimento moral para indivíduos e comunidades de modo a que os seres humanos se vejam livres das guerras e da destruição. Neste sentido, a preservação da harmonia primordial ou a harmonização rumo à harmonia primordial é um requisito teleológico para a sobrevivência e o florescimento da humanidade (Chung, 2009, p. 88, tradução nossa)<sup>19</sup>.

19 “For nature to lead to primordial harmony is a natural tendency whereas for human beings it should be a principle of moral development for individuals and communities in order that human beings are to be free from war and destruction. In this sense preservation of primordial harmony or harmonization toward the primordial harmony is a teleological requirement for the survival and flourishing of humanity”.

O confucionismo, que inicialmente aparenta se distanciar do daoísmo por almejar o equilíbrio da vida em sociedade, também dialoga com a “harmonia primordial”, embora não tão explicitamente como feito pela escola de Laozi e Zhuangzi. Sobre este ponto, Anne Cheng revela em seu livro *História do Pensamento Chinês* (2008) uma anedota envolvendo Wang Bi que nos ajuda a entender a “estratégia” de Confúcio para lidar com temas metafísicos como os aqui tratados: ao ser indagado sobre a razão de Confúcio nunca falar sobre o vazio (*wu* 无) como fonte de toda a existência (*you* 有), contrariamente ao que fazia Laozi, o filósofo do período dos Três Reinos (*sanguo* 三国) (220-265 E.C.) responde que Confúcio era um sábio que entendia perfeitamente a vacuidade, bem como a impossibilidade de expressá-la em palavras. Laozi, contudo, “operava no nível da existência (*you* 有), razão pela qual ele constantemente discutia a vacuidade” em uma busca por compreendê-la, mas nunca conseguindo plenamente (Cheng, 2008, p. 374; Lynn, 2015, p. 374, tradução nossa).

Wang Bi é importante em razão de sua leitura daoísta de Confúcio, a quem ele considerava, nas palavras de Eric Nelson (2020, p. 290, tradução nossa), como o “principal sábio silencioso da vacuidade” (*primary silent sage of nothingness*). Apesar de ser um crítico ferrenho da escola confuciana e associar o conceito de *ren* à perda do *Dao* por conta do apego a “virtudes éticas limitantes” (*limiting ethical virtues*), Wang Bi, ao aplicar o *Daodejing* (e, portanto, Laozi) como chave de leitura para os *Analectos* de Confúcio, conclui que o principal ensinamento de Mestre Kong estava em seu silêncio, como revelado pela anedota mencionada no parágrafo anterior (Nelson, 2020, p. 289, tradução nossa). Desta forma, Wang Bi, simultaneamente, condena a tradição confuciana, salvaguarda a imagem de Confúcio (algo politicamente importante em tempos de confucionismo imperial<sup>20</sup>) e posiciona o referido filósofo como alguém alinhado à filosofia laoziana. Se Laozi discorre sobre a vacuidade, mas não consegue entendê-la, Confúcio a entende sem precisar discorrer sobre ela.

Wang Bi fecha a lacuna entre confucionismo e daoísmo ao associar o primeiro à questão do vazio, um tema metafísico sobre o qual os confucianos falariam diretamente apenas a partir da dinastia Song (宋) (960 E.C.-1279 E.C.), cerca de oitocentos a mil anos depois, já no âmbito do movimento conhecido como *neoconfucionismo*<sup>21</sup>.

20 Momento histórico a partir da dinastia Han no qual o confucionismo se tornou a doutrina oficial do Estado chinês e o estudo das obras confucianas passou a ser o único caminho para um emprego público.

21 O neoconfucionismo compreende um movimento de adaptação dos filósofos confucianos ao advento do budismo na China a partir da dinastia Tang (唐) (618-907). Neste período, o budismo passa a rivalizar com o confucionismo enquanto doutrina de Estado, trazendo também questões metafísicas, até então, não contempladas pelo enfoque exclusivamente moral do confucionismo de filósofos como Confúcio, Mêncio e Xunzi. A interpretação de Wang Bi é importante exatamente por defender que o principal objetivo de Confúcio era a compreensão do vazio, mas que pela própria natureza da tarefa (falar sobre o vazio já seria não o entender), ele precisou ensinar “às avessas”, não ensinando da forma costumeira, mas através do silêncio.

Em defesa do confucionismo em sua ligação com a filosofia da vacuidade para além da figura de Confúcio, é possível afirmar que tal noção já estava presente nos ensinamentos desta escola. O caminho confuciano para estabelecer a reconexão com a “harmonia primordial”, diferentemente do daoísta, seria o do “desenvolvimento moral”, citado por Chung-Ying Cheng no excerto anterior. Ainda que oculta sob a camada inicial de conceitos tipicamente confucianos, como *ren* e *yi*, e da educação que preza pela ritualização da vida diária, a própria noção do esvaziamento do ego a fim de construir um entendimento inter-relacional da sociedade já é indicativa de que os confucianos tinham o vazio como noção subjacente à sua filosofia. A noção confuciana de *pessoa pequena* (*xiaoren*) serve para retratar exatamente alguém que não logra se desvencilhar de seu ego e, por conseguinte, em razão de sua inferioridade moral, é incapaz de compreender a origem de toda a existência como proveniente do vazio.

A relação entre o confucionismo e o *Yijing* pode ser analisada, para fins didáticos, em dois níveis aparentemente distintos, que posteriormente se mostrarão como uma única e mesma coisa. O nível mais evidente é o do aconselhamento moral propiciado pelo *Clássico*, objetivo da leitura confuciana deste. O outro, mais sutil, se refere à filosofia da inter-relacionalidade como ideia central partilhada por confucianos assim como pela obra em questão. A inter-relacionalidade, a coexistência que precede a existência, denota a inexistência de uma essência, o que por sua vez conduz necessariamente à noção do vazio como cerne. O vazio é o que permite, por exemplo, que um hexagrama se transforme em outro, garantindo a dinâmica intrinsecamente moral do *Yijing*. Esta moral construída inter-relacionalmente, que os confucianos tomam para si a partir de sua leitura do *Clássico*, só pode ser oriunda do vazio, o que demonstra a não separação entre os níveis mencionados.

Por fim, o budismo e o *Yijing* não são formalmente vinculados, mas ambos certamente pertencem ao mesmo universo filosófico e mais coincidem do que se opõem em suas ideias centrais. A missão budista é a de libertar a humanidade do sofrimento (*dukkha*) causado pela ilusão de um Eu permanente dotado de desejos, por sua vez responsáveis pela continuidade de um ciclo de reencarnações e sofrimento (roda do *samsâra*) (Cheng, 2008, p. 395). Superar os desejos é o caminho para superar o Eu de modo a contemplar a realidade absoluta do universo, ou seja, a vacuidade. Sobre isso, Anne Cheng (2008, p. 396) ainda acrescenta:

Mais que sair da roda do *samsâra*, trata-se de alcançar o meio, o meão, o espaço vazio infinito que é o único a escapar ao perpétuo girar da roda. É deste centro apaziguado que se pode tomar consciência de *dukkha* e do caos do *samsâra*, onde vive o homem exteriorizado, constantemente descentrado.

Não se pode deixar de notar que a imagem de uma roda e da necessidade de tender ao centro desta, caracterizado pelo vazio, é praticamente a mesma do



capítulo 11 do *Daodejing*. A existência deriva do vazio no daoísmo, e a vivência deste vazio representa o despertar para a verdade suprema no budismo. Aquele que se encontra “descentrado” é uma *pessoa pequena* que vive em função de seus desejos e, portanto, em constante sofrimento, um elo entre confucionismo e budismo. A missão do *Yijing*, por sua vez, é a de incutir senso moral nos leitores e ensiná-los a evitar “grandes transgressões”, o que também pode ser caracterizado como uma tentativa de evitar o sofrimento, em pleno acordo com a missão “terapêutica” do budismo (Cheng, 2008, p. 397), em especial do budismo *mahayana*, que “pretende abrir o caminho da salvação a todos os seres vivos, que supostamente possuem dentro de si a natureza-de-Buda e, portanto, são capazes de conhecer a iluminação” (Cheng, 2008, p. 400).

Como explicita Chung-Ying Cheng (2020, p. 81, tradução nossa): “O ser humano participou desde o princípio da criatividade cósmica; portanto, ele possui dentro de si uma criatividade natural para evoluir ao nível da criatividade moral”<sup>22</sup>. O *Yijing* é o principal meio para atingir tal criatividade dentro da tradição filosófica chinesa, especificamente dentro da concepção confuciana, embora seu diálogo também se estenda aos pontos centrais das filosofias daoísta (vazio e *wuwei*) e budista (vacuidade e superação do sofrimento). Por esta razão podemos conferir ao *Clássico das Mudanças* o *status* de raiz da filosofia chinesa, responsável por moldá-la como uma filosofia da inter-relacionalidade. Sendo a raiz desta filosofia, ele também é o ponto de origem do entendimento acerca da técnica dela derivado.

## Conclusão

Para que a ciência não se torne uma transgressão ao funcionamento imanente do mundo, ela deve constantemente olhar para o *Yijing*. Se o *Livro das Mudanças* entende a vida como processo e não separa homem e ambiente, tal transgressão só pode ser interpretada como a atitude contrária, ou seja, aquilo que Yuk Hui denomina de inconsciência tecnológica (*technological unconsciousness*), a imposição do elemento humano como medida para todas as coisas pela via da tecnologia acreditando sempre ser possível moldar o mundo segundo sua razão particular. Trata-se, portanto, de um expediente inserido no domínio maior da cosmotécnica ocidental difundida mundo afora pelo sistema capitalista, que Yuk denomina de prometeísmo.

O *Yijing*, na contramão do pensamento ocidental, não apenas fundamenta a noção do *Dao*, como também, indiretamente, sustenta a cosmotécnica chinesa, a união entre *Qi* (instrumento, 器) e *Dao* (caminho moral, 道) em toda sua riqueza, dado que o caminho moral pode ser visto pelo prisma das três principais escolas de

22 “The human being has from the very beginning participated in the cosmic creativity; therefore, he has within himself a natural creativity of advancing himself to the level of moral creativity”.

pensamento que compõem o cerne do edifício filosófico chinês: o confucionismo, o daoísmo e o budismo. Neste contexto, a ciência e a tecnologia não são avaliadas por sua excelência funcional, mas pela capacidade de estenderem o *Dao*.

A ciência e os objetos tecnológicos, neste sentido, devem ser expressões do *Dao*, respeitando limites em prol de um convívio harmônico de e entre todos os seres. A materialidade da conquista científica, seja ela qual for, deverá estar sempre atrelada à lição que o *Clássico das Mudanças* ensina incessantemente desde a aurora da civilização chinesa e que culminou em uma cosmotécnica específica, aqui entendida como alternativa a um processo modernizador intrinsecamente homogeneizante.

### Referências Bibliográficas

- CHENG, A. História do Pensamento Chinês. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- CHUNG, Y. C. The Primary Way: Philosophy of *Yijing*. Albany: SUNY Press, 2020.
- CHUNG, Y. C. The Yi-Jing and Yin-Yang Way of Thinking. *In*: BO, M. Routledge History of World Philosophies: History of Chinese Philosophy. Vol. 3. Londres e Nova York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2009.
- COOK, F. Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra. The Pennsylvania State University Press, 1977.
- FLORENTINO NETO, A. Predicação e relação como fundamentos da Filosofia das Escola de Kyoto. *In*: FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JUNIOR, O. (org.). A Escola de Kyoto e suas fontes orientais. Campinas: Editora Phi, 2015b.
- I CHING: o livro das mutações. São Paulo: Editora Pensamento, 2019.
- LAOZI. Dao De Jing: O Livro do Tao. São Paulo: Mantra, 2017.
- LYNN, R. J. Wang Bi and *Xuanxue*. *In*: XIAOGAN, L. (ed.). Dao Companion to Daoist Philosophy. Springer, 2015, p. 369-395.
- NELSON, E. S. Language and Nothingness in Wang Bi. *In*: CHAI, D. (ed.). Dao Companion to *Xuanxue* 玄学 (Neo-Daoism). Springer, 2020, p. 287-300.
- POCESKI, M. Introdução às religiões chinesas. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- WANG, B. The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi. Nova York: Columbia University Press, 1994.
- YUK, H. The Question Concerning Technology in China. 2. ed. Falmouth: Urbanomic, 2018.
- ZHAO, T. All under Heaven: The *Tianxia* System for a Possible World Order. Oakland: University of California Press, 2021.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.