

MATHEUS OLIVA DA COSTA & PETER LI

A VISÃO EDUCACIONAL DO FILÓSOFO XUN: TRADUÇÃO COMENTADA DO PRIMEIRO CAPÍTULO DO XUNZI

THE EDUCATIONAL VISION OF THE PHILOSOPHER XUN: A COMMENTED TRANSLATION OF XUN ZI'S FIRST CHAPTER

PALAVRAS-CHAVE:

aprendizagem;
Escola dos
Eruditos;
filosofia chinesa;

RESUMO

No presente texto buscamos investigar um importante autor na formação da Escola dos Eruditos, também conhecida como Confucionismo. Trata-se da obra *Xunzi* 荀子, do autor homônimo que aportuguesamos como “filósofo Xun” (310-211 AEC). Buscamos responder qual é o papel do Aprender na obra do filósofo Xun, ou seja, qual é seria a sua visão educacional. Isso se destaca não apenas pela sua importância dele na tradição confuciana – que influenciou grande parte da humanidade, especialmente na Ásia –, como também por ele contribuir para a compreensão de boa parte do pensamento chinês antigo em geral, fornecendo ideias sobre educação que podem ser relevantes a todos os interessados(as) nesse tema. Nosso objeto de estudo é o primeiro capítulo da obra do filósofo Xun, chamado de “*Quan Xue*” 勸學, o qual podemos traduzir para o português como “Persuadir a Aprender”. O objetivo é analisar a visão educacional desse autor em seus próprios termos e à luz dos nossos comentários. Para isso, nosso método foi traduzir o texto original a partir dos princípios de fidelidade (*xin* 信) ao original, inteligibilidade (*da* 達) segundo as normas linguísticas e da elegância (*ya* 雅) da escrita, seguido de comentários nossos. Nestes últimos, usamos tanto de um ponto de vista tradicional (método confuciano de explicar cada parágrafo) quanto de recentes obras acadêmicas sobre o tema. Em conclusão, mostramos que o Aprender para o filósofo Xun é o fundamento para a plena realização humana em termos cognitivos, morais e socioemocionais, dentro dos parâmetros confucianos da busca por ser alguém Sábio.

KEYWORDS:

Learning;
Confucianism;
Chinese
philosophy;

ABSTRACT

In this article we investigate an important author, *Xunzi* 荀子, who participated in the School of Scholars of Scholars, also known as Confucianism. The works were written by the homonymous author, which is also called “master Xun” or “philosopher Xun” (310-211 BCE), in English. Here, We seek the role of “Learning” in Xúnzi’s works. That is: what is his educational vision? This is relevant not only because of its importance in the Confucian tradition – that influenced a large part of humanity, especially in Asia –, but also because it contributes to the understanding of much of the ancient Chinese thought in general, providing ideas about education that can be relevant to everyone, who is interested in this topic. Our study object is the first chapter of Master Xun’s work,

called “An Exhortation to Learning” (*Quan Xue* 勸學). The aim is to show this author’s educational vision on his own terms, highlighted by our comments. For this, our translation method of the original text was based on the principles of fidelity by the principles of fidelity (*xin* 信), intelligibility (*da* 達) and the elegance (*ya* 雅) of writing, each passage followed by our comments. In the latter, we used not only a traditional point of view (Confucian explanation of each paragraph), but also recent academic works on the subject. In conclusion, we showed that “Learning” for master Xun is the foundation of all human achievement in terms of self-recognition, moral sense, and social emotions within the Confucian pursuit of becoming a Wise person.

关键: 摘要:
學; 儒家;
中國哲學;

在本文中，我們研究儒學（又稱為儒家）的一位重要作者荀子的同名作品，葡萄牙文稱為荀大師 “mestre Xun”（公元前310-211年）。我們試著探討”學”在荀子勸學著作裡的重要性和作用的問題，也就是：他的教育理念是什麼？這很重要，不僅因為它有重要意義上的影響了大部分人（尤其是亞洲）的傳統觀念，而且還因為它有助於全面理解許多古代中國思想，給每個對這個題目感興趣的人教育很重要的想法。我們的研究對像是荀子著作的第一章，稱為“勸學”，目的是根據作者的個人觀點和我們的評論來展示作者的教育觀。為此，我們的方法是秉持著信、達、雅的原則翻譯原著，然後寫下我們的評論。在後者中，我們既使用了傳統的觀點（儒家思想解釋每個段落），也使用了近期一些大學裡相關主題的著作。總而言之，我們得出，荀子的”學”是人類成就實現的基礎，讓儒家思想對於自我認知、道德感和社會情感方面，可以追求並成為聖人。

INTRODUÇÃO

Xun Kuang 荀况 viveu provavelmente entre 310 e 211 Antes da Era Comum (AEC), durante a Dinastia Zhou 周 (1046-256), mais exatamente no final do período dos Estados Combatentes (403-221 AEC), tempo de caos social e efervescência de pensadores na China antiga (KNOBLOCK, 1988). Também chamado de *Xun Qing* 荀卿 (Ministro Xun) é mais conhecido como *Xunzi* 荀子, mesmo nome da obra que lhe é atribuída. Como *Xun* era seu nome de família, e *zi* significa “mestre” ou “filósofo” na antiguidade chinesa, então preferimos nos referir a ele como “mestre” ou “filósofo Xun”, por ser mais pronunciável para brasileiros(as). Por sua argumentação em defesa da “Escola dos Eruditos” (*Rujia* 儒家, Confucionismo) mestre Xun é considerado o seu terceiro maior filósofo, depois do próprio Confúcio (*Kongzi* 孔子) e de Mêncio (*Mengzi* 孟子). Além disso, é o primeiro confuciano com escrita sistemática, ou seja, que define conceitos, apresenta uma sequência formal com início desenvolvimento e fim, e claramente defende argumentos (CHENG, 2014; GOLDIN, 2008; HUTTON, 2016).

Além da sua relevância histórica, temos ainda outras justificativas para estudar o filósofo Xun. Primeiro, ele é de fundamental importância para compreender o pensamento da escola confuciana, que foi central nos últimos 2200 anos na cultura chinesa e em boa parte do leste asiático. Segundo, pelo fato dele ter se confrontado com os principais pensadores da antiguidade chinesa, apontando o que acreditava ser necessário corrigir ou elogiar em quase todas as filosofias de sua época – o que pode ser notado na leitura integral da sua obra. Sua importância também pode ser evidenciada por ele ser abordado em todas as introduções de filosofia chinesa traduzidas para o português (KALTENMARK, 1981; GRANET, 1997; CHENG, 2008; LAY, 2009; VAN NORDEN, 2018; WU, 2018).

A presente tradução concentrou-se no primeiro dos 32 capítulos da obra do filósofo Xun, que já começa abordando a questão do Aprender (*xue* 學), tal como o encontramos nos Analectos de Confúcio (2012). Sendo assim, qual é o papel do Aprender na obra do filósofo Xun? A escolha de estudar esse primeiro capítulo tem como intuito compreender o ponto de partida desse autor. Ao mesmo tempo, a educação confuciana é um tema que já conta com algumas publicações acadêmicas importantes no Brasil (às quais destacamos: HO, 1999; 2006; e BUENO 2011b), mas ainda não contava com uma contribuição mais detalhada desde a perspectiva do filósofo Xun.

Nosso objetivo é apresentar a visão educacional desse autor em seus próprios termos e à luz dos nossos comentários. Temos como fonte primária o texto original em chinês antigo, disponibilizado no website *Chinese Text Project* (STURGEON, 2006). Em nosso método de trabalho traduzimos cada caractere para o português, que era explicado por Peter Li, e depois Matheus Costa os organizava de uma maneira compreensiva. Por fim, ambos checávamos o resultado de cada frase traduzida dentro dos princípios de “fidelidade” (*xin* 信) ao original, “inteligibilidade” (*da* 達) segundo as normas linguísticas dos leitores, e da “elegância” (*ya* 雅) da escrita (ZHONG, 2003; LIU, 2006; ABI-S MARA, 2012). Contamos também com apoio de dicionários (português-chinês, inglês-chinês e dicionários de língua chinesa) e, sempre que necessário, de traduções em inglês para revisão final (ver referências). Para especialistas ou interessados que queiram conhecer a pronúncia dos caracteres chineses, inserimos também a transliteração no formato *hanyu pinyin* 漢語拼音, mas usando caracteres tradicionais.

Realizamos nossos comentários a partir de uma perspectiva acadêmica que preza pela leitura de publicações em revistas, livros e teses que passaram

pela “revisão por pares cegos” – método em que autores e revisores não tem acesso aos nomes uns dos outros, de maneira que a revisão seja a mais técnica, honesta e impessoal possível. Ao mesmo tempo nos fundamentamos no estudo da literatura filosófica chinesa em suas próprias fontes, com destaque para o uso do método tradicional de comentários por “parágrafos e frases” (*zhangju* 章句). Quando comentamos temos como critérios: (1) etimologia dos termos, como aquele trecho se insere nos debates confucianos, e (3) possíveis extrapolações do pensamento do autor que sejam aplicáveis ao nosso contexto. Por fim, um aviso técnico sobre a tradução: sempre que sentimos necessidade, adicionamos entre parênteses “()” um termo original em chinês, bem como colocamos entre colchetes “[]” termos nossos que não aparecem no original e que complementam a compreensão do leitor brasileiro.

TRADUÇÃO COMENTADA

Xúnzi 荀子, capítulo 1: *Quàn Xué* 勸學, “Persuadir a Aprender”.

1.1 君子曰：學不可以已。

1.1 *Jūnzǐ yuē: Xué bù kěyǐ yǐ.*

青、取之於藍，而青於藍；冰、水為之，而寒於水。

Qīng, qǔ zhī yú lán, ér qīng yú lán; bīng, shuǐ wéi zhī, ér hán yú shuǐ.

木直中繩，輮以為輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也。

Mù zhí zhōng shéng, róu yǐwéi lún, qí qū zhōng guī, suī yǒu gǎo bào, bù fù tǐng zhě, róu shǐ zhī rán yě.

故木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則智明而行無過矣。

Gù mù shòu shéng zé zhí, jīn jiù lì zé lì, jūnzǐ bó xué ér rì cān shěng hū jǐ, zé zhì míng ér xíng wúguò yǐ.

O Educado (Junzi 君子) disse: o Aprendizado não pode parar.

O corante azul vem da planta índigo, mas é mais azul que o índigo; O gelo é feito de água, mas é mais frio que a água. Um pedaço de madeira reto como uma linha de prumo pode, por meio de vapor, dobrar-se na forma de um aro de roda; desse modo, sua curvatura estará de acordo com o compasso. No entanto, mesmo que seja permitido secar ao sol, a madeira não retornará a sua retidão anterior, pois o processo de vaporização afetou essa mudança. Assim, a madeira que foi marcada com a linha de prumo ficará reta e o metal polido na pedra ficará afiado.

Quando os Educados aprendem, revisam para si mesmos diariamente três [questões], para que seu conhecimento seja esclarecido e suas ações sejam sem excessos.

Comentários (1.1): A obra do filósofo Xun já começa abordando a questão da educação. Ele fez assim porque acredita que a sociedade humana é formada por pessoas, e essas pessoas precisam ser educadas, capacitadas, e moralmente desenvolvidas: ideal que a Escola dos Eruditos ou “Confucionistas” (*rujia* 儒家) chamam de “Educados” (*junzi* 君子). A etimologia do termo na antiguidade chinesa vem de “senhor” ou “governante” (*jun* 君), e o segundo termo (*zi* 子) tem o significado de “mestre”, “filósofo” ou, ainda, de “filho”, o que faz com que alguns o traduzam como “príncipe”. Não há tradução satisfatoriamente equivalente, mas a palavra em português “Educado” tem certa proximidade com os significados contidos em *junzi* 君子 nos textos confucianos, isto é, ter educação, ser alguém socialmente superior e moralmente capaz. A tradição confuciana ressignificou o termo *junzi*, que originalmente significava alguém nobre — seja

da nobreza ou do governo —, e que depois passou a significar alguém que se tornou moralmente nobre, altamente maduro e realizado.

Mas por qual motivo seria necessário educar as pessoas? Para o filósofo Xun, o ser humano teria uma tendência egoísta, no sentido de que buscaria lucros ou benefícios para si mesmo, ainda que para isso precise prejudicar os outros. Então, para ele, o ser humano tem um *caráter natural* “*mau*” (*xing* e 性惡). “*Mau*” está entre aspas propositalmente, pois nesse contexto “*mau*” significa ser egoísta, já que contrapõe a perspectiva confuciana de que o ser humano deve servir à sua comunidade, mais precisamente à sua família e ao governo (CHONG, 2008; BUENO, 2011a, 2011b). Mas esse não é o seu foco, e sim um meio para explicar porque é necessário Aprender (*xue* 學), com “A” maiúsculo, pois trata-se do motor inicial de um projeto de humanização de toda a sociedade.

E como o ser humano poderia tornar-se Educado? Como tornar-se moralmente melhor? Através da educação, que aqui é entendida como um processo de transformação, de refinamento ou de remodelação de si mesmo na direção do seu máximo potencial. É nesse sentido que o filósofo Xun utiliza-se de exemplos materiais, começando com o fato de a vida ter toda uma diversidade de realidades físicas a serem descobertas: cores, plantas, água, gelo, frio, vapor, dureza, moleza etc. Sua ênfase, porém, está justamente nos exemplos dados, da madeira dura e reta transformada em mole e circular, e no metal que antes era bruto e torna-se afiado – ou seja, no processo artificial de transformação dos materiais.

Observamos que desde o início o autor deixa clara sua filiação à escola de Confúcio (2012), que na obra “*Analectos*” (*Lunyu* 論語) começa com essa preocupação fundamental. As “três questões” que ele cita na última frase são uma menção aos três pontos do mestre Zeng (*Zengzi* 曾子) presentes nos *Analectos* 1.4 (CONFÚCIO, 2012: 8). Os três pontos são: ser leal (*zhong* 忠) nas relações sociais, ser confiável (*xin* 信) com seus amigos e praticar (*xi* 習) o que foi ensinado pelos professores.

Então, para a Escola dos Eruditos, o Aprender ocorre não apenas no momento do estudo formal, mas deve ser realizado constantemente até você se tornar moralmente mais nobre. Assim, se todos buscarem essa mesma meta, estes eruditos acreditam que a consequência seria uma sociedade ideal, e até o ponto de todo o mundo tornar-se unido numa “Grande Harmonia” (*Datong* 大同) – noção que em chinês moderno vem sendo usada também como o equivalente de “utopia”. Esse ideal está registrado em um clássico que o próprio filósofo Xun, por valorizar bastante essa obra, ajudou a gerações futuras a incluírem como parte do “canôn” de sua escola. Trata-se do *Clássico dos Ritos* (*Liji* 禮記) – especificamente no capítulo chamado *Aplicação dos Ritos* (*Li Yun* 禮運).

1.2 - 故不登高山，不知天之高也；

Gù bù dēng gāoshān, bùzhī tiān zhī gāo yě;

不臨深谿，不知地之厚也；

Bù lín shēn xī, bùzhī dì zhī hòu yě;

不聞先王之遺言，不知學問之大也。

Bù wén xiānwáng zhī yíyán, bùzhī xuéwèn zhī dà yě.

干、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。

Hán, yuè, yí, mò zhī zǐ, shēng ér tóng shēng, cháng ér yì sú, jiào shǐ zhī rán yě.

Se não subir no alto da montanha, não poderá ver o alto do céu; se não aproximar-se do penhasco profundo, não saberá a profundidade da terra; se não ouvir as palavras herdadas dos Reis Antigos, não saberá quão grande poderá ser o Aprender. Os filhos dos povos Hán, Yuè, Yi e

¹ Originalmente pensamos que os termos em *pinyin* para os *hanzi* 干、越、夷、貉 seriam, respectivamente, Gàn, yuè, yí, háo. No entanto, em consulta a dicionários chineses foi notado que o primeiro e o último caractere teriam uma pronúncia diferente na antiguidade: *Hán* 干 e *Mò* 貉.

*Mò*¹ nascem fazendo o mesmo som, mas crescem com diferentes costumes, o que é causado pela forma como foram ensinados.

Comentários (1.2): Aqui vemos uma versão antiga da metáfora de poder ver “acima do ombro de gigantes”, numa clássica postura chinesa de reconhecimento do legado que receberam da sua Antiguidade. No caso, por ser confuciana, a ideia de Reis Antigos (*Xianwang* 先王) trata-se da reafirmação das referências enaltecidas por Confúcio e sua escola. Podemos observar três possibilidades: i) os Três Soberanos (*San Huang* 三皇: *Fuxi* 伏羲, *Nuwa* 女媧 e *Shennong* 神農); ii) os Cinco Imperadores (*Wu Di* 五帝, *Huangdi* 黃帝 [Imperador Amarelo], *Zhuanxu* 顓頊, *Ku* 嚳, *Yao* 堯 e *Shun* 舜); ou iii) os reis sábios constantemente citados por confucianos (*Yao* 堯, *Shun* 舜, *Yu* 禹, *Wen* 文 e *Wu* 武). A passagem pode ser propositalmente ambígua, no sentido de se referir a vários possíveis exemplos considerados como referências aos confucionistas.

Quanto à última frase, trata-se de povos que, nesse contexto, eram considerados como forasteiros da cultura “chinesa” (*Zhou* 周) da época. Alguns tradutores os chamam de “bárbaros”, aproximando-se do sentido romano antigo da palavra, porém este não é o sentido exato do texto original e nada diz sobre a passagem em questão. Aqui deixamos apenas os termos originais, que são suficientemente claros para aludir à pluralidade cultural referida. O argumento do filósofo Xun é que há toda uma diversidade de povos, que, mesmo fazendo o mesmo som ao nascer, as formas distintas como eles são ensinados faz com que cada um deles desenvolva costumes igualmente distintos. Novamente é uma menção aos *Analectos* 17.2 (CONFÚCIO, 2012: 524): “os hábitos nos distanciam”. Aqui fica clara a perspectiva social que, presente não apenas nesse autor mas em toda a tradição confuciana. Podemos chamar essa perspectiva de “filosofia social” ou de “proto sociologia”, ou seja, uma teoria social confucionista (COSTA, 2018).

1.3 - 《詩》曰：

“*Shī*” *yuē*:

「嗟爾君子，無恆安息。」

“*Jiē ěr jūnzǐ, wú héng ānxí.*

靖共爾位，好是正直。

Jìng gòng ěr wèi, hào shì zhèngzhí.

神之聽之，介爾景福。」

“*Shén zhī tīng zhī, jiè ěr jǐng fú*”

神莫大於化道，福莫長於無禍。

Shén mòdà yú huà dào, fú mò chángyú wú huò.

[O Clássico d]a Poesia diz:

“Ei vocês, Educados, não descansem constantemente.

Respeite a sua posição, ame o que é correto.

Então a divindade te ouvirá, e dará para você uma grande bênção”².

Não há poder divino³ maior do que se transformar através do Caminho (*Dào* 道)⁴, não tem bênção maior do que viver sem acidentes.

Comentários (1.3): Ao longo dos séculos, a Escola dos Eruditos (confucionistas) buscou referências não apenas nos Reis Antigos como também nos textos clássicos (*Jing* 經). Na concepção dessa tradição, o próprio Confúcio teria editado os cinco clássicos da antiguidade: o *Clássico da Poesia* (*Shijing* 詩經), o *Clássico da História* (*Shujing* 書經), *Clássico dos Ritos* (*Liji* 禮記), o *Clássico das Mutações* (*Yijing*

² Trata-se de um verso da poesia *Pequeno Brilho* (*Xiao Ming* 小明), do capítulo *Seção da Montanha do norte* (*Beishan zhi Shen* 北山之什) do *Clássico da Poesia* (*SHIJING*, 2006).

³ *Shén* 神 pode significar muitas coisas, como “deus/divindade”, “poder divino”, espírito, alma, mistério, poder mágico, objeto animado etc.

⁴ *Dào* 道, romanizado originalmente como “Tao”, não tem uma equivalência exata no português, mas a tradução como “Caminho” já é consagrada. Alternativas à tradução são: Ordem, Absoluto, Via ou Curso.

易經) e os *Anais de Primavera e Outono* (*Chun Qiu* 春秋). No entanto, tais clássicos só começaram a ser vistos e editados dessa maneira específica a partir do momento em que confucianos começaram a receber o patrocínio imperial no início da dinastia Han 漢 (206 AEC-221 EC), momento este que teve a influência do filósofo Xun (KNOBLOCK, 1988: 41-42).

Nessa passagem, nosso filósofo cita diretamente o clássico da Poesia (*Shi* 詩), um dos três clássicos mais citados em toda a sua obra, junto com o da História (*Shu* 書) e o dos Ritos (*Li* 禮). Essas poesias, ditos ou cantos populares, foram compilados durante toda a dinastia Zhou 周 (entre 1122/1046-256 AEC), e muitos deles transmitem mensagens morais ou descrições de acontecimentos. Aqui é possível observar que essa antiga obra apresenta noções como a de divindade (*Shen* 神) e a de posições sociais. Ao mesmo tempo, conecta essas duas noções com as bênçãos que pessoas de comportamento correto podem receber, demonstrando assim o processo de moralização dessa sociedade.

A breve interpretação do filósofo Xun visa simultaneamente concordar e reinterpretar esse verso citado – uma prática inspirada em Confúcio, que fez isso em vários momentos dos *Analectos*. Primeiro ele mostra que a ênfase deve estar na “transformação através do Caminho” (*Hua Dao* 化道) que, conforme as traduções inglesas de John Knoblock e Eric L. Hutton, trata-se de transformar a si mesmo no Caminho confuciano. No final, por outro lado, nos parece ser uma reinterpretação ética naturalista da poesia, ou seja: não devemos esperar nada além de continuar a viver “naturalmente”. Nesse contexto, a ideia de benção ou benefício (*fu* 福) divino (*shen* 神) seria viver bem para conseguir realizar-se no Caminho, sem sofrer acidentes como doenças ou ataques, que poderiam dificultar a vida. Com esse naturalismo, o filósofo Xun está justamente mostrando que quem está no Caminho da autotransformação, em busca da sabedoria, não deveria procurar por bênçãos materiais, mas sim virtudes morais/éticas.

1.4 - 吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也。

Wú cháng zhōngrì ér sī yǐ, bùrú xūyú zhī suǒ xué yě.

吾嘗跂而望矣，不如登高之博見也。

Wú cháng qí ér wàng yǐ, bùrú dēnggāo zhī bó jiàn yě.

登高而招，臂非加長也，而見者遠；

Dēnggāo ér zhāo, bì fēi jiāzhǎng yě, ér jiàn zhě yuǎn;

順風而呼，聲非加疾也，而聞者彰。

Shùnfēng ér hū, shēng fēi jiā jí yě, ér wén zhě zhāng.

假輿馬者，非利足也，而致千里；

Jiǎ yú mǎ zhě, fēi lì zú yě, ér zhì qiānlǐ;

假舟楫者，非能水也，而絕江河。

Jiǎ zhōují zhě, fēi néng shuǐ yě, ér jué jiānghé.

君子生非異也，善假於物也。

Jūnzǐ shēng fēi yì yě, shàn jiǎ yú wù yě.

Eu experimentei pensar [sozinho] o dia inteiro, mas não foi tão bom quanto estudar por pouco tempo. Eu experimentei ficar na ponta dos pés para ver mais, mas não foi tão bom quanto observar de um lugar alto. Ao subir em um lugar alto e acenar, o seu braço não fica mais longo, porém, faz outra pessoa te ver de longe. Ao gritar a favor do vento, o som não é mais rápido, porém mais pessoas vão te ouvir. Ao conduzir um cavalo, a pessoa pode não ser hábil a pé, apesar disso, consegue percorrer uma longa distância (mil li⁵). Ao usar o barco, a pessoa pode não ser hábil na água, apesar disso pode atravessar o grande e longo rio. Da mesma forma, os Educados não nascem diferentes dos outros [humanos], mas são bons em usar as coisas.

⁵ *Qīānlǐ* 千里 equivale a 500 km. *Lǐ* 里 é uma antiga medida chinesa de distância equivalente a 500m.

Comentários (1.4): Este parágrafo é um claro exemplo do caráter sistemático do pensamento do filósofo Xun. Começa já apresentando sua ideia: estudar pouco tempo vale mais do que pensar por muito tempo sem nenhuma referência. Trata-se de uma menção direta aos *Analectos* 15.31 (CONFÚCIO, 2012: 489 [15.30]). Como é frequente em sua obra, estabelece diversas metáforas que fortalecem seu argumento, mostrando a utilidade, por exemplo, de subir em um lugar mais alto para ver mais, acenar para ser visto de longe, usar o vento a seu favor, usar um transporte para se locomover mais – em outras palavras, de usar um meio adequado para superar um obstáculo. Por fim, o filósofo Xun conclui seu argumento mostrando que os Educados devem saber usar os recursos disponíveis para se aprimorarem, com destaque neste processo para o Aprender (aqui traduzido como “estudar”, devido a semântica geral da frase).

Vale ressaltar a reiteração da tese confuciana de que o Educado não nasce moralmente refinado, mas se constrói assim. Nos *Analectos* (12.5) Confúcio (2012: 360) afirma que “dentro dos Quatro Mares, todos somos irmãos”, entendendo que os seres humanos são todos de um mesmo tipo – ainda que entenda ser necessário existir hierarquias e papéis sociais previstos pelos Ritos (*Li* 禮). Logo, sendo iguais em seu nascimento, todo ser humano pode se transformar ao longo da vida.

1.5 -南方有鳥焉，名曰蒙鳩，以羽為巢，而編之以髮，繫之葦苕，風至苕折，卵破子死。

Nánfāng yǒu niǎo yān, míng yuē méngjiū, yǐ yǔ wéi cháo, ér biān zhī yǐ fā, xì zhī wéi tiáo, fēng zhì sháo zhé, luǎn pò zǐ sǐ.

巢非不完也，所繫者然也。

Cháo fēi bù wán yě, suǒ xì zhě rán yě.

西方有木焉，名曰射干，莖長四寸，生於高山之上，而臨百仞之淵，木莖非能長也，所立者然也。

Xīfāng yǒu mù yān, míng yuē shègān, jīng chǎng sìcùn, shēng yú gāo shānzhīshàng, ér lín bǎi rèn zhī yuān, mù jīng fēi néng zhǎng yě, suǒ lì zhě rán yě.

蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，與之俱黑。

Péng shēng má zhōng, bù fú ér zhí; báishā zài niè, yǔ zhī jù hēi.

蘭槐之根是為芷，其漸之滌，君子不漸，庶人不服。其質非不美也，所漸者然也。

Lán huái zhī gēn shì wéi zhǐ, qí jiàn zhī xiǔ, jūnzǐ bù jiàn, shù rén bù fú. Qí zhì fēi bù měi yě, suǒ jiàn zhě rán yě.

Na região sul há uma ave, a chamam de “pássaro bobo”⁶, ela usa apenas cabelo para tecer seu ninho, que é amarrado no talo de junco, porém, quando o vento chega, o talo se dobra e o ovo cai e quebra, matando seu filhote. Não é que o ninho estivesse incompleto, mas o lugar onde o amarrou é que causa isso. Na região oeste há uma planta, a chamam de flor-leopardo, ela tem um talo que mede quatro polegadas; ela cresce no topo de montanhas altas, e sua vista está na frente de um penhasco de cem metros. O talo da planta não consegue se alongar, assim, ficar de pé naquele local alto é o que causa isso. Ervas rasteiras crescem no meio de plantas altas, e, mesmo sem suporte, essas ajudam aquelas a ficarem eretas. Areia branca dentro da tinta preta ficará preta também. Raiz de orquídea pode ser perfumada, mas se exposta gradualmente à água suja, o Educado não se aproximará, e as pessoas comuns não as usarão. Não é que sua qualidade seja ruim, mas é essa exposição gradual que causará isso.

1.6 -故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪辟而近中正也。

Gù jūnzǐ jū bì zé xiāng, yóu bì jiù shì, suǒyǐ fáng xié pì ér jìn zhōngzhèng yě.

Então, o Educado escolhe [cuidadosamente] a região onde vai morar; [e] quando viaja escolhe

⁶ Sobre “*Meng Jiu* 蒙鳩”, até onde sabemos, não há um equivalente moderno exato em língua chinesa, mas apenas termos aproximados. Knoblock (1988) traduziu literalmente como “*dunce bird*”, algo como “pássaro estúpido”. Hutton (2014) optou por não traduzir, mas deixou numa nota a possibilidade de aqui o filósofo Xun ter feito uma menção indireta e sarcástica ao primeiro capítulo da obra de *Zhuangzi* 莊子, parodiando o pássaro “*Xue Jiu* 學鳩”, que, na visão dessa última obra, não deseja voar muito alto e foi elogiado por isso.

a companhia de Aspirantes [ao Caminho], evitando o que é mau e condenável e se aproximando do que é justo e correto.

Comentários (1.5 e 1.6): Em contraste com o ponto anterior, no trecho “1.5” o filósofo Xun dá cinco exemplos de recursos que podem atrapalhar quem está próximo deles. Todos esses casos apontam para o que está próximo ou onde as coisas estão, mostrando a importância do ambiente para o desenvolvimento de cada coisa. No trecho “1.6” ele conclui o raciocínio: também o Educado, para se realizar no Caminho (*Dao*) dos Reis Sábios, precisa de um bom ambiente geográfico e social. E qual seria o critério para tomar essas decisões em prol do seu crescimento moral? Saber o que está de acordo com o que é justo (*zhong* 中) e o que é correto (*zheng* 正), evitando, assim, o que lhe pode ser danoso. Importante lembrar que o termo “*zhōng* 中” literalmente significa “meio”, “centro”, “equilíbrio”, no entanto, em termos morais, pode ser traduzido aproximadamente como “justo”, no sentido de ser algo moralmente equilibrado, centrado – ou, como diz o ditado popular, “se manter na linha”, manter-se inteiramente dentro do que é correto.

A companhia de um “Aspirante” (*shi* 士) ao Caminho confuciano é apontada como a melhor maneira de realizar a escolha do seu ambiente, e aqui vale um comentário sobre este termo. Os “*shi* 士” eram originalmente uma das quatro classes do período dos Zhōu: (1) os *shi* 士, eruditos, funcionários, guerreiros e donos de terras; (2) os *nong* 农, agricultores; (3) os *gong* 工, artesãos; e (4) os *shang* 商, comerciantes. Traduzimos por “Aspirantes” justamente por eles aspirarem a cargos oficiais: conselheiros, ministros, professores e até militares. Porém, desde Confúcio o termo começou a sofrer um “deslizamento semântico”, tornando “Aspirante” (*Shi*) um termo filosófico que se refere a alguém que aspira a se realizar no Caminho (*Dao*) confuciano, ou seja, o Caminho dos Reis Sábios da antiguidade, trilhado pelos eruditos (*ru*).

1.7 - 物類之起，必有所始。榮辱之來，必象其德。

Wù lèi zhī qǐ, bì yǒu suǒ shǐ. Róngǔnǚ zhī lái, bì xiàng qí dé.

肉腐出蟲，魚枯生蠹。怠慢忘身，禍災乃作。

Ròu fǔ chū chóng, yú kū shēng dù. Dàimàn wàng shēn, huò zāi nǎi zuò.

強自取柱，柔自取束。邪穢在身，怨之所構。

Qiáng zì qǔ zhù, róu zì qǔ shù. Xié huì zài shēn, yuàn zhī suǒ gòu.

施薪若一，火就燥也，平地若一，水就溼也。草木疇生，禽獸群焉，物各從其類也。

Shī xīn ruò yī, huǒ jiù zào yě, píngdì ruò yī, shuǐ jiù shī yě. Cǎomù chóu shēng, qínshòu qún yān, wù gè cóng qí lèi yě.

Coisas de um mesmo tipo têm um mesmo começo. É certo que glória ou humilhação vem igualmente da sua virtude. Da carne podre saem os vermes, do peixe seco nascem os parasitas. Ao ser preguiçoso e lento, negligenciando o próprio corpo, ocorrem desastres e calamidades. Ao ser forte pode se quebrar, ao ser macio pode ser amarrado. Maldade e imundice próximas de si, isso pode acarretar ódio. Ao colocar madeiras num mesmo lugar, o fogo aproxima-se da mais seca. Num terreno plano, a água se conduzirá ao lugar mais profundo e úmido. Gramas e madeiras crescem bastante juntas, aves e feras agrupam-se num mesmo tipo, cada coisa se junta ao seu tipo.

1.8 - 是故質的張，而弓矢至焉；

Shì gù zhìde zhāng, ér gōngshǐ zhì yān;

林木茂，而斧斤至焉；

Lín mù mào, ér fǔ jīn zhì yān;

樹成蔭，而眾鳥息焉。

Shù chéng yīn, ér zhòng niǎo xī yān.

醯酸，而蚋聚焉。

Xī suān, ér ruì jù yān.

故言有招禍也，行有招辱也，君子慎其所立乎！

Gù yán yǒu zhāo huò yě, xíng yǒu zhāo rǔ yě, jūnzǐ shèn qí suǒ lì hū!

Então,

quando o alvo no papel estiver aberto, a flecha do arco chegará;

quando a mata estiver densa, o machado pesado lá chegará.

Quando a árvore se tornar frondosa, muitas aves nela descansará.

Em vinagre ácido [exposto], mosquitos em sua volta repousará⁷.

Da mesma forma, falar às vezes provoca desastres, ações às vezes provocam insultos, por isso os

Educados são prudentes onde se estabelecem.

⁷ Buscamos reproduzir em versos rimamos a rima original das primeiras quatro frases desse trecho.

Comentários (1.7 e 1.8): Anteriormente o filósofo Xun argumentou, citando vários exemplos, que o ambiente ao nosso redor tem muito impacto em nosso aprendizado. Nas passagens “1.7” e “1.8” ele enfatiza também o papel da nossa postura diante das pessoas e situações, separando em tipos de posturas diante de certas situações e as reações que eles podem causar. Primeiro afirma que a nossa virtude ou a falta dela podem causar o nosso próprio sucesso ou derrota, tal como numa carne podre podem nascer os vermes ou no peixe velho pode ocorrer o apodrecimento. Aqui, o filósofo Xun está nos responsabilizando por nossa própria vida.

Depois nos lembra de que há certas tendências naturais do nosso caráter (*xìng* 性), como a preguiça ou a teimosia (ser “macio” ou “forte” demais) que, se seguidas sem equilíbrio, causam problemas na aprendizagem e até podem nos gerar doenças. Sobre essas tendências do nosso caráter natural (*xìng* 性), assim como podemos classificar plantas ou animais como sendo de um mesmo tipo, podemos dizer que buscamos nos conectar com o que é próximo às nossas tendências naturais. Ou seja, desejamos aprender coisas que nos atraem devido aos gostos “naturais” de cada um. Em outra direção no trecho “1.8”, o filósofo Xun afirma que nossas tendências naturais também podem ser amadurecidas até o ponto em que você consiga desenvolver bem o seu aprendizado. Ele exemplifica isso com a flecha que é lançada quando o alvo é exposto, quando a árvore está apta a ser derrubada para virar lenha, ou quando o ninho é feito após a árvore tornar-se frondosa, e, também, quando um líquido depois de fermentado atrai insetos.

Assim, nossas tendências podem se desenvolver em direções virtuosas ou viciosas, dependendo de como são amadurecidas, a partir de como transformamos ou não nossas tendências naturais e se interagirmos bem ou não com o meio. Isso faz o filósofo concluir que o Educado deve ser prudente ao falar e cuidadoso ao escolher onde viver. Em nosso entendimento, isso transmite a mensagem de que é importante tanto estudar o meio ambiente para conhecê-lo bem, como também estudar a si mesmo para conhecer bem as próprias características. Assim, ao desenvolver nossas próprias tendências, é preciso ser cuidadoso para não causar o nosso próprio desastre, e ser igualmente cuidadoso com a base na qual nós estabelecemos ao Aprender.

1.9 - 積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；

Jī tǔ chéngshān, fēngyǔ xìng yān; jīshuǐ chéng yuān, jiāolóng shēng yān;

積善成德，而神明自得，聖心備焉。

Jīshàn chéng dé, ér shénmíng zìdé, shèngxīn bèi yān.

故不積跬步，無以致千里；不積小流，無以成江海。

Gù bù jī kuǐ bù, wú yǐzhì qiānlǐ; bù jī xiǎoliú, wú yǐ chéng jiānghǎi.

騏驎一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不捨。

Qíjì yīyuè, bùnéng shí bù; númǎ shí jià, gōng zài bù shě.

鍥而舍之，朽木不折；鍥而不捨，金石可鏤。

Qiè ér shě zhī, xiǔmù bù zhé; qiè'ér bùshě, jīnshí kě lòu.

⁸ Em chinês antigo, *xīn* 心 significa literalmente “coração”, e também equivale a ideia de “mente”, no sentido de ter funções cognitivas como distinguir e raciocinar.

⁹ O termo “*Shengren* 聖人/圣人” pode ser traduzido tanto como Sábio como por Santo (ver os comentários).

¹⁰ Tradicionalmente na cultura chinesa, entende-se que o cavalo *Qiji* 騏驎 pode andar cerca de mil *li* 里 (500 km) em um só dia.

¹¹ Essa comparação entre o acúmulo de forças naturais com o acúmulo do desenvolvimento moral foi usado originalmente nos *Analectos* 9.19 (CONFÚCIO, 2012: 292), sendo que foi Mêncio (VII.A.24 apud HO, 2006: 106) quem apontou especificamente para a analogia natural com o aumento da bondade.

Terra acumulada torna-se montanha, proporcionando vento e chuva; água acumulada torna-se abissal, nascendo grandes dragões nela; bondade acumulada torna-se virtude, e dessa forma obtém clareza de espírito, realizando-se igual ao coração-mente⁸ dos Sábios⁹. Dessa maneira, se não acumular passos, não poderá atingir grandes distâncias (mil li); se não acumular pequenas correntes, não poderá se tornar um grande rio que chega ao mar.

Mesmo que um cavalo veloz¹⁰ pule, ele não conseguirá [alcançar a distância de] dez passos. Cavalos desgastados cavalgam dez [dias], e por isso não desistem. Se começar a cortar e depois desistir, a madeira não se repartirá em duas; se começar a esculpir e não desistir, então poderá gravar no metal.

Comentários (1.9): Após abordar o impacto do meio natural e social e das nossas tendências de caráter em nosso aprendizado, agora o filósofo Xun aborda a questão da constância no processo de Aprender. Novamente, utiliza-se de metáforas naturais, apontando que a terra e a água, quando acumuladas, proporcionam grandes acontecimentos – fortes tempestades, bem como um habitat para seres viverem nelas, incluindo dragões (*Jiao Long* 蛟龍, Dragão de Inundação). “No Confucionismo, o dragão representa força, virtude e honestidade. [...] Para o povo, o dragão é inseparável da água e significa fertilidade” (Lopes, 2018). Na mentalidade e na mitologia chinesa antiga, grandes rios e mares eram governados por Reis Dragões, sendo seres simultaneamente aquáticos e voadores.

Ele também compara esse acúmulo de forças naturais com o acúmulo moral da bondade¹¹, o que seria uma forma de desenvolver virtudes (*de* 德) morais e clareza de espírito (*shenming* 神明), tornando o coração-mente (*xin* 心) igual ao dos Sábios (*sheng* 聖). “Sábio”, com “s” maiúsculo, é um título atribuído a pessoas que já estariam plenamente realizadas, pois harmonizam suas aspirações pessoais com o Mandato do Céu (*Tianming* 天命). Desde a Dinastia *Zhou*, o Céu é um princípio simultaneamente divino e natural, que se tornou aos poucos também impessoal, bem como um princípio central na cultura chinesa. Para confucianos é o fundamento da ordenação de tudo o que existe, vindo daí a importância de cada um seguir o seu próprio “Mandato”, desígnio ou ordem (*ming* 命).

O “Sábio” difere-se de “*xian* 賢”: os “inteligentes”, “virtuosos” ou “sábios” com “s” minúsculo – aqueles ainda incompletamente realizados. Ao ser diferente dos humanos comuns e dos meramente “inteligentes”, o “Santo (*Sheng* 聖) é ao mesmo tempo comum e ‘outro’ pelo fato de unir a exemplaridade, imitável por todos, e o fato de transcender o comum dos mortais” (CHENG, 2008: 83). Outra possibilidade de tradução aponta para como a geração de virtude e iluminação (*ming* 明) espiritual (*shen* 神) se realiza pelo acúmulo de bondade permitindo ao seu coração-mente, por sua vez, tornar-se como àquele dos “Santos” (*sheng* 聖).

A nossa decisão pelo termo “Sábio” tem dois motivos. O primeiro é técnico: tanto as traduções brasileiras diretas dos textos confucianos em chinês, (HO, 1999, 2006; CONFÚCIO, 2012; CONFÚCIO, 2013) quanto as traduções completas do *Xunzi* em inglês (KNOCLOCK, 1988; XUNZI, 1999a, 1999b;

XUNZI, 2014) traduzem “*sheng* 聖” quase sempre pelos termos “sábio” e “*sage*”. O segundo motivo para traduzir “*sheng* 聖” como “Sábio”, e não como “Santo”, ainda que sejam dois termos equivalentes no original em chinês, vem do fato de que o termo “Santo”, em português, estar impregnado de significados cristãos, especialmente do Catolicismo Romano. Contudo, a teologia oficial dessa religião e a visão popularizada de católicos sobre o que seriam “santos” diferem-se bastante da perspectiva confuciana, como pode-se notar. A ideia cristã de alguém “santo”, do latim *sanctus* (o que deve ser respeitado), tem como critério a proximidade com o Deus cristão pela fé e pela realização de milagres, remetendo a sinais e poderes divinos que não obedecem às leis naturais como nos demais acontecimentos. No Catolicismo, em especial, há todo um processo espiritual e burocrático, chamado de “canonização”, realizado para que alguém se torne oficialmente considerado um “santo/a”, chamado de “canonização”, ainda que existam alguns santos populares não canonizados oficialmente.

Como pôde ser notado, não é nesse último sentido que o filósofo Xun está falando quando menciona “*sheng* 聖”, sendo necessário entender a ideia de “*sheng* 聖” no contexto filosófico e linguístico do autor, que é distinto da semântica cristã romanizada. Os confucianos veem “*sheng* 聖” (Sábio/Santo) como alguém moralmente realizado a partir da sua própria aspiração, um exemplo a ser seguido por todos e, especialmente, um inestimável conselheiro procurado por governantes. Ou seja, os líderes máximos (reis, imperadores, chamados de “Filho do Céu”, *Tianzi* 天子) buscavam os Sábios como seus consultores e auxiliares. Além disso, os governantes poderiam estar em acordo com os desígnios do Céu e, assim, serem também “*sheng* 聖”, tal como os Reis Sábios da Antiguidade, citados anteriormente, justamente por ouvirem os Sábios anteriores a eles, e por terem transformado a si mesmos até o ponto de realizarem-se plenamente.

As possíveis etimologias de *sheng* 聖 explicam essa relação: alguém (*shi* 士) de orelha (*er* 耳) grande e que expressa com a boca (*kou* 口) o que sabe, que, no caso, é o Caminho do Céu (*Tiandao* 天道), segundo os autores Tylor e Choy (2005). *Sheng* 聖 pode ser também alguém que escuta o que o outro diz, sendo que quem escuta é o rei (*wang* 王), significando que o rei usa o Sábio como conselheiro. Esse componente na parte de baixo do caractere, porém, pode ser também “*ren* 壬” (formado por um traço em cima do termo *Shi* 士, “Aspirante”, funcionário governamental). *Ren* 壬 é o nono dos Dez Troncos Celestiais (*shi* *Tiangan* 十天干), que com os Doze Ramos Terrestres (*Shi er Dizhi* 十二地支) formam um sistema simbólico usado em diversos conhecimentos tradicionais chineses (WU; WU, 2014:83). Esse sistema foi historicamente conectado ao *Clássico das Mutações* e às suas ideias, como por exemplo: as polaridades complementares (*yin* 陰 / *yang* 陽), as oito “imagens” (trigramas), os ciclos naturais e os modelos de classificação da realidade.

Desde Confúcio, e, mais ainda, desde Mêncio, a ideia de “Sábio/Santo” passou a ser não apenas uma referência da antiguidade, mas também uma possibilidade real aos praticantes do Caminho confuciano (Cheng, 2008). No mesmo sentido, o filósofo Xun afirma a possibilidade de realizarmos nosso coraçãomente (*Xin* 心) tal como os Sábios o fizeram. E como realiza-se isso? Começa com o *constante* Aprender! Essa é a aposta confuciana na realização integral do ser humano à qual o filósofo Xun está reforçando. E ainda assim, ele adverte: é preciso acumular cada passo por vez, por mais pequenos que eles sejam, e, acima de tudo, *não desistir* – tal como o velho cavalo que conclui longas viagens se difere do cavalo veloz que não aguenta atravessar a mesma distância. É preciso se refinar *continuamente* a cada dia, insistir no Aprender até o final da vida, tal como a madeira cortada ou o metal esculpido o são através de um trabalho

constante. Essa metáfora tem referência nos *Analectos* (1.15) de Confúcio (2012: 22-23), quando o discípulo *Zigong* 子貢 fala da transformação de si através dos Ritos e das *Poesias* como algo comparável a um “polir” e um “lixar” (VAN NORDEN, 2018: 69).

1.10 - 螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。

Yīn wú zhǎoyá zhī lì, jīngǔ zhī qiáng, shàng shí āi tǔ, xià yǐn huángquán, yòngxīn yī yě.

蟹八跪而二螯，非蛇蟺之穴，無可寄託者，用心躁也。

Xiè bā guì ér èr áo, fēi shé shàn zhī xué, wú kě jìtuō zhě, yòngxīn zào yě.

是故無冥冥之志者，無昭昭之明；

Shì gù wú míng míng zhī zhì zhě, wú zhāozhāo zhī míng;

無惛惛之事者，無赫赫之功。

Wú hūn hūn zhī shì zhě, wú hèhè zhī gōng.

行衢道者不至，事兩君者不容。

Xíng qú dào zhě bù zhì, shì liǎng jūn zhě bùróng.

目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰。

Mù bùnéng liǎng shì ér míng, ěr bùnéng liǎng tīng ér cōng.

騰蛇無足而飛，梧鼠五技而窮。

Tè shé wú zú ér fēi, wú shǔ wǔ jì ér qióng.

《詩》曰：

“*Shī*” *yuē*:

「尸鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮。

」

“*Shī jiū zài sāng, qí zǐ qī xī. Shū rén jūnzǐ, qí yí yī xī. Qí yí yī xī, xīn rú jié xī*”.

故君子結於一也。

Gù jūnzǐ jié yú yī yě.

A minhoca não tem garras e nem dentes para se beneficiar, nem músculos e nem ossos fortes, contudo, em cima come a poeira da terra, e, embaixo, bebe a água amarela do poço da nascente, empregando seu coração-mente numa única direção. O caranguejo tem oito patas e duas pinças, mas sem o buraco cavado pelas cobras, não pode ficar em nenhum lugar [a salvo], pois usa o seu coração-mente de maneira impaciente.

Dessa maneira, sem uma aspiração bastante profunda, não expressará bem o entendimento; sem trabalhar como um bobo, não terá um sucesso admirável. Se mudar constantemente de uma estrada para outra não vai chegar [a lugar nenhum], se trabalhar para dois senhores eles não vão tolerar. Os olhos não conseguem ver claramente duas imagens [ao mesmo tempo], os ouvidos não podem ouvir inteligentemente dois sons [ao mesmo tempo]. O dragão não tem pés e voa, o esquilo voador tem cinco habilidades e é miserável¹².

[O Clássico d]a Poesia diz:

“O cuco nas amoreiras sete filhotes tem.

Educados virtuosos: uma conduta unificada eles têm.

Uma conduta unificada eles têm,

[pois] seus corações são como um nó [que a tudo amarram], hein!²³

Então os Educados amarram [tudo] em um.

Comentários (1.10): Em continuidade ao argumento anterior da importância da constância para o Educado conseguir se desenvolver, agora o filósofo Xun adicionou o elemento da concentração. Para isso, usou o exemplo da minhoca: mesmo parecendo pouco valorosa, consegue muitas proezas, devido a sua capacidade de empregar seu coração-mente (*xin* 心) em uma mesma direção. O caranguejo, mesmo parecendo muito habilidoso naturalmente, na verdade é muito dependente, devido a sua impaciência para criar os seus próprios esconderijos.

¹² Originalmente esse trecho é rimado, porém, nessa parte não foi possível reproduzir essa rima.

¹³ Essa é uma versão da primeira estrofe da poesia *Pássaro bobo* *Shijiu* 尸鳩, do capítulo *Canções de Cao* (*Cao Feng* 曹風), da parte *Canções do reino* (*Guo Feng* 國風) do Clássico da Poesia (SHIJING, 2006).

Portanto, o estudante deve ter forte aspiração (*zhi* 志) de Aprender para compreender as coisas, e deve trabalhar focado (feito “bobo”) para ter resultados.

Sem desenvolverem forte aspiração e sem trabalharem focados, os estudantes podem se render perante às dificuldades. É importante lembrar que a falta de constância e concentração desvia-nos do Caminho, tal como alguém que muda de estrada ou que serve aos diferentes interesses de distintos “senhores”. Mais do que uma questão moral, ele atenta para a limitação natural que nós temos: nossos sentidos precisam se concentrar para entender algo, não é possível aprender sem se concentrar – assunto esse retomado no capítulo 21 do *Xunzi*. Trata-se de uma questão epistemológica também, pois para conhecer as coisas externas é preciso concentrar seus sentidos com o foco necessário, caso contrário, os olhos não distinguirão e os ouvidos não entenderão claramente aquilo que veem ou ouvem. Quem tentar fazer “tudo ao mesmo tempo agora”, como um esquilo voador, nunca passará de um pequeno animal; enquanto isso, os dragões, mesmo sem pés, podem “voar”.

Ao final do trecho, o filósofo Xun cita um trecho do *Clássico da Poesia*, dando a entender que o pássaro cuco perdeu o próprio foco, já que teria muitos filhos. Ao contrário, os Educados mantêm seu coração-mente constante e concentrado, igual a um nó no qual tudo é amarrado. Seguindo tanto os clássicos antigos, como Confúcio (2012) nos *Analectos* 4.15 e 15.3¹⁴, o filósofo Xun conclui que os Educados aprendem concentrando seu coração-mente, tal como um princípio que atravessa a tudo.

¹⁴ Na tradução de Sinedino (CONFÚCIO, 2012) esse trecho foi registrado como “15.2”. Os trechos originais citados são: 4.15: Zǐ yuē: Shēn hū! Wú dào yīguānzhī 子曰：參乎！吾道一以貫之。O Mestre disse: “Ei, Shen! Minha doutrina se baseia em um [princípio] que atravessa todas as coisas” (CONFÚCIO, 2012: 124); 15.3: Yú. Fēi yě, yú yīguānzhī 曰：「非也，予一以貫之。」 [O Mestre] disse: “[...] eu [uso] um [princípio] que atravessa todas as coisas” (CONFÚCIO, 2012: 467).

1.11 - 昔者瓠巴鼓瑟，而流魚出聽；

Xī zhě Hùbā gǔ sè, ér liú yú chū tīng;

伯牙鼓琴，而六馬仰秣。

Bóyá gǔ qín, ér liù mǎ yǎng mò.

故聲無小而不聞，行無隱而不形。

Gù shēng wú xiǎo ér bù wén, xíng wú yǐn ér bù xíng

玉在山而草木潤，淵生珠而崖不枯。

Yù zài shān ér cǎomù rùn, yuān shēng zhū ér yá bù kū.

為善不積邪，安有不聞者乎！

Wéi shàn bù jī xié, ān yǒu bù wén zhě hū!

No passado Huba tocava harpa (Sè 瑟), e os peixes do rio saíam para escutar. Quando Boya tocava violão, seis cavalos levantavam do pasto [para escutar]. Então não há som tão pequeno que não possa ser ouvido, não há ação tão pequena que não possa ser vista a sua forma. Quando tem jade na montanha a vegetação fica bela, quando nasce pérola no poço aquele penhasco não seca. Boas ações não acumulam o mal, como pode ter alguém que não percebe isso?!

Comentários (1.11): Nessa passagem ele cita dois músicos que, ao tocarem, atraíam a atenção de todos ao seu redor, até mesmo dos animais que os admiravam. O filósofo Xun mostra então que toda ação pode ser percebida por suas reações (na metáfora do “som” ouvido). Em relação ao Aprender, aqui nos parece um direcionamento para os professores perceberem cada expressão dos estudantes como “sinais” (no sentido semiótico de mensagem, emissor e receptor). Assim, um simples sinal como encontrar jade na montanha ou ver uma pérola nas águas, pode revelar o potencial de transformação daquela situação: mostra que têm minerais (jade e pérola) naqueles lugares, e que, assim, naquele momento são muito mais do que um amontoado de terra ou de água. Da mesma forma, o potencial expresso pelos estudantes deve ser sempre observado pelos professores, e os aspectos bons devem ser incentivados a serem desenvolvidos e acumulados.

Na pergunta retórica no final, “Boas ações não acumulam o mal, como pode ter alguém que não percebe isso?¹⁵”, parece ser uma crítica direta a *Laozi* 老子 e o seu *Clássico do Caminho e da Virtude* (*Daodejing* 道德經). Este último critica a visão confuciana do Aprender enquanto algo apenas aparentemente “bom”. Por exemplo: no seu capítulo 2, *Laozi* diz que apontar algo como sendo “bom” cria, imediatamente, o reconhecimento do que é “mal” (LAOTSE, 2011; LAOZI, 2016). Claramente o filósofo Xun discorda dessa postura, afirmando que boas ações acumulam sim bons resultados, e não o contrário, pois isso é observável nos resultados das ações virtuosas. Logo, ele tem uma postura crítica ao jogo de palavras em que o “bem” seria a causa do “mal”, e mostra que as boas ações de cada pessoa serão reconhecidas socialmente, tal como o bom som dos músicos citados.

1.12 - 學惡乎始？惡乎終？

Xué è hū shǐ? È hū zhōng?

曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；

Yuē: Qí shù zé shǐ hū sòng jīng, zhōng hū dú lǐ;

其義則始乎為士，終乎為聖人。

Qí yì zé shǐ hū wéi shì, zhōng hū wéi shèngrén.

真積力久則入。學至乎沒而後止也。

Zhēn jī lì jiǔ zé rù. Xué zhì hū mò ér hòu zhǐ yě.

故學數有終，若其義則不可須臾舍也。

Gù xué shù yǒu zhōng, ruò qí yì zé bùkě xūyú shě yě.

為之人也，舍之禽獸也。

Wéi zhī rén yě, shě zhī qínshòu yě.

故書者、政事之紀也；詩者、中聲之所止也；

Gù Shū zhě, zhèngshì zhī jì yě; Shī zhě, zhōng shēng zhī suǒ zhǐ yě;

禮者、法之大分，類之綱紀也。

Lǐ zhě, fǎ zhī dàfēn, lèi zhī gāngjì yě.

故學至乎禮而止矣。

Gù xué zhì hū lǐ ér zhǐ yǐ.

夫是之謂道德之極。

Fū shì zhī wèi dàodé zhī jí.

禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。

Lǐ zhī jìngwén yě, Lè zhī zhōng hé yě, Shī Shū zhī bó yě, Chūnqiū zhī wēi yě, zài tiāndì zhī jiān zhě bì yě.

Como começar a Aprender? Como concluí-lo?

Digo: por ordem, começa com a recitação dos Clássicos, conclui-se com a leitura do [Clássico dos] Ritos. Isso significa que começa com tornar-se um Aspirante [ao Caminho], sua finalidade é tornar-se uma pessoa Sábia¹⁵. Acumular esforço verdadeiramente e continuamente te fará um iniciado [no Aprendizado]. O aprender deve ocorrer até a morte, apenas parando depois disso. Então, a ordem do Aprender tem uma conclusão, mas seu significado [profundo] é não desistir nem mesmo por pouco tempo. Fazer isso é ser Humano, desistir disso é ser bestial.

Dessa forma, [o Clássico d]a História trata do registro de coisas políticas; [quanto ao Clássico d]a Poesia, ele é o “limite” dos sons equilibrados¹⁶; o Clássico dos Ritos aborda o método para as grandes distinções e para a organização das normas. Então, o Aprender chega até o Clássico dos Ritos e enfim termina. Isso é o que chamo de Supremo Caminho e sua Virtude. O Clássico dos Ritos tem respeito e cultura, [o Clássico d]a Música é equilibrado e harmônico, o Clássico da Poesia e da História são extensos, [os Anais de] Primavera e Outono são sutis, eles concluem o que há entre o Céu e a Terra.

¹⁵ Ver nossos comentários anteriores ao parágrafo “1.9” a respeito do termo “sheng 聖”, e suas possíveis traduções ao português tanto como “Sábio” como por “Santo”, numa perspectiva específica confuciana.

¹⁶ Esse trecho é bastante difícil de ser traduzido, devida a ambiguidade dos termos e do número reduzido de palavras: por “Shī zhě, zhōng shēng zhī suǒ zhǐ yě 詩者、中聲之所止也”, Hutton traduziu por “The Odes is the repository of balanced sound (As Odes são o repositório de um som equilibrado)”, e Knoblock traduziu como “The Odes sets the correct standards to which pronunciations should adhere (As Odes definem os padrões corretos aos quais as pronúncias devem seguir)”.

Comentários (1.12): Depois de preparar o leitor, mostrando o seu ponto de partida confuciano, a importância da constância, da concentração, da forte aspiração e do trabalho duro, agora o filósofo Xun se propôs a mostrar um método vinculado a um “currículo”. Primeiro, sobre o método, há o aspecto de desenvolvimento moral em que ele reforça o que já foi dito antes. Para ele, o Aprender deve ser feito sempre e cumulativamente por toda a vida, tendo como ponto de partida a profunda aspiração, e que tem por finalidade a própria sabedoria (*sheng* 聖). Aqui, o filósofo faz um comentário bastante forte: uma vez negado esse objetivo, a pessoa se distancia do próprio diferencial de ser um humano, não podendo ser distinguido de animais. Ou seja, o ser humano é diferenciado pela educação que aprende por toda a sua vida, e por sua capacidade de e compromisso em Aprender.

Outro aspecto neste trecho é que uma ordem em como Aprender, ou nesse caso, em como estudar, no sentido de sugere um currículo formal. Esse segundo aspecto se relaciona com o currículo estabelecido pelos confucianos. Ainda que, como já dissemos, esse currículo foi oficializado por um governo somente na dinastia *Han* (206 AEC-221 EC), séculos depois de Confúcio, a ideia de conhecer e recitar um currículo formal já existia nesses filósofos da antiguidade. Ainda que não fosse oficial, era um método e um conteúdo próprio dessa linhagem intelectual, que clama por seguir os antigos Reis Sábios.

E qual seria esse currículo formal? Seriam os já citados cinco *clássicos* confucianos (às vezes, “seis *clássicos*”, se contarmos o da *Música* separadamente). Aqui o filósofo Xun não cita explicitamente o *Clássico das Mutações* (ainda que o cite nos seus capítulos 5 e 27), mas referencia o *Clássico da Música*, que posteriormente foi incluído como capítulo do *Clássico dos Ritos*. Ele apresenta um currículo confuciano em relação aos clássicos e suas finalidades: *História* – estudo dos documentos políticos que servem de referência; *Poesia* – estudo da harmonia das próprias emoções; *Ritos* – estudo das distinções e organizações sociais; *Música* – estudo das músicas socialmente harmônicas e conforme os *Ritos*; *Anais de Primavera e Outono* – estudo detalhado dos acontecimentos sociais e naturais para entender as suas causas.

Diante de tudo isso, o filósofo enfatiza que o Aprender chega a sua máxima expressão com o *Clássico dos Ritos*, dando centralidade a essa obra no currículo de formação dos eruditos (*ru*). Enfatiza, no entanto, que assim poderá alcançar o “Caminho e a Virtude” supremos, termos caros ao mesmo *Laozi* (e aos daoístas em geral) que ele havia criticado antes. Aqui o filósofo Xun mostra que o Aspirante poderá se desenvolver tanto no sentido Confuciano quanto no Caminho afirmado por *Laozi*, numa possível busca por convencer quem segue este último. Mais do que isso, ele também deseja mostrar aos Aspirantes confucianos que esses clássicos são muito profundos, harmoniosos e extensos. Não se trata apenas de um elogio, como veremos a seguir, trata-se de enaltecer obras que não serão lidas e compreendidas facilmente sem ajuda de um professor que os conheça bem.

1.13 - 君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。

Jūnzǐ zhī xué yě, rù hū ěr, zhe hū xīn, bù hū sì tǐ, xíng hū dòngjìng

端而言，蠕而動，一可以為法則。

Duān ér yán, rú ér dòng, yī kěyǐwéi fǎzé.

小人之學也，入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！

Xiǎorén zhī xué yě, rù hū ěr, chū hū kǒu; kǒu ěr zhī jiān, zé sì cùn ěr, hé zúyǐ měi qī chǐ zhī

qū zāi!?

古之學者為己，今之學者為人。

Gǔ zhī xuézhě wéi jǐ, jīn zhī xuézhě wéi rén.

君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。

Jūnzǐ zhī xué yě, yǐ měi qí shēn; xiǎo rén zhī xué yě, yǐ wéi qín dú.

故不問而告謂之傲，問一而告二謂之嘖。

Gù bù wèn ér gào wèi zhī ào, wèn yī ér gào èr wèi zhī zǎ.

傲、非也，嘖、非也；君子如嚮矣。

Ào, fēi yě, zǎ, fēi yě; jūnzǐ rú xiàng yǐ.

O Aprender dos Educados entra pelos ouvidos, é guardado no coração-mente, é distribuído pelos quatro membros do corpo, é percebido pela forma do movimento e da quietude. Ao falar elegantemente, com fluência ao se mover, tudo nele pode se tornar modelos e normas. O Aprender de quem é mesquinho (Xiao Ren) entra pelos ouvidos, sai pela boca; é curta a distância entre o ouvido e a boca, tem somente quatro polegadas, [então] como poderia refinar os sete pés [que medem] seu corpo!? O Aprender dos antigos era usado para transformar a si mesmo, o Aprender das pessoas de hoje é usado para transformar o povo. O Aprender dos Educados é para refinar a si próprio; o Aprender do mesquinho é para satisfazer a si próprio, tal como os animais [aves e bezerras]. Dessa forma, quando não perguntam e [mesmo assim] alguém responde, podemos chamar isso de “impaciência”; perguntar uma vez e alguém responder duas [coisas], podemos chamar isso de “chatice”. Impaciência e chatice, ambos são erros. O Educado responde adequadamente [a cada situação].

Comentários (1.13): Para deixar mais clara a questão do ponto de partida e a meta final de um aprendizado correto, o filósofo Xun diferencia tipos de estudantes, como Van Norden (2018: 220-221) enfatiza, ao comentar o capítulo 2 do *Xunzi*. Aqui o filósofo Xun, numa menção direta aos *Analectos* 14.24 (CONFÚCIO, 2012: 442 [14.25]), aborda somente dois tipos opostos de estudantes: o Educado e a pessoa mesquinha (*Xiao Ren* 小人, literalmente, “pessoa pequena”). O Educado, que é aquele que tem constância, concentração, forte aspiração e trabalho focado, e que absorve o que ouve integralmente, filtra o que conhece através do seu coração/mente e incorpora o Aprender no próprio corpo. Assim, seja agindo ou não agindo, em movimento ou na quietude, o Educado é fluente e elegante. Ao contrário, o aprendizado de quem é mesquinho é superficial, ou, segundo nosso dito popular, “entra pelo ouvido e já sai pela boca”, faltando maturação e a correta absorção do conhecimento.

Em seguida é mostrado, por um lado, o impacto social dessas duas formas de Aprender. Enquanto os antigos, que eram Sábios e modelos para os Educados, aprendiam para transformar a si mesmos em exemplos sociais, os mesquinhos atuais (do tempo do filósofo Xun) usavam o que aprendiam superficialmente para controlar os outros. Por outro lado, sob o aspecto da realização pessoal, o Aprender dos Educados é usado para melhorar a si mesmo moralmente, ao passo que os mesquinhos usam o que aprendem apenas para satisfazer seus desejos naturais, tal como os animais o fazem.

Ao final da passagem, o filósofo Xun nos fornece um modelo de diálogo moralmente aceitável: devemos evitar a impaciência, como quando respondemos perguntas que ainda não foram feitas, e nos afastar da “chatice” de fazer demasiadas perguntas – ou seja, evitar uma interação desequilibrada com aquele com quem aprendemos. Qual é a melhor forma de Aprender? “O Educado responde adequadamente [a cada situação]”, o que significa que o Educado tem uma conduta adequada e equilibrada a cada situação, tendo igualmente constância e concentração ao responder adequadamente a cada situação que “eco” em sua

vida.

1.14 - 學莫便乎近其人。

Xué mò biàn hū jìn qí rén.

禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速。

Lǐ yuè fǎ ér bù shuō, shī shū gù'ér bù qiè, chūnqiū yuē ér bù sù.

方其人之習君子之說，則尊以遍矣，周於世矣。

Fāng qí rén zhī xí jūnzǐ zhī shuō, zé zūn yǐ biàn yǐ, zhōu yú shì yǐ.

故曰：學莫便乎近其人。

Gù yuē: Xué mò biàn hū jìn qí rén.

Não há [maneira] mais conveniente de Aprender do que estar próximo daquela pessoa. Os Clássicos dos Ritos e da Música [fornecem] normas, mas não as explicam; os Clássicos da Poesia e da História [nos contam] da antiguidade, mas não se encaixam [na cultura atual]; os Anais de Primavera e Outono são sutis, mas não são fáceis [de entender]. Das pessoas que treinam imitar a fala dos Educados, isso é algo honroso a se fazer, e assim completam todo o mundo. Por isso digo: Não há maneira de Aprender mais conveniente do que estar próximo daquela pessoa.

Comentários (1.14): Chegamos a um dos pontos centrais da visão educacional do filósofo Xun: a importância do professor¹⁷. No ponto “1.12” ele enfatizou que o estudo dos clássicos, tanto os conhecendo através de recitação quanto os colocando em prática, são os fundamentos “curriculares” de sua proposta. Mas ele também apontou para como os clássicos são extensos e de difícil compreensão, reforçando ainda mais nessa passagem este ponto. Como entendê-los, então? Por meio do suporte de professores, porém, não de qualquer professor, mas daqueles que especificamente “*treinam imitar a fala dos Educados*”. Para o filósofo Xun, estar próximo desse tipo de professor é a melhor forma de Aprender. Aliás, são através dessas pessoas que se torna possível o desenvolvimento moral e intelectual da humanidade.

Na perspectiva de Confúcio (2012: 236), devemos sempre estar abertos ao Aprender, como afirma nos *Analectos* 7.21: “O Mestre disse: ‘Andamos a três. [Os dois outros] certamente poderão [ser] meus mestres [em algo]. Escolho aquilo que têm de bom e faço o mesmo, [escolho] aquilo que não têm de bom e o corrijo [em mim]’”. O filósofo Xun aprofunda esse ponto, mostrando que sem ter professores para ensinar algo, o Aprender seria bem mais difícil. Mais do que isso, sem professores, não é possível haver ordem social, assim como uma sociedade sem um governo virtuoso não é bem estruturada (ver seu capítulo 19). Assim, a educação realizada através de professores faz parte da sua agenda política para a construção de uma Sociedade da Grande Harmonia.

1.15 - 學之經莫速乎好其人，隆禮次之。

Xué zhī jīng mò sù hū hǎo qí rén, lóng lǐ cì zhī.

上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順詩書而已耳。

Shàng bùnéng hǎo qí rén, xià bùnéng lóng lǐ, ān tè jiāng xué zá shì zhì, shùn Shī Shū éryǐ ěr.

則末世窮年，不免為陋儒而已。

Zé mòshì qióng nián, bùmiǎn wéi lòu rú éryǐ.

將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。

Jiāng yuán xiānwáng, běn rényì, zé lǐ zhèng qí jīngwěi qījīng yě.

若挈裘領，誦五指而頓之，順者不可勝數也。

Ruò qiè qiú lǐng, qū wǔzhǐ ér dùn zhī, shùn zhě bùkě shèng shǔ yě.

不道禮憲，以詩書為之，譬之猶以指測河也，以戈舂黍也，以錐餐壺也，不可以得之矣。

¹⁷Apesar de ele não usar explicitamente o termo nesse capítulo, ele vai citar o termo “shi 師” (mestre ou professor) nos capítulos 2, 4, 8, 9, 12, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 27, 28, 30 e 32.

Bù dào lǐ xiàn, yǐ shū shū wéi zhī, pì zhī yóu yǐ zhī cè hé yě, yǐ gē chōng shǔ yě, yǐ zhuī cān hú yě, bù kěyǐ dé zhī yǐ.

故隆禮，雖未明，法士也；不隆禮，雖察辯，散儒也。

Gù lóng lǐ, suī wèimíng, fǎ shì yě; bù lóng lǐ, suī chá biàn, sàn rú yě.

Na trilha do Aprendizado nada é tão rápido quanto admirar aquela pessoa [que é um Educado], em segundo lugar vem a exaltação dos ritos.

Inicialmente, se não conseguir admirar aquela pessoa, então conseqüentemente não conseguirá exaltar os ritos; então você não conseguirá usar seus conhecimentos para saber qual é a sua aspiração, apenas repetirá [de forma vazia] o Clássico da Poesia e o Clássico da História. Nesse sentido, até o fim deste mundo, mesmo no seu último ano, não evitará tornar-se um Erudito desprezível e nada mais.

Ao procurar os Antigos Reis como a raiz da [virtude da] Humanidade e da Retidão, então os ritos corrigirão e ajustarão as trilhas da sua trajetória. Isso é como pegar um casaco de pele pela gola e passar seus cinco dedos nele, deixando-o liso, não conseguindo mais contar [seus fios]. Não se expressar por meio dos ritos e das normas, somente usando o Clássico da Poesia e o Clássico da História para isso, é, por exemplo, como usar um dedo para medir [a profundidade de] um rio, como usar uma lâmina para pilar um grão, como usar um cone para comer numa tigela: não poderá obter [o que deseja]. Dessa forma, ao exaltar os ritos, mesmo não os entendendo claramente, será um Aspirante legalista; [no entanto,] se não exaltar os ritos, apesar de argumentar com clareza, ainda será somente um Erudito desleixado.

Comentários (1.15): Com relação ao caminho da Aprendizagem, há duas premissas: exaltar os professores e, em segundo lugar, exaltar os ritos. Por que exaltar os professores? Continuando o argumento do trecho anterior, o filósofo Xun reforça que o melhor meio de Aprender é admirar e estar próximo de alguém mais desenvolvido, que possa atuar como um guia. Essa pessoa é mais desenvolvida justamente por já conhecer e praticar a cultura ritual (*li* 禮) ensinada pelo currículo confuciano. Assim, na perspectiva confucionista do filósofo Xun, exaltar o professor é necessariamente exaltar os Ritos – que têm aqui o sentido mais amplo e profundo do legado dos padrões culturais dos Reis da Antiguidade e da dinastia Zhou.

Entre os muitos grupos de pensadores que existiam durante a fase final do declínio da dinastia Zhou, chamada de Estados Combatentes (403-221 AEC), os eruditos (*ru* 儒) eram os que defendiam o legado cultural dos Zhou como o Caminho dos Reis Sábios da Antiguidade. Contudo, aderir a esse grupo não necessariamente implicava em praticar esse mesmo legado. Por isso, existiam os “confucianos/eruditos” que diziam seguir o legado da antiguidade como mostrado por Confúcio, mas na prática não eram coerentes com esses ensinamentos. O filósofo Xun era bastante crítico a estes últimos, diferenciando os confucianos corretos dos desleixados, e apontando o que entendia serem os erros de pessoas de sua própria tradição intelectual.

Quais seriam esses erros cometidos pelos (i) “eruditos desprezíveis”, (ii) “aspirantes legalistas” e (iii) “eruditos desleixados”? Os primeiros não valorizam seus professores (os eruditos que já dominam o currículo confuciano), conseqüentemente, não seguem a cultura ritual e não demonstram uma aspiração para o Aprender completo, sendo meros repetidores de textos. Já os segundos respeitam os clássicos, como o da *Poesia* e da *História*, mas não os compreendem, tendo uma postura legalista diante deles, tratando-os como algo que tem que ser seguido sem ser entendido. Os últimos não dão a devida importância para a cultura ritual, o que significa que podem até argumentar com habilidade, mas ainda não alcançaram suficiência na educação, pois seu discurso é incoerente

com a sua prática. Assim, esses três tipos de eruditos não têm as habilidades e nem os instrumentos para se tornarem Sábios. Usando metáforas materiais, o filósofo Xun faz analogias desses erros com o uso de ferramentas inadequadas e insuficientes para alcançar um objetivo pretendido.

Já o Aprender correto deveria ter forte aspiração, por meio da exaltação do professor virtuoso e do comportamento pautado na cultura ritual dos Antigos Reis – o que podemos chamar de virtude da Ritualidade (*li* 禮). Ao seguir a Ritualidade, seriam desenvolvidas as virtudes da Humanidade (*ren* 仁) e da Retidão (*yi* 義), como uma força maior, que harmonizaria todo um conjunto de elementos, tal como uma mão que alisa os inúmeros fios de um casaco. Retidão significa realizar ações baseadas no “senso do justo” ou no “senso de dever”, e é um dos conceitos mais centrais da filosofia confuciana (CHENG, 2008). Humanidade (“senso de humano”, “Bondade” ou “Benevolência”) pode ser resumida como “amar as pessoas”, conforme os Analectos 12.22 (CONFÚCIO, 2012: 380), e é a virtude central do confucionismo.

Em relação a todo esse trecho, podemos também mencionar que Confúcio via uma relação entre as virtudes da Humanidade e da Ritualidade. Por exemplo, no *Analectos* 3.3 Confúcio (2012: 68) diz que “[para quem é um] ser humano e não tem Humanidade, de que serve algo como os Ritos? [Para quem é um] ser humano e não tem Humanidade, de que serve algo como a Música?”. Ou seja, alguém que cultiva a virtude da Humanidade dá valor aos clássicos e aos ritos das relações sociais, como a relação com o professor.

1.16 - 問樛者，勿告也；告樛者，勿問也；說樛者，勿聽也。有爭氣者，勿與辯也。

Wèn kù zhě, wù gào yě; gào kù zhě, wù wèn yě; Shuō kù zhě, wù tīng yě. Yǒu zhēngqì zhě, wù yǔ biàn yě.

故必由其道至，然後接之；非其道則避之。

Gù bìyóu qí dào zhì, rán hòu jiē zhī; fēi qí dào zé bì zhī.

故禮恭，而後可與言道之方；辭順，而後可與言道之理；色從而後可與言道之致。

Gù lǐ gōng, ér hòu kě yǔ yán dào zhī fāng; cí shùn, ér hòu kě yǔ yán dào zhī lǐ; sè cóng'ér hòu kě yǔ yán dào zhī zhì.

故未可與言而言，謂之傲；可與言而不言，謂之隱；不觀氣色而言，謂之瞽。

Gù wèi kě yǔ yán ér yán, wèi zhī ào; kě yǔ yán ér bù yán, wèi zhī yǐn; bù guān qìsè ér yán, wèi zhī gǔ.

故君子不傲、不隱、不瞽，謹順其身。

Gù jūnzǐ bù ào, bù yǐn, bù gǔ, jǐn shùn qí shēn.

《詩》曰：

“*Shī*” yuē:

「匪交匪舒，天子所予。」

“*Fēi jiāo fēi shū, tiānzǐ suǒ yǔ*”.

此之謂也。

Cǐ zhī wèi yě.

Se alguém faz uma pergunta grosseira, não se deve responder; se uma pessoa responde grosseiramente, não o questione [para não o incentivar]; se alguém falar grosseiramente, não o ouça; havendo alguém que argumenta raivosamente, não argumente com esse alguém. Portanto, somente se as pessoas se aproximarem de você da maneira correta você deve recebê-las. Se não abordarem você da maneira correta, evite-os.

Assim, ao respeitar os ritos, depois é possível conversar com alguém sobre os métodos do Cami-

¹⁸ Trata-se de uma versão de um verso da poesia *Colhendo Legumes* (Cai Shu 采菽), do capítulo *Seção do Verdilhão* (Sang Hu zhi Shen 桑扈之什) do Clássico da Poesia (SHIJING, 2006).

¹⁹ Nos *Analectos* 16.6 Confúcio (2012: 510), disse: “No servir ao soberano há três erros: se não é nossa vez de falar e falamos, isso é o que se chama precipitação. Se é nossa vez de falar e não falamos, isso é o que se chama dissimulação. Se não olhamos a expressão facial [do soberano] e falamos, isso é o que se chama cegueira”.

nho; ao fazer discursos suaves, é possível depois conversar sobre os Padrões (li 理) do Caminho; se sua expressão facial estiver de acordo [com cada ocasião], depois é possível conversar sobre as sutilezas do Caminho. Da mesma forma, ainda não podendo falar, mas mesmo assim fala, chamo isso de alguém arrogante; podendo falar com alguém, mas não fala, chamo isso de alguém omissivo; conversar sem observar a expressão facial e humor [da pessoa], chamo isso de ser displicente. Então, o Educado não é arrogante, não é omissivo, não é displicente, é uma pessoa cuidadosa e adequada.

O Clássico da Poesia diz:

“não se agite nem relaxe, [então] o Filho do Céu recompensará”¹⁸.

Isso é o significado [do que eu disse].

Comentários (1.16): Observamos aqui o uso do que se convencionou chamar na Filosofia de “dialética”, que, no sentido hegeliano, significa o movimento de superação de uma contradição a uma tese (MARCONDES; JAPIASSÚ, 1996). Contudo, trata-se da forma chinesa de racionalidade, que tem como pano de fundo os tipos relacionais e complementares de *yin* 陰 (obscuro) e *yang* 陽 (claro), polos usados para pensar toda realidade. Isso é observável, por exemplo, nas oposições de termos nas poesias chinesas clássicas, na relação entre vazio e cheio nas pinturas, e também nos textos de caráter filosófico que defendem ideais, como a presente obra.

Assim, utilizando-se de uma argumentação que se movimenta num fluxo complementar, o filósofo Xun aponta quais atitudes dos estudantes os professores deveriam rejeitar: grosserias, arrogância, omissão e displicência (lit. “cegueira”). Esses três últimos erros foram já formulados semelhantemente por Confúcio (2012: 510), como registrado nos *Analectos* (16.6)¹⁹, ainda que em outro contexto. Por outro lado, professores deveriam incentivar outras formas de comportamento: portar-se corretamente conforme os padrões de respeito da cultura ritual, sendo cuidadoso e adequado ao se expressar. Quem se afastar dos erros descritos e realizar as atitudes propostas poderá se aprofundar no Aprendizado através: (i) dos métodos ou técnicas (*fang* 方), (ii) dos padrões (*li* 理) e (iii) das sutilezas (*zhi* 致) do Caminho.

O filósofo Xun finaliza o trecho citando o *Clássico da Poesia*, pois como já dissemos, essa obra da Antiguidade tem como função harmonizar e equilibrar as nossas expressões mais internas, nossas emoções. A citação informa que quem não se agitar ou se desleixar, o governante máximo (o Filho do Céu) te reconhecerá e te recompensará. Isso resume o argumento do nosso autor: equilibre suas emoções antes de se expressar.

1.17 - 百發失一，不足謂善射；

Bǎi fā shī yī, bùzú wèi shàn shè;

千里躡步不至，不足謂善御；

Qiānlǐ kuī bù bù zhì, bùzú wèi shàn yù;

倫類不通，仁義不一，不足謂善學。

Lún lèi bùtōng, rényì bù yī, bùzú wèi shàn xué.

學也者，固學一之也。

Xué yě zhě, gù xué yī zhī yě.

一出焉，一入焉，塗巷之人也；其善者少，不善者多，桀紂盜跖也；全之盡之，然後學者也。

Yī chū yān, yī rù yān, tú xiàng zhī rén yě; qí shàn zhě shǎo, bùshàn zhě duō, jiézhòu dào zhī yě; quán zhī jìn zhī, ránhòu xuézhě yě.

Se ao lançar [flechas] cem vezes, ainda erra uma vez, é inadequado dizer que é bom em atirar.

Se ainda falta meio passo para chegar a uma longa distância (mil li), é inadequado dizer que é bom em conduzir [um veículo]. Se não entender as classificações das relações sociais, e não unir [as virtudes d]a Humanidade (Ren) e [d]a Retidão (Yi), é inadequado dizer que é bom em Aprender. A pessoa que aprende, em conclusão, deve aprender essa unidade.

Uma vez indo, outra vez vindo, como pessoas vagando [sem rumo] pelas ruas; aqueles que fazem só um pouco do que é bom e muito do que é ruim são como [os tiranos] Jie e Zhou, ou o Ladrão Zhi. Seja perfeito e completo, e só depois [será visto como] um estudioso.

Comentários (1.17): Nos parágrafos anteriores (1.9 e 1.10), o filósofo Xun abordou a necessidade da constância para o Aprender ser excelente, sendo a pessoa estudiosa capaz de realizar grandes feitos com precisão. Aqui ele critica quem, mesmo tendo constância para chegar muito longe na sua aprendizagem e ter desenvolvido grandes habilidades, ainda sim desiste, aprofundando um argumento provavelmente inspirado em Mêncio (VII.A.27, *apud* HO, 2006: 106). Isso acontece por essas pessoas ficarem vagando ao invés de seguir com constância e concentração no mesmo Caminho (Dào), ou seja, elas perderam o rumo, perderam o norte da própria vida, ainda que tenham chegado longe.

De uma maneira bastante assertiva, ele compara quem faz “pouco do que é bom e muito do que é ruim” com os exemplos negativos de três personagens das narrativas tradicionais chinesas (parte míticas, parte históricas). *Jie* 桀 é registrado nas histórias antigas como o último governante da dinastia *Xia* 夏 (2100 - 1600 AEC aproximadamente), e *Zhou* 紂 como o último rei da dinastia *Shang* 商 (ou *Yin* 殷, 1600-1046 AEC). Ambos foram lembrados na história chinesa como “tiranos”, no sentido equivalente ao nosso moderno governante autoritário e corrupto que abusa do poder. Eles também foram destronados por Reis Sábios, como o rei *Wen* 文 e o seu filho rei *Wu* 武, fundadores da dinastia Zhou. Já o Ladrão Zhi (*dao Zhi* 盜跖) era um temido líder de assaltantes da antiguidade que roubava ricos e pobres (VAN NORDEN, 2018: 24-25, 106).

O filósofo Xun defende a perfeição completa do Aprender, que ele entende que só acontece mediante a unidade da totalidade do Caminho confuciano. Em que consiste essa unidade? Mais importante para ele é unir as virtudes da Humanidade (*ren* 仁) e da Retidão (*yi* 義), ou seja, amar as pessoas e ao mesmo tempo ter um senso de justiça – que, para ele são gerados pela virtude da Ritualidade (*li* 禮), conforme descrito no parágrafo 1.15. Assim, para ser um bom estudioso (*Xuezhe* 學者), deve-se contemplar a unidade das várias virtudes, bem como das relações sociais e das classificações.

Sobre a necessidade de compreender as classificações (*lei* 類) das relações sociais (*lun* 倫), deve-se entender, além da habilidade de perceber classificações em geral, deve-se entender o que os confucianos chamam de tipos básicos de relações sociais: *dalun* 大倫, grandes relações; *renlun* 人倫, relações humanas; ou *wulun* 五倫, cinco relações. Há menções diretas e indiretas a três tipos básicos de relações nos trechos 12.11, 18.7 e 18.8 dos *Analectos* (CONFÚCIO, 2012: 561-563). Mas é no capítulo Justa Medida (*zhong yong* 中庸, 20) do Clássico dos Ritos (LJI, 2006) que a questão é colocada mais claramente: “*Jūnchén yě, fùzǐ yě, fūfū yě, kūn dì yě, péngyǒu zhī jiāo yě, wǔzhě tiānxià zhī dá dào yě* 君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也” (STURGEON, 2006), que pode ser traduzido como “Governantes e servidores públicos, pais e filhos, marido e esposa, irmãos mais velhos e mais novos, e das relações de amizade; essas cinco [relações] unem no [mesmo] Caminho tudo sob o Céu”.

1.18 - 君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。

Jūnzǐ zhǐfū bùquán bù cuì zhī bùzú yǔwéi měi yě, gù sòng shù yǐ guànzhi, sīsuǒ yǐ tōng zhī, wéi qí rén yǐ chǔ zhī, chú qí hài zhě yǐ chí yǎng zhī.

使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。

Shǐ mù fēi shì wúyù jiàn yě, shǐ ěr fēi shì wúyù wén yě, shǐ kǒu fēi shì wúyù yán yě, shǐ xīn fēi shì wúyù lǜ yě.

及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。

Jízhi qí zhì hǎo zhī yě, mù hào zhī wǔsè, ěr hào zhī wǔ shēng, kǒu hào zhī wǔwèi, xīn lìzhī yǒu tiānxià.

是故權利不能傾也，群眾不能移也，天下不能蕩也。

Shì gù quánlì bùnéng qīng yě, qúnzhòng bùnéng yí yě, tiānxià bùnéng dàng yě.

生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。

Shēng hū yóu shì, sǐ hū yóu shì, fū shì zhī wèi dé cāo.

德操然後能定，能定然後能應。

Dé cāo ránhòu néng dìng, néng dìng ránhòu néng yīng.

能定能應，夫是之謂成人。

天見其明，地見其光，君子貴其全也。

Néng dìng néng yīng, fū shì zhī wèi chéng rén.

Tiān jiàn qí míng, dì jiàn qí guāng, jūnzǐ guì qí quán yě.

Para o Educado, se o conhecimento não é completo e puro, não é adequado chamá-lo de refinado; então ele recita muito para compreendê-lo, pondera por meio dele, busca tornar-se aquela pessoa para [poder] acompanhá-lo, eliminando o que é prejudicial nele e mantendo o que é nutritivo dele. Faz sua visão não desejar ver [o que é prejudicial], faz seu ouvido não desejar ouvir [o que é prejudicial], faz sua boca não desejar falar [o que é prejudicial], faz seu coração-mente não desejar pensar [o que é prejudicial]. Chega ao ponto máximo do deleite: os olhos amam as cinco cores, os ouvidos amam os cinco sons, a boca ama os cinco sabores, e o coração-mente se beneficia de tudo sob o Céu.

Dessa forma, o poder não é capaz de te derrubar, o povo não é capaz de te mudar, tudo sob o Céu não é capaz de te balançar. Com isso você vive, com isso você morre, isso é o que pode ser chamado de comportamento virtuoso. Com o comportamento virtuoso, depois é capaz de ser firme, e, ao ser capaz de ser firme, depois será capaz de reagir. Ser capaz de ser firme e ser capaz de reagir, isso é o que pode ser chamado de pessoa realizada. O Céu vê seu brilho, a Terra vê sua luz, o que é mais precioso no Educado é que ele é completo.

Comentários (1.18): Na sua conclusão, o filósofo Xun argumenta a favor da necessidade da realização integral da pessoa, dentro dos critérios confucianos. Ele relembra esses critérios: (i) estudar recitando e interpretando os clássicos até compreendê-los, (ii) utilizar-se dessa base para refletir sobre sua própria vida, (iii) buscar tornar-se igual aos exemplos dos Sábios que conhece, a ponto de poder acompanhá-los, (iv) filtrar sempre o que é maléfico e (v) nutrir-se sempre do que é benéfico nas suas relações sociais, e em toda fonte de conhecimento em seu próprio processo de Aprendizagem.

Aqui há uma referência ao trecho 12.1 dos *Analectos*, quando o discípulo Yan Yuan 顏淵 perguntou sobre a Humanidade, e Confúcio respondeu, em resumo, que seria “Dominar a si mesmo, revigorar os Ritos”. Depois o discípulo perguntou o que mais deveria saber, e recebe essa resposta: “O mestre disse: ‘Se não for como nos Ritos, não veja, se não for como nos Ritos, não ouça; se não for como nos Ritos, não fale; se não for como nos Ritos, não aja’” (CONFÚCIO, 2012: 354). Assim, a cultura ritual no padrão confuciano de conduta consiste em não ver, não ouvir, não falar, não desejar o que não é correto conforme a cultura

²⁰ Ele usou explicitamente o termo Ziran 自然 nos capítulos 22 e 23.

ritual, ou seja, não agir em desacordo com os padrões de respeito das relações sociais.

Por outro lado, os confucianos não querem apenas que sigamos os padrões rituais da sociedade, há também o ideal de se expressar com sinceridade, e, ao mesmo tempo, de agir harmoniosamente em relação ao meio em que estamos. O filósofo Xun, em particular, devido a sua característica de confronto com as outras escolas de pensadores, acabou também absorvendo as ideias deles. Quando afirma que a pessoa realizada chega ao ponto máximo de deleite dos sentidos, já que vive naturalmente em harmonia com o Céu, trata-se da mesma busca dos daoístas *Laozi* 老子 e *Zhuangzi* 莊子: *Ziran* 自然, espontaneidade, naturalidade²⁰. Utilizando-se do conceito daoísta de espontaneidade, o filósofo Xun argumenta que o Educado, realizado através do Aprendizado das virtudes confucianas, desenvolve também essa expressão espontânea. Dessa forma ele se beneficia com a naturalidade do seu entorno, mas mantendo seus princípios éticos.

Quando o filósofo Xun afirma que alguém tão realizado assim não será perturbado pelo poder, pelo povo ou por todas as coisas do mundo, trata-se de uma possível menção ao livro de Mêncio, trecho III.B.2: “Não se corromper pelas riquezas e honrarias, permanecer inquebrantável na pobreza e na inferioridade, não fraquejar ante o perigo e a força bruta; eis o que chamo de um grande homem” (*Fùguì bùnéng yín, pínjiàn bùnéng yí, wēiwǔ bùnéng qū. Cǐ zhī wèi dàzhàngū* 富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。; MÊNCIO, III. B2; traduzido por HO, 2006: 76). Aqui fica mais claro que estes dois clássicos confucianos concordam em vários aspectos, ainda que o filósofo Xun seja mais conhecido por discordar de Mêncio sobre nosso caráter natural.

No capítulo 5 (*Gong Yè Chang* 公冶長) dos *Analectos*, é registrado que o próprio Confúcio (2012) se recusou a falar sobre o nosso caráter natural “*xing* 性”, ainda que no capítulo 17.2 (*Yang Huo* 陽貨) ele afirme que o caráter natural é o que nos aproxima, sendo que os hábitos nos distanciam. Na obra *Justa Medida*, afirma-se que o “caráter natural é chamado de mandato celestial (*tiānmìng zhī wèi xìng* 天命之謂性)”. Assim, no confucionismo há uma relação entre o Céu e o caráter de cada pessoa. Mêncio estabeleceu uma conexão moral nessa relação, de maneira que via nosso caráter natural como originalmente bom (*xingshan* 性善), devido ao entendimento de que cada pessoa nasce com quatro “brotos de virtude” (HO, 2006; VAN NORDEN, 2018). Já o filósofo Xun caracteriza o Céu como algo constante e natural, e não moral, e assim, como nosso caráter vem do Céu, originalmente somos marcados pelas disposições naturais (diríamos hoje “biológicas”). Isso significa que cada pessoa busca satisfazer suas necessidades e desejos naturais individualmente, mesmo que isso prejudique a comunidade, o que, do ponto de vista confuciano do filósofo Xun, levou-o a conclusão de que nosso caráter natural é egoísta, é “mau” (CHONG, 2008). Contudo, seja do ponto de vista de Mêncio ou do filósofo Xun, nos dois casos a conclusão é que devemos buscar o Aprender: seja para desenvolver brotos de virtudes “naturais” ou para corrigir e lapidar nossos desejos naturais, ambos devem estar de acordo com o Céu e em harmonia com as relações sociais.

Na última frase do presente trecho comentado, observamos um aspecto cosmológico próprio do período plural e eclético que o filósofo Xun vivia, e que ele ajudou bastante a reforçar: a tríade Céu-Terra-Humanos. A visão de mundo chinesa desde, pelo menos, a dinastia *Zhou*, vê o mundo de maneira relacional, sendo que cosmológicamente há a complementaridade natural (e, às vezes, moral) do Céu e da Terra, em maiúsculo. O ser humano, para o filósofo Xun, seria o único ser que conecta ambas as polaridades que formam nosso mundo,

já que, além do aspecto mais material dado pela Terra, nós também realizamos nosso caráter natural dado pelo Céu. Todos os seres do tipo humano têm esse potencial: essa é a aposta confuciana na humanidade. Contudo, apenas alguns vão se realizar completamente nesse ideal, devido à forma como “reagimos” firmemente ou não aos desafios da vida.

Segundo o filósofo Xun, quem é a pessoa que realiza esse ideal? O Educado é esse alguém realizado integralmente, enquanto meta final defendida pelo filósofo Xun: um ser que amadureceu várias virtudes dentro de si, como (i) a constância, (ii) a concentração, (iii) o respeito às relações sociais, especialmente aos(as) professores(as), (iv) e que possui uma conduta emocionalmente equilibrada, (v) e uma memória do conhecimento (do currículo confuciano). Esse ser plenamente realizado continuamente estuda os clássicos e reflete profundamente sobre tudo o que vive, sempre buscando se transformar na melhor versão de si mesmo. Ele não tem mais conflitos entre as suas expressões e tendências naturais e o mundo externo, representado pelas relações humanas e os desígnios naturais do Céu. Trata-se, como Van Norden (2018) argumenta em termos filosóficos, de uma “ética radical da virtude”: uma proposta pautada na meta em ser Sábio ao longo de toda a vida.

Por que seguir a meta de ser Sábio durante toda a vida? Segundo o capítulo “Grande Aprendizado” (*Da xue* 大學) do *Clássico dos Ritos* (LIJI, 2006), o desenvolvimento moral de cada pessoa visa proporcionar a paz para todos: “Cultive a si mesmo e então sua família será unida; com a família unida, depois o país [pode ser] governado; com [cada] país governado, depois todo o mundo ficará em paz” (*Shēnxiū ér hòu jiāqí, jiāqí ér hòu guózhì, guózhì ér hòu tiānxià píng* 身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平). Assim, a proposta do filósofo Xun é que o comprometimento de cada pessoa do mundo em Aprender seja o início desse grande projeto de harmonia mundial.

CONCLUSÃO

Na introdução perguntamos: qual é o papel do Aprender na obra do filósofo Xun? A nossa análise por “parágrafos e frases” do *Xúnzi* nos leva a entender que o Aprender (*xue* 學) é o fundamento para ser alguém cada vez mais virtuoso e Sábio, para nos tornarmos a melhor versão de nós mesmos. Para ele a aprendizagem tem o papel de base e é o ponto de partida para a plena realização humana de cada pessoa.

Nosso objetivo foi analisar a visão educacional do filósofo Xun em seus próprios termos e à luz dos nossos comentários. Em conclusão, dentro dos limites de espaço e tendo consciência de outras possibilidades interpretativas, destacamos a seguir os elementos que vemos como centrais da visão xunziana sobre o Aprender. A plena realização humana pelo Aprender implica na unidade de: treinar habilidades necessárias ao aprendizado, destacando constância e concentração; desenvolver-se moralmente nos padrões de respeito das relações sociais humanas, destacando a relação professor-aluno; ser emocionalmente equilibrado internamente e nas suas expressões; e aprender o currículo confuciano, os cinco *clássicos* – sendo que vemos este último ponto como sendo necessário de ser adaptado para cada contexto, a depender de quem deseja usar essa proposta.

Quais são as contribuições da leitura da obra original do filósofo Xun para o campo da Educação, da Filosofia e da Sinologia? Do ponto de vista educacional, nossa leitura da sua obra aponta para a aprendizagem como um processo simultaneamente cognitivo, moral e socioemocional. Ele adiantou ideias

construtivistas de Piaget e Vygotsky, mas com o diferencial da forte valorização que dá para o uso da cultura tradicional, especialmente das *Poesias* como referencial desse Aprender. Filosoficamente, a leitura desse primeiro capítulo denominado “Persuadir a Aprender” demonstra que essa persuasão implicou no uso sistemático de argumentos, figuras de linguagem e de debates com outras ideias (divergentes ou convergentes), constituindo uma filosofia da educação xunziana. Em termos de Estudos Chineses (Sinologia), sua obra demonstra riqueza de erudição, o que explica o motivo de ser chamado de “mestre” ou “filósofo” (*zhi*). Ao mesmo tempo, toda a obra traz elementos que farão um leitor atento não apenas conhecer um pouco mais da China antiga (como fauna, flora, geografia, linguagem e sociedade) como também praticar um método educacional próprio desse contexto. Enfim, uma grande obra para quem quiser realmente *Aprender*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DICIONÁRIOS

DICIONÁRIO CHINÊS PORTUGUÊS (online). Disponível em <<https://www.a-china.info/dicionario>>. Acesso em: 10/08/2020.

漢典 (Hàndiǎn, Dicionário chinês). Disponível em: <<https://www.zdic.net/>>. Acesso em: 03/08/2020.

YELLOW BRIGDE. Disponível em: <<https://www.yellowbridge.com/>>. Acesso em: 10/08/2020.

字典 (DICTIONARY). In: STURGEON, Donald. Chinese Text Project (中國哲學書電子化計劃). 2006. Disponível em <<https://ctext.org/dictionary.pl?if=en>>. Acesso em: 10/08/2020.

FONTES PRIMÁRIAS E COMENTARISTAS

CONFÚCIO. **Os Analectos**. Tradução, comentários e notas de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

CONFÚCIO. **As lições do mestre**. Tradução do chinês, introdução e organização André Bueno. São Paulo: Jardim dos Livros, 2013.

KNOBLOCK, John (ed.). **Xunzi: A translation and study of the complete works**. Stanford: Stanford University Press, 1988.

LAOTSE. **Tao Te Ching: o livro do caminho e da virtude (Dào Dé Jīng)**. Tradução e comentários Wu Jyh Cherng; coautoria e transcrição, edição e adaptação dos textos, Marcia Coelho de Souza. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

LAOZI. **Dao De Jing: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio**. Tradução, notas, variantes e seleção de textos por Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

LJI 禮記. In: STURGEON, Donald. Chinese Text Project. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/liji>>. Acesso em 10/08/2020.

SHIJING 詩經. In: STURGEON, Donald. Chinese Text Project. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/book-of-poetry>>. Acesso em 21/01/2022.

XUNZI. **Xunzi (v. 1)**. Translated into English by John Knoblock, translated into Modern Chinese by Zhang Jue. Changsha/Beijing: Hunan People's Publishing House/Foreign Languages Press, 1999a.

XUNZI. **Xunzi (v. 2)**. Translated into English by John Knoblock, translated into Modern Chinese by Zhang Jue. Changsha/Beijing: Hunan People's Publishing House/Foreign Languages Press, 1999b.

XUNZI. **Xunzi: The complete text**. Translated and with an introduction by Eric L. Hutton. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Xunzi 荀子. In: STURGEON, Donald. Chinese Text Project (中國哲學書電子化計劃). 2006. Disponível em <<https://ctext.org/xunzi>>. Acesso em: 28/07/2020.

FONTES SECUNDÁRIAS

ABI-S MARA, Raquel. **Antoine Berman na China: a tradução e o ideograma ou o albergue das letras longínquas**. Scientia Traductionis, n. 11, p. 377-387, 2012.

BUENO, André. Sobre a Real Natureza Humana. In BUENO, André. **Dez Lições de Filosofia Chinesa**. São Paulo: Agbook, p. 35-40, 2011a.

_____. **A Educação Chinesa na visão Confucionista**. Online: EducArte, 2011b.

CHENG, Anne. **História do pensamento chinês**. Tradução Gentil Evelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CHENG, Chung-ying. Xunzi as a Systematic Philosopher: Toward Organic Unity of Nature, Mind, and Reason. In: SHEN, Vincent (Ed.). **Dao Companion to Classical Confucian Philosophy**. Springer, Dordrecht, 2014. p. 179-199.

CHONG, Kim-chong. **Xunzi on Human Nature. Confucian Ethics in retrospect and prospect**, series III, v. 27, 2008, p. 93-112.

COSTA, Matheus Oliva da. Aspectos protossociológicos do Xunzi 荀子 e a possibilidade de uma sociologia confuciana. In: BUENO, Andre; CREMA, Everton; ESTACHESKI, Dulceli; NETO, José Maria (Org.). **Diversos Orientes**. União da Vitória / Rio de Janeiro: Edição Especial Sobre Ontens, p. 61-69, 2018.

GOLDIN, Paul R. Xunzi. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Online**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/xunzi/>>. Acesso em: 28/07/2020.

GRANET, Marcel. **O Pensamento Chinês**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HO, Yeh Chia. **Antropologia filosófica e fundamentos de educação nos Analectos de Confúcio: subsídios para um estudo comparativo intercultural**. 116 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – USP, São Paulo, 1999.

_____. **O resgate do coração perdido: virtude e justiça na educação menciana**. 211 f. Tese (Doutorado em Educação) – USP, São Paulo, 2006.

HUTTON, Eric L. (Ed.). **Dao Companion to the Philosophy of Xunzi**. Ebook: Springer, 2016.

KALTENMARK, Max. **A Filosofia Chinesa**. Lisboa: Edições 70, 1981.

LAY, Karyn L. **Introdução à filosofia chinesa: Confucionismo, Moísmo, Daoísmo, e Legalismo**. São Paulo: Madras, 2008.

LIU, Xiaomei. **A comparative study of Yan Fu's Xin Da Ya and three Western translation theories: Possible implications to document translation**. 2006. 53 f. Thesis (Degree of Master of Arts in Translation and Interpreting - English and Chinese). University of Queensland: Queensland, 2006.

LOPES, Fernando Sales Lopes. Festival do Barco-Dragão. **Revista MACAU**, Macau, n. 62, on-line, 2018. Disponível em: <<https://www.revistamacau.com/2018/06/11/festival-do-barco-dragao/>>. Acesso: 04/08/2020.

MARCONDES, Danilo; JAPIASSÚ, Hilton. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

TAYLOR, Rodney Leon; CHOY, Howard Yuen Fung. Introduction. TAYLOR,

Rodney Leon; CHOY, Howard Yuen Fung (eds.). **The Illustrated Encyclopedia of Confucianism**. New York, EUA: The Rosen Publishing Group, pp. vii-xxv, 2005.

VAN NORDEN, Bryan W. **Introdução à Filosofia Chinesa Clássica**. Tradução Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

WU, Zhongxian; WU, Karin Taylor. **Heavenly Stems and Earthly Branches - TianGan DiZhi: The Heart of Chinese Wisdom Traditions**. Philadelphia (EUA): Singing Dragon, 2014.

WU, Chun. **Filosofia chinesa**. Rio de Janeiro: Batel, Go East Brasil, 2018.

ZHONG, Weihe. An overview of translation in China: Practice and theory. **Translation journal**, v. 7, n. 2, p. 33-46, 2003.

MATHEUS OLIVA DA COSTA Professor de Filosofia (UERR). Pós-doutorando em Filosofia (USP). Membro da Associação Latino Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI) – matheusolivacosta@gmail.com

PETER LI Graduado em Engenharia Mecânica (*Bachelor of Science at Department of Mechanical Engineering*, Feng Chia University, Taiwan), e com MBA em Business (University of Stirling, Escócia) – pet1009@hotmail.com