

Interpretações distintas sobre ciência na China: as visões de Marcel Granet, Karine Chemla e Christoph Harbsmeier em perspectiva¹

Distinct interpretations about science in China: the views of Marcel Granet, Karine Chemla and Christoph Harbsmeier in perspective

92

EDUARDO VICHÍ ANTUNES

Universidade Estadual de Campinas | Unicamp

RESUMO Pouco se sabe sobre como se dá a problematização da ciência na China. Se a ciência não constitui uma dimensão alheia ao modo como se manifesta o pensamento de uma sociedade, voltar-se para a filosofia é crucial para progredir na questão científica. Todavia, o Ocidente, via de regra, desconhece grande parte da tradição filosófica chinesa ou a interpreta equivocadamente. Sabedor deste fato, este artigo objetiva analisar as contribuições de três intelectuais importantes, Marcel Granet, Karine Chemla e Christoph Harbsmeier, a fim de colocá-las em disputa no âmbito da sinologia. Almejamos assim superar preconceitos ocidentais quanto à inexistência de uma ciência legítima na China.

Palavras-chave ciência na China – ciência – filosofia – sinologia – preconceitos

ABSTRACT *Little is known about how science is problematized in China. If science does not constitute a foreign dimension to the way society's thought manifests itself, turning one's attention to philosophy is crucial to progress on the scientific matter. However, the West, as a general rule, ignores a great part of Chinese philosophical tradition or misinterprets it. Acknowledging this fact, this article seeks to analyze the contributions of three important intellectuals, Marcel Granet, Karine Chemla and Christoph Harbsmeier, so as to put them in dispute in the realm of sinology. By doing so, we intend to surpass western prejudices regarding the inexistence of a legitimate science in China.*

Keywords *science in China – philosophy – sinology – prejudices*

A China como possibilidade de desenvolvimento científico: Granet, Chemla, Harbsmeier e suas respectivas visões

A vida é um fragmento da paisagem.

Hanpou Yamaguchi

Em sua obra clássica, *O Pensamento Chinês*, o sinólogo francês Marcel Granet (1884-1940) pontua como uma das funções primordiais de um mandarim o cuidado com a língua, mais especificamente com os caracteres que, no caso, formam a língua chinesa.

O primeiro dever do Chefe é fornecer aos homens os emblemas que permitem domesticar a Natureza, pois eles apontam, para cada um dos seres, sua personalidade, bem como seu lugar e sua posição no Mundo. (...) 'Dar as designações corretas (zheng ming)' é, com efeito, a primeira das obrigações governamentais. (...) O dever essencial de todo governo é conseguir uma distribuição harmoniosa da totalidade dos seres. Ele o cumpre distribuindo os emblemas, lemas orais e gráficos. Tem como principal incumbência supervisionar o sistema das designações. Qualquer denominação incorreta na língua e na escrita revelaria uma insuficiência da Virtude soberana. Por isso, o suserano deve, a cada nove anos, reunir uma comissão encarregada e verificar se os emblemas visuais ou auditivos não deixaram de constituir uma simbólica adequada ao espírito da dinastia².

O excerto transcrito bem ilustra a visão de Granet a respeito da qual a língua chinesa, da forma como se dá sua composição e seu uso, intenciona sempre finalidades práticas, concretas, afastando-se da possibilidade de, a exemplo do que ocorre com as línguas ocidentais, exprimir conceitos. Granet recorre ao uso da história para tentar provar que, quando se fala em China, há uma funcionalidade sem jamais haver o gosto pelas ideias abstratas. Funcionalidade esta que pode ser testemunhada na descrição do mandarim quase que como uma linguagem de laboratório construída dentre quatro paredes e, posteriormente, de acordo com os interesses de um soberano (que é também o regente da língua), atribuída aos demais elementos da sociedade.

No capítulo que dedica ao estudo deste tópico, o intelectual francês volta sua atenção para dois pontos essenciais capazes de, segundo sua linha de raciocínio, ilustrar o quanto a língua chinesa é voltada para questões práticas. Trata-se da questão das máximas e dos ritmos.

As primeiras dizem respeito ao “lote de anedotas” empregado pelos chineses para transmitirem mensagens diversas. Segundo Granet tais máximas respondiam à necessidade de ensinar lições e propor conselhos legitimados pela autoridade que estas histórias proverbiais tinham alcançado com o passar do tempo. De acordo com ele, fazia parte do costume chinês empregar determinadas parábolas ou mesmo determinados trechos de livros clássicos em um sentido distinto daquele que lhes eram originalmente atribuídos³.

O foco na eficácia, na visão do intelectual francês, é comprovado de forma ainda mais decisiva quando se nota que, ao invés de expandir-se, a quantidade de máximas ao longo dos séculos foi sendo paulatinamente reduzida. Isso se daria em razão do objetivo principal de fomentar adesão por meio do emprego de um grupo seletivo de histórias poderosas em detrimento de uma preocupação em ensinar os discípulos a pensarem e refletirem sobre as minúcias de cada caso.

O trecho a seguir melhor explicita o que acabamos de dizer:

Cada autor, para fabular seu pensamento, retira empréstimos da tradição, mas basta que difira o espírito das exposições em que a historieta tradicional é inserida para que ela seja empregada no intuito de provocar as mais diversas movimentações do pensamento. (...) Na verdade, trata-se menos de fazê-las expressarem ideias, uma por uma, que de utilizar seu prestígio para conferir autoridade a toda a exposição.

Elas têm por virtude, não definir o pensamento em seus elementos, mas dar-lhe crédito em seu conjunto. Predispõem o espírito a aceitar uma sugestão. (...) O pensamento se propaga (mais do que se transmite) do autor para o leitor (digamos, antes, do mestre para o discípulo, ou, melhor ainda, do líder para o fiel), sem que proporcione a este a menor economia de esforços e sem que, por outro lado, se lhe deixe a menor facilidade de fuga (...) [o leitor] vê-se captado de um só golpe por todo um sistema de noções⁴.

Mesmo o leitor mais desavisado poderá notar nas palavras de Granet um tom incomodamente pejorativo ao tratar das escolas de pensamento chinesas não como *loci* de exercício de um pensamento crítico, mas como seitas com “líderes” e “fiéis”. A preferência por tal palavreado nos leva a crer que Granet chama de seitas todas as escolas de pensamento da China antiga cujos ensinamentos não lograram sobreviver ao duro teste do tempo ou, se o fizeram, continuaram a ser marginais. Entretanto, a própria palavra evoca um sentimento de que o que quer que ensinassem não constituía um conhecimento capaz de ser chamado de científico. Sobre esse ponto o sociólogo francês arremata:

Da maioria dos mestres célebres não subsiste nada além do nome ou de obras apócrifas. As raras obras conservadas – autênticas apenas em parte – quase nunca contêm uma exposição dogmática, nunca uma exposição histórica, e nunca um esboço da história das Escolas e, sobretudo, das ideias. (...) As polêmicas inspiravam-se em preocupações de prestígio; o sentimento do valor das próprias ideias pouco aparece: os mestres menos procuravam demonstrar originalidade doutrinal do que fazer reluzir a eficácia da panaceia que preconizavam. Confúcio exprimia-se por meias palavras, Zhuangzi, por alegorias. Os dois mais faziam ensinar uma Sabedoria do que uma Doutrina; invocavam o testemunho de patronos venerados, a quem atribuíam uma sabedoria plena, um saber total⁵.

Em relação ao segundo ponto, o mesmo autor é da opinião de que o entendimento de uma sentença escrita em mandarim depende, na falta do padrão sintático que herdamos da tradição ocidental, da compreensão do ritmo do qual a frase é imbuída. Sobre este ponto em específico Granet rumina:

Este [o pensamento], em sua plena riqueza, será comunicado apenas ao leitor que, por um esforço comparável ao de um adepto em busca de iniciação⁶, puder penetrar na essência rítmica da frase. Para isso, seu espírito terá que ser despertado pelo sinal poderoso e furtivo que uma fórmula ou um verbo o tenham feito ouvir⁷.

Todavia, é possível depreender que, aos olhos do autor, o hermetismo atribuído ao mandarim serve à função de mistificar ainda mais aquilo que o ocidente percebe como sendo o Outro, ao mesmo tempo em que reafirma a vocação da língua analisada para a eficácia. Quando aborda este tópico em sua *Magnum opus* supracitada, não faltam expressões como “magia dos ritmos”, “plena eficácia”, “ritmos consagrados” etc., cuja função aparenta ser exatamente a de tratar a língua chinesa como algo ao mesmo tempo intangível e inferior, uma prazerosa aventura para homens ocidentais, portadores da verdadeira civilização, que ao final de sua jornada podem regressar para casa com a certeza da superioridade de seus valores⁸.

A inevitável conclusão a que chega o sinólogo francês é a de que a língua chinesa não serviria para “registrar conceitos, analisar ideias ou expor doutrinas discursivamente”, apenas para “comunicar atitudes sentimentais, sugerir condutas, convencer e converter”⁹. Se a língua em foco não passa de um instrumento de valorização de uma cultura materialista, que não preza o gosto pelo “inútil”, mas pela funcionalidade, como seriam os chineses capazes de desenvolver, para além da prática, qualquer ciência mais sofisticada, de caráter especulativo?

Com o intuito de nos aprofundarmos um pouco mais compete perguntar: qual seria a tradição responsável por esculpir o pensamento chinês tal como descrito por Granet? A afinidade pelo concreto deve ser vista como derivada dos conceitos elementares do Yin e Yang e do Tao. A compreensão que o referido sociólogo nos oferece está fundada no entendimento de que Yin e Yang são “Rubricas Mestras”, ou seja, “emblemas que resumiam, evocavam e suscitavam todos os outros” numa lógica de “classificação de todos os aspectos alternantes”¹⁰. De acordo com o proposto

pela explicação de Granet, Yin e Yang não são originários de considerações filosóficas abstratas: nascem a partir de e cumprirão sempre com uma função empírica de determinar os grupos mutuamente complementares que moldam o corpo social e a vida cotidiana chinesa.

O Tao, por sua vez, não é princípio criador, nem força e nem substância, é antes uma totalidade que sugere a ideia de ordem, representando o eixo “em torno do qual giram a sombra e a luz”, ou seja, a “Ordem soberana”. Em decorrência deste entendimento, Granet interpreta o Tao como o “Total constituído por dois aspectos que, por sua vez também são totais (...)”, não sendo, contudo, “a soma deles, mas o regulador de sua alternância”¹¹. Ora, como é possível concluir, o Tao guarda relação simbiótica com o plano concreto da existência humana, mas também consiste no próprio vetor de toda e qualquer mutação (entendida como algo permanente).

A visão de Granet é a de que os conceitos elementares, aqui sucintamente expostos, por serem eles mesmos permeados pela ideia de concretude¹², fundam um tipo de pensamento na China que não poderia ser senão uma chancela a esta tendência de marginalizar o abstrato em prol do material e ainda privilegiar uma ideia de alternância constante na qual não haveria espaço para o princípio da causalidade.

Sobre o Tao devemos ainda citar um trecho de suma importância para a discussão sobre ciência na China, da qual este texto pretende ser apenas um marco introdutório:

Em vez de constatar sucessões de fenômenos, os chineses registram alternância de aspectos. Se dois aspectos lhes parecem ligados, não é à maneira de uma causa e um efeito: eles lhes parecem pareados como o direito e o avesso, ou, para utilizar uma metáfora consagrada (...) como a sombra e a luz. A convicção de que o Todo e cada uma das totalidades que o compõem têm uma natureza cíclica e se decompõem em alternâncias domina a tal ponto o pensamento, que a ideia de sucessão é sempre sobrepujada pela de interdependência. Assim, não se vê nenhum inconveniente nas explicações retrogressivas. Um dado senhor feudal não pode obter em vida a hegemonia porque, segundo nos é dito, após sua morte lhe sacrificaram vítimas humanas¹³.

95

As implicações para a ciência não poderiam ser maiores. Aqueles que tomam partido da visão de Granet encontram neste ponto o argumento de que precisavam para enfaticamente refutar a possibilidade de desenvolvimento de qualquer ciência séria em solo chinês. O seu entendimento é o que de que sem as noções de causa e de consequência, advindas do princípio da causalidade, portanto, em teoria sem lógica, não há como empreender qualquer esforço científico digno de nota.

A forma de pensar de Granet, é importante salientar, não surge por geração espontânea. O mérito deste autor reside na sua capacidade de criar uma forma de compreensão da China que sistematiza o que sinólogos antes dele já haviam dito de modo pontual. Sua visão, portanto, não está dissociada de um contexto maior de preconceitos e interpretações equivocadas em relação à civilização chinesa da qual ele é herdeiro e que podemos rastrear até o momento em que as relações entre Europa e China intermediadas pelas missões jesuíticas são encerradas em vista da expulsão desta ordem católica do país asiático na década de 1740. Encerrava-se neste momento o período da sinofilia, no qual autores de peso como Gottfried Leibniz (1646-1716) e Christian Wolff (1679-1754) haviam escrito em favor de uma superioridade chinesa na comparação com a Europa em pontos como a moral e a ética, e se inaugurava o período da sinofobia, marcado principalmente por intelectuais como Johann von Herder (1744-1803) e G. W. F. Hegel (1770-1831), que retrataram a China como uma “múmia embalsamada” e uma terra bárbara, habitada por seres de mentalidade infantil na qual somente o déspota seria livre¹⁴. Sendo assim, não surpreende a opinião do filósofo francês Ernest Renan (1823-1892), datada de 1848 e transcrita pela sinóloga Anne Cheng, na introdução do livro *La pensée en Chine aujourd'hui*¹⁵, na qual se expõe o pensamento então comumente veiculado no ocidente a respeito dos chineses.

(...) a língua chinesa, com sua estrutura inorgânica e incompleta, não é a imagem da aridez de espírito e de coração que caracteriza a raça chinesa? Suficiente para as necessidades da vida, para a técnica de artes manuais, para uma literatura rala de baixo quilate, para uma filosofia que é somente uma expressão

*frequentemente fina, mas jamais elevada, do bom sentido prático, a língua chinesa exclui toda filosofia, toda ciência, toda religião, no sentido no qual entendemos estas palavras*¹⁶.

Ora, ainda que dotado de um pensamento mais sofisticado e que não recorra a comentários de natureza explicitamente racista, Marcel Granet cumpre com a mesma função de relegar a China a um papel histórico secundário no tocante à produção de ciência com “c” maiúsculo.

Em um artigo intitulado *Penser sur la science avec les mathématiques de la Chine ancienne*¹⁷, a também sinóloga e historiada da matemática, Karine Chemla (1957), analisa o argumento granetiano¹⁸ fundado na concepção de que a ciência é composta por dois elementos cruciais, *verbi gratia*, o ‘progresso do conhecimento científico’ e a ‘difusão de um espírito positivo’¹⁹. De acordo com Granet, aos chineses, por conta do entrave linguístico proporcionado pela língua, faltaria a capacidade de realizar abstrações e generalizações (quando muito essas seriam feitas de forma ‘latente e fugaz’). O resultado prático de tal “constatação” seria a impossibilidade de produzir e transmitir conhecimento de maneira adequada ao longo das gerações, o que ensejaria o surgimento de uma China ‘imóvel’ e ‘eterna’, oposta, portanto, a uma Europa marcada pelo rápido avanço científico²⁰.

A incapacidade de transmitir ideias (e o subsequente entrave no tocante à ‘difusão do espírito positivo’) seria, de acordo com o sinólogo francês, visível na própria construção dos enunciados em mandarim. Estes não permitiriam silogismos, pois não passariam de caracteres amontoados de acordo com um sentido maior que o usuário almejassem expor, uma ‘intuição concreta de ordem complexa’, mas sem ‘disciplina lógica’. Logo, a hipótese granetiana sobre a transmissão de ideias no âmbito do mandarim é a de que esta se daria de forma ‘poética’, voltada para ‘orientar’ o leitor, sem jamais ‘constrangê-lo’ a aceitar um conceito²¹.

O ‘subdesenvolvimento lógico’ da filosofia chinesa é alvo de debates acalorados já há provavelmente mais de um século. A ideia carregada por tal expressão é em essência como a descreve Chad Hansen, intelectual norte-americano autor de *Language and Logic in Ancient China*²² (1983): não teria existido ao longo da história milenar chinesa o desenvolvimento dos conceitos de “conhecimento proposicional” e “crença proposicional”, em outros termos, os habitantes daquela região do globo não teriam intimidade com a ideia de “verdade”, especificamente quando aplicada a uma sentença. Não ter a capacidade inata de, respectivamente, saber e crer que uma frase é correta seria, na opinião de Hansen (como descrita pelo sinólogo alemão Christoph Harbsmeier [1946-] no sétimo volume do *Science and Civilization in China*), a constatação de que o desenvolvimento de uma ciência como um conjunto de teoremas vistos como verdadeiros estaria definitivamente bloqueado na China²³.

O contraponto a esta categoria de pensamento, da qual Hansen é apenas um dos vários expoentes, é dado por pensadores como o próprio Harbsmeier e o linguista e sinólogo polonês Janusz Chmielewski (1916-1998). De acordo com esses intelectuais a China teria criado um pensamento lógico tão sofisticado quanto aquele atribuído à tradição indo-europeia. Todavia, os lógicos chineses jamais adquiriram o status de *mainstream* de que gozavam suas contrapartes ocidentais e indianas, permanecendo como uma “subcultura”²⁴. Este fato certamente determinou a sua obscuridade frente a outras escolas mais bem-sucedidas e a subsequente precipitação de visitantes europeus no decorrer de vários séculos ao serem taxativos: em matéria de lógica não haveria nenhuma contribuição por parte da China²⁵.

A visão de Chmielewski, ao contrário do que alegam Granet e seus pares, é a de que as peculiaridades da língua chinesa, tão vilipendiadas pelos ocidentais em geral, permitem, ao invés de impedir, o surgimento de um raciocínio lógico ainda mais eficiente do que aquele desenvolvido por gregos e indianos.

*Essas características de um chinês primitivo enquanto um monossilabismo de unidades léxicas, falta de inflexões e falta de classes gramaticais claramente determinadas (especialmente a ausência de uma clara distinção morfológica entre formas nominais e verbais) dificilmente poderiam trazer quaisquer efeitos negativos sobre a lógica implícita chinesa; de fato elas são benéficas ao invés de prejudiciais a esta lógica, visto que fazem a linguagem chinesa mais semelhante à linguagem da lógica moderna do que quaisquer línguas indo-europeias poderiam vir almejar a ser*²⁶.

O argumento que Granet construiu ao redor da questão da lógica é o de que em sua ausência, tal como associado por ele ao caso do mandarim, não há como haver dois princípios caros ao cotidiano do trabalho científico: o da contradição e o da causalidade²⁷. Entretanto, como bem expõe Karine Chemla, o sinólogo francês se apoia não apenas sobre uma quantidade limitada de materiais para extrair suas conclusões²⁸ (basicamente o *Shijing*, o Clássico dos Poemas, para o texto de 1920), como também incorpora uma dentre tantas visões sobre ciência possíveis de serem elencadas²⁹. Ao evitar o discurso eurocêntrico no tocante ao ponto do desenvolvimento científico, Chemla nos fornece uma contribuição essencial para combater a hipótese granetiana:

Nosso sinólogo é herdeiro de uma visão da ciência forjada em condições muito específicas. Ele a traduz em meios linguísticos para a prática científica que, de suficientes, ele transforma em necessários. E ele pesquisa em um cânone de poesia da alta Antiguidade para determinar se a língua chinesa é suscetível de fornecer ao praticante os recursos, sem os quais, aos seus olhos, não há ciência realizável no Império do Meio³⁰.

Portanto, tem-se que de acordo com a referida historiadora o trabalho feito por Granet, ainda que importante, foi realizado não apenas sobre bases frágeis, mas através de lentes enviesadas. Analisa-se a tradição chinesa por meio de um olhar europeu e quando, como seria de se esperar, sob muitos aspectos não há compatibilidade entre ambos (ou esta ao menos não é explícita), decide-se pela inferiorização da primeira sem jamais compreendê-la como algo que pode culminar em uma forma distinta de produzir ciência. Dotados desta percepção podemos compreender o principal objetivo da sinologia clássica como sendo o de retirar da China as condições pressupostas sem as quais as ciências não lograriam se desenvolver.

Mas a crítica a Granet, afinal de contas, se encontra baseada sobre quais argumentos? Ou seja, quais razões levam Chemla, e mesmo Harbsmeier, ao esforço de nadarem na contramão de uma vertente teórica sobre aquele país que poderíamos considerar ainda hoje, senão hegemônica, majoritária. Ademais, quais os resultados das pesquisas de ambos que nos permitem pensar em uma trajetória científica propriamente chinesa?

Começemos por Karine Chemla. O seu foco ao analisar o pensamento chinês repousa sobre a questão da matemática desenvolvida em tempos idos pelo Império do Meio. A robustez bibliográfica sobre esse tema específico é ela própria justificativa para que se estude a matemática e não outras áreas do saber cujos textos antigos não se encontram disponíveis na mesma medida e/ou não são tão confiáveis³¹. As referências empregadas por Chemla são basicamente duas: *Os Nove Capítulos da Arte Matemática* e o *Livro de Procedimentos Matemáticos*³².

Se, como podemos lembrar, para Granet todos os aspectos do pensamento chinês apontariam para o gosto pela singularidade e concretude, no que concerne aos números, estes apenas cumpririam uma função protocolar, ou seja, não seriam, como no ocidente, construções abstratas, mas sim instrumentos de uma organização social hierarquizada, meros rótulos³³. O caso a seguir bem o ilustra:

O Chefe [de um Conselho de Guerra] sente-se atraído pela ideia de combater, mas precisa comprometer a responsabilidade de seus subordinados e ouvir primeiramente suas opiniões. Doze generais, incluindo ele mesmo, participam do Conselho. As opiniões se dividem. Três chefes recusam-se a travar combate; oito querem ir à batalha. Estes últimos são a maioria e assim o proclamam. A opinião que reúne 8 votos, no entanto, não sobrepuja a opinião que reúne 3: 3 é quase a unanimidade, que é bem diferente da maioria. O comandante-em-chefe não combaterá. Muda de ideia. A opinião a que se atém, dando-lhe sua voz única, impõe-se, por conseguinte, como uma opinião unânime³⁴.

Com base na leitura deste trecho poderíamos rebater que o emprego de categorias numéricas como respaldo a uma determinada ordem social e o emprego dos mesmos números para cumprir com a função abstrata à qual normalmente os associamos não são, em teoria, mutuamente excludentes. Parece-nos aqui que Granet incorre no erro de constatar pela ausência.

O trabalho desenvolvido por Chemla caminha na contramão daquele do sinólogo francês. As suas descobertas (juntamente com Guo Shuchun, coautor na mesma pesquisa) por meio do estudo dos *Nove Capítulos* (obra simplesmente ignorada por Granet) apontam, pelo contrário, que os chineses já conheciam o que no Ocidente ficou celebrado como o Teorema de Pitágoras³⁵ (por si só uma abstração complexa); desenvolviam, no âmbito dos clássicos, enunciados lógicos sobre problemas de fundo tanto prático quanto abstrato³⁶; e se preocupavam com uma ideia de generalização daquilo que estavam desenvolvendo, em outras palavras, não lhes interessava que um problema matemático específico tivesse uma resposta correspondente que apenas servisse a um caso, mas sim que a mesma forma de resolução pudesse ser empregada em tantos outros³⁷. Como colocado pelo historiador britânico Geoffrey Lloyd (1933-), o objetivo dos matemáticos chineses era “correlacionar os diversos procedimentos usados em diferentes áreas da matemática de forma a revelar a unidade desta”³⁸. É grande a tentação, como aponta Chemla, de passar por cima dos *Nove Capítulos* enxergando-os apenas como mais um expoente do gosto dos chineses pelo que é prático e concreto. A análise mais profunda, contudo, mostra todo um universo que até então havia sido ignorado pelo ocidente³⁹.

Esta conclusão é crucial, pois compreende o verdadeiro contra-argumento ao pensamento granetiano. De fato, o que Chemla realiza aqui é quebrar a associação que Granet interpretava como fixa entre generalização e abstração. O pensamento chinês, pelo contrário, parece ser capaz de abstrair a partir de algo específico (os casos presentes nos livros clássicos), almejando, como o excerto permite entrever, a construção de um saber generalizado⁴⁰.

Da parte de Christoph Harbsmeier, retomando a questão da lógica, tem-se que a China aparece como uma civilização não logocêntrica⁴¹, imbuída de uma preocupação prática que suscita a busca não pela noção formal de verdade, mas por “verdades objetivas” fundadas, poderíamos deduzir, numa perspectiva inter-relacional, ou seja, focada em processos e inter-relações, e não em essências e categorias fixas. Não se intenciona obter um significado puro das coisas, uma verdade única e sublime nos moldes aristotélicos, mas sim entender aquilo que os “usuários das sentenças” almejam expressar, cada um em seu devido momento e contexto⁴². O sinólogo alemão, para comprovar este ponto específico, utiliza uma passagem do *Chunqiu Fanlu*⁴³, um livro clássico escrito durante a Dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.) pelo filósofo confuciano Dong Zhongshu (179 a.C.-104 a.C.) sobre o período da Primavera e Outono: “Sentenças não conseguem alcançar. (...) Quando já se viu o intento não se confia mais nas palavras. Somente quando não se confia nas formulações pode alguém estar próximo do Tao”⁴⁴.

A partir deste trecho pode-se reforçar a noção com a qual estamos trabalhando de que o significado de algo está ligado não a palavras ou frases (tidas como ilusórias), mas àquilo almejado pelo usuário. Isso não deixa de fazer sentido se olharmos pelo prisma adequado, qual seja, o de uma sociedade na qual a construção da subjetividade se deu por meio de influências confucianas, taoístas e budistas e culminou no exato oposto da subjetividade do indivíduo autônomo que encontramos no ocidente pautada pela noção de um “eu” atomizado. A existência de uma rede de múltiplos nós está intimamente ligada à como cada um dos pontos não apenas se posiciona em relação ao outro, mas como é, de fato, responsável pela construção do outro ao longo de uma rede infinita: intenções, mais do que palavras, serão responsáveis por construir e manter a sociedade, bem como por permitir que se trilhe o Caminho. Sendo inter-relacional, portanto, a lógica dos chineses é também não linear.

Entretanto, o erro fundamental a ser denunciado reside na confusão entre preferência e deficiência: ao contrário daquilo difundido pelo senso comum, os chineses entendem e atribuem juízos de valor para sentenças (e não poderiam fazê-lo se não dominassem os princípios da contradição e da causalidade). Como bem colocado por Lloyd⁴⁵, não lhes faltavam os instrumentos linguísticos para tanto (como os ideogramas *shi* e *fei*⁴⁶, respectivamente empregados para designar certo e errado, ser e não ser). O próprio Harbsmeier atesta o uso das duas palavras em questão como sendo algo próprio de frases e não de assuntos concretos⁴⁷.

Não obstante, as diferenças entre as lógicas grega e chinesa persistem e são captadas com clareza no trecho que se segue:

(...) os chineses eram tão capazes quanto os gregos antigos de expressarem desaprovação em relação a certos estilos de argumentação. (...) Todavia, com algumas exceções, o foco das reclamações, em textos chineses, não é tanto sobre os truques lógicos que o raciocínio contencioso envolve, quanto sobre tal comportamento ser um lapso das boas maneiras, de fato um sinal de falências morais por parte dos pensadores (...) uma perda de tempo, e um sintoma de engenhosidade mal alocada⁴⁸.

Chegamos, portanto, a um bom termo: refuta-se a presunção ocidental segundo a qual a tradição indo-europeia seria o único polo produtor de um raciocínio lógico abstrato, ao mesmo tempo em que se constata a presença de um caráter prático na filosofia chinesa. A preferência pela concretude em razão de uma subjetividade específica e, logo, por uma lógica pragmática de acordo com a qual não existe uma única verdade, não deve ser interpretada como ignorância ou incapacidade de lidar com abstrações, muito menos como impedimento ao desenvolvimento de empreendimentos científicos. Como colocado pelo próprio Lloyd: “a variedade de manifestações dos problemas relacionados à verdade pede por respostas específicas contextuais (ou ao menos ligadas a domínios), ao invés da invocação de um único princípio universal”⁴⁹.

À título de finalizarmos, cabe ressaltar as palavras da própria Karine Chemla:

(...) as principais questões consideradas por Granet a propósito da língua, para as quais direcionamos nossas respostas, derivam de crenças de forma alguma colocadas em dúvida sobre o que constitui a essência da ciência. (...) Não se saberia expressar melhor a potência que pode exercer tal noção da ciência sobre os espíritos e o peso dela nas concepções outrora elaboradas daquilo que distinguia o Ocidente das demais regiões do mundo. Entretanto, ao término destas linhas uma questão crucial se impõe: esta representação logra realmente dar conta da atividade científica concreta?⁵⁰.

Considerações finais

99

Para concluirmos o esforço analítico realizado neste texto cabe antes sintetizar as crenças-chave de Marcel Granet, a partir das quais articulamos os contrapontos de Karine Chemla e Christoph Harbsmeier. Para o sociólogo francês a ciência legítima se baseia em contradição e causalidade; necessita de abstração e generalização; e é caracterizada pelo progresso do conhecimento científico e pela difusão de um espírito positivo. Quando nenhum desses elementos é encontrado, como seria o caso da cultura chinesa, vislumbram-se problemas sérios no que tange à produção de ciência.

Entretanto, como visto, muito do que era apenas acessório foi transformado pelo sinólogo em principal. Karine Chemla e Christoph Harbsmeier contestam o enquadramento granetiano tanto pelo prisma da matemática quanto pelo da lógica. São cirúrgicos ao apontarem exemplos que demonstram a capacidade chinesa em entender e empregar conceitos abstratos. Isso, todavia, não tira do aspecto prático o lugar privilegiado de que goza em todos os campos do saber na China. A diferença agora, no entanto, reside no fato de não mais poder-se associar este gosto pela concretude a uma indolência com os conceitos e a um suposto atraso chinês em matéria de desenvolvimento científico. Não ter uma ciência axiomática, pautada por teoremas, por exemplo, não os impediu de chegarem à fórmula matemática daquilo que no ocidente entendemos como o Teorema de Pitágoras. A lógica chinesa, por sua vez, é uma manifestação de um caráter específico: longe de ser incapaz de realizar abstrações, entende a busca da verdade como algo contextual (pois não há apenas uma verdade) e opta, ao que nos parece deliberadamente, por uma abordagem prática da realidade, centrando o conceito de significado não em uma formalidade doutrinária, mas em um aspecto típico de uma sociedade inter-relacional, ou seja, a intenção de quem se expressa.

A filosofia chinesa tem a firme convicção, ao que nos parece, de que palavras e sentenças podem ser instrumentos falhos na busca pelo Tao. Apenas os intentos, ou seja, o lastro no concreto pode apontar para o entendimento correto do mundo. A partir do momento em que se compreende a intenção pode-se abandonar o veículo imperfeito compreendido pelas unidades da língua. Esta é a dinâmica que constrói, mantém e enriquece a teia de inter-relações que caracteriza a perspectiva social chinesa.

Notas e referências bibliográficas

Eduardo Vichi Antunes é doutorando em Ciências Sociais pela Unicamp. E-mail: vichiantunes@hotmail.com

- 1 Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Antonio Florentino Neto, por todo o ensino e por ter me estimulado a escrever este ensaio.
- 2 GRANET, Marcel. *O Pensamento Chinês*. Tradução Vera Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, pp. 41 e 42.
- 3 Idem, p. 55.
- 4 Idem, pp. 55 e 56, grifos do autor.
- 5 Idem, p. 259.
- 6 A dinâmica evocada pela ideia de um “adepto em busca de iniciação” faz parecer que a construção e o aprendizado da língua chinesa são coisas clandestinas, reservadas a um grupo restrito, tal como uma sociedade secreta, cujos meios de atuação residem além dos limites da ciência ocidental. Granet parece estar contaminado por uma visão estereotipada sobre o seu objeto de estudo que o leva a mistificar o mesmo sempre que possível, deixando-o à margem da ciência dita verdadeira.
- 7 GRANET, 1997, op. cit. p. 58.
- 8 Idem.
- 9 Idem, pp. 61 e 62.
- 10 Idem, p. 98.
- 11 Idem, p. 203.
- 12 De acordo com Granet, o conceito de yinyang teria surgido a partir de coros de moços e moças que duelavam entre si em festividades tradicionais da China antiga. O que se depreende disto é que, apesar de ser um conceito, há, contudo, um lastro evidente no concreto. Cf. Idem, pp. 97 e 98.
- 13 Idem, p. 205, grifos do autor.
- 14 FLORENTINO NETO, A. A recepção do pensamento chinês na filosofia moderna. In: *O que nos faz pensar – Heidegger – política, história e comunidade*. Vol. 24, Nº 36, pp. 328 a 341. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 2015, pp. 334 a 338.
- 15 “O pensamento na China hoje”. Tradução nossa.
- 16 RENAN, Ernest apud CHENG, Anne. Pour en finir avec le mythe de l’altérité. In: CHENG, Anne (Org.). *La pensée en Chine aujourd’hui*. 1. ed. Paris: Éditions Gallimard, 2007, p. 10. Tradução nossa.
- 17 “Pensar sobre a ciência com as matemáticas da China antiga”. Tradução nossa.
- 18 Que o leitor eventual deste texto possa nos perdoar pelo neologismo.
- 19 É crucial salientar aqui que Chemla dialoga não com *O Pensamento Chinês*, mas com outro texto clássico de Marcel Granet intitulado “Algumas particularidades da língua e do pensamento chineses” (tradução nossa do original em francês: *Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises*). No entanto, tanto esse texto, publicado em 1920, quanto *O Pensamento Chinês* (1934) são similares o suficiente e encadeiam uma forma de pensar do autor a ponto de permitirem uma análise geral dos argumentos granetianos.
- 20 CHEMLA, Karine. Penser sur la science avec les mathématiques de la Chine ancienne. In: CHENG, Anne (Org.). *La pensée en Chine aujourd’hui*. 1. ed. Paris: Éditions Gallimard, 2007, pp. 357 e 358. Tradução nossa.
- 21 Idem, pp. 362 e 364. Tradução nossa.
- 22 “Linguagem e Lógica na China Antiga”. Tradução nossa.
- 23 HARBSMEIER, Christoph. Language and Logic. In: NEEDHAM, Joseph (Org.) *Science and Civilisation in China* Vol. VII/1. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 22. Tradução nossa.
- 24 Idem, pp. 186 e 208. Porque os lógicos chineses foram preteridos permanece uma questão pertinente e, portanto, passível de estudo. A explicação que podemos obter a partir das informações fornecidas por Harbsmeier, e que aqui tentamos reproduzir brevemente, é a de que o conceito de significado estando ligado na China não à sentença em si, mas ao que intenciona comunicar o falante (daí a aversão a doutrinas) denotaria a preferência por “verdades objetivas” em detrimento de um conceito abstrato que formalmente definisse o que é a “verdade”, tal como concebido por Aristóteles (ainda que os chineses o compreendessem e também empregassem abstração no julgamento de frases). Esse fato crucial implicaria na marginalização de quaisquer escolas de pensamento, como a Moísta, que tentasse dissociar a busca da verdade dos variados contextos encontrados na realidade cotidiana. Esse ponto voltará a ser trabalhado no decorrer do texto.
- 25 Idem, pp 6 e 7.
- 26 CHMIELEWSKI, Janusz apud HARBSMEIER, 1998, op. cit., p.8.
- 27 O princípio da contradição dita que uma coisa não pode, ao mesmo tempo, ser e não ser. Portanto, e apenas para citar dois exemplos básicos, numa mesma realidade não é possível obter $A=B$ e $A\neq B$; sob o risco de ser considerado inválido um contrato não pode autorizar e proibir simultaneamente determinada conduta (HARBSMEIER, 1998, op. cit., p. 213). Já o princípio da causalidade dita a sequência lógica entre eventos: A causa B, B causa C, logo, sem A não há B e muito menos C. Ao estabelecerem a China como uma nação alheia à lógica, Granet e todos aqueles que partilham da mesma crença associaram ao referido país a condição de indolência com os princípios em pauta, aumentando assim a sua lista de elementos de acordo com os quais os chineses não estariam aptos a desenvolverem uma ciência verdadeira.
- 28 Levando em conta que na introdução de *O Pensamento Chinês*, Granet diz: “Não deveria o historiador, que se propõe a datar outra coisa além de referências, lembrar-se o tempo todo de que a comprovação pela ausência lhe está proibida?”, seu posicionamento não deixa de ser contraditório, visto que constantemente fundamentado sobre aspectos que ele não encontra dentro de uma amostra deliberadamente limitada do que poderíamos chamar de a tradição chinesa. Cf. GRANET, 1997, op. cit., p. 17.

- 29 CHEMLA, 2007, op. cit., pp. 366 a 370.
- 30 Idem, p. 370.
- 31 Idem, p. 371.
- 32 Tradução nossa do francês. Respectivamente: *Les Neuf Chapitres sur l'art mathématique* e *Livre de procédures mathématiques*. No original em mandarim: *Jiuzhang Suanshu* e *Suanshushu*. O primeiro, tendo sido escrito em algum momento entre os séculos I a.C. e I d.C., tornou-se leitura obrigatória para todos aqueles que almejavam adentrar na vida pública na China antiga. Ao longo do tempo vários comentaristas enriqueceram a obra com suas respectivas glosas, sendo que em meados do século VII d.C. o referido texto foi aliado ao posto de manual para concursos públicos, provavelmente o caso mais antigo da história. Seu conteúdo é formado por diversos problemas que deveriam nortear os futuros quadros do Império sobre situações, à primeira vista, de fundo prático (CHEMLA, Karine. *Quoi de neuf dans les mathématiques de la Chine ancienne?* Agora de Savoirs. Youtube, 07 jul. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QLeOpGclLOG0>> Acesso em: 01 out. 2017; CHEMLA, 2007, op. cit., pp. 372 e 373). O segundo, possivelmente anterior aos *Nove Capítulos*, foi encontrado por arqueólogos em 1984 em uma tumba selada em torno do ano 186 a.C. Concebido no formato de tiras de bambu é outro exemplar das formas empregadas pelos chineses para transmitir conhecimento entre gerações, hipótese esta reforçada pelo fato de que a referida obra teve mais de um autor (a exemplo do que já havia sido igualmente constatado no caso dos *Nove Capítulos*) (CHEMLA, 2016, op. cit.; CHEMLA, 2007, op. cit., p. 373).
- 33 GRANET, 1997, op. cit., p. 186.
- 34 Idem, p. 187, grifos do autor.
- 35 Os chineses podem não tê-lo concebido como um teorema, mas, em franca contradição com o argumento exposto por Chad Hansen, aqui previamente mencionado, isso não os impediu de chegarem à mesma conclusão e empregarem tal conhecimento para finalidades almejadas. O fazer ciência e o fazer ciência do modo ocidental deixam de ser sinônimos.
- 36 CHEMLA, Karine e GUO, Shuchun. *Les Neuf Chapitres – Le Classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires*. 1. ed. Paris: Dunod, 2004, p. 9.
- 37 CHEMLA, 2007, op. cit., p. 382.
- 38 LLOYD, Geoffrey E. R. *Ancient worlds, modern reflections: philosophical perspectives on greek and chinese science and culture*. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 30. Tradução nossa.
- 39 CHEMLA, 2007, op. cit., pp. 374 a 376, 380 e 381.
- 40 Idem, p. 381.
- 41 Nos moldes como uma civilização logocêntrica seria entendida no ocidente.
- 42 HARBSMEIER, 1998, op. cit., p. 193.
- 43 A tradução literal deste título seria algo como: "Os muitos orvalhos do Período da Primavera e Outono".
- 44 DONG, ZHONGSHU apud HARBSMEIER, 1998, op. cit., p. 193.
- 45 Lloyd, 2004, op. cit., pp. 58 e 59.
- 46 Mas não apenas eles.
- 47 HARBSMEIER, 1998, op. cit., pp. 198 e 199.
- 48 LLOYD, 2004, op. cit., 45.
- 49 Idem, p. 62. Tradução nossa.
- 50 CHEMLA, 2007, op. cit., p. 369. Tradução nossa.

[Recebido em Fevereiro de 2020. Aceito para publicação em Abril de 2020]