

Zhōu Dūn Yí 周敦頤

Tradução e Comentários: Matheus Oliva Costa<sup>3</sup>

## Introdução do tradutor

Zhōu Dūn Yí 周敦頤 (1017-1073) foi um importante filósofo da Escola dos Eruditos, Rú Jiā 儒家, ou “Confucionismo”<sup>4</sup>, do início da Dinastia Sòng 宋 (960-1279) na China. Ele faz parte do grupo de autores classificados por estudiosos europeus como “neoconfucionistas”, no sentido de participarem de uma intensa releitura e reavivamento da Escola dos Eruditos

---

<sup>1</sup> Agradeço aos comentários e incentivo de Guilherme Luz e de seus estudantes da disciplina de “Tópicos Especiais de História da Ásia” do curso de História da UFU do semestre 2023.2, ocasião em que a versão preliminar foi apresentada, e as leituras e comentários de Ana C. Mariani, de Peter Li e de Otávio S.R.D. Maciel à versão final deste trabalho.

<sup>2</sup> Texto original: ZHOU, Dun Yi. [Tài Jí Tú Shuō] 太极图说. In: STURGEON, Donald. **Chinese Text Project**. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=942058>>. Acesso em: 20 set. 2023.

<sup>3</sup> Pós-Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Doutor e Mestre em Ciência das Religiões pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Licenciado em Ciência das Religiões pela Universidade Estadual de Montes Claros e Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Internacional. Integra a Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI). Contato: [matheusolivacosta@usp.br](mailto:matheusolivacosta@usp.br)

<sup>4</sup> N.T.: O termo “confucionismo” é uma criação moderna de europeus, sendo consideravelmente recente quando contrastado com a tradição milenar à qual tenta se referir. Na China Antiga e Imperial, o termo usado era Rú Jiā 儒家, que pode ser traduzido por *Escola dos Eruditos* ou *Tradição dos Eruditos*, referindo-se a um agrupamento de intelectuais com genealogias específicas e com agendas político-filosóficas. Desde a antiguidade eles se dedicavam ao estudo de textos clássicos, da história, da administração política, das artes e até de práticas corporais como carruagem e arco-e-flecha. Esta tradição faz referência a agentes sociais que já existiam muito antes de Confúcio (552-489 AEC) que, no entanto, tornou-se um organizador, sintetizador e propagador destes ensinamentos. Além disso, suas próprias contribuições decididamente influenciaram os rumos da Escola dos Eruditos, ainda que ela não tenha começado e nem se esgotado nele. Posteriormente, esta tradição continuou (e continua) a partir de novos rumos. Por exemplo, a partir da Dinastia Hàn 漢 (206 AEC - 220 EC), tal tradição ganhou um peso oficial em praticamente todos os governos dinásticos, sendo, na maioria do tempo, parte das doutrinas políticas oficiais até 1911. No entanto, o “confucionismo” passou por séculos de trocas interculturais com tradições daoístas e budistas e, especialmente a partir da Dinastia Sòng 宋 (960-1279), a Escola dos Eruditos passou por profundas reformulações teóricas. O presente texto de Zhōu Dūn Yí é um exemplo primeiro do desenvolvimento desta escola que se volta para referências anteriores à Confúcio, o *Clássico das Mutações* (ainda que tal obra também tenha sofrido impacto de Confúcio), e também para tradições daoístas e budistas.

que floresceu, principalmente, na Dinastia Sòng, ainda que tenha origens mais antigas como a reação ao budismo e que tenha continuidades por todo período imperial chinês, coreano e japonês, até o início do século XX.<sup>5</sup> Em termos próprios da historiografia chinesa, Zhōu participou da formação das primeiras ideias do movimento denominado de “Estudo do Caminho (Dào Xüé 道學)”, que estava reavivando a Escola dos Eruditos a partir de releituras de obras antigas sob novas direções – mas que se entendiam como ortodoxas.

A contribuição de Zhōu para a história da filosofia na China, em especial, é de ser o responsável em trazer de volta a atenção no estudo do Clássico das Mutações, Yijīng 易經 (geralmente conhecido como “*I Ching*”), com um olhar mais sistemático e sintético com teorias posteriores. O Clássico das Mutações é uma obra da antiguidade editada na Dinastia Hàn 漢 (206 AEC - 220 EC) relacionada principalmente com a Escola dos Eruditos e à própria figura de Confúcio, mas também conectada com o Daoísmo, sendo a fonte de boa parte da metafísica produzida pelos chineses<sup>6</sup>. Sua obra *Explicação do Diagrama da Suprema-Polaridade* (Tài Jí Tú Shuō 太極圖說), aqui traduzida com auxílio de publicações especializadas<sup>7</sup>, constitui-se como um texto breve, porém rico, já que apresenta um intenso poder de síntese teórico-conceitual a partir da imagem ou *Diagrama da Suprema-Polaridade* (Tài Jí Tú 太極圖), que por sua vez, vem de possíveis fontes daoístas, especialmente de Chén Tuán 陳搏, ou Patriarca Xiyi, Xīyí Zǔshī 希夷祖師 (?/920-989). No *Diagrama* e na sua *Explicação*, Zhōu sintetiza debates e conceitos que começaram a ser discutidos desde a antiguidade, por exemplo, a noção de Yīn 陰 Yáng 陽 como expressão dual, porém, complementar, relacional e alternante de forças polares da realidade, que tem no conceito de Suprema-Polaridade, Tài Jí 太極 a sua síntese e unidade. Há, ainda, noções metafísicas e éticas debatidas por séculos pela Escola dos Eruditos, pelos naturalistas antigos, pelos daoístas antigos e pelos contemporâneos a ele, incluindo também os budistas.

---

<sup>5</sup> Costa, 2021.

<sup>6</sup> Hon, 2023.

<sup>7</sup> Cf. Robinet e Wissing, 1990; Wang, 2005; Adler, 2014; Qin e Wang, 2019.

Visando principalmente apresentar esse texto para o público acadêmico em nível de graduação, com uma linguagem simples e evitando ser muito técnico, escrevi breves comentários ao texto, para esclarecer o(a) leitor(a), ou pelo menos apontando caminhos para a compreensão para quem desejar se aprofundar em algum subtema. Mas, ao invés de entender cada termo já inicialmente, convido você, leitor ou leitora, a buscar apreender justamente o caráter sintético da obra como um todo, pois seu poder de síntese impactou boa parte da história da filosofia na China, bem como impacta até hoje teorias usadas por religiões e práticas corporais de origem chinesa presentes em todo o mundo<sup>8</sup>.

Por fim, cabe dois avisos, um teórico e outro técnico. Em termos teóricos, no subtítulo me refiro ao texto traduzido como um “Clássico da Metafísica”, e não como “clássico da metafísica chinesa”. Perkins<sup>9</sup> explica que é possível falar em “metafísica” no contexto clássico chinês no sentido de teorias sobre a realidade, por exemplo, teorias sobre o princípio último ou estruturante da existência, sobre a relação entre seres individuais e o todo, e, claro, sobre a noção de *mutação*, tema central do presente texto traduzido. Isso significa que, numa perspectiva histórica, é preciso entender que, ainda que eu use o termo “metafísica” de forma inclusiva, é necessário saber que filósofos chineses articularam problemas e teorias próprias, inclusive com relações bem específicas com propostas éticas, como veremos. Entretanto, lembro que todo filósofo e contexto social de onde ele ou ela parte tem singularidades, o que não impede de incluí-los na categoria geral de “filósofos” e suas obras de “metafísicas. Então, apesar das singularidades culturais, trata-se aqui de uma obra traduzida que classifico como sendo da área da metafísica dentro do campo mais geral da Filosofia, que, por sua vez, é entendida de modo intercultural ou transcultural como uma atividade reflexiva humana. Em resumo, “metafísica” aqui tem sentido inclusivo que abrange toda teoria da realidade (sua natureza, função, estrutura etc.), e, no texto traduzido, é uma discussão específica sobre como a compreensão do princípio estruturante e das forças que constituem a realidade são pressupostos para o desenvolvimento do ideal ético de ser *sábio*.

---

<sup>8</sup> Sobre práticas corporais, ver, por exemplo, os clássicos do Tàì Jí Quán 太極拳 traduzidos por Despeux (1994), e a discussão de Apolloni (2017; 2018); sobre sua relação com o Daoísmo, ver Robinet e Wissing (1990).

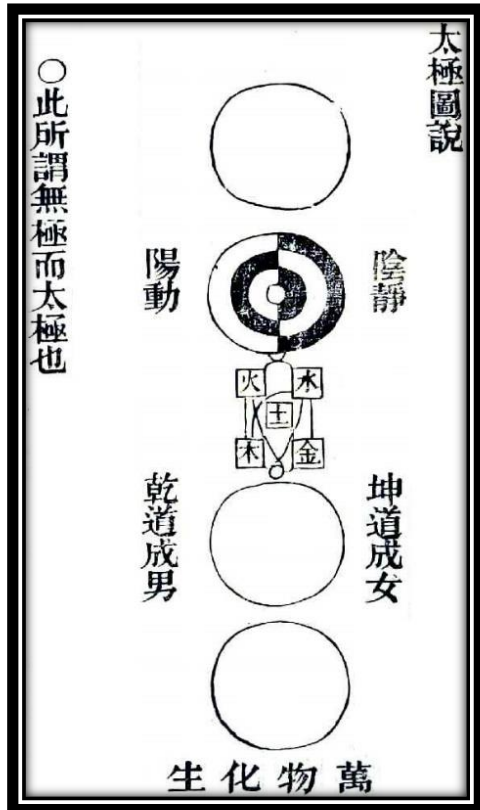
<sup>9</sup> Perkins, 2022.

Em termos técnicos, é relevante avisar que será mostrada a tradução de cada verso contendo os caracteres (Hànzi 漢字) tradicionais, a transliteração soletrada (Hànyǔ Pīnyīn 漢語拼音) e a tradução em português de cada sentença. Ao fim de cada sentença há um breve comentário que visa esclarecer ou apontar caminhos de compreensão do texto para quem desejar entender melhor o texto em seus detalhes. Boa leitura!

## Tài Jí Tú Shuō 太極圖說

### Texto Original

Transcrição: Matheus Oliva Costa



*Imagem 1: Diagrama da Suprema Polaridade - Tài Jí Tú 太極圖*

**Fonte:**

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E5%A4%AA%E6%A5%B5%E5%9C%96.jpg>

1 無極而太極。/太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。/靜極復動。/一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。

2 陽變陰合，而生水、火、木、金、土。/五氣順布，四時行焉。/五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。/五行之生也，各一其性。/無極之真，二五之精，妙合而凝。

3 乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。/萬物生生，而變化無窮焉。

4 惟人也，得其秀而最靈。/形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。/聖人定之以中正仁義（自注：聖人之道，仁義中正而已矣）。而主靜（自注：無欲故靜），立人極焉。/故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。/君子修之吉，小人悖之凶。/故曰：立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。/又曰：原始反終，故知死生之說。大哉易也，斯其至矣！

**ANANSI**

## **Tradução da *Explicação do Diagrama da Suprema-Polaridade:* com comentários do tradutor**

Tradução: Matheus Oliva Costa

### **1.1**

無極而太極。

Wújí ér tàijí.

*Sem-Polaridade e, então, Suprema-Polaridade.*

#### ***Comentário do tradutor***

A proposição que inicia esse texto é de um alto poder de síntese. Há, aqui, somente três termos: “wújí 無極”, “ér 而” e “tàijí 太極”. Tàijí 太極, Suprema-Polaridade é um termo vindo do Clássico das Mutações que, após séculos de elaborações, tem o sentido de unidade das forças polares e interrelacionadas Yīn 陰 Yáng 陽. Enquanto Yīn simboliza expressões obscuras, nubladas, internas, frias, descendentes, escondidas e tantos outros significados nesse sentido, Yáng simboliza o que é claro como o sol, brilhante, externo, quente, ascendente e o que é manifestado ou expandido, em geral, entre outros sentidos afins. Esses termos são tipos gerais que podem referenciar algo Yáng (como o sol) em relação a outra coisa que é Yīn (gelo) justamente em comparação com o sol. Mas também um só objeto da realidade por ser entendido como tendo elementos internos (Yīn) e outros externos (Yáng), por exemplo, o corpo humano – entre outras possibilidades relacionais. Vistos como necessariamente interdependentes, relacionais e alternantes, a Suprema-Polaridade é o termo usado para expressar a dupla natureza da realidade em sua unidade.

O termo “Sem-Polaridade” é historicamente associado à obra *Lǎozǐ*<sup>10</sup> 老子 (popularmente conhecida como “*Tao Te Ching*”, em pīnyīn, *Dào Dé Jīng* 道德經), de autor homônimo, cujos capítulos são escritos em forma de versos também com um forte poder de

---

<sup>10</sup> (2016; 2017)

síntese e de crítica. No seu capítulo 28 aparece a noção de Wú Jí 無極, Sem-Polaridade, como uma fonte da qual a pessoa sábia (shèng rén 聖人), ao agir virtuosamente, retorna – cujas nuances não vamos nos aprofundar aqui. No capítulo 40 é que aparece uma justificativa metafísica para esse retorno: a existência (Yǒu 有) nasce da não-existência (Wú 無), sendo, então, o retorno à essa fonte o caminho do sábio. Aqui, um aviso importante aos leitores brasileiros: não se trata de um mero “nada”, e nem mesmo de uma “criação desde o nada”, mas de uma perspectiva de que é da condição de *vazio* que pode existir algo cheio. “Vazio” pode ter o sentido de esvaziado, sem presença, aberto, livre (kōng 空), no sentido de *tornar eficaz* a existência de algo, mas que ainda não é expresso, não tem formas observáveis, mas apenas possibilidades de expressão. Segundo o capítulo 11 do *Lǎozǐ*, é desse “vazio” que provém a eficácia (yòng 用) das coisas, é devido ao vazio do vaso de argila que esse mesmo vaso tem utilidade ou eficácia enquanto um vaso que será efetivamente usado. Por isso mesmo, o vazio é criativo e ilimitado, diferente da existência, que tem limites.

Já o termo “ér 而” é polissêmico: “ér 而” pode ser traduzido como “e”, como conectivo de conjunção, “mas”, como conectivo de contraposição, e até mesmo “e, então”, como conectivo de causalidade. Isso motivou uma disputa interpretativa na história da filosofia no contexto do final da Dinastia Sòng 宋 na China.<sup>11</sup> Trata-se do debate entre dois representantes de escolas filosóficas distintas, ainda que ambas se entendem como dentro da Escola dos Eruditos, mas numa situação histórica já avançada e com muitos diálogos com fontes daoístas e budistas. De um lado, Lù Xiàng Shān 陸象山 (1139-1193), da escola do Estudo do Coração-Mente (Xīn Xué 心學), afirmava que “ér 而” é melhor entendido como conectivo de conjunção “e”, unificando o Sem-Polaridade com a Suprema-Polaridade como uma só coisa expressa de duas formas, a partir do entendimento de que ambos são manifestações da força ou “energia” (qì 氣) que é o fundamento de toda realidade, nas trilhas de Zhāng Zài 張載 (1020–1078) – ver comentário ao trecho 2.2, mais à frente.

De outro lado, Zhū Xī 朱熹 (1130-1200), representando a escola do Estudo do Princípio (Lǐ Xué 理學), compreendeu “ér 而” em termos de causalidade, entendendo, junto

---

<sup>11</sup> Cheng, 2008, pp. 569-571.

com uma chave interpretativa dos capítulos 28 e 40 da obra daoísta da antiguidade *Lǎozǐ* 老子, que é da não-existência que pode surgir a existência. Assim, a tradução como “Sem-Polaridade, e, então, Suprema-Polaridade” tem o sentido dado por Zhū Xī de entender que o Sem-Polaridade é um princípio estruturante (Lǐ 理) da realidade presente em cada coisa, e em cada uma de um jeito próprio, mas que, entretanto, não tem uma forma específica; já a Suprema-Polaridade é o princípio que designa a expressão observável de cada coisa. Trata-se, então, de uma “dualidade fraca”, no sentido de que aceita uma dualidade da realidade entre eficácia subjacente e efetividade de fato, mas é apenas uma distinção conceitual, pois a realidade é vista como um *continuum* fluído.

## 1.2

太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。

Tàijí dòng ér shēng yáng, dòng jí ér jìng, jìng ér shēng yīn, jìng jí fù dòng.

*A Suprema-Polaridade movimentou-se, e, então, surgiu o Yáng;  
O movimento chegou no seu auge, e, então, houve a quietude;  
Com a quietude, então surgiu o Yīn, que no auge da quietude, retornou-se ao  
movimento.*

### **Comentário do tradutor**

Depois de afirmar que a Suprema-Polaridade vem da Sem Polaridade, a explicação continua com uma sequência causal característica: da Suprema-Polaridade surgiram as forças polares Yáng e Yīn. Em conformidade com Perkins<sup>12</sup>, por qual motivo uso o termo “forças polares”? A Suprema-Polaridade é constituída justamente dos *polos* Yáng e Yīn, que são termos para designar quando algo na realidade tende mais a um polo, ou ao outro. Porém, e aqui está algo específico dessa tradição metafísica, o auge do Yáng gera o Yīn, e o auge do Yīn gera o Yáng. Por exemplo, no mais extremo frio do inverno, justamente por ser *extremo*, necessariamente é implicado que a temperatura irá subir. Se alguém sobe até o *máximo* de

---

<sup>12</sup> Perkins, 2022.



uma altura a ser alcançada, segue-se que só poderá ir para baixo, dentro de um mundo que tenha gravidade e nada mais o segure, ou seja, naturalmente irá descer. Há, então, a visão de que *a natureza* do mundo é assim. E, como pode ser notado, há também um elemento lógico: se algo chega ao limite, o raciocínio nos leva a crer que não se pode continuar naquela mesma direção ou força, necessariamente irá *mutar*. Daí que a noção de *mutação* é tão relevante: ela tem implicações metafísicas e lógicas – e, como veremos, nascerão propostas éticas a partir dela.

### 1.3

一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。

Yīdòng yī jìng, hù wéi qí gēn; fēn yīn fēn yáng, liǎng yí lì yān.

*Uma vez movimento e outra vez quietude, cada um é a raiz do outro;  
Diferencia-se o Yīn, diferencia-se o Yáng, e ambos estabelecem modelos.*

#### **Comentário do tradutor:**

Como o extremo Yáng levar ao Yīn, e vice-versa, isso significa que um nasce do outro. Ou, mais especificamente, podemos *inferir* um quando o outro chega ao seu limite. No processo de transformar-se um no outro, Yáng e Yīn podem ser difíceis de distinguir, mas, enquanto polos, eles são modelos classificativos da realidade. Sabe-se que está satisfeito quando a fome passa, sabe-se que descansou quando não está mais cansado, sabe-se que um copo está cheio ao saber que que esteve, antes, vazio. Essa classificação polar, além de ser interdependente ou complementar, também estabelece modelos que nos ajudam a diferenciar o mundo, mapeando a realidade por meio de inferências dedutivas: por exemplo, se está escuro há muitas horas, sabemos que, em condições regulares do ambiente, irá clarear. Aqui a dedução funciona pelas observações mais gerais dos modelos Yáng e Yīn servindo como “premissas maiores”. Somando estas com “premissas menores” temos, então, conclusões sobre a realidade à nossa volta. Assim, Yáng e Yīn são modelos no sentido de nos fornecerem bases para inferências sobre a realidade.

## 2.1

陽變陰合，而生水、火、木、金、土。

Yáng biàn yīn hé, ér shēng shuǐ, huǒ, mù, jīn, tǔ.

*Yáng e Yīn transformam-se em diferentes combinações,*

*E, então, surgem [as Cinco Forças<sup>13</sup>]:*

*a Água, o Fogo, a Madeira, o Metal, a Terra.*

### **Comentário do tradutor**

Anteriormente que Yáng e Yīn estão constantemente em mutação. O que Zhōu está dizendo aqui é que as transformações de Yáng e Yīn não se limitam a resultados denominados somente de forças Yáng e Yīn. As diferenças sutis entre as forças geram também distintos resultados. Um exemplo interessante a ser notado é que um mesmo alimento pode mudar de sabor conforme a temperatura em que é servido, como um suco de limão morno, em que o amargor é ressaltado, ou frio, quando o azedo é ressaltado. O ponto dessa sentença é bem simples, então: nas transformações dos dois modelos, há diversificação em, pelo menos a tipologia de mais cinco forças. Os nomes de “Água, o Fogo, a Madeira, o Metal, a Terra” não devem ser entendidos de forma literal. O termo “metal” não está falando necessariamente de minerais como o ferro, mas de um determinado *tipo* de ser, coisa ou processo seco, cortante ou envelhecido – também “água, fogo, terra e madeira” têm suas características específicas. Trata-se da antiga teoria Wǔxíng 五行, a Teoria dos Cinco Movimentos ou Cinco Fases: tipos dinâmicos, que denotam *movimentos* (xíng 行). Por isso, não devem ser entendidos como “elementos”, como normalmente se traduz, dando uma conotação de elementos básicos que seriam simples, “finais” e estáticos. Em resumo: dos dois

---

<sup>13</sup> Como será explicitado no trecho 2.2 a seguir, esses cinco termos citados fazem parte de uma Teoria metafísica da antiguidade chinesa, que, no presente texto, são referidas primeiramente como “wǔ qì 五氣”, cinco forças, cinco tipos de “qì 氣”, a força dinâmica presente em toda realidade. Essa mesma teoria é mais conhecida como wǔxíng 五行, cinco movimentos, fases ou agentes, que são brevemente explicadas no comentário do trecho 2.2.

modelos nascem outras formas mais refinadas de classificação, como a tipologia em cinco tipos de movimentos ou forças.

## 2.2

五氣順布，四時行焉。

Wǔ qì shùn bù, sì shí xíng yān.

*Quando essas Cinco Forças (Qì) distribuem-se favoravelmente,  
as quatro estações fluem.*

### **Comentário do tradutor**

As mutações dos dois modelos e dos cinco movimentos podem ser também subdivididas entre favoráveis e as desfavoráveis, as regulares e as irregulares. A fisiologia regular do corpo humano é chamada de “saúde”, o estado desfavorável é a “doença”, o desequilíbrio quando as funções e estruturas não respondem ao que regularmente responderiam. Da mesma forma, no exemplo do texto, quando as transformações das forças polares e dos cinco movimentos ocorrem favoravelmente, temos as quatro estações fluindo regularmente – do contrário, calor excessivo ou secura em demasia poderia causar desequilíbrios ambientais, logo, desregulando o ambiente.

Nessa passagem, ao invés de “wǔxíng 五行” o termo usado foi “wǔ qì 五氣”, cinco forças ou “energias”. Isso deixa claro que tanto as forças polares quanto os cinco movimentos são formas de qì, de “forças” ou “energia” que compõe a realidade (mais conhecida como “chi”). Etimologicamente, qì tem o sentido literal de “vapor”, devido ao sinal de “arroz” dentro (mǐ 米) e de “ar” fora (qì 气), cujo significado é historicamente associado desde a antiguidade a uma energia ou força invisível, porém, real. Da mesma forma, há várias expressões de qì: bipolar (Yáng Yīn), multipolar (wǔxíng), favorável ou desfavorável (como na medicina chinesa), sutil ou denso e tantas outras. Partindo de diversas fontes clássicas, entende-se que é um aspecto que compõe a própria realidade. Pode-se falar de qì enquanto temperamento ou expressão específica de algo, se referindo tanto às emoções de alguém (seu

“humor” ou temperamento), às características de um alimento ou até o *qi* do ambiente (frio, quente, agradável, pavoroso etc.). No presente texto, trata-se de uma categoria metafísica que se aproxima da teoria metafísica de Zhāng Zài 張載 (1020–1078), filósofo contemporâneo à Zhōu Dūn Yí. Para eles, o *qi* é originalmente sem forma, vazio, e, a partir de estímulos específicos, expressa-se em duas forças, cinco forças e nas mais diversas formas<sup>14</sup>.

### 2.3

五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各一其性。

Wǔxíng, yī yīnyáng yě; yīnyáng, yī tàijí yě; tàijí, běn wújí yě.

Wǔxíng zhī shēng yě, gè yī qí xìng.

*Esses cinco movimentos são expressões do Yīn Yáng,*

*Yīn Yáng são expressões da Suprema-Polaridade,*

*E a Suprema-Polaridade tem raízes na Sem Polaridade.*

*Ao surgirem os cinco movimentos, cada um deles tem sua própria natureza.*

#### **Comentário do tradutor**

Esse trecho resume tudo que já foi dito, acrescentando apenas que cada uma das formas de mutações da realidade, a cada momento, gera tipos singulares de existência. Ou seja, cada força gerada tem sua própria natureza. Aqui vale entender a posição metafísica de que a existência das “coisas” pode ser entendida pelo princípio fundamental da Suprema-Polaridade, porém, admite-se que cada uma dessas “coisas” que existe vai expressar-se em diferentes espectros das polaridades Yīn ou Yáng, e com uma natureza própria (xìng 性). Por natureza (xìng 性) pode-se entender as características fundamentais de algo ou alguém, sendo, na maioria das vezes, aplicada para humanos (natureza humana), porém, aqui, trata-se de características fundamentais de cada um dos cinco movimentos. Importante ressaltar que a natureza dos cinco movimentos tem o sentido de características fundamentais da tipologia dos cinco movimentos, e não de substâncias encontráveis na realidade.

---

<sup>14</sup> Cheng, 2008; Cheng, 2003.

## 2.4

無極之真，二五之精，妙合而凝。

Wújí zhī zhēn, èrwǔ zhī jīng, miào hé ér níng.

*Da realidade Sem-Polaridade [surgem] as essências das duas forças e dos cinco movimentos, [que, por sua vez,] unem-se sutilmente e, então, concentram-se.*

### **Comentário do tradutor**

Esse trecho é de difícil tradução. A primeira parte da sentença é mais simples, colocando, de um lado, o princípio chamado Sem-Polaridade enquanto uma eficácia subjacente da realidade e, de outro lado, a essência (no sentido similar à “natureza” xìng 性) das duas polaridades e dos cinco movimentos. O desafio de compreensão está na parte final, que proponho analisar termo a termo para melhor esclarecer: miào 妙 tem o sentido de “maravilhoso”, “admirável”, “misterioso” e, também, “sutil” ou “refinado”; hé 合 significa “unir”, “juntar”, “conectar”, “completar” ou “fechar”; ér 而, como já dito no comentário da primeira sentença, significa “e”, “mas”, ou “e, então”; e níng 凝 pode ter o sentido de “concentrar”, “coagular” ou “congelar”. Assim, do princípio da eficácia subjacente da realidade (Sem-Polaridade) surgem as essências das duas polaridades e dos cinco movimentos, que, em suas várias combinações sutis, concentram-se em cada coisa que existe, o que possibilita uma natureza própria de cada existência. Por exemplo, em um recipiente vazio são inseridos água e legumes, que, por sua vez, são esquentados nesse recipiente, gerando um alimento (como uma sopa) que tem sabor, textura e temperatura próprios. Por exemplo, pensando a partir dos termos chaves: algo sem-forma (*Sem-Polaridade*, o vazio do recipiente) propicia condições para coisas que existem de uma maneira Yīn (água) e com o movimento da terra (legume), em interação com ambiente Yáng (fogo, calor), gerem uma sopa que tem uma essência (características próprias) que é fruto dessas transformações.

### 3.1

乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。

“Qiándào chéng nán, kūn dào chéng nǚ”, èr qì jiāogǎn, huà shēng wànwù.

*“O Caminho do [trigrama] Qián é realizar o masculino;  
O Caminho do [trigrama] Kūn é realizar o feminino” –  
Essas duas forças afetam-se interativamente, e, transformando-se,  
geram as dez mil coisas que existem.*

#### **Comentário do tradutor**

O termo Dào 道 tem diversos significados na história da filosofia na China, mas, entre a Escola dos Eruditos, tem um sentido de caminho, trilha ou modo de ser inspirado em pessoas virtuosas/excelentes, tal como os Reis Sábios da antiguidade.<sup>15</sup> Esse modo de ser foi aqui aplicado às duas imagens do *Clássico das Mutações* com nomes próprios, Qián 乾 e Kūn 坤.<sup>16</sup> Enquanto Qián é associado ao masculino, Kūn é relacionado ao feminino.

É parte integral do *Clássico das Mutações* o estudo dos hexagramas, cada um composto de dois trigramas. O hexagrama que apenas contém linhas contínuas (indicando Yáng) é o primeiro na numeração clássica, geralmente nomeado de Qián 乾, que pode ser traduzido como “O Criativo”, associado ao masculino e ao Céu. Já o segundo hexagrama abaixo, que contém apenas linhas divididas (indicando Yīn), é o segundo na numeração clássica, chamado de Kūn 坤. Este é associado a um campo a ser semeado, à receptividade e à terra, associada ao feminino e à Terra (por exemplo, a terra a ser arada/cultivada). As imagens a seguir, respectivamente, ilustram os hexagramas Qián (linhas contínuas ou inteiras) e Kūn (linhas descontínuas ou divididas).



<sup>15</sup> Cf. Cheng, 2008; Costa, 2021.

<sup>16</sup> Cf. Hou, 2023.

Novamente, trata-se de duas forças que constituem a realidade, e não dos sexos ou gênero humano. Assim como o Yīn e Yáng, também Qián e Kūn transformam-se um no outro e influenciam-se mutuamente. A união da força masculina com a força feminina é tratada aqui também em termos de fontes para o constante surgimento de tudo que existe – ou, no jargão clássico chinês, das “dez mil coisas”.

### 3.2

萬物生生，而變化無窮焉。

Wànwù shēngshēng, ér biànhuà wúqióng yān.

*As dez mil coisas que existem surgem continuamente –  
E, então, transformam-se sem exaurir-se.*

#### **Comentário do tradutor**

A ideia de *surgimento* das coisas é ressaltada aqui de duas maneiras. Primeiro, Zhōu defende que as coisas surgem continuamente. Isso nos remete ao entendimento de que, ao dizer que é do princípio da Sem-Polaridade que surge a Suprema-Polaridade, significa que o surgimento ocorre a todo momento, e não somente em um passado imemorable, uma “criação a partir do nada”. Outro ponto é que, ao surgir mais coisas, estas entram em contato com outras coisas, gerando as combinações sutis referidas anteriormente, e, por consequência, mais transformações. Esse surgir e essas transformações não se exaurem, não tem fim. A constante transformação é uma característica da realidade.

### 4.1

惟人也，得其秀而最靈。

Wéi rén yě, dé qí xiù ér zuì líng.

*Somente o ser humano poderia obter o florescimento máximo do seu espírito/inteligência.*

**ANÑSI**

### **Comentário do tradutor**

Aqui entendo que começa a segunda parte temática do texto, que foca mais na ontologia da humanidade e aponta direções éticas para essas teorias. Na trilha da aposta que Confúcio fez na possibilidade de aperfeiçoamento ou florescimento máximo humano (Cheng, 2008), Zhōu entende que o diferencial humano é desenvolver sua inteligência. Traduzi 靈 por “inteligência”, mas é relevante lembrar que o termo pode ter conotações mais ambíguas, como “acurado”, “feliz”, “espírito” ou “espiritual”, ou até propriamente “numinoso”. A opção por “inteligência”, além de parecer mais adequado ao tema do texto, também diferencia do líng de outro termo próximo, shén 神, que geralmente traduzido como “divindade”, “espírito”, “espirituoso”, “mágico”, “talentoso”, “expressivo” ou “mental” – este último no contexto da medicina chinesa. Assim, mesmo semanticamente próximos em termos religiosos, no presente contexto líng 靈 tem o sentido de uma qualidade positiva numa direção de acurácia e felicidade, e shén 神 está mais próximo de uma expressão talentosa. De todo modo, aponta-se aqui que o ser humano pode se tornar alguém mais refinado e hábil.

#### 4.2

形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。

Xíng jì shēng yǐ, shén fā zhī yǐ, wǔ xìng gǎndòng, ér shàn è fēn, wànshì chū yǐ.

*Desde que o seu corpo nasce, o seu espírito anima-o com entendimento/sabedoria, as cinco forças presentes em suas características naturais o fazem sentir e agir,*

*E, então, o que é bom ou o que é ruim são diferenciados em suas dez mil maneiras de expressar-se.*

### **Comentário do tradutor**

A teoria discutida sinteticamente até aqui foi aplicada nessa sentença ao corpo humano. Este tem características universais, como a capacidade cognitiva de entendimento (sabedoria), mas também tem características mais sutis e específicas, porém dinâmicas, que



podem ser interpretadas à luz da teoria dos cinco movimentos. Juntando a capacidade cognitiva com as sensações percebidas e os comportamentos específicos, o ser humano tem ferramentas para realizar julgamentos de valor que podem ter implicações éticas. Com entendimento suficiente, podemos julgar o que é o melhor a ser feito em cada situação, que, por sua vez, é fruto de inúmeras transformações da realidade, precisando ter também respostas específicas para cada uma dessas transformações. Tendo em vista que a configuração das duas polaridades e dos cinco movimentos em cada ser são dinâmicas, e não eternamente fixas, cada ser transforma-se a também eticamente, diferenciando o “bom” do “ruim”, e agindo da maneira mais sábia a partir do seu entendimento.

### 4.3

聖人定之以中正仁義〈聖人之道，仁義中正而已矣〉，而主靜。  
〈無欲故靜〉，立人極焉。

Shèngrén dìngzhī yǐ zhōngzhèng rén yì 〈shèngrén zhī dào, rényì zhōngzhèng éryǐ yǐ〉, ér zhǔ jìng. 〈wú yù gù jìng〉, lì rén jí yān.

*A pessoa sábia estabelece a justa medida correta da[s virtudes da] humanidade e da justiça. ‘O Caminho das pessoas sábias consiste na humanidade e justiça na correta justa medida’: então, há a quietude. ‘Sem desejos, logo há quietude’: elevando o ser humano ao seu ápice.*

#### **Comentário do tradutor**

A pessoa sábia (shèngrén 聖人) é uma categoria da ética confuciana que é vista como o máximo do florescimento moral humano, ou seja, é a pessoa que realizou o máximo de virtudes possíveis. Virtudes, também na Escola dos Eruditos, são vistas como competências adquiridas que operam pela correta *justa medida* (zhōng zhèng 中正), ou seja, evitando-se os extremos desequilibrados com um critério de adequação da pessoa a cada situação, de se estabelecer a medida apropriada a cada ação, constituindo-se um modo de ser constantemente pautado nesse princípio. O “centro”, então, depende das relações e mutações

de cada situação e do agente moral envolvido, sendo que esse mesmo agente moral, se virtuoso, é marcado por esses traços de caráter estáveis que o fazem *ser* justos, benevolentes, ritualizados, corajosos etc. A pessoa virtuosa age adequadamente em cada transformação da realidade, mas sem sair do seu próprio centro, adequando-se a cada possibilidade apropriada de agir nos diferentes contextos a partir das suas virtudes desenvolvidas. Isso é possível já que cada virtude é uma habilidade ou competência específica desenvolvida com tanta maestria ou excelência que é feita de maneira naturalizada ou fluída pelo agente moral.

O texto menciona duas virtudes: rén 仁, Humanidade ou Benevolência, e yì 義, Justiça ou Retidão. Conforme a definição clássica dos *Analectos* 12.22 de Confúcio<sup>17</sup>, a virtude da Humanidade é *cuidar das pessoas*, tanto no sentido de ter a disposição de cuidar delas quanto no sentido de propriamente agir para cuidar. Por vezes o termo ài 愛 é traduzido como "amar", mas deve ser entendido no sentido antigo chinês de cuidar do outro. Já a Justiça ou Retidão significa agir conforme um senso de dever, é a habilidade de agir quando é necessário tomar uma atitude, tendo como critério, claro, o que for mais eticamente apropriado em cada situação.<sup>18</sup>

Zhōu está defendendo uma posição ética de que agir dessa forma gera um estado de quietude ou tranquilidade mental, mas que agir dessa forma virtuosa depende de estar “sem desejos”. É uma posição que está longe de ser unânime na história dos debates éticos na China, e nem mesmo é consensual na Escola dos Eruditos. Kline<sup>19</sup> afirma que na filosofia antiga na China há um longo e variado debate em torno do problema do desejo: o ser humano tem desejos, e estes o fazem buscar satisfação pessoal, e, sendo que essa busca pode o levar a ações benéficas ou malélicas para si e aos outros, então o que justificaria agir motivado pelo desejo pessoal? Para um grupo de autores, como o Mêncio ou o Lǎozǐ, é possível diminuir os próprios desejos a tal ponto até que o agente moral fique esvaziado de desejos. Para outros, como o Xúnzǐ 荀子, desejos são parte constituinte na natureza humana, logo, surgem continuamente e não podem deixar de existir ao longo da vida. No entanto, seriam controláveis pela nossa mente, especialmente se a mente for cultivada pelo aprendizado

---

<sup>17</sup> 2012, p. 380.

<sup>18</sup> Cf. Costa, 2021.

<sup>19</sup> 2006.

virtuoso. Neste último ponto também Mêncio e Lǎozǐ concordariam (cada um por motivos distintos), mas eles defendiam que nossa natureza mais profunda não tem desejos, mas que o desejo é algo que surge posteriormente à nossa natureza, e, se é posterior, pode ser evitado se concentrarmos em nossa natureza verdadeira. Seguindo estes últimos, Zhōu defendeu aqui que o estado mental “sem desejos” é o que completaria a pessoa sábia, sendo, então um requisito para essa condição que é o ápice da humanidade.

#### 4.4

故聖人「與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」。  
Gù “shèngrén yǔ tiāndì hé qí dé, rì yuè hé qí míng, sì shí hé qí xù,  
guǐshén hé qí jíxiōng”.

*Assim, “A pessoa sábia compartilha a virtude do Céu e da Terra, é brilhante como o sol e a lua, é ordeiro como as estações, é a afortunado e desafortunado como os espíritos e divindades”.*

#### **Comentário do tradutor**

Trata-se de um trecho do 23º parágrafo do texto *Das Palavras [Qián e Kūn]* (Wén Yán 文言), uma das “*Dez Asas de Confúcio*” que explicam o núcleo do *Clássico das Mutações*.<sup>20</sup> A citação expressa uma analogia antiga, preservada nesse clássico, de que o comportamento da pessoa sábia é tão ordeiro e harmonizado ao ambiente quanto os ciclos naturais regulares dos astros – ou de qualquer analogia com a regularidade do mundo natural. Porém, não é por ser sábia que a pessoa escapará de eventos e situações que fogem do seu controle, e que podem ser vistos, do seu ponto de vista, como fortuna ou como infortúnio, favorável ou desfavorável. A pessoa sábia é a que sabe distinguir, analisar e, por isso, lidar com ambas as situações da maneira mais benéfica e menos danosa, tão fluidamente quanto é o ciclo astronômico do sol, apesar de quaisquer irregularidades eventuais. A citação termina deixando claro que a condição da pessoa sábia não é diferente de outros seres sobre-

---

<sup>20</sup> Yi Jing, 2006.

humanos (espíritos, guǐ 鬼, e divindades, shén 神). Indiretamente, há uma mensagem de que bençãos divinas ou assombrações não podem alterar o seu caráter virtuoso.

#### 4.5

君子修之吉，小人悖之凶。  
jūnzǐ xiūzhī jí, xiǎo rén bèi zhī xiōng.

*A pessoa educada cultiva a fortuna, a pessoa mesquinha foge do infortúnio.*

#### **Comentário do tradutor**

A “pessoa educada” (jūnzǐ 君子), para a Escola dos Eruditos, é um estágio do desenvolvimento moral abaixo do das pessoas sábias, porém, já são exemplares moralmente. Tais pessoas estão cientes de que sorte ou azar, fortúnio e infortúnio, não depende delas mesmas, então é melhor que a pessoa cultive condições favoráveis com seu comportamento exemplar. Já a “pessoa mesquinha” (xiǎo rén 小人), o símbolo de comportamentos morais baixos e vis, não entende a realidade como ela é. Em sua ilusão, a pessoa mesquinha acredita que pode viver sempre em ascensão e vantagens, evitando, a todo custo, qualquer infortúnio – sendo isso algo impossível de se evitar, daí o motivo de alimentarem tal ilusão e sofrimento, o que causará mais ilusão e sofrimento a si e aos outros.

#### 4.6

故曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」  
Gù yuē: “Lì tiān zhī dào, yuē yīn yǔ yáng; lìdì zhī dào, yuē róu yǔ gāng;  
lì rén zhī dào, yuē rén yǔ yì.”

*Por isso é dito que: “O Caminho do Céu estabelece o que se chama Yīn e Yáng, o Caminho da Terra estabelece o que se chama suavidade e firmeza, o Caminho da Humanidade estabelece o que se chama de [virtudes da] humanidade e da justiça”.*

**ANÑANSI**

### **Comentário do tradutor**

Trata-se de um trecho do 2º parágrafo do *Discussão dos Trigramas* (Shuō Guà 說卦), uma das “Dez Asas de Confúcio” do *Clássico das Mutações*.<sup>21</sup> Por “Céu” (Tiān 天) pode-se entender como os princípios metafísicos naturais da realidade (especialmente as tipologias das duas polaridades e cinco movimentos), por “Terra” entende-se a expressão mais material ou corporal, e, a Humanidade, como um todo, é representada pelo caminho do desenvolvimento ético. Ou seja, o diferencial humano é seu potencial de aperfeiçoamento ético, que, ao mesmo tempo, é conectado com os princípios naturais e a materialidade da vida. É uma ontologia do humano que o vê acima de outros seres no critério ético, porém, numa tríade Céu-Terra-Humanos.

#### 4.7

又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉易也，斯其至矣！

Yòu yuē: “Yuánshǐ fǎn zhōng, gùzhī sǐshēng zhī shuō.” Dàzāi Yì yě, sī qí zhì yǐ

*Também é dito que: “Busque a causa e reflita sobre o fim, assim entenderá a explicação da vida e da morte”. Grande é o Clássico das Mutações, ilimitado é seu alcance!*

### **Comentário do tradutor**

Trata-se de um trecho presente na primeira parte *Grande Comentário* (Xì Cí 繫辭 ou Dà Zhuàn 大傳) do *Clássico das Mutações*. Sendo a realidade permeada pelas polaridades Yīn Yáng, é necessário refletir tanto sobre o início das coisas como pelo final delas. Mais profundamente ainda, refletir sobre surgimento e fim, sob a ótica do estudo das transformações, leva à reflexão sobre a morte e a própria vida como também expressões polares da Suprema-Polaridade: o próprio nascimento é um polo e, no outro extremo, temos o polo da morte. Assim, o estudo do *Clássico das Mutações* é elogiado como fonte de ilimitado conhecimento, pois nos ensina a viver dentro desse intervalo temporal entre o nascer e o morrer, entre o polo da vida e da morte.

---

<sup>21</sup> Cf. Hon, 2023; texto original em Yi Jing, 2006; tradução ao português em Confúcio, 2001.

Dessa forma, a leitura do presente texto mostra-se uma provocação tanto para conhecer mais do *Clássico das Mutações* e outras das suas referências, como também para conhecer os debates que se relacionam ao impacto desse texto na história da filosofia.

### Referências Bibliográficas

ADLER, Joseph. **Reconstructing the Confucian Dao: Zhu Xi's Appropriation of Zhou Dunyi**. Albany, NY: SUNY Press, 2014.

APOLLONI, Rodrigo Wolff. Wuji, Tai-Chi e as Dez Mil Coisas: a cosmogonia chinesa nos textos clássicos do tai chi chuan. In: MONTALVÃO, Sérgio Aguiar (Org.) **Educação Física na Ciência da Religião**. - Itapetecica da Serra/SP: Edição do Autor, 2017, p. 203-234.

APOLLONI, Rodrigo Wolff. A Suprema Cumeeira: considerações de Sūnlùtáng sobre o Tàijíquán (Tai-Chi-Chuan). **REVER - Revista de Estudos da Religião**, v. 18, n. 1, p. 209-236, 2018.

CONFÚCIO [atribuído]. Discussão dos Trigramas. In: WU, Jyh Cherng. **I Ching: a alquimia dos números**. Rio de Janeiro: Mauad, 2001, p. 38-69.

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

COSTA, Matheus O. **Confucionismo: Uma Abordagem cultural**. Curitiba: InterSaberes, 2021.

CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**, Petrópolis: Vozes, 2008.

CHENG, Chung-ying. Qi (Ch'i): Vital Force. In: CUA, Antonio. **Encyclopedia of Chinese philosophy**. New York: Taylor & Francis Books, 2003, 615-617.

DESPEUX, Catherine. **Tai-chi Chuan - Arte Marcial, Técnica Da Longa Vida**. São Paulo: Pensamento, 1994.

HON, Tze-Ki. Filosofia Chinesa da Mutação (Yijing). In: BUENO, André; MENEZES JR., Antonio José; CRUZ, Erasto Santos (Orgs.). **Textos**

- selecionados de filosofia chinesa III: a filosofia na era imperial.**  
Pelotas: NEPFIL Online, 2023, p. 16-50.
- KLING, T.C. The therapy of desire in early Confucianism: Xunzi. **Dao - A Journal of Comparative Philosophy**, n. 5, p. 235-246, 2006.
- 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.
- LAOZI. **Dao De Jing** – O livro do Tao. Tradução e Notas de Chiu Yi Chih. São Paulo: Mantra, 2017.
- QIN, Zhenyu; WANG, Shang-Wen. Zhou Dunyi's Concept of Taiji in The Taiji Tushuo. **Prajñā Vihāra - Journal of Philosophy and Religion**, v. 20, n. 2, p. 70-70, 2019.
- PERKINS, Franklin. Metafísica na Filosofia Chinesa. In: COSTA, Matheus Oliva da (org.). **Textos selecionados de filosofia chinesa I: áreas de investigação e perspectivas comparadas.** Pelotas: NEPFIL Online, 2022, p. 147-187.
- ROBINET, Isabelle; WISSING, Paula A. The place and meaning of the notion of taiji in Taoist sources prior to the Ming Dynasty. **History of religions**, v. 29, n. 4, p. 373-411, 1990.
- YIJING. Book of Changes. In: **Chinese Text Project**. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/book-of-changes>>. Acesso em: 20 set. 2023.
- WANG, Robin. Zhou Dunyi's Diagram of the Supreme ultimate explained (Taijitu shuo): A construction of the confucian metaphysics. **Journal of the History of Ideas**, v. 66, n. 3, p. 307-323, 2005.
- ZHOU, Dun Yi. 太极图说 (Tai Ji Tu Shuo). In: **Chinese Text Project**. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=942058>>. Acesso em: 20 set. 2023.

*Dicionários de língua chinesa*

**DICIONÁRIO CHINÊS PORTUGUÊS** (online). Disponível em <<https://www.a-china.info/dicionario>>. Acesso em: 03 set. 2023.

漢典 [Hàndiǎn, Dicionário chinês]. Disponível em: <<https://www.zdic.net/>>. Acesso em: 03 set. 2023.

**YELLOW BRIDGE**. Disponível em: <<https://www.yellowbridge.com/>>. Acesso em: 03 set. 2023.

字典 (Zìdiǎn, DICTIONARY). In: STURGEON, Donald. Chinese Text Project (中國哲學書電子化計劃). Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/dictionary.pl?if=en>>. Acesso em: 03 set. 2023.