

Recebido em 02/10/2021 e aprovado em 21/12/2021

NOMEAÇÃO CORRETA (ZHENG MING 正名) – XUNZI

Matheus Oliva da Costa¹

Peter Li²

Resumo: Tradução do capítulo Nomeação Correta (Zhèngmíng 正名) do livro Xúnzǐ 荀子, ou “o [livro do] filósofo Xun”, do confuciano Xún Kuàng 荀況 (310-211 Antes da Era Comum, AEC), escrito no final do período dos Estados Combatentes (403 -221) na China antiga.

Palavras-chave: Epistemologia. Filosofia da linguagem. Ética. Filosofia chinesa. História chinesa.

CORRECT NAMING (ZHENG MING 正名) – XUNZI

Abstract: Translation of the chapter Correct Naming (Zhèngmíng 正名) of the book Xúnzǐ 荀子, or “the [book of] the philosopher Xun”, by the Confucian Xún Kuàng 荀況 (310-211 Before the Common Era, BCE), written in the late Warring States period (403 -221) in ancient China.

Keywords: Epistemology. Philosophy of language. Ethic. Chinese Philosophy. Chinese History.

Introdução à tradução

O presente texto que aqui traduzimos é uma das obras de filosofia produzida na China antiga mais reconhecidas, seja ainda na antiguidade, seja pelo apreço crítico que recebe por filósofos atualmente (Por exemplo: LENK E PAUL, 1993; NIVISON, 1999; CHONG, 2012; HUTTON, 2016). Nos referimos ao capítulo Nomeação Correta (Zhèngmíng 正名) do livro Xúnzǐ 荀子, ou “o [livro do] filósofo Xun”, do confuciano Xún Kuàng 荀況 (310-211 Antes da Era Comum, AEC). Trata-se do 22º capítulo do Xúnzǐ, obra que foi primeiro editada com 32 capítulos a partir de 322 textos primários por Liú Xiàng 劉向 (77 AEC-6 EC) na dinastia Hàn 漢 (206 AEC-220 EC) da China. Há outras edições da obra, com destaque da organização em 20 capítulos de Yáng Liàng 楊倞 da dinastia Táng 唐 (618-907), que também foi o primeiro grande comentador do Xúnzǐ.

Porém, a versão de 32 capítulos é a mais aceita e que seguimos aqui (SATO, 2003; THEOBALD, 2010).

Essa é a primeira tradução direta do chinês antigo ao português brasileiro do capítulo Nomeação Correta do filósofo Xun. O texto original em chinês antigo é disponibilizado no website Chinese Text Project (XUNZI, 2006). Traduzimos cada caractere ao português, se necessário com apoio de dicionários (português-chinês, inglês-chinês e dicionários de língua chinesa), e depois os organizamos de uma maneira compreensiva. Em seguida verificamos o resultado de cada frase traduzida dentro dos princípios de “fidelidade” (xìn 信) ao original, “inteligibilidade” (dá 達) segundo as normas linguísticas dos leitores, e da “elegância” (yǎ 雅) da escrita (ZHONG, 2003; LIU, 2006; ABI-SÂMARA, 2012). Por fim, fizemos a revisão final comparando-a, especialmente em trechos mais difíceis e termos chaves, com traduções disponíveis em inglês, espanhol, e chinês moderno (DUYVENDAK, 1924; DUBS, 1927; MEI, 1951; KNOBLOCK, 1988; XUNZI [trad. ZHANG Jue], 1999; XUNZI [trad. HUTTON], 2014; VALENZUELA ALONSO, 2019).

Nessa breve introdução à nossa tradução, pontuaremos alguns aspectos centrais em que é importante o leitor ou leitora se atentar. Não se trata aqui de uma explicação completa do capítulo traduzido, mas apenas um breve guia inicial de leitura, maiores aprofundamentos podem ser lidos em nossas referências. Em casos de termos chave específicos ou de trechos mais difíceis de traduzir, utilizamos de notas de rodapé para esclarecê-los. Sempre que necessário, acrescentamos entre parênteses “()” um termo original em chinês, e colocamos entre colchetes “[]” termos nossos que não aparecem no original que usamos para complementar a compreensão do leitor brasileiro.

Seguindo a metodologia de leitura de textos filosóficos de Porta (2002), é preciso identificar o problema ou pergunta central de um filósofo, suas perguntas específicas, em seguida, a sua solução, bem como os argumentos usados por ele ou ela para sustentar sua resposta. Conforme a interpretação de Sato (2013), o filósofo Xun tem como questão central o problema da

“ordem” (Zhì 治), em especial, a perguntar de como reestabelecer a ordem social? Vamos analisar esse problema central do filósofo Xun.

Se deseja reestabelecer a ordem, significa que ele acredita que antes havia ordem, mas que no tempo dele isso se perdeu. “Ordem” aqui tem o sentido de um fluxo harmônico, porém, controlado, da vida social, tal como a homeostase (equilíbrio dinâmico) de um organismo vivo bem tratado e cuidado³. Sobre esse passado, trata-se da crença comum na cultura chinesa, desde a antiguidade, de que em tempos remotos, os Reis Sábios, ancestrais do povo chinês, governavam com harmonia social e natural, beneficiando a toda sua população. Com o passar dos séculos, houve a necessidade de explicar o porquê de ter sido assim nos tempos áureos, e também de argumentar em como é possível realizar as ações excelentes.

Essas justificativas ganharam notoriedade com o advento da escrita sendo cada vez mais elaborado durante a dinastia Zhōu 周 (1046-256 AEC). Esta recebeu todo um legado cultural das dinastias Xià 夏 (~2100 - ~1600) e Shāng 商 (~1600 - 1046), mas também transformou de forma intensa aquele contexto, marcando as bases antigas de grande parte da história chinesa. Foi no início do período dos Zhou que os últimos Reis Sábios viveram, mas foi também na segunda metade que começou os períodos socialmente turbulentos que marcaram o final da antiguidade chinesa. Falamos dos períodos das Primaveras e Outonos (771-481) e dos Estados Combatentes (403-221). Nesses tempos, o poder “federativo” descentralizado do imperador dos Zhou começou a declinar, enquanto seus vassalos de cada estado buscaram a hegemonia política em toda a China antiga, por isso os denominamos “os hegemônias”. Também por isso, surgiram filósofos buscando responder a pergunta sobre como seria possível reorganizar a sociedade.

É nessa situação dos Estados Combatentes que o filósofo Xun viveu, e esse contexto dramático e estratégico o fez desenvolver características singulares. Ele é considerado um grande sistematizador das ideias que o precederam, fazendo sua obra ser eclética em método e em conceitos, ainda que ele mesmo se filie à Escola dos Eruditos (Rú Jiā 儒家), ou “confucionismo”.

Justamente por essa posição, sua resposta era confuciana diante da pergunta “como reestabelecer a ordem social?”. Ou seja, ele defende que a sociedade deveria seguir o exemplo dos Reis Sábios da Antiguidade, aprender continuamente habilidades, cultura, e, principalmente, o cultivo de virtudes, evitando, por outro lado, atitudes egoístas.

Uma pessoa que realizasse plenamente essa ética das virtudes era denominada Sábia ou Santo (Shèngrén 聖人 / 圣人), se ainda não fosse completa, um Educado (Jūnzǐ 君子), ideal humano mais citado nos textos confucianos. Alguém inteligente, mas que ainda se comporte menos adequadamente, seria um Virtuoso (Xián 賢), se apenas tinha boas intenções ou começou a ser servidor público, um Aspirante ou Oficial (Shì 士). Por outro lado, a princípio, todos somos pessoas comuns (rén 人), ou, quando é cheia de vícios, especialmente de posturas egoístas, seríamos alguém mesquinho (Xiǎo rén 小人, literalmente, pessoa pequena). E por isso mesmo a necessidade central da educação no programa confuciano, e, especialmente, na perspectiva xunziana: aprender continuamente é se transformar em Sábio, alguém habilidoso eticamente nas relações sociais e auto realizado.

Porém, tanto o filósofo Xun quanto confucianos anteriores, passando por Confúcio (551-479 AEC) e Mêncio (372-289 AEC), tiveram dificuldades de convencer governantes e toda a sociedade do valor social da sua agenda. Um dos motivos foi que outros filósofos disputavam suas ideias entre os hegemônias, e, outras vezes, os governantes nem mesmo se interessavam pela visão simultaneamente tradicionalista (pró Zhou) e exigente dos confucianos. Por isso mesmo em partes do texto Xun se lamenta dos tempos que vive.

Para ele, duas questões continuavam urgentes de serem respondidas: (1) como fazer com que o Caminho dos Reis Sábios proposto pela Escola dos Eruditos pudesse ser colocado em prática para reordenar a sociedade?; e, ao mesmo tempo, (2) como superar as outras propostas filosóficas e políticas existentes? O filósofo Xun respondeu os dois problemas com a elaboração da sua proposta confuciana de nomeação correta (Zhèng míng 正名).

Em resumo, míng 名 significa “nome”, mas passa aos poucos de ter o sentido de “linguagem” de forma mais ampla, enquanto zhèng 正 tem o sentido de “correto”, “correção”, “reto”, “retidão”, “ajustado”, “ortodoxo”. Seguindo a tradução de Hutton (XUNZI, 2014), optamos por traduzir Zhèng míng 正名 como “nomeação correta”, ainda que “retificação dos nomes” seja mais comum. O motivo é que a proposta xunziana é justamente de nomear, mas nomear corretamente, com método, com critérios, com virtude. Ou seja, ele atribui valor de verdade à linguagem (há proposições corretas e outras incorretas), e principalmente, valor ético ao discurso (há falas virtuosas, e outras enganadoras).

Assim, por um lado, seguindo a proposta de Confúcio (2012, p. 389), no trecho 13.3 dos Analectos, a primeira ação que faria se estivesse no governo seria a nomeação correta. Tendo em vista a prioridade desse tópico, o filósofo Xun se esforçou no seu capítulo 22 em elaborar a proposta de Confúcio. E, mais do que isso, aproveitou para mostrar também como certos discursos e argumentos dos seus opositores são falaciosos, são enganadores.

Em contraste com a Escola dos Nomes (Míng Jiā 名家), em especial, Gōngsūn Lóng 公孫龍 e sua ideia de relações intrínsecas entre nomes e realidades, Xun era uma convencionalista. Para ele, os nomes são escolhidos por convenção. Para saber se um termo é adequado (yí 宜) ou inadequado (bùyí 不宜) – ou seja, se tem correspondência com a realidade –, a fonte de conhecimento é o estabelecimento da linguagem convencionalizada coletivamente.

Daí que ele vai se esforçar por argumentar também o que é conhecimento e como ele acontece. Vai também se questionar sobre como a linguagem surgiu, como funciona, e quais são os potenciais usos da linguagem, como no seu método de classificação. E, conseqüentemente, vai também apontar quando a linguagem não funciona, por não fazer sentido, ou quando é usada de forma antiética, quando é falaciosa. É dessa parte que surge a sua famosa teoria das três falácias, fonte de debates antigos e recentes (FRASER, 2016; CHONG, 2012).

Mais do que apenas apontar que existem três tipos de falácias, ele propõe formas de corrigi-las, que é através de algumas técnicas reflexivas, mas também através de virtudes rituais e da retidão. Antes de concluir, ele mesmo lança um contraexemplo: como corrigir discursos falaciosos que buscam obter benefícios egoístas, se os desejos humanos são muitos? Em outras palavras: se todos os seres humanos estão aptos a cometer erros de linguagem, alguns inclusive propositais, como parar tais erros? Para ele, seguir o Caminho dos Reis Sábios propicia um coração-mente equilibrado, um estado em que suas emoções e funções cognitivas estão ordenadas, atingindo seu potencial humano máximo.

Assim, como pode-se notar, no capítulo Nomeação Correta diversas áreas são investigadas: teoria do conhecimento, filosofia da linguagem, ética e filosofia política. Convidamos o leitor ou leitora a ler a seguir nossa tradução dessa importante obra da filosofia antiga de origem chinesa, mas com um debate relevante para toda humanidade em diversos tempos. Por fim, mostramos o sumário dos subtítulos que colocamos em cada trecho.

Nosso sumário do capítulo Nomeação Correta do Xunzi:

1. "A origem da nomeação"
2. "Exemplos de definições"
3. "A função e a necessidade de nomear"
4. "O propósito de nomear"
5. "Equipamento de verificação: os órgãos naturais"
6. "Os princípios da semelhança e da diferença"
7. "O princípio de classificação"
8. "Estabelecimento dos nomes por convenção e costumes sociais"
9. "Estabelecer tipos"
10. "As três falácias (Sān huò 三惑)"
11. "O Educado faz a nomeação correta para corrigir as três falácias"
12. "As distinções e explicações usadas com ritualidade e retidão pelo Educado"
13. "A discurso do Educado e da pessoa tola"

14. “A relação entre o Céu, os desejos naturais, o coração-mente e a ordem”
15. “A ponderação dos desejos naturais”
16. “Seguir o incomparável Caminho”
17. “A avaliação correta justifica seguir o Caminho”
18. “Sobre a nossa relação com as coisas externas e materiais”
19. “Um coração-mente equilibrado exige pouco e beneficia a todos”
20. “Conclusão”

NOMEAÇÃO CORRETA (tradução)

22.1 – “A origem da nomeação”

O estabelecimento dos nomes pelos reis posteriores⁴ [da antiguidade]: eles seguiram os nomes das punições [da dinastia] Shang, seguiram os nomes da nobreza [da dinastia] Zhou, seguiram os nomes da cultura dos Ritos aos aplicar esses nomes na diversidade das dez mil coisas que existem, seguiram os costumes estabelecidos [na dinastia] Xia⁵, como o uso das músicas e do calendário; para as vilas bem distantes com diferentes costumes, eles seguiram esses nomes e se tornaram comunicáveis.

22.2 – “Exemplos de definições”

Dos nomes difundidos entre as pessoas.

O que é de nascença é chamado de “caráter natural” (xìng 性). O caráter natural é aquilo harmonizado com o que vem de nascença, da mesma forma, a conexão essencial entre o estímulo e a resposta, o que não é trabalhado e continua espontâneo (zì rán 自然), é chamado de caráter natural. [O que] agrada ou desagrade o [nosso] caráter natural, o alegrar-se ou o enraivecer, [o ficar] triste ou feliz são chamadas de “emoções” (qíng 情).

Ao surgirem as emoções o coração-mente faz escolhas, o que é chamado de “ponderação”. [Quando] o coração-mente pondera e consegue promover mudanças, isso é chamado de “construção humana”

(wěi 偽)⁶. Ao ponderar e acumular, sendo capaz de praticar e realizar, isso é chamado de “construção humana”.

Ao agir, se lucra corretamente, isso é chamado de “trabalho”. Ao agir, se a moralidade⁷ é correta, isso é chamado de “conduta [adequada]”. Segue-se que entre as pessoas conhecer algo é chamado de “conhecimento”; ao saberem harmonizar o conhecimento que se tem, isso é chamado de “inteligência”. Da mesma forma, [quando] uma pessoa é hábil em fazer algo, isso é chamado de “habilidade”; unir em um todo as habilidades que se têm, isso é chamado de “ser hábil”. [Quando] o caráter natural é prejudicado, isso é chamado de “doença”. Oportunidades inesperadamente encontradas, isso é chamado de “destino” (mìng 命)⁸.

Estes são os nomes difundidos entre as pessoas, estes são os nomes estabelecidos pelos reis posteriores.

22.3 – “A função e a necessidade de nomear”

Os Reis estabeleceram os nomes, os nomes foram definidos e os objetos [correspondentes] da realidade⁹ foram diferenciados; o Caminho foi seguido e as aspirações foram compreendidas, então cuidadosamente conduziram o povo dessa maneira unificada.

Assim, quem divide frases¹⁰ e cria [imprudentemente] nomes, desordenando a nomeação correta, deixando o povo confuso e desconfiado e, assim, levando as pessoas a reivindicar muitas disputas, esses foram chamados de grandes traidores. Seus crimes são iguais a falsificação do selo [real] e das medidas [oficiais]. Dessa forma, ninguém do povo ousa se comprometer em fazer frases estranhas para desordenar a nomeação correta [zhèngmíng 正名], sendo assim seu povo é honesto; sendo honesto são fáceis de instruir, é fácil de haver o bem comum. Já que ninguém do povo ousa se comprometer em fazer frases estranhas para desordenar a nomeação correta, dessa maneira se juntam em uma mesma lei e um mesmo caminho, e seguem uma norma prudente. Se for desse jeito então sua trajetória [histórica] será longa. Uma longa trajetória de realizações e sucessos, isso é

auge¹¹ do [bom] governo. Tais realizações ocorrem por guardarem prudentemente os nomes acordados.

Atualmente os Reis Sábios [estão] mortos, [então foi] negligenciada a preservação dos nomes; frases estranhas vieram à tona, os nomes dos objetos da realidade ficaram desordenados, e não é clara a forma do que é e do não é¹²; assim, até os Oficiais que seguem a lei, [até mesmo] os Eruditos que recitam e ordenam as coisas, mesmo eles ficam desordenados. Se surgirem reis, terão que seguir os velhos nomes, [e também] terão que fazer novos nomes. Devido a isso, não se pode deixar de verificar: (1) o porquê da existência dos nomes, (2) a razão de serem iguais ou diferentes, e (3) as referências que estabelecem os nomes.¹³

22.4 – “O propósito de nomear”

O coração-mente entende as diferentes formas externas ao entrar em contato [com elas]¹⁴; se os nomes forem amarrados de maneira obscura com seus objetos da realidade, o que é nobre ou baixo não será claro, iguais e distintos não serão diferenciados. Sendo dessa forma, então com certeza haverá sofrimento devido às vontades não serem entendidas, e com certeza haverá desastres se as coisas ficam confusas e descartáveis.

Assim, a pessoa sábia faz distinções e estabelece os nomes para apontar os objetos da realidade; antes ela esclarece o que é nobre e baixo, depois esclarece o que é igual e distinto. Esclarecido o nobre e o baixo, diferenciado o igual e o distinto, dessa forma não haverá nenhum sofrimento para entender as aspirações, não terá o desastre das coisas serem confusas e descartáveis; é para isso que são feitos os nomes.

22.5 – “Equipamento de verificação: os órgãos naturais”

Nesse caso, qual é a razão para distinguir entre o que é igual e o que é diferente? Digo: a razão são os [cinco] órgãos [sensoriais] naturais¹⁵. Tudo [que é de um] mesmo tipo e [que é] sentido (qíng 情) da mesma maneira, os órgãos naturais percebem¹⁶ como coisas também iguais. Então, com exemplos

semelhantes há comunicação, essa é a forma como os nomes são acordados para alinhar as pessoas.

Os olhos diferenciam as formas corpóreas pelo padrão de cores; os ouvidos diferenciam pelos sons claros ou ruidosos, os tons dos instrumentos [das flautas] e os sons estranhos. Doce, amargo, salgado, sem gosto, picante, ácido e sabores estranhos são diferenciados pela boca. Cheiroso, fedorento, perfumado, suave, podre, cheiro de urina, esgoto e cheiros estranhos são diferenciados pelo nariz. Doença, coceira, frio, calor, escorregadio, cortante, leve e pesado são diferenciados pelo tato corporal. Os discursos, as causas/razões, o gostar, a raiva, a tristeza, a alegria, o cuidado, o ódio e o desejo são diferenciados pelo coração-mente.¹⁷

O coração-mente tem o poder de comprovar o conhecimento [com consciência]. Se sua consciência comprova, é devido ao ouvido poder conhecer os sons, devido aos olhos poder conhecer as formas. Porém, para a consciência comprovar [algo] ela precisa requerer que os seus órgãos naturais registrem [qual é] o tipo [da coisa percebida], só depois disso ela pode [comprovar].

[Se] os cinco órgãos [naturais] registrarem mas não reconhecerem, [se] o coração-mente comprova o conhecimento mas sem [conseguir] explicar, então as pessoas concordam que não há [conhecimento]: isso é chamado de “não saber”. É por essa razão que se faz [a distinção entre coisas] iguais e diferentes.

22.6 – “Os princípios da semelhança e da diferença”

Depois disso segue a designação, [tratando] o igual como igual, e o diferente como diferente. [Quando] um componente é suficiente para ser entendido, então é singular; [se] um componente não é suficiente para ser entendido, então é combinado. [Se] singular e combinado não contradizerem um ao outro, então pode ser uma generalização. Embora seja uma generalização, não criam problemas!

Sabemos que os diferentes objetos da realidade têm diferentes nomes correspondentes; então, isso faz com que os diferentes objetos da realidade

tenham diferentes nomes, [o que] não se deve confundir, da mesma maneira, que objetos iguais tenham o mesmo nome.

22.7 – “O princípio de classificação”

Embora as dez mil coisas sejam muito numerosas, há momentos em que, mesmo desejando, não [consequimos] referenciar o todo, dessa forma, o chamamos de as “coisas”. “Coisa” é o nome de maior generalização. Avançando nessa generalização, havendo mais generalizações, até chegar ao ponto de não ter como ser mais geral - depois disso paramos [o processo de generalização].

Há momentos em que desejamos referenciar um tipo geral, dessa forma chamamos de “pássaros” e “bestas”. Pássaros e bestas são [exemplos de] grandes distinções de nomes [mais gerais]. Avançando nessa distinção, tendo o que diferenciar [os nomes se tornam mais] distintos, até chegar ao ponto de não ter como ser mais distinto - depois disso paramos [o processo de distinção].

22.8 - Estabelecimento dos nomes por convenção e costumes sociais

Nomes não tem propriedades intrínsecas¹⁸, são designados através de acordos; [o que são] estabelecidos por convenção social são chamados de apropriados, e o que difere desses acordos são chamados de inapropriados. Nomes não tem realidades intrínsecas, [são] designados através de acordos [sociais] que nomeiam a realidade [correspondente], estabelecidos por convenção social, [estes são] chamados de “nomes reais”¹⁹. Nomes têm propriedades boas [se eles são] diretos, fáceis [de aceitar] e não são contraditórios, assim, são chamados de bons nomes.

22.9. Estabelecer tipos

Há coisas que têm a mesma forma, mas [são] organizadas como diferentes; [há coisas] que têm formas diferentes, mas [são] organizadas como iguais; assim, podem ser diferenciadas. As que têm a mesma forma, mas [são] organizadas como diferentes, embora possam ser combinadas, são chamadas de dois [distintos] objetos da realidade. Quando a forma muda e

[ainda assim] o objeto não se diferencia, mas [ao mesmo tempo consideramos que] se torna distinto, chamamos isso de transformação. Quando há transformação sem ter diferenciação, o chamamos de um mesmo objeto da realidade. É dessa maneira que são verificados os objetos da realidade e são levantadas as suas quantidades. Assim também são estabelecidos os nomes através de critérios referenciais. Os nomes estabelecidos pelos reis posteriores não podem deixar de ser verificados.

22.10. As três falácias (Sān huò 三惑)

[Afirmações como] “ser humilhado não é vergonhoso”²⁰, “o sábio não ama a si mesmo”²¹ e “matar ladrões não é matar pessoas”²², são [exemplos de] usos confusos [huò 惑] dos nomes que levam a desordenar a linguagem. Se alguém verificar as ações derivadas dessas expressões, vai observar o que acontece quando elas são executadas, então poderá contê-las.

Montanhas e abismos [estão] no mesmo nível”²³, “os desejos derivados das emoções são poucos”²⁴, “[Carnes de] animais de criação não são [mais] saborosas”, [e] “grandes sinos não são [mais] divertidos”²⁵, estes são exemplos de usos confusos de objetos da realidade que levam a desordenar a linguagem. Se alguém verificar a razão para [diferenciar] o igual e o diferente [nessas expressões], e observar a coerência própria delas²⁶, então poderá contê-las.

“[A flecha] não encontrou a pilastra”²⁷, ter ‘bois e cavalos’ não é ter cavalos”²⁸, estes são exemplos de usos confusos de nomes que causam desordem na realidade. Se alguém verificar [nessas expressões] os nomes das convenções sociais, através do que lhes é aceito, contrastando com o que rejeitam, então poderá contê-las.

22.11. O Educado faz a nomeação correta para corrigir as três falácias

Em geral, as explicações maldosas e os discursos perversos são contrários ao que se diz no Caminho correto e são feitos de forma a usurpá-lo, não há nenhum deles que não possam ser classificados entre as “três falácias” [Sān huò 三惑]. Dessa maneira, o governante esclarecido conhece essas distinções

e não debate com eles. Dessa forma é fácil unificar o povo por meio do Caminho, no entanto não se pode compartilhar [com eles as suas razões]²⁹. Assim o governante esclarecido governa por meio do seu poder, conduz por meio do Caminho, proclama por meio de mandatos, regulamenta por meio de discursos, proíbe por meio de punições.

Já que o povo é transformado pelo Caminho como se fosse uma “mágica divina”, precisaria mesmo de situações de debate?! Atualmente os Reis Sábios estão mortos, tudo sob o Céu [está] em desordem, [e] surgiram discursos traiçoeiros; o Educado não tem poder para controla-los, não [pode emitir] sentenças para proibi-los, então [realiza] argumentações e explicações.

[Quando] os objetos da realidade não são entendidos, então o designamos, [se] a designação não for entendida, então estabelecemos um combinado, [se esse] combinado não for entendido, então explicamos, [se] a explicação não for entendida, então realizamos argumentações. Dessa forma, os combinados [estabelecidos socialmente], as designações, as argumentações e as explicações, na grande cultura são os [métodos] mais úteis, e [são] o início das obras da realeza.

[Quando] os nomes são ouvidos e a realidade é entendida, os nomes são úteis; ao se acumularem [os nomes] forma-se textos, belos são os nomes. [Quando] obtemos ambos [os nomes] úteis e belos, chamamos isso de saber nomear. Os nomes, portanto, são acordos acumulados sobre os objetos da realidade. [Já as] frases combinam diferentes nomes referentes aos objetos da realidade para discursar uma ideia³⁰. Argumentações e explicações não [permitem] que se separe os objetos da realidade dos seus nomes, o que é usado para entender o Caminho [Dào 道] do movimento e da quietude.

As nomeações e os combinados: essas são as utilidades de argumentar e explicar. As argumentações e explicações: é assim como é representada a ordem natural [Dào 道] pelo coração-mente. O coração-mente é o artesão e o que domina a ordem natural. A ordem natural é a trilha e o padrão da ordem social. O coração-mente se conecta com a ordem natural, as

explicações se conectam com o coração-mente, as frases se conectam com as explicações.

As nomeações corretas são acordos [sociais], [e fazem] as qualidades explícitas serem entendidas, [fazem as] argumentações e classificações serem sem excesso, avançando nesse sentido então não terá contradições.

Ao ouvi-las, então conectará às palavras, ao] argumentar vai esgotar às [suas] razões. Usar o Caminho correto para distinguir o que é maléfico, tal como conduzimos a linha de prumo para verificar³¹ [se] um [objeto é] encurvado ou reto. Dessa forma, as explicações maldosas não poderão desordenar, as cem escolas [de pensamento³²] não terão onde se esconder.

É brilhante quem consegue ouvir a todas [elas], sem que seu semblante seja orgulhoso ou combativo. É generoso quem consegue abranger todas [elas], sem que sua aparência [demonstre] ataque às suas virtudes. [Se essas] explicações forem executadas, tudo sob o Céu será corrigido, [se essas] explicações não forem executadas, então o Caminho será esclarecido, mas sobreviverá na obscuridade. Essas são as argumentações e explicações dos Sábios.

[O Clássico da] Poesia diz:

“Solene e majestoso, altivo e elevado,
Tal como Jade Cerimonial, tal como Jade em forma de báculo,
Seus títulos são ouvidos, seus títulos são admirados,
Um Educado suave e simpático,
os quatro cantos com seu princípio são guiados”.³³

Isso é o que [eu] quis dizer.

22.12 – As distinções e explicações usadas como ritualidade e retidão pelo Educado

Obter a medida [ritual] nos [atos de] aceitar e recusar [educadamente], seguir os modelos [sociais] com os mais velhos e mais novos; não pronunciar o que é proibido, não expressar frases amaldiçoadas; expressar-se conscientemente através da [virtude da] Humanidade, ouve

conscientemente através do Aprender, argumenta conscientemente através [do senso] da coletividade. As críticas populares contra sua reputação não conseguirão mudá-lo, os olhos e ouvidos dos seus observadores não conseguirão controlá-lo, a posição social e o poder dos ricos não conseguirão suborná-lo, as falas das pessoas repudiantes que são difundidas não lhes dão vantagens. Assim, poderá viver no Caminho e não [se dividirá] em dois [caminhos], [ele] é ousado sem forçar, é benéfico sem degenerar, valoriza o público e o correto, mas menospreza as disputas [moralmente] baixas; essas são as argumentações e explicações dos Aspirantes e dos Educados.

[O Clássico da] Poesia diz:

“Ó, noite longa há demorar!

Ó, penso sempre em [meu] falhar...

Ó, da grande Antiguidade não vá se descuidar!

Ó, [se] com os Ritos e as Retidão não faltar,

Ó, para que se preocupar com que outras pessoas vão falar?!”

Isso é o que [eu] quis dizer.

22.13. A discurso do Educado e da pessoa tola

O discurso do Educado é amplo, porém essencial; é estimulante, porém ordenado; é bem diversificado, porém com unidade. As nomeações dele são corretas, suas frases são adequadas, elas servem para esclarecer suas aspirações e seus significados. As nomeações e as frases dele, ambas são mensageiras de suas aspirações e dos seus significados, suficientes para se comunicar com os outros, então renuncia [de ir além disso]. Forçar além disso é malicioso. Logo, com nomeações suficientes para designar [os objetos d]a realidade, [e] frases suficientes para observar os princípios, então renuncia [de ir além disso]. [O que está] além disso chamamos de “fala demorada”³⁴; isso o Educado realmente descarta, mas a pessoa tola se agarra a isso como se fosse seu tesouro.

Então a fala da pessoa tola é súbita, porém rude, reticente, porém desordenada, repetitiva e barulhenta, porém efêmera; as nomeações deles são sedutoras, suas frases são desnordeantes, e suas aspirações e seus significados são sem profundidade. Dessa maneira, [sua fala é] pobre e ofensiva, mas sem limites, trabalha muito, mas sem sucesso, é ganancioso, mas sem reputação. Já o discurso da pessoa sábia, ao ponderarmos é facilmente compreendido, se realizado gera segurança, mantendo-o é facilmente estabelecido, ele obtém sucesso com o que aprova, e não encontra o que detesta. E [para] a pessoa tola é ao contrário.

[O Clássico da] Poesia diz:

“Como um fantasma, como um bicho (Yù 蠍),
então não poderia alcançá-lo.
Ao encarar sua face e seus olhos,
vê-se que é alguém sem limites.
Com essa boa canção que fiz,
Coloco limites nos seus desvios.”³⁵

Isso é o que se quis dizer.

22.14. A relação entre o Céu, os desejos naturais, o coração-mente e a ordem

Todos aqueles que falam que a ordem [social] deve esperar a eliminação dos desejos são pessoas que carecem de métodos para guiar o desejo e não podem lidar com o mero ter desejos das pessoas. Todos aqueles que falam que a ordem [social] deve esperar a diminuição dos desejos³⁶ são pessoas que não têm métodos para conter o desejo e não podem lidar com a abundância de desejos das pessoas. “Com desejos” [e] “sem desejos” são tipos diferentes, tal como vida e morte não é como ordem e desordem [sociais]. Muitos ou poucos desejos são tipos diferentes, tal como a quantidade de emoções naturais não é como ordem e desordem [sociais].

Ter desejos não depende de poder obter [o objeto desejado], mas aquele que busca [satisfazer o seu desejo] o faz através do que for possível. Ter desejos

não depende de poder obter [o objeto desejado], pois recebemos isso do Céu [, é algo inato, natural]. Aquele que busca [satisfazer o seu desejo] o faz através do que for possível, já que recebemos isso em nosso coração-mente. Enquanto [há] um desejo que recebemos do Céu, [há] muitos limites estabelecidos pelo coração-mente, então fica difícil de classificar o que vem do Céu [o que é natural].

Humanos desejam muito viver, humanos odeiam muito morrer; porém há pessoas que [mesmo] desejando viver realizam a [própria] morte: não é que não deseja viver e deseja morrer, [mas que] não aprova³⁷ viver e aprova morrer³⁸. Logo, se o desejo é excessivo, mas [alguém] não se mobiliza para realizá-lo, é o coração-mente que o impede. Se o coração-mente aceitar os padrões equilibrados, então mesmo com muitos desejos, como [alguém poderia] prejudicar a sua ordem? [Se os] desejos são poucos, mas suas mobilizações são demasiadas, é o coração-mente que as detém. Se o coração-mente não aceitar os padrões equilibrados, então mesmo com desejos escassos, como [alguém poderia] parar com a desordem? Então, ordem e desordem consistem no que o coração-mente permitir, não tem a ver com os desejos provenientes das emoções. Se não procura onde está, mas procura onde não está, mesmo que diga “eu o obtive”³⁹, [você] o perdeu.

22.15 A ponderação dos desejos naturais

O caráter natural vem do Céu; as emoções são características do caráter natural; os desejos são reações das emoções. Se o desejo produzido puder ser obtido, então será buscado; as suas emoções certamente não poderão ser evitadas.

Avalie o que é possível e os métodos [para realizar algo], [então] com consciência certamente realizará [o que deseja]. Logo, mesmo que seja um [simples] porteiro, os desejos não podem ser removidos, pois o caráter natural é inato. Mesmo sendo o Filho do Céu, os desejos não podem se exaurir.

Embora os desejos não possam se exaurir, podem aproximar-se da satisfação. Embora os desejos não possam ser removidos, podem ser limitados.

Embora os desejos não possam se exaurir, as pessoas que buscam ainda

assim se aproximam da satisfação; embora os desejos não possam ser removidos, e o que se busca não é obtido, a pessoa pondera sobre seus desejos e limita a sua busca. Quem segue o Caminho: ao avançar, então aproxima-se da satisfação, ao recuar, então limita sua busca; em tudo sob o Céu não há nada igual a isso.

22.16. Seguir o incomparável Caminho

Entre todas as pessoas, não há quem não esteja de acordo com o que aprova, e [não há quem não] rejeita o que desaprova⁴⁰. Conhecer o incomparável Caminho e ainda assim não seguir este Caminho, não existe algo assim.

Suponhamos que há uma pessoa e ela deseja [ir para] o sul, independente da longura; e [a pessoa] detesta o norte, independente da proximidade; será que, indo para o sul, não podendo chegar ao fim, deixa o sul andando e vira-se ao norte?! Quando as pessoas desejam algo, isso nunca é demais; ao detestarem algo, isso nunca é de menos; será que alguém, ao buscar realizar o que deseja, não podendo satisfazer-se, abandona o caminho para o que é desejado e escolhe o que detesta?!

Dessa forma, aprovando o Caminho e seguindo-o, como o usaria para prejudicar e bagunçar? Ao discordar do Caminho e distanciar-se dele, como o usaria para beneficiar e ordenar? Assim, a pessoa sábia discute o Caminho e nada mais; já as raras teorias das escolas mesquinhas que as pessoas desejam vão todas sumir.

22.17. A avaliação correta justifica seguir o Caminho

Quando todas as pessoas escolhem algo, o que desejam nunca chega a ser suficiente; quando rejeitam algo, o que detestam nunca falta o suficiente.

Assim, antes de agir as pessoas não podem deixar de pesar ambos os casos. Se a ponderação for incorreta, então mesmo com algo pesado em cima, a pessoa julga que é leve; se há algo leve em baixo, a pessoa julgará

ser pesada. Essa é a razão das pessoas confundirem a adequada gravidade [das coisas].

Se a avaliação⁴¹ estiver incorreta, então por acreditar desejar que é a sua desgraça, a pessoa julga que algo é sua benção; por acreditar detestar o que é sua benção, a pessoa julga ser aquilo a sua desgraça; essa também é a razão das pessoas confundirem o que é benção e o que é desgraça. O Caminho, desde a antiguidade até hoje consiste na avaliação correta; ao distanciar-se do Caminho e fazer escolhas pessoais autocentradas, então não saberá a que estão associadas as bênçãos e as desgraças⁴².

No que concerne às trocas: quando um é trocado por um, as pessoas dizem que nem se ganha e nem se perde nada; se troca um por dois, as pessoas dizem que não perdeu, mas que ganhou; quando troca dois por um, as pessoas dizem que não ganhou, mas que perdeu. Aqueles que calculam ganham muito, aqueles que planejam seguem o que realmente é possível. Trocar dois por um, isso as pessoas não fazem, pois compreendem essa conta. Começar a seguir o Caminho é igual a trocar um por dois, que perda haveria?! Ao distanciar-se do Caminho e fazer escolhas pessoais autocentradas, é como trocar dois por um, que ganho haveria?! Se alguém tem cem anos dos seus desejos acumulados e troca por um momento de rancor mesmo assim, ele não entendeu essa conta⁴³.

22.18. Sobre a nossa relação com as coisas externas e materiais

Temos que examinar profundamente e observar os aspectos implícitos e difíceis disso⁴⁴:

Quem aspira desprezo aos padrões e não se importa com as coisas, pessoas assim não existem;

Quem se importa com coisas externas e não é ansioso internamente, pessoas assim não existem;

Quem se comporta abandonando os padrões e não encontra perigos externos, pessoas assim não existem;

Quem encontra perigos externos e não teme internamente, pessoas assim não existem;⁴⁵

Se o coração-mente tem preocupação e medo, então: quando a boca morder [carnes de] animais que comem pasto ou ração, não reconhecerá o sabor deles⁴⁶; quando o ouvido ouvir o sino e o tambor, não reconhecerá o som deles⁴⁷; quando o olho vê bordados nobres, não reconhecerá sua forma; quando estiver em um macio e aconchegante tapete plano de bambu, o corpo não reconhecerá o seu conforto. Dessa forma, mesmo desfrutando da beleza das dez mil coisas, não é capaz se satisfazer.

Supondo que obtém momentaneamente a satisfação, segue-se que [ainda] não é capaz de abandonar [sua preocupação]. Então, mesmo desfrutando a beleza das dez mil coisas, ainda é cheio de preocupação, possuindo a beleza das dez mil coisas, ainda é cheio de sofrimento; nesse sentido, quem busca as coisas [externas e materiais]: está nutrindo sua vida ou está prostituindo sua vida?

Assim, deseja nutrir os seus desejos, mas acaba liberando suas emoções [instintivas]; deseja nutrir seu caráter natural, mas causa dano em seu corpo; deseja nutrir sua felicidade, mas ofende o seu coração-mente; deseja nutrir a sua reputação, mas seu comportamento é desordenado. Alguém assim, mesmo que se vista de marquês ou seja anunciado como um governante, não é diferente de um simples ladrão; mesmo que monte numa carruagem e vista o chapéu cerimonial, não é diferente de uma pessoa sem pés [de um pedinte ou criminoso]. Essa pessoa é o que chamamos de “servo das coisas”.

22.19. Um coração- mente equilibrado exige pouco e beneficia a todos

Com o coração-mente estabilizado e contente: embora as cores sejam abaixo da média, ainda assim podem nutrir sua visão; os sons abaixo da média podem nutrir sua audição; alimentos vegetais e caldos verdes podem nutrir seu paladar; roupa de panos ásperos e calçados de cordas ásperas podem nutrir a sua forma física. Mesmo quartos apertados, cortinas de talos de junco, esteira de capim duro, almofadas esfarrapadas [para sentar] à mesa, podem nutrir a sua forma física. Assim, embora sem a beleza das dez mil coisas, ainda pode se nutrir de alegria, [e embora] sem estar no cargo de poder de um

duque, [ainda] pode nutrir sua reputação. Dessa maneira, [essa pessoa] soma a tudo sob o Céu, ele faz muito em tudo sob o Céu, [e] menor é a sua alegria particular. Isso é o que chamamos de valorizar a si mesmo e servir-se das coisas.

22.20. Conclusão

Discursos não testados (jī 稽), ações não observadas (jiàn 見), planos sem precedentes (wén 聞), com tais coisas o Educado é prudente.⁴⁸

REFERÊNCIAS

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

CHONG, Chaehyun. Xunzi's sanhuo (three types of cognitive delusions). **Journal of Chinese philosophy**, v. 39, n. 3, p. 424-435, 2012.

DUBS, Homer H. **Hsüntze: the moulder of ancient Confucianism**. London: Arthur Probsthain, 1927.

FRASER, Chris. Language and Logic in the Xunzi. In: HUTTON, Eric L. (Ed.). **Dao Companion to the Philosophy of Xunzi**. Ebook: Springer, p. 291-321, 2016.

GEANEY, Jane. **On the Epistemology of the senses in early Chinese thought**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

HO, Yeh Chia. Fingir e Educar—Imitar e Aprender (o wei na educação clássica chinesa). São Paulo, **Revista Videtur**, n. 8, n.p., 1999. Disponível em <<http://www.hottopos.com/videtur8/fingir.htm#1>>. Acesso em 27 set. 2021.

HO, Yeh Chia. **O resgate do coração perdido: virtude e justiça na educação menciana**. 211 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

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

JESUS, Abraham Marier de. **The Foundations of Chinese Logic**. 2007. 109 f. Thesis (Master of Arts in Asian Studies) - The University of British Columbia, Vancouver, 2007.

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

LAU, D. C. Introdução. In: CONFÚCIO. **Os Analectos**. Tradução e introdução D.C. Lau. L&PM Pocket: Porto Alegre, 2007, p. 11-62.

LENK, Hans; PAUL, Gregor (orgs.). **Epistemological issues in classical Chinese philosophy**. New York: SUNY, 1993.

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.

NIVISON, David Shepherd. The Classical Philosophical Writings. In: LOEWE, Michael; SHAUGHNESSY, Edward L. (Eds.). **The Cambridge history of ancient China**: From the origins of civilization to 221 BC. Cambridge University Press, pp. 745-812, 1999.

SATO, Masayuki. **The Confucian quest for order**: the original and formation of the political thought of Xun Zi. Leiden: Brill, 2003.

THEOBALD, Ulrich. **Xunzi 荀子**. Chinaknowledge.de, 2010. Disponível em: <<http://www.chinaknowledge.de/Literature/Classics/xunzi.html>>. Acesso em: 13, set. 2021.

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

Fontes primárias e traduções

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

DUBS, Homer H. **The Works of Hsüntze**: translated from the Chinese with notes by Homer H. Dubs. London: Arthur Probsthain, 1928.

DUYVENDAK, Jan Julius Lodewijk. Hsün-tzū on the Rectification of Names. **T'oung Pao**, v. 23, n. 1, p. 221-254, 1924.

KNOBLOCK, John (ed.). **Xunzi**: A translation and study of the complete works, v. 3 – books 17-32. Stanford: Stanford University Press, 1994.

LIJI. Liji, In: STURGEON, Donald. **Chinese Text Project**. 2006. Disponível em <<https://ctext.org/liji>>. Acesso em: 28/09/2021.

JOHNSTON, Ian. **The Mozi**: A complete translation. The Chinese University of Hong Kong Press, 2009.

MEI, Yi Pao. Hsün-tzū on Terminology. **Philosophy East and West**, v. 1, n. 2, p. 51-66, 1951.

MOZI 墨子, In: STURGEON, Donald. **Chinese Text Project**. 2006. Disponível em <<https://ctext.org/mozi>>. Acesso em: 28/09/2021.

SHIJING. Shijing, In: STURGEON, Donald. **Chinese Text Project**. 2006. Disponível em <<https://ctext.org/book-of-poetry>>. Acesso em: 28/09/2021.

VALENZUELA ALONSO, Nuño Alberto. **Rectificar los nombres (Xun Zi / Zheng Ming)**: Un capítulo fundamental en el pensamiento confuciano. Madrid: Miraguano Ediciones, 2019.

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

XUNZI. 正名 [Zheng Ming], In: STURGEON, Donald. **Chinese Text Project**. 2006. Disponível em <<https://ctext.org/xunzi>>. Acesso em: 28/09/2021.

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

NOTAS

1. Doutor em Ciência das Religiões (PUC-SP, São Paulo-SP). Pós-doutorado (Programa de Pós-graduação em Filosofia da USP, São Paulo-SP). Professor de Filosofia (UERR). Email: matheusolivacosta@gmail.com ;
2. MBA em Business (University of Stirling, Escócia), graduação em Engenharia Mecânica (Bachelor of Science at Department of Mechanical Engineering, Feng Chia University, Taiwan). Email: pet1009@hotmail.com ;
3. O termo zhì 治 compõe outros termos na língua chinesa, como zhì lǐ 治理 administrar, governar ou controlar; Zhì zuì 治罪 punir, castigar; ou, ainda, yīzhì 医治 curar, tratar ou cuidar de uma doença desde a sua causa.
4. Todo esse parágrafo é uma referência ao conhecimento dos Reis Sábios da Antiguidade, especialmente Yáo 堯, Shùn 舜 e Yǔ 禹, que são considerados pessoas exemplares para os confucianos e para boa parte dos primeiros filósofos chineses. Especialmente pela passagem de governo de Yao para Shun e de Shun para Yu, estes se tornaram símbolos de um governo por mérito, em que não o descendente, mas o mais virtuoso é quem continuaria o governo. A partir dos descendentes de Yu, que tradicionalmente teria criado a dinastia Xia, o sistema de governo por descendência é institucionalizado, o governante tendo ou não virtudes. São estes últimos a quem o filósofo Xun chama de "reis posteriores", ou seja, posteriores ao auge da antiguidade em que os Reis Sábios reinaram, até Yu.
5. Referência ao capítulo 15.10 dos Analectos de Confúcio (2012, p. 474), quando este diz que "[deve-se] utilizar o calendário da [dinastia] Xia..." (xíng Xià zhī shí 行夏之时...).
6. Wěi 偽, antigamente 僞, simplificado como 伪, significa falso ou forjado, ou ainda imitação, mas sempre contrário ao "natural" ou espontâneo (cf. HO, 1999). Mas, no vocabulário do Xunzi tem um sentido positivo, de uma ação fabricada conscientemente pelo ser humano, um refinamento do material bruto com que nascemos, como as

expressões musicais que elaboramos culturalmente, por esforço consciente, ainda que a partir das nossas emoções naturais ou sentidos físicos inatos. A frase seguinte deixa isso mais claro.

7. Yì 義, simplificado como 义, é traduzido normalmente como “retidão”, e seguiremos essa tradição de traduções na maioria dos casos. Mas há outras opções de tradução, como “dever”, “moralidade” ou “justiça”, sempre no sentido de uma ação, de algo a ser feito da maneira correta (LAU, 2007, p. 31). Nessa frase o termo “moralidade” nos pareceu se adequar melhor, já que informa um comportamento realizado de forma moralmente orientado.
8. O termo “destino” é somente uma forma aproximada do termo original traduzido, Mìng 命. Tivemos alguma resistência por traduzir dessa maneira, no entanto, o próprio filósofo Xun conceitua o que entende por “ming”, esclarecendo o leitor sobre como ele entende especificamente o termo “destino”. Comparando com outras traduções, como de Mei (1951), Knoblock (1988), Hutton (XUNZI, 2014) e Valenzuela Alonso (2019), todas usaram o termo destino (fate). Originalmente o caractere Mìng 命 significa “vida”, no sentido do tempo e das experiências que se viveu. Também tem o sentido de “ordem”, “comando”, “mandato”, ou em alguns casos, “designação”. Quando se diz Tiān Mìng 天命, “Mandato celestial”, “destino natural”, termo muito importante na tradição confuciana, tem o sentido de uma “missão” que foi dada pelo Céu, entendido como fonte moral ou natural, para uma determinada pessoa exercer certo papel social com virtude. No caso de Xunzi (2006), o Céu/Natureza (Tiān 天) não é fonte ou princípio moral, como ele explica no seu capítulo 17, mas sim um princípio que manifesta processos naturais constantes, processos estes que o ser humano pode entender melhor e pode até mesmo usar a favor do serviço público (missão social do Educado).
9. O termo “Shí 實 / 实” pode significar “realidade”, “fato”, “verdade”, “sólido”, “físico”, “coisa” ou “objeto”. Em nosso entendimento, trata-se aqui sobre as coisas ou objetos concretos a que os nomes correspondem.
10. O termo “cí 辭 / 辞” significa “frase”, num sentido mais geral, ou “sentença”, no sentido mais específico, o que poderia ser também chamado de “proposição” do ponto de vista lógico. É também um termo base para outros termos ligados a “palavras”, “poesia” ou “ditos” regionais, principalmente devido ao livro Chǔ cí 楚辭. Optamos por manter o sentido mais amplo.
11. O termo jí 极 literalmente significa a direção ou polo mais extremo, o “zênite”; nessa frase, tem o sentido de [governo] “ideal”, que desenvolve o seu potencial sem limites.
12. Tradução alternativa: “não é mais clara a configuração do que é certo ou errado”.
13. A última frase desse trecho é de difícil tradução. Agradeço a Julia Souza por me ajudar a encontrar uma alternativa para essa frase: “Dessa maneira, porque existem os nomes é que não se pode deixar de verificar (1) a razão de serem iguais ou diferentes, e (2) estabelecer as referências dos nomes”. Para mostrar outras possibilidades, mostramos abaixo as traduções à línguas neolatinas que usamos como base: “Thus, then it is imperative for us to examine: 1) the reason for having names, 2) through what medium similarity and dissimilarity are judged, 3) what are the leading principles on which names are established”. (DUYVENDAK, 1924, p. 228); “Then he could not but investigate the reason for having terms, together with the means through which similarities and differences are found, and the fundamental principles in applying terms to things”. (DUBS, 1928, p. 283); “Thus, it is imperative for him to examine (1) the reason for having names, (2) the conditions under which agreement and difference in names arise, and (3) the fundamental principles for instituting”. (MEI, 1951, p. 55); “That being so, it is indispensable that he investigate (1) the purpose for having names together with (2) what is the basis for distinguishing the similar from the different and (3) the crucial considerations for instituting names”. (KNOBLOCK, 1994, 128); “Thus, one must examine the reason for having names, the proper means for distinguishing like and unlike, and the essential points in establishing names”. (HUTTON, 2014, 384-385); “De este modo, un rey así nunca dejará de observar que “tener nombres” es la base y la razón de “lo diferente” y de “lo mismo”,

de los criterios, y el principio esencial de los “nombres reguladores”. (VALENZUELA ALONSO, 2019, p. 97).

14. Ou: “Diferentes formas externas informam o coração-mente”.
15. “Tiān guān 天官”, nessa passagem, literalmente pode ser “órgãos celestiais”, podendo ser também lido como “órgãos naturais”, entendendo Tian como o adjetivo “natural”. Cf. Jesus (2010, p. 56-57) e Geaney (2002, p. 17-22), que propõe traduzir “guan 官” como “órgãos”, no sentido aproximado de serem “palácios” onde servidores trabalham, e explicam que todo esse trecho contém uma interessante metáfora sobre a percepção humana e a comunicação burocrática: os órgãos seriam “funcionários” do coração-mente.
16. O termo “Yì 意” normalmente é traduzido como “significado”, “pensamento” ou “intenção”. No entanto, na semântica dessa frase, o termo “perceber” nos parece mais adequado, significando processamento de dados absorvidos do ambiente, já que aqui se trata do sentido (sensação) dos órgãos. Assim, não se confunde com o termo “Zhī 知”, que traduzimos como “conhecimento” ou “consciência sobre algo”, em termos mais mentais.
17. Originalmente o Clássico dos Ritos (capítulo Li Yun, trecho 18) fala de sete emoções humanas: Xǐ 喜 (satisfação [pessoal]), nù 怒 (raiva), āi 哀 (tristeza), jù 懼 (medo), ài 愛 (cuidado/amor) è è 惡 (ódio/desgosto) yù 欲 (desejo). Já Xunzi usou os termos: xǐ 喜 (satisfação), nù 怒 (raiva), āi 哀 (tristeza), lè 樂 (alegria [por algo]), ài 愛 (cuidado/amor), è 惡 (ódio/desgosto), yù 欲 (desejo). Ele reproduziu quase todos, trocando apenas o medo (jù 懼) por alegria (lè 樂) por algo ou alguém diferente de você.
18. Trecho de difícil tradução. Seguimos a orientação de Valenzuela Alonso, de que a definição externalista do Xunzi é exatamente oposta a perspectiva da “realidade intrínseca” (gù shí 固實/ 固实) do Gongsun Long.
19. Míngshí 名實 / 名实, “nomes reais”, ou seja, nomes que correspondem aos objetos da realidade.
20. Frase atribuída ao filósofo Sòng xíng 宋鉞, autor da obra Sòngzi 宋子, cujo trecho citado sobreviveu na obra Zhuangzi, cap. 33, Tian Xia 天下, trecho 3 (Wang et al., 1999, p. 593).
21. A frase é uma versão resumida do Mozi 墨子 (2006), capítulo Daqu 大取, parte 11, trechos 8, 9, e 10;
22. Essa frase é do cânon moísta, cap. Xiaoqu 小取, Pequena Seleção, trecho 11.5 (Mozi, 2006; Johnston, 2009, p. 627).
23. Frase atribuída ao filósofo Huishi 惠施, da Escola dos Nomes, registrada principalmente no capítulo 33 do Zhuangzi (Wang et al., 1999, p. 604-605).
24. Essa frase é atribuída também a Sòng xíng 宋鉞, presente no Zhuangzi, capítulo 33, trecho 3 (Wang et al., 1999, p. 595).
25. A primeira parte da frase também é atribuída a Sòng xíng 宋鉞 e a segunda parte à Mozi por Valenzuela Alonso (2019), e reaparece no capítulo 18 do Xunzi.
26. Outra opção seria: “e observar o que muda nelas”.
27. Provavelmente faz menção a ideia que julga ser confusa no Mozi (2006), cap. 10, trecho 51.
28. É uma crítica a uma frase neo-moísta, porém, é uma possível menção ao paradoxo de Gōngsūn Lóng 公孫龍 de que “cavalo branco não é cavalo”, já que ambas as frases, a citada diretamente e a de Gongsun Long, são estruturalmente iguais.
29. Trecho de difícil tradução, por ser excessivamente sintético. Uma alternativa seria, na linha proposta por Valenzuela Alonso (2019): “Dessa forma é fácil unificar o povo por meio do Caminho, no entanto não se pode [somente com] generalidades”.
30. Comparar com o trecho do Mozi (2006), cap. Pequena seleção, Xiǎo qǔ 小取, trecho 1: “Os nomes são usados para referências objetos da realidade; frases são usadas para expressar intenção; explicações são usadas para revelar as causas”.
31. O caractere Chí 持 significa “segurar” ou “manter” algo em uma mão, mas, ao ser usada junto com a “linha de prumo” (shéng 繩), tem o sentido de ter uma medida ou uma referência para saber se algo está reto ou encurvado. Trata-se de uma ilustração do

- “Caminho correto” dito anteriormente, e uma metáfora usada desde o capítulo 1 da obra Xunzi.
32. O filósofo Xun se refere as “cem escolas” (Bǎi Jiā 百家), ou as “cem escolas e vários mestres” (Zhū Zǐ Bǎi Jiā 诸子百家). Cada um desses mestres (Zǐ 子), que podiam ter suas “escolas ou famílias” (Jiā 家), ofereciam ensinamentos (Jiào 教), seu próprio “Caminho” (Dào 道), seu “método” (Fǎ 法), ou interpretação da “ordem natural” (Dào 道), de acordo com a interpretação clássica de Kaltenmark (1981).
 33. Essa poesia, que também é rimada originalmente, está no Shijing 詩經 (Clássico da Poesia), capítulo Da Ya 大雅 (Grandes Versos), parte Sheng Min zhi Shen 生民之什 (Como foi o nascimento do povo?), Juan A 卷阿 (Rolo Juan A), trecho 6 (Shijing, 2006).
 34. O termo “Rèn 訥” significa “fala lenta”, “hesitação” ou “relutância”. Etimologicamente, é a mistura entre “fala” (yán 言) e faca (rèn 刃), no sentido de um discurso cortado, que hesita. Ao contrário de Confúcio (2012), que nos Analectos, trecho 12.3, falou para seu discípulo “Sima Niu” sobre relutar (rèn) a falar sobre a virtude da Humanidade, Xunzi aqui coloca que essa “fala demorada” ou “relutante” é algo negativo, pois o tolo se agarra a discursos demorados como se isso fosse algo valioso, mas, na verdade, devemos usar as palavras com precisão e economia.
 35. Trata-se da poesia que aparece no Shiji (2006), capítulo 8, trecho 9, “Hérén sī 何人斯”, “Quem é esse?”;
 36. Valenzuela Alonso (2019) afirma que Mêncio disse isso em seu “capítulo 18”, ou “livro VII.B, 35”, conforme Ho (2006, p. 112), em que ele defende que devemos “conter os desejos”.
 37. O Termo “kěyǐ 可以” pode ser traduzido, dependendo do contexto como “pode”, “permissível”, “aprovável” ou “capacidade”. Nesse trecho os sentidos mais próximos são o de “poder” e de “capacidade”, mas, em menor escala, também pode significar a noção de “aprovável” ou “permissível”.
 38. Xunzi está construindo um argumento que explique o paradoxo de que, mesmo que os seres humanos amem viver e odeiem morrer, ainda assim alguns morrem, ou seja, que se suicidam. Assim, o seu ponto é que, mesmo que desejem viver (e para ele humanos sempre amam viver), ainda assim pode haver duas possibilidades: (1) a impossibilidade de continuar vivendo, ou (2) a possibilidade de morrer, seja por qual motivo for – por exemplo, por uma causa política, por um sacrifício para um bem maior ou simplesmente uma morte assistida (eutanásia). Cf. também Mêncio, VI, A, 10 (HO, 2006, p. 96) sobre a justiça valer mais que a vida.
 39. Se refere o Zhì 治, ordem, controle (dos outros ou de si), e, em alguns casos, de governo. Ver p. 203 de Valenzuela Alonso (2019).
 40. Dito de maneira afirmativa: “Todas as pessoas estão de acordo com o que aprovam e rejeitam o que desaprovam”.
 41. O termo “Quán 權” tem o sentido de pesar ou medir, bem como tem o sentido de autoridade ou poder. Os tradutores do Xunzi para o inglês usaram o termo balance (equilíbrio), no entanto, em português o termo equilíbrio não inclui a noção de poder ou autoridade. Assim, tendo em vista que a etimologia da palavra “avaliar” remonta a ideia de ser valoroso e potente, e ao mesmo tempo adquiriu a ideia de julgar o que tem valor ou não, optamos por traduzir Quán 權 por avaliar por esse termo abranger os dois sentidos originais do termo chinês.
 42. Outra possibilidade de tradução é “Ao distanciar-se do Caminho e fazer escolhas pessoais autocentradas, então não saberá verificar o que é benção e o que é desgraça”.
 43. Traduzido livremente de uma forma mais clara: “Se alguém [puder realizar] cem anos dos seus desejos acumulados e mesmo assim troca pela realização de um momento de rancor, ele não entendeu o cálculo”.
 44. Essa parte é claramente inspirada no trecho 2 do capítulo Da Xue do Clássico dos Ritos (Liji, 2006), uma das fontes mais usadas pelo filósofo Xun, e pelos confucianos, em geral.
 45. Todo esse trecho contém rimas, sendo uma prosa poética, e por isso traduzimos em formato e fonética de versos. Outra opção de tradução dessas quatro sentenças de

maneira mais literal seria: Quem rejeita os padrões se importa com as coisas materiais; Quem se importa com as coisas externas é ansioso por dentro; Quem abandona os padrões de com portamento encontra perigos externos; Quem encontra perigos externos teme por dentro.

46. Não é usado aqui o sentido do olfato, o que imaginamos que se justifica pelo fato de que o gosto de alimentos é um misto do olfato com o paladar.
47. Há uma conexão com o trecho 22.10, em que se crítica algumas sentenças de outros filósofos. Aqui parece ser uma resposta para o porquê daqueles pensadores produzirem frases confusas, sendo que o motivo é que o coração-mente deles é confuso.
48. Esse trecho final é claramente inspirado em outras duas fontes, uma confuciana, outra moísta. A primeira fonte, da tradição confucionista, é o Liji (2006), capítulo Zhong Yong, trecho 1: "Assim, o Educado é cauteloso com o que não viu, é receoso com o que não ouviu". A segunda fonte é a própria obra de Mozi (2006), livro 9, capítulo Anti Fatalismo, trecho 2: "Agora, como esta doutrina deve ser examinada? Mozi disse: Algum padrão de julgamento deve ser estabelecido. Expor uma doutrina sem levar em conta o padrão é semelhante a determinar as direções do nascer e do pôr do sol em uma roda de oleiro giratória. Por este meio, a distinção entre certo e errado, benefício e dano, não pode ser conhecida. Portanto, deve haver três testes. Quais são os três testes? Mozi disse: Sua (本) base, sua (原) verificabilidade e sua (用) aplicabilidade. Como deve ser baseado? Deve ser baseado nas ações dos antigos reis sábios. Como deve ser verificado? Deve ser verificado pelos sentidos da audição e da visão das pessoas comuns. Como deve ser aplicado? Deve ser aplicado adotando-o no governo e observando seus benefícios para o país e o povo. Isso é o que significam os três testes de cada doutrina".