

A sinologia filosófica de François Jullien e Roger Ames

The philosophical sinology of François Jullien and Roger Ames

Resumo

Roger Ames e François Jullien são dois dos mais eminentes pesquisadores hoje escrevendo sobre o pensamento tradicional chinês. Embora seus estilos, teorias e público-alvo difiram muito entre os dois, ambos os autores alinham-se no apoio da filosofia como uma forma de desenvolver sua pesquisa sinológica e assim desvelar o contraste radical da China com a tradição ocidental. Suas motivações filosóficas levaram Ames e Jullien a outorgar um papel protagonista à linguagem e à tradução no tratamento dos textos chineses. Desta forma, cada um desenvolveu uma língua de tradução sino-ocidental híbrida que aparece como espelho das inclinações processuais e alusivas da China antiga, não só preenchendo a lacuna entre o Oriente e o Ocidente, como também respeitando os limites e a alteridade que precisam ser mantidos vivos na abordagem da tradição chinesa.

Palavras-chave: filosofia comparativa, sinologia, linguagem, perspectivismo, heterotopia

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: cristianombb@gmail.com

Abstract

Roger Ames and François Jullien are two of the most eminent researchers writing today about traditional Chinese thought. Although their styles, theories and target audience differ greatly between the two, both authors align themselves in their support of philosophy as a way to further their sinological research and thus unveil China's radical contrast to the Western tradition. Their philosophical motivations led Ames and Jullien to assign language and translation as key factors in the treatment of the Chinese texts. In this way, each has developed a hybrid Sino-Western translation language that appears to mirror the procedural and allusive inclinations of ancient China, not only bridging the gap between East and West, but also respecting the limits and alterity that need to be kept alive in the approach of the Chinese tradition.

Keywords: comparative philosophy, sinology, language, perspectivism, heterotopy

Introdução¹

O presente artigo desenvolve uma discussão sobre a possibilidade e as dimensões da filosofia comparativa a partir da discussão do trabalho de dois dos mais conhecidos escritores atuais sobre o pensamento chinês no mundo ocidental, o canadense Roger Ames (*1947) e o francês François Jullien (*1951). Irei argumentar que, a despeito da imensa diferença de abordagens, estilos e temas, o trabalho dos dois autores converge para uma abordagem original e inovadora no estudo da filosofia chinesa que nos conclama a considerar a potência e a própria necessidade da prática filosofia comparativa.

Roger Ames (*Anle zhe* 安樂哲) estudou filosofia e língua chinesa na University of British Columbia e fez pós-graduação na National Taiwan University (1970-1972). Em 1978 concluiu seu doutorado sobre o *Huainanzi* 淮南子 em Londres sob a tutela do famoso sinologista DC Lau e, logo após, iniciou seu longo mandato na Universidade do Havá em Mānoa. Embora tenha se

1 Este artigo desenvolve ideias que foram introduzidas no artigo “François Jullien y Roger Ames: Sobre la ‘sinología comparativa’ y la propuesta de un nuevo lenguaje para el estudio de China” da revista *Aisthesis* (Chile) (no prelo).

aposentado formalmente em 2016, Ames ainda é muito ativo dando aulas na Universidade de Pequim e circulando no meio acadêmico sinológico. Na Universidade do Havaí, ele e seus colaboradores estabeleceram um dos principais centros mundiais de estudos não ocidentais e de filosofia comparativa. Suas parcerias com o filósofo David Hall (6 livros) e o sinologista Henry Rosemont Jr (3 livros), ambos já falecidos, são famosas no mundo sinológico. Enquanto Ames sempre defendeu a importância do diálogo entre a sinologia e a filosofia, seu interesse inicial e principal sempre foi a China e o pensamento chinês e seus trabalhos foram muito influentes na comunidade sinológica, especialmente sua proposta de uma “leitura filosófica” dos escritos chineses.

François Jullien iniciou seus estudos na *École Normale Supérieure de la rue d'Ulm*, uma das mais tradicionais da França, onde cursou filosofia grega clássica. No entanto, Jullien logo voltou-se para o estudo da língua e do pensamento chinês nas universidades de Pequim e Xangai (1975-1977) e acabou ficando no Oriente durante a maior parte da década de 1980. Após seu retorno a Paris em 1989, começou a lançar uma série de livros não especializados que divulgaram a sinologia para o grande público francês. Professor da *Université Paris-Diderot*, em 2010 recebeu o prestigioso “Prêmio Hannah Arendt de Pensamento Político” e um ano depois o *Grand Prix de Philosophie* da Academia Francesa. Uma rápida olhada na lista de publicações de Jullien mostra mais de 25 livros escritos apenas entre 2000 e 2014², e Bougnoux e LYvonnet (2018) catalogam 38 livros como suas “principais *oeuvres*.” Se Jullien é considerado pela maioria da mídia como o mais conhecido sinologista francês, ele também é um autor em grande parte ignorado pela maioria da comunidade sinológica na França e no Ocidente. Por ser um filósofo que escreve sobre filosofia acaba sendo mais lido por outros filósofos, talvez exatamente por demonstrar interesse “vindo de outras disciplinas” que não a sinologia.³

Se ambos são autores muito prolíficos, vários aspectos de sua produção acadêmica não poderiam ser mais distintos. Jullien quase nunca publica livros com o objetivo específico de abordar um determinado texto canônico chinês, tal como fazem Ames e seus colaboradores. O francês nunca traduziu totalmente um clássico chinês (exceto a Doutrina da Média de Confúcio, o *Zhongyong*⁴) e, oriundo de outra disciplina, muitas vezes foi rejeitado por ser

2 Jullien, F. *L'archipel des idées de François Jullien*, textes réunis par Nathalie Schnur. Paris: Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 2014.

3 Chartier, P. et al. *Oser construire. Pour François Jullien*, Paris: Seuil, 2007.

4 Jullien, F. *Zhong Yong ou La Régulation à usage ordinaire*. Paris: Imprimerie Nationale, 1993.

tratado como um “não especialista”. Em contraste direto com a produção acadêmica de Ames, embora Jullien seja um escritor de muitos livros e artigos, ele quase nunca escreve artigos em revistas especializadas e faz uso esparso (pelos padrões sinológicos) de notas, referências e bibliografia. O autor mesmo declara que propositadamente evita o “discurso do especialista.” Muito pelo contrário, Jullien propõe-se a escrever sobre uma visão mais “abrangente” de um “pensamento chinês” e por isso mesmo tem sido frequentemente criticado por oferecer uma visão reducionista de uma tradição chinesa multifacetada. Em sua abordagem mais generalista, Jullien evita focar-se em um autor ou escola de pensamento chinês – o que é comum na sinologia, e o que Ames frequentemente (mas nem sempre) faz, – preferindo selecionar um “aspecto” da tradição chinesa que deseje retratar.

Ninguém contestaria que os interesses e as principais conclusões de Roger Ames e François Jullien apontam para abordagens muito diferentes dos textos chineses. Assim também diferem fortemente em sua maneira de argumentar seus pontos, bem como seus leitores alvo e pares intelectuais. Entretanto, argumento aqui, há alguns fios condutores que nos permite nutrir-se da obra dos dois autores na exploração das possibilidades e limites do estudo da filosofia chinesa e da filosofia comparativa. Em primeiro lugar está o interesse principal dos dois pelas diferenças marcantes entre as tradições desenvolvidas na Europa e na China, exemplificado por uma passagem da introdução de uma das primeiras colaborações de Ames e Hall: “Este livro foi escrito na crença, primeiro, de que no empreendimento da filosofia comparativa, a diferença é mais interessante do que a similaridade.”⁵

Ambos os autores argumentariam que esse foco nas diferenças entre as tradições chinesas e ocidentais é uma consequência direta de sua história e tradição contrastantes e, particularmente, da evidente disparidade entre as línguas indo-europeias e chinesas (ou siníticas). Esta é a fonte do segundo fio condutor que une suas obras e, como argumentarei aqui, Jullien e Ames dedicam grande cuidado ao papel-chave que a *linguagem* e a tradução necessariamente desempenham na filosofia comparativa e na sinologia. Cada um deles oferecerá sua própria solução particular para transpor a barreira imensamente complexa da tradução, mas em meio a todas as suas diferenças, há um alinhamento, uma comunhão de pontos de vista sobre como abordar os textos chineses e a visão de mundo, particularmente em seu tempo formativo, durante a dinastia *Zhou* (c.1046 - 256 a.C.). Irei argumentar que Ames e Jullien

5 Ames, R., Hall, D. *Thinking Through Confucius*. New York: SUNY Press, 1987, p. 5.

empregam estratégias semelhantes no desenvolvimento de uma “nova linguagem híbrida” que ambos argumentam ser crucial na reescrita dos antigos textos chineses para suas línguas maternas. Assim, a *linguagem* torna-se um fator crucial no estudo da tradição chinesa, porém não de maneira quase que banal, um mero trabalho de procura por uma tradução “correta” que possibilitaria neutralizar a questão linguística, mas como um objeto de estudo em si mesmo, inerente às disparidades entre o pensamento chinês e ocidental.⁶

O presente artigo está organizado da seguinte forma. Em primeiro lugar, uma discussão (muito) sucinta sobre as definições e a prática da filosofia comparativa, particularmente sobre sua natureza paradoxal intrínseca e a armadilha insidiosa do relativismo (linguístico). Em seguida, delinearei em termos muito gerais as estratégias de Ames e Jullien para lidar com os perigos relativistas da filosofia comparativa, focalizando e problematizando a questão da linguagem e da tradução dos antigos textos chineses. Reunindo o *perspectivismo* chinês de Ames e a China heterotópica de Jullien, esboçarei seus contrastes e semelhanças e argumentarei como ambos tentam envolver o pensamento da era *Zhou* como uma genuína alternativa à tradição greco-cristã ocidental, diferindo radicalmente em foco, problemáticas e soluções. Nesse aspecto, concluirei, Roger Ames e François Jullien detectam a questão da linguagem e da tradução não apenas como uma fonte de muitos riscos – seja retratando a China como um “Outro” idealizado ou, inversamente, como um pálido reflexo das preocupações ocidentais, – mas também, se devidamente tratada, como uma forma de evitar essas mesmas armadilhas.

O assunto paradoxal da filosofia comparativa

[Filosofia é] *o estudo da natureza fundamental do conhecimento, realidade e existência, especialmente quando considerada como uma disciplina acadêmica.*⁷

6 O termo “pensamento chinês,” tal como empregado aqui e ao longo do presente artigo, não pressupõe ou mesmo propõe sua essencialização ou menos identificação como par oposto de um “pensamento ocidental.” Ele é aqui tomado de uma maneira heurística, abarcando os múltiplos aspectos irreduzíveis associados a autores e linhas da tradição chinesa durante o trabalho de pesquisa sinológica. Propor uma categoria “pensamento chinês” é exatamente, como veremos, a questão fundamental e polêmica da empreitada da filosofia comparativa.

7 Oxford English Dictionary, <https://www.lexico.com/en/definition/philosophy>, acesso em 23/06/2021.

Se a “filosofia comparativa” é supostamente filosofia, não pode ser apenas a comparação de filosofias. Não pode ser a investigação objetivante, justaposta, sinótica, ou comparativa de dados históricos, antropológicos ou doxográficos. Filosofia comparativa é filosofia na medida em que visa à auto-compreensão. Ela deve estar pronta para trazer seu próprio ponto de vista, e as condições e o horizonte de comparação em si, para o processo de comparação que, portanto, assume a dimensão reflexiva e autorreferente que constitui a filosofia.⁸

A curta definição de *filosofia* de uma fonte autoritativa como o *Oxford English Dictionary* esconde sub-repticiamente uma questão muito profunda: como podemos estudar a natureza do *conhecimento*, uma vez que o conhecimento não é apenas o objeto de investigação, mas também envolve todo o ato de “investigar”? O risco de circularidade é sugerido pelo caráter reflexivo da filosofia, como mencionado na passagem de Halbfass acima: seu objeto é o estudo da natureza fundamental do estudo da natureza fundamental do estudo, etc. Para escapar desse impasse, uma solução seria postular-se um discurso metafilosófico último e definitivo, que habilitaria o alcance do projeto kantiano do estabelecimento de categorias universais. No entanto, esta parece ser uma resposta falha, uma vez que exigiria considerarmos o próprio discurso metafilosófico como além do alcance da filosofia. Como então poderíamos julgar sua (in)correção? A história da filosofia está marcada por esta questão e pelas propostas para sua solução, dentro da própria filosofia bem como fora, como, por exemplo, quando os Românticos alemães no século XVIII-XIX recorreram à estética, à intuição e à natureza à procura de critérios últimos de julgamento.

Sugiro que podemos abordar essa problemática desenvolvendo o tópico da *filosofia comparativa*. Se a filosofia está relacionada à(s) natureza (s) fundamental(is), uma filosofia comparativa parece sugerir haver (pelo menos) dois conjuntos de diferentes “naturezas fundamentais” (ontologias, epistemologias, éticas etc). Proponho aqui concentrarmo-nos, por ora, na palavra *diferente*, na medida em que pressupõe um *um* e um *outro*, como dois polos que podem ser mensurados ou avaliados à contraluz um do outro. A partir da própria ideia do senso comum de “comparação”, parece óbvio que uma “filosofia comparativa” implicaria necessariamente polos diferentes e comparáveis.

8 Halbfass, W. *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass Pub., 1990, p. 433.

Todavia, é precisamente neste ponto onde encontramos questões complexas e incontornáveis. Como poderia haver dois conjuntos “fundamentais” diferentes de questões, epistemologias ou racionalidades? Uma vez que haja dois (ou mais) aspectos, seja do que for, deixamos de tratar de algo fundamental e somos levados a procurar algum outro substrato mais profundo de um fundamento “último”, e assim voltamos à circularidade. Terminamos com a impressão de que há algo profundamente paradoxal, ou simplesmente errado, com a filosofia comparativa em sua proposta de pluralidade.⁹

No entanto, também quase não há necessidade de mencionar as graves dificuldades na defesa de uma postura universalista: se existe um padrão universal de mensuração, um e apenas um conjunto de questões (e respostas) fundamentais, uma única epistemologia válida, o que são exatamente todos esses fundamentos? O que é quem os determina?¹⁰ Mais uma vez, na busca por respostas definitivas, somos novamente atormentados pela questão da circularidade mencionada acima. A longa história da filosofia – e da filosofia da linguagem – mostra-nos que essa é uma questão extremamente complexa, talvez até mesmo a questão central da filosofia.

Retornando para ao tema específico da China, dificilmente qualquer sinólogo se colocaria em completa oposição à proposta de que a China e a tradição chinesa situam-se em uma posição única e privilegiada em relação à sua complexidade, riqueza de informações e isolamento frente à tradição europeia.¹¹ Em sua insularidade e particularidades, a tradição chinesa e sua visão de mundo oferecem exemplos potenciais que parecem francamente desafiar diversas proposições universalistas. No entanto, esse contraste foi muito exagerado quando a China e sua história foram usadas como argumento servindo a uma variedade de diferentes agendas, desde sua “redescoberta” pelas incursões dos jesuítas no século XVII. Portanto, também encontramos não poucos sinologistas que se opõem terminantemente à filosofia

9 Para uma abordagem recente sobre as armadilhas e dificuldades da filosofia comparativa, veja-se Connolly (2015).

10 Na história das ideias linguísticas, houve inúmeras tentativas de lidar com as incômodas “questões semânticas” decorrentes de uma postura universalista, empregando diferentes estratégias para abordar ou sugerir um “vocabulário semântico universal”. Todos eles estão repletos de dificuldades e questões problemáticas. Para mais informações, veja-se De Mauro (1990), Lucy (1992), Leavitt (2011) e Everett (2013).

11 Gernet, J. *A history of Chinese civilization*. Cambridge University Press, 2008, p. 241; Needham, Joseph and Christoph Harbsmeier. *Science and Civilization in China*, vol 7.1. Cambridge University Press, 1998, p. xxi.

comparativa, argumentando que sua abordagem produz imagens artificiais e enganosas do pensamento e tradição chineses com o propósito de impor uma alteridade fictícia.

Embora divergências de opinião sobre o papel da China como modelo de alteridade levem a acalorados debates – nos quais Jullien e Ames regularmente tomam papéis de destaque – no contexto de um cenário acadêmico cada vez mais técnico e especializado, muitos trabalhos altamente qualificados permanecem completamente absorvidos pelas complexidades filológicas da gigantesca tradição literária chinesa e acabam não refletindo sobre os padrões e métodos epistemológicos ocidentais empregados implícita e inconscientemente em sua pesquisa. Argumentarei aqui que tanto Ames quanto Jullien estão extremamente cientes da necessidade de, antes de mais nada, considerar os postulados iniciais e os limites da análise de uma tradição tão distante da nossa quanto aquela apresentada pela China antiga. Para os dois autores, a filosofia comparativa é um tema inevitável que precisa ser discutido e refletido quando praticamos a sinologia. A alteridade radical da língua clássica chinesa e dos textos chineses é um assunto de destaque na produção acadêmica de ambos os autores, que ao mesmo tempo permanecem cautelosos contra a ameaça do relativismo linguístico subjacente às dissimilaridades linguísticas da China.

Desta feita, embora tenhamos visto o interesse de Roger Ames e seus colaboradores pelo contraste do pensamento chinês, eles também escrevem explicitamente que a tradição chinesa não deve ser considerada como o “oposto” do Ocidente:

Um entendimento que surge da prática de filosofia comparativa é que a tradição chinesa não é, como muitas vezes se assumiu, um espelho oposto à tradição ocidental dominante. A ausência de transcendência não é imanência, a ausência de objetividade não é subjetividade, a ausência de absolutismo não é relativismo. Ao tentarmos compreender a cultura chinesa, temos que, com imaginação, buscar uma terceira posição. Sugerir que a China, como a outra, como radicalmente outra, não implica que [essa] outra seja totalmente outra.¹²

Além disso, os autores também chamam a atenção para os “abusos” cometidos sob o nome de filosofia comparativa:

12 Ames, R., Rosemont, H. *The Analects of Confucius: a philosophical translation*. New York: Ballantine Books, 1998, p.36.

*Talvez mais do que qualquer outra atividade filosófica, a filosofia comparativa sofreu com seus próprios excessos. Particularmente é assim com respeito aos esforços de comparar o pensamento chinês e anglo-europeu, que em seus estágios iniciais celebrou os tipos mais ingênuos de semelhanças e divergências.*¹³

François Jullien também rejeita os dois extremos: de um lado, recusa o que chama de *discurso do especialista*, para quem o fato sinológico torna-se seu objeto de estudo, privado de sua aura mítica e, portanto, incapaz de fornecer o estímulo para uma interrogação mais potente. Por outro lado, deve-se evitar também o *discurso do turista*, excessivamente sensível à alteridade, que fascina a si mesmo enquanto permanece inalcançável: “Um [é] tranquilizador (quanto ao “terreno comum” da humanidade ostensivamente invocado); o outro [é] fascinante, ou melhor, sedutor, pela motivação do desejo insidiosamente capturado.”¹⁴

Em sua recusa seja do relativismo como do universalismo, quais são as estratégias propostas por esses dois sinólogos na tentativa de descrever e compreender os antigos textos chineses? Como veremos, são aquelas que, embora atentas às diferenças, evitam a ameaça do relativismo através do postulado de “pontes” linguísticas que ligam as duas tradições e permitem sua inter-compreensão.

A sinologia filosófica de Ames e Jullien

*O estudo do pensamento chinês nos Estados Unidos deu uma “virada filosófica” [...] Onde antes tínhamos interpretações de vários pensadores chineses, agora temos interpretações filosóficas; onde costumávamos ter traduções de textos chineses, agora temos traduções filosóficas e assim por diante. O que a palavra “filosofia” realmente significa neste contexto?¹⁵ Nosso objetivo final é criar um contexto dentro do qual comparações significativas das culturas chinesa e ocidental possam ser feitas.*¹⁶

13 Ames, R., Hall, D. 1997, op. cit., p. 4.

14 Jullien, F. *Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie*. Paris: Seuil, 2007, p. 83

15 Møllgaard, Eske. Eclipse of Reading: On the “Philosophical Turn” in American Sinology. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, June 2005, Vol.IV, No. 2, p. 321

16 Ames, R., Hall, D. *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. New York: SUNY Press, 1995, p. 111.

Tanto Jullien quanto Ames consideram problemático o termo “filosofia comparativa”, uma vez que frequentemente associado ao relativismo em suas piores acepções do termo. No entanto, os dois autores também rejeitam fortemente a alternativa universalista e, desta feita, estão em inequívoco desacordo com a citação de Møllgaard, quando defendem sua própria proposta para uma “sinologia filosófica.”

Para Ames, a sinologia necessita de um apoio da filosofia, que, por seu lado, torna-se mais rica após a contribuição do pensamento chinês. Assim, a sua “abordagem filosófica” é uma forma de enriquecer e permitir uma compreensão mais profunda sobre os textos chineses.¹⁷

A filiação da sinologia a um passado filológico acabou reexaminada e repositada à luz de um mundo pós-estruturalista e menos eurocêntrico e acarretou também uma certa crise de identidade para alguns sinólogos à procura da definição de sua atividade como um campo autônomo de pesquisa. Já do lado da filosofia, um conhecimento mais aprofundado do passado, da língua, do pensamento e da tradição na China tornou-a imprescindível no desenvolvimento de uma história das ideias humanas e, assim, abordagens comparativas – menos viesadas por leituras jesuítas ou pelas necessidades dos *philosophes* franceses – têm sido propostas. Essa abertura à alteridade, livre e não dependente das velhas apropriações europeias indevidas, é clara nas obras de Ames e seus colaboradores.¹⁸

Sob essa ótica, o pensamento chinês ganhou relevância, não como mero suporte às teses da Europa, mas como parte integrante da história do pensamento humano, oferecendo possíveis alternativas às leituras dos “fundamentos” que a filosofia buscava – e continua a buscar – no Ocidente. Ames está particularmente interessado em investir nos *corpora* chineses um impacto que transcenda seu próprio âmbito local, a fim de dar-lhes uma maior aceitação como forma válida de “pensamento fundamental”:

Na verdade, é porque estamos comprometidos com o valor da mais ampla compreensão possível desses textos que queremos desafiar o que tem sido uma limitação infeliz imposta à nossa leitura deles por nossa própria disciplina, a filosofia. Estamos procurando superar o preconceito

17 Ames, R. Getting Past the Eclipse of Philosophy in World Sinology: A Response to Eske Møllgaard. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, June 2005, Vol. IV, No. 2, p. 352.

18 Ames, R., Hall, D. Against the Greying of Confucius. *Journal of Chinese Philosophy*, 18 (1991), p. 342.

aparentemente imbatível que prevalece nos círculos acadêmicos, que impediu a inclusão da filosofia chinesa como filosofia. *Há uma profunda ignorância na disciplina de filosofia no sentido mais técnico de “ignorar” a filosofia chinesa.*¹⁹

A filosofia comparativa “nasceu” da filosofia positiva, como forma de inserção das tradições da China e da Índia na história do pensamento da Humanidade, na busca de paralelos e semelhanças nessas histórias, o que assim ampliaria nosso conceito de pensamento humano.²⁰ Na verdade, parece que o projeto positivista original de Masson-Oursel ainda está a contragosto em andamento, levado por aqueles que procedem com essas comparações sem a consciência de seus próprios preconceitos e suposições culturais. Ames chama nossa atenção para essas pressuposições não escritas:

*Møllgaard às vezes em sua crítica parece acreditar que podemos, e que é possível, abordar textos individuais especificamente com ingenuidade e inocência, livres de nossas próprias suposições culturais e nossos próprios preconceitos gadamerianos, e ele está pronto para recomendar esta tabula rasa para nós.*²¹

Ames aponta em diversos trabalhos que não podemos livrar-nos completamente de nossos pressupostos culturais e que nossos fundamentos ocidentais são aqueles que acabam compulsoriamente neutralizando as propostas de suas próprias alternativas. Para Ames e Hall, o relativismo torna-se um perigo porque está ligado à nossa tradição “fundacionalista” ocidental, que exige a necessidade e a falta de um – e apenas um – fundamento universal, de imposição universal e impede a comensurabilidade entre pontos de vista radicalmente diversos. A tradição chinesa não procuraria este fundamento essencial e exclusivista, por privilegiar a abordagem relacional e de continuidade, em que “as pessoas são irredutivelmente sociais e, portanto [...] podem ter uma perspectiva única que é ao mesmo tempo inteiramente compatível com outras perspectivas.”²²

19 Ames, R. 2005, op. cit., p. 351

20 Masson-Oursel, Paul. *Comparative Philosophy*. London, Routledge, 2010[1926].

21 Ames, R. 2005, op. cit., p. 348

22 Ames, R., Hall, D. 1991, op. cit., p. 342.

Portanto, é esse *perspectivismo chinês* que possibilitaria a própria atividade do comparativismo filosófico: sem recorrer a um terreno comum e universal, o diálogo poderia estabelecer-se respeitando a irredutibilidade do ponto de vista de todos:

*Há no confucionismo clássico uma relutância em separar descrição e prescrição, realidade e suas interpretações. Tudo é sempre experimentado de uma perspectiva ou de outra, onde tanto o experimentador quanto o contexto vivenciado estão implicados no evento.*²³

Resta-nos a questão de como dialogar com essa visão alternativa do mundo, em que o processo é enfatizado sobre o ser, a continuidade sobre a separabilidade e a comensurabilidade plena deixa de ser obrigatória, uma vez que uma diversidade de perspectivas é aceita de forma inclusiva. Como podemos descrever e abordar os textos chineses sem higienizá-los ou neutralizá-los com nossos próprios preconceitos epistemológicos? A resposta dada por Ames e seus colaboradores está na sugestão de um outro idioma, um idioma que possui palavras e sintaxe em inglês (ou qualquer outra língua indo-europeia), mas que privilegie um vocabulário diferente e deixe transparecer em sua estrutura e escolhas sintáticas um foco sobre as relações, uma língua mais adequada para descrever o pensamento chinês por si mesmo. Será esta língua inglesa de *perspectivismo* e *processualismo* que iremos explorar com algum cuidado na próxima seção deste artigo.

Do lado de François Jullien, sua história e interesses levaram-no inicialmente a buscar a China para satisfazer suas limitações filosóficas: entender a China tornou-se uma forma de questionar suas próprias certezas ocidentais. Frequentemente o autor chama a atenção para a necessidade de um *détour* (“desvio”), um caminho alternativo que passaria necessariamente pela China e depois nos despertaria do nosso “sono dogmático”:

*A partir de uma representação ocidental que me parece significativa de toda uma tradição, me pergunto o que pode significar sua ausência dentro do outro campo cultural, a fim de tentar redescobrir, à luz da diferença, a lógica própria dessa outra representação, bem como dar conta – pelo menos por hipótese – dos motivos de sua divergência.*²⁴

23 Ames, R., Hall, D. *Focusing the Familiar: a translation and philosophical interpretation of the Zhongyong*. Honolulu: University of Hawaii Press 2001, p. 36.

24 Jullien, F. “China as Philosophical Tool” - François Jullien in conversation with Thierry Zarccone, *Diogenes* 50(4) (2003), p. 12

*A China permite-me desestabilizar [...] a filosofia através do chamo de “desconstrução de fora”.*²⁵

A oposição tradicional dos papéis do filósofo e do filólogo (ou sinologista) é reunida na característica síntese de Jullien:

Os papéis, tradicionalmente opostos, do filólogo e do filósofo, não podem ser separados: [devemos] *ler ambos por dentro e do exterior, ao desdobrar o sentido dentro de seu próprio contexto, ao mesmo tempo que despartar o sentido do exterior, lançando [assim] um novo horizonte teórico [...]*.²⁶

Jullien explica que optou por priorizar a filosofia (e seus modos de pensar) sobre a história e assim considerou a história chinesa não como fio condutor de uma narrativa, mas como suporte para suas próprias elaborações.²⁷ Ao promover o deslocamento filosófico, ele nos leva à ideia da heterotopia de Foucault²⁸, uma “realidade chinesa,” vista do seu interior e perspectiva e não de uma China que se estabelece artificialmente como um “grande Outro.”²⁹ A China como espaço de uma *heterotopia* carrega consigo o duplo estatuto do possível e do real, muito mais potente do que a *utopia*, que é uma construção fictícia da alteridade. A heterotopia não oferece uma oposição frontal, uma (anti)tese a uma tese concorrente,³⁰ mas sim a possibilidade de um deslocamento, uma descentralização.³¹

25 Lacrosse, J. (ed.). *Philosophie Comparée: Grèce, Inde, Chine*. Paris: Vrin, 2005.

26 Jullien, F. *Procès ou création*. Paris: Éd. du Seuil, 1989[1996], p. 15, minha ênfase.

27 Chartier et al., op. cit., p. 78

28 Foucault, Michel. Des Espaces Autres. Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5 (1984): 46-49; Jullien 1989[1996], op. cit., p. 291; Martin, N., Spire, A. *Chine, la dissidence de François Jullien*. Paris: Ed. Seuil, 2011. pp. 28, 134.

29 Lacrosse, op. cit., p. 72

30 Ao mesmo tempo, cumpre-se dizer que é difícil não identificar nos textos de Jullien longas listas – “incitação vs. inspiração, *détour* vs. *acceso*, processo vs. criação, imanência vs. transcendência, mal vs. negativo” (Keck, Frédéric. *Penser en Chine: À propos du Contre François Jullien de Jean-François Billeter*. Apresentação no Groupe d'études « La philosophie au sens large » (Universités de Lille 3, 1), le 5 mars 2008.), – do que parecem ser antinomias, isto é, pares aparentemente incompatíveis, um agindo como tese para a antítese do outro. Essas oposições, de acordo com o próprio Jullien, não devem ser tomadas como substitutos chineses dos conceitos ocidentais, mas sim como orientações para diferentes conjuntos de questões e interesses no espaço heterotópico chinês.

31 Chartier et al., op. cit., p. 83

Há uma *comunhão* – e não uma alteridade radical – entre os espaços heterotópicos, mas essa comunhão não aparece por meio de conceitos compartilhados, mas sim através de uma *praxis*, por meio do “trabalho para colocar as coisas no mundo em ordem e a construção de inteligibilidades feitas através dele.”³² Jullien mais uma vez recusa os polos da alteridade radical e da universalização: “Um é reconfortante (no “terreno comum” de uma humanidade ostensivamente invocada); a outra fascinante, ou melhor, sedutora, motivada por um desejo insidiosamente capturado.”³³

O filósofo francês reafirma frequentemente sua opção pela distância (*l'écart*), afirmando que é na essencialização da diferença onde habita a alteridade ou a universalidade, ambas operando na criação artificial de objetos comparáveis. Para a aproximação desse espaço heterotópico, sem que se caia no essencialismo, Jullien sugere ser fundamental o apoio de uma “nova” língua franco-chinesa, que procure transmitir o pensamento chinês em francês, uma língua quase que dilacerada pelas diferenças de história e cultura entre esses dois polos civilizacionais.

Tanto a linguagem processualista franco-inglesa de Ames quanto a linguagem heterotópica franco-chinesa de Jullien são objetos de discussão na próxima seção.

A criação de uma nova linguagem

*O que é intrigante e estimulante, fundamentalmente, para uma mente ocidental que se interessa pelo mundo chinês, não é descobrir nesta cultura outras respostas às questões que se trazem, mas sim descobrir outras questões e, mais ainda, descobrir que algumas perguntas que sempre se fazem [...] nunca foram feitas fora do próprio contexto cultural.*³⁴
*No lugar da linguagem tradicional, vocabulários de processo e mudança têm se tornado cada vez mais disponíveis para aqueles interessados em interpretar o pensamento chinês para o público ocidental.*³⁵

32 Chartier et al., op. cit., p. 16

33 Jullien, F. 2007, op. cit., p. 83

34 Jullien, François. *La Valeur Allusive*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985[2003], p. 7

35 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 6.

Por muito tempo, estudiosos da China estiveram conscientes de um histórico de distorções em muitas traduções dos textos clássicos chineses, começando com os primeiros esforços dos jesuítas de “cristianização” desses textos. Se esse é um tema conhecido e amplamente discutido, há também um problema mais sutil e complexo, que nos remete à problemática da filosofia comparativa, objeto do presente artigo. Ames e seus colaboradores nos avisam que, para o caso do chinês, há

[um] conjunto muito mais sério de limitações baseadas em nossas traduções de textos chineses não foi reconhecido até bem recentemente. Essas limitações estão associadas ao emprego de vocabulário padrão tanto do discurso demótico quanto filosófico no Ocidente. Nossas línguas ocidentais são orientadas para a substância [...] e] pouco adequadas para descrever e interpretar um mundo, como o chinês, que é caracterizado principalmente pela continuidade, processo e devir.³⁶

Ao longo de seus livros em colaboração com os autores David Hall e Henry Rosemont, Ames sempre chamou nossa atenção para esse viés sutil e para a dificuldade do emprego de nossas línguas ocidentais na tradução e descrição dos textos clássicos chineses. Como alternativa, Ames nos sugere a construção de um léxico “filosófico” alternativo, e uma ideia já aparece em uma das primeiras colaborações entre Ames e Hall: “O léxico filosófico que usaremos em nossas traduções é aquele construído a partir de nossa compreensão das tradições filosóficas chinesas e anglo-europeias.”³⁷

O que motiva a preocupação de Ames é a ideia – potencialmente relativista – de que impor de forma imprudente a gramática e o léxico ocidentais aos textos traduzidos do chinês clássico significa também infligir sutilmente um “viés filosófico ocidental” em nossas interpretações dos textos chineses. Tal cuidado aponta para uma relação muito íntima implícita entre a língua falada e os pensamentos na mente de cada um. Ames acredita que as profundas diferenças entre as línguas clássicas indo-europeias e chinesas são indícios de uma maneira profundamente diferente de articular pensamentos e de expressar ideias e representações do mundo.

Para Ames e Hall, devemos evitar o conceito errôneo de que a tradução dos textos chineses é uma mera tarefa técnica, voltada para a busca de termos

36 *Ibidem*

37 Ames, R., Hall, D. 1987, op. cit., p. 1.

e a frases “corretos” no idioma inglês. Muito pelo contrário, ainda segundo os autores, é preciso abster-se de buscar “uma correspondência biunívoca entre palavra e sentido”, que é motivada por nosso “viés analítico para a univocidade”.³⁸ Além disso, os autores explicam que na tradução de textos chineses antigos “a alusividade da língua chinesa clássica dificilmente leva à tradução unívoca [...] e é improdutivo buscar um único equivalente para um caractere chinês.”³⁹ Ou ainda mais importante:

*Na verdade, qualquer tentativa de empregar traduções unívocas de termos chineses motivados pelo apelo a critérios de clareza ou univocidade muitas vezes reduz o entendimento filosófico ao absurdo, e a poesia a linhas mal escritas.*⁴⁰

A tentativa de estipular e esclarecer um significado único dos princípios ou termos confucionistas “levou os pensadores ocidentais a verem Confúcio como pouco mais além de um transmissor de moralismos banais indignos de atenção séria.”⁴¹

Para evitar ser arrastado para o mesmo horizonte comum de problemas que motivam os pesquisadores do ocidente, Ames e seus colaboradores sugeriram o que batizaram em muitas ocasiões de uma “língua do foco e do campo” (“*the language of focus and field*”). Essa nova “língua” seria aquela que, embora carregando um léxico e gramática ingleses, exibiria formas diferenciadas do inglês acadêmico usual, assim destacando – e não escondendo – características relativas ao chinês clássico, ou seja, privilegiando um olhar sobre o processo, mudança e relações, ao invés de essência e objetos. Isso é enfatizado repetidamente, geralmente na introdução dos autores em seus trabalhos de tradução, ou em um capítulo específico sobre a linguagem:

A seguir, empregamos uma língua processual [...] A essa língua chamamos de “a língua do foco e do campo”. Tal língua pressupõe um mundo constituído por um campo interativo de processos e eventos onde não há elementos

38 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 16

39 *Ibidem*

40 *Ibidem*

41 Ames, R., Hall, D. 1991, op. cit., p. 343

finais, apenas deslocando “focos” no campo fenomenal, cada um dos quais focalizando completamente o campo a partir de sua perspectiva finita.⁴²

Em sua sugestão dessa nova língua processual, Ames e Hall chegam muito perto de uma postura relativista. Por exemplo, quando argumentam que sua língua processual permite ou evita visões e conceitos relacionados à cosmologia chinesa lida na *Doutrina da Média*:

[ela] permite a substituição da [nossa] língua referencial voltada para objetos discretos por uma língua deferencial de processos e eventos [...], também] permite uma apreciação do campo correlativo complexo de relações transacionais e espontâneas [... e em terceiro lugar] evita o privilégio da clareza, univocidade e definição específica [que são] valorizados por vocabulários [relacionados] à substância, quantidade e discrição e permite uma compreensão mais adequada da alusividade poética do discurso filosófico chinês.⁴³

No entanto, não devemos pensar que a proposta de Ames e seus colaboradores implique a ideia de que a linguagem determinaria ou restringiria os processos mentais. Muito pelo contrário, é uma abordagem que considera a linguagem quase como um meio para o fim, que facilitaria a compreensão de uma visão de mundo diferente da nossa. Ainda assim, devemos considerar que a linguagem é crucial, pois carrega consigo sua história e preconceitos, cristalizados como senso comum que proporcionam a ilusão de um universalismo. Outra passagem pode exemplificar esta posição:

acreditamos [...] que as implicações filosóficas estão sedimentadas na própria linguagem – sim, sintaxe e gramática também – bem como nas declarações particulares, princípios, reivindicações etc. que um filósofo faz.⁴⁴

As traduções de Ames e suas notas abundantes sobre os principais termos chineses são, portanto, sintomas de seus entendimentos sobre a relação íntima que se tece entre a linguagem e o pensamento e sobre como a leitura e

42 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 7. Veja-se também Ames, R., Hall, D. 1987, op. cit., p. 14; Ames, R., Rosemont, H. 1998, op. cit., p. 21 ou Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 16.

43 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 7

44 Ames, R., Hall, D. 1991, op. cit., p. 343

percepção de um texto chinês modifica-se dramaticamente uma vez que ele seja traduzido para um idioma indo-europeu.

Também para François Jullien é fundamental levar em consideração a estreita relação da língua chinesa – ou de qualquer outra – com a visão de mundo de seus falantes na interpretação de um texto ou do próprio pensamento chinês. Só então podemos evitar a anulação da originalidade do pensamento chinês com a tradução para as línguas dos países ocidentais:

*Ao ser transcrito em termos universais originalmente ocidentais, [...] o pensamento chinês torna-se ilegível para si mesmo e não mais compreensível.*⁴⁵

Nos textos do autor francês, a estreita relação entre linguagem e pensamento é ainda mais explicitamente discutida do que vemos em Ames, bem com a ideia de que a língua chinesa age como um guia para o pensamento chinês:

*Quando falo de “pensamento chinês”, não pressuponho nele nenhuma essência particular, mas apenas designo o pensamento expresso em chinês [...] Por outro lado, quando me detenho na questão da linguagem, não considero que a linguagem predetermina o pensamento, mas, de certa forma, o predispõe.*⁴⁶

*Certamente, não se trata de reduzir, do meu ponto de vista, o pensamento à linguagem ou de assumir algum determinismo de um para o outro; porém a linguagem é o recurso que explora o pensamento. Se não “suspeitarmos” disso, tendemos a considerar como universais as divisões feitas pela linguagem [...].*⁴⁷

Diante de tão íntima relação entre linguagem e pensamento, usar categorias – palavras – trazidas do ocidente na tradução dos termos chineses sem deixar claro sua história e conotações – o pensamento imbricado nessas palavras – implicaria uma operação ilusória e esterilizante, frontalmente contra o questionamento de Jullien sobre a universalidade dessas mesmas categorias.

45 Lacrosse, J, op. cit., p. 68, grifo meu.

46 Jullien, 2007, op. cit., p. 52, grifo meu.

47 Martin, N., Spire, A, op. cit. p. 140, grifo meu.

Entretanto, para acessarmos a distância (*écart*) que nos separa dos textos chineses, necessitamos passar através da linguagem e da tradução, tornando-os temas de extrema importância nos livros que o autor escreve sobre a China.

Jullien sempre defendeu a viabilidade da compreensão do pensamento chinês⁴⁸, porém ela necessariamente teria que passar pelo uso de uma linguagem “híbrida,” daí a ostensiva inventividade lexical do autor francês e suas traduções necessariamente estrangeirizantes.⁴⁹ Jullien procura assim desenvolver um novo vocabulário – *fadeur, valeur allusive, prégnance, spontanéité, schématisation* etc., – que, em seu frescor e neologismos, procuraria libertar-se das pesadas “âncoras gregas” do léxico ocidental e do efeito de opacidade de uma tradução domesticante.⁵⁰ Assim o autor visa abordar o pensamento chinês por meio de termos “colhidos nas margens de nosso discurso,” refundando uma nova língua para o diálogo ocidente-orientes.⁵¹

Jullien (2015) é um exemplo quase perfeito do método empregado pelo autor para abordar a visão de mundo chinesa e assim deslocar a nossa própria: o texto consiste da apresentação sistemática de um léxico alternativo, “euro-peu-chinês,” que descreve o sutil não-espaco estendido através do *écart* entre China e Europa. No entanto, como devemos nos lembrar, se interpretarmos o projeto do autor como mera proposta de novos “contra-conceitos chineses” contrastados com aqueles do ocidente, iríamos diametralmente contra o que prega Jullien. Estariamos mais uma vez sendo levados pelo impulso grego à conceituação, contruindo um “outro utópico.” Os próprios chineses, ensina o autor francês, são avessos a este ímpeto:

*Daí sua relutância [do discurso chinês] em conceituar: as noções raramente são definidas [...] mas antes são associadas por redes de afinidade, de modo que cada uma delas tem significado apenas em relação a todos os pares opostos interpostos [...]*⁵²

48 Lacrosse, J, op. cit., p. 68

49 Martin, N., Spire, A, op. cit. p. 37

50 Jullien, F 1989[1996], op. cit. p. 21

51 Lacrosse, J, op. cit., p., 69

52 Jullien, F 1985[2003], op. cit. p. 11

Assim, as famosas dicotomizações de Jullien não devem – ao contrário do que sugere Haun Saussy na crítica a um dos livros de Jullien⁵³ – ser consideradas como formando pares antinômicos de conceitos, cada qual espelhando uma tradição. Por exemplo, segundo Jullien, quando ele propõe a utilização da palavra *processo*, ela não deve ser tomada como um “conceito chinês” que se oporia ao “conceito ocidental” de *criação*.⁵⁴ Se assim fosse, teríamos muito pouco a ganhar na leitura dos textos chineses, uma vez que tanto *processo* como *criação* já são conceitos ocidentais bem desenvolvidos, ainda que *criação* esteja associado à nossa tradição fundacional. O par *processo/criação* é levantado por Jullien para que um polo possa lançar luz sobre a representação do outro, e não como substituição de um pelo outro. É o *deslocamento* da ideia de *criação* que abre espaço para um *processo* “chinês,” a ser compreendido como um “procedimento criacional,” não *ex-nihilo* e contínuo, este sim aludindo à novidade radical da tradição chinesa. Este tipo de revisita dos conceitos ocidentais à contraluz das propostas chinesas é explorado à exaustão por Jullien. Veremos a seguir como os dois autores propõem lidar com um termo-chave para o pensamento chinês em suas traduções.

Um exemplo: *Doutrina da Média*, 23

Uma vez que Jullien quase nunca traduz textos completos dos clássicos chineses, é difícil encontrarmos uma comparação direta entre os dois autores e outras traduções. Por outro lado, como os dois autores discutem profusamente alguns termos-chave chineses (os caracteres chineses, *hanzi* 漢字), selecionei um termo específico de um texto que Jullien já traduziu totalmente, a *Doutrina da Média* (*Zhongyong* 中庸), atribuído a Confúcio. A seguir apresento um trecho do parágrafo 23 do texto chinês que ilustra bem os pontos de vista de ambos os autores, seguido da tradução tradicional de James Legge (retraduzida do inglês para o português), feita no século 19, e depois das propostas tradutórias de Ames e Hall e de Jullien (esta última apresentada em francês e em português):

53 Saussy, Haun. Review of: *La propension des choses: Pour une histoire de l'efficacité en Chine* by François Jullien; *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China* by François Jullien; Janet Lloyd. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 4 (Nov., 1996), pp. 984-987.

54 Jullien, F. 1989[1996], op. cit.

其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著， [...]

Próximo ao acima está aquele que cultiva ao máximo os brotos de bondade nele. Destes, ele pode atingir a posse da sinceridade. Essa sinceridade torna-se aparente. Ao tornar-se aparente, manifesta-se.⁵⁵

Em seguida, a pessoa cultiva esses processos e eventos com discrição para que cada aspecto deles seja capaz de realizar sua própria criatividade (cheng 誠). Onde há criatividade, há algo determinado; quando há algo determinado, é manifesto.⁵⁶

*Vient ensuite déployer [ce qui n'est qu']un coin:
[à partir d'un] coin: d'où pouvoir avoir l'authenticité [réalisante];
l'authenticité: d'où prendre forme;
formation: d'où se manifester;⁵⁷*

*Em seguida é implantado [aquilo que é apenas] um ângulo:
[a partir de] um ângulo: de onde pode-se ter a autenticidade [que se realiza];
autenticidade: de onde toma-se forma;
formação: de onde se manifesta;*

Aqui, o termo-chave é aquele que é central para na *Doutrina da Média*, cheng 誠. Legge o traduz como *sinceridade*, um conceito ocidental que está relacionado a ser verdadeiro em suas palavras, ser sincero. As raízes etimológicas da palavra vêm do latim *sincēritātem*, acusativo de *sincēritās*, ela própria de *sincērus*, *puro* como em *não misturado*.⁵⁸ De Vaan⁵⁹ ainda especula uma raiz proto indo-européia *keh₂ir/so-, que significa *todo, completo*. Quaisquer que

55 Legge, James. *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, 5 vols., (Hong Kong: Legge; London: Trubner, 1861–1872): Vol. 1: *Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean* (1861). [IN: Donald Sturgeon, Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese, Digital Scholarship in the Humanities 2019]. Minha ênfase.

56 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit. Minha ênfase.

57 Jullien, F. 1993, op. cit. Minha ênfase.

58 Partridge, Eric. *Origins: a short etymological dictionary of modern English*. London: Routledge and Taylor, 2006[1958], p. 3046.

59 De Vaan, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages (Leiden Indo-European Etymological Dictionary)*. Leiden: Brill Academic Pub, 2008, p. 565

sejam as raízes etimológicas mais adequadas, o aspecto que salta aos olhos é a relação entre *sinceridade* e alguma *totalidade* ou *igualdade*, uma espécie de *pureza*. *Sinceridade* poderia, neste caso, ser aproximada como significando uma relação de analogia, de homologia, configurado-se como um conceito que, de alguma forma, espelha uma situação, objeto e/ou evento em um enunciado, uma imagem ou em outro meio representativo. Parece defensável afirmar que a *sinceridade* “ocidental” é interpretável como uma representação pura (perfeita) e absoluta de algo na fala. Quando Legge usa a *sinceridade* como tradução de *cheng*, o trecho da *Doutrina da Média* parece prescrever o esforço para atingirmos essa perfeição e pureza de representação na fala, e assim realizar um discurso que é “semelhante” ou igual ao *representatum*.

Ames, por sua vez, enfatiza explicitamente o aspecto *criativo* do momento em que alguém é sincero em seus hábitos/rituais. Esta tradução dá suporte à ideia proposta por Ames e seus colaboradores de que é fundamental no pensamento tradicional chinês manter-se fiel às suas tradições – e assim evitar inovações excessivas e permanecer cauteloso com as novidades – porém, ao mesmo tempo, estar ciente do processo de mudança que é sempre presente (ao ponto que a mudança e a transformação são natural e inevitavelmente partes da natureza, *ziran* 自然 para os chineses). Portanto, *cheng* indicaria a importância no contexto da tradição chinesa de uma relação estreita entre *reprodução* e *novidade*, uma aparente contradição, que desta forma aparece como estranha ao cerne da tradição ocidental.

A tradução de Jullien é muito atenta à forma linguística do texto original chinês e procura reproduzir seu ritmo sintático, a ponto de tornar-se quase opaca e muito mais permeável a diferentes interpretações do que o texto de Legge e até mesmo o de Ames. Essa fluidez e opacidade nas traduções chinesas de Jullien é frequentemente criticada por seus pares sinológicos, porém acredito que ela se justifica exatamente pela indeterminação que Jullien lê nos originais chineses e que é, em sua opinião, inerente ao pensamento chinês. Temos então a *autenticidade* [*que se realiza*] (*l’authenticité* [*réalisante*]) como tradução para *cheng*, um termo que indiretamente parece estar alinhado com a *criatividade* de Ames: o ser autêntico, uma tentativa de ser “autêntico junto à própria tradição” está em constante realização, em constante (re)atualização e renovação. Para Jullien, o uso mais convencional da palavra *sinceridade* para traduzir *cheng* estaria equivocado, pois nos levaria imediatamente ao subjetivo – ou seja, àquele que está sendo sincero – ao passo que o autor francês interpreta esta passagem como referindo-se a um processo sem causa

atribuída, uma discussão sobre a natureza do próprio *processo*, de um local (o “ângulo”) para um global, uma “simples propensão regulatória”.⁶⁰

Mesmo que Legge, Ames e Jullien estejam todos usando palavras indo-europeias em suas traduções – e seus comentários – as implicações parecem claras aqui: a tradução como *sinceridade* pertence de certa forma à linguagem da essência e representação, enquanto os usos dos termos *criatividade* e a *autenticidade que se realiza* as colocam em suspenso no espaço rarefeito entre o Oriente e o Ocidente.

Conclusão

O grau do qual podemos abstrair de nossa própria herança cultural e histórica para mergulhar em outra tradição cultural é uma questão complexa e perene que permeia a filosofia e, em diferentes níveis, todas as ciências humanas. Como espero ter demonstrado de forma satisfatória, argumentei que Jullien e Ames são dois autores que realmente acreditam que inevitavelmente carregamos conosco uma rede de ideias e conceitos – uma visão de mundo, por assim dizer – que é em grande parte o resultado de nossas próprias histórias pessoais. Além disso, essa história e tradição estão incrustadas em nossa linguagem de maneiras sutis e largamente inconscientes e no ocidente constituem um vocabulário profundamente enraizado em nosso passado grego.⁶¹ Essa relação íntima e intrincada parece constituir um dos principais motivos que tornam os estudos comparativos tão complexos e desafiadores. Uma ideia-chave embutida na argumentação deste artigo afirma que os dois autores aqui brevemente discutidos têm uma compreensão profunda dessa complexidade, e por isso enfatizam a necessidade do desenvolvimento de uma língua “híbrida” que viceje no espaço rarefeito entre as línguas chinesa e indo-europeias a fim de permitir uma troca substancial e profícua com a China.

Jullien tomou a tradição chinesa inicialmente como a candidata ideal para um sistema de pensamento contrastivo, como uma forma de ajudá-lo a “pensar fora da caixa” – e neste aspecto, parece imbuído de motivações semelhantes àquelas aos francófonos Jacques Lacan, Jacques Derrida ou Roland

60 Martin, N., Spire, A, op. cit. p. 186

61 Sempre cabe a advertência contra o abuso e a essencialização do termo “ocidente.” Como deve ter ficado claro ao longo do presente artigo, tais generalizações e simplificações são usadas como aproximações heurísticas e devem ser abordadas com os devidos cuidados.

Barthes – todos autores com particular interesse pela China. Porém Jullien conta com uma clara vantagem frente ao trio de filósofos, ao possuir um conhecimento e formação incomparavelmente mais profundos da tradição e língua chinesas. Quanto ao caso de Ames, parece que ele tomou a direção oposta: primeiramente um sinólogo, um especialista que repetidamente professa seu amor pela China, e só então busca na filosofia – muitas vezes através de suas colaborações com filósofos – um conhecimento mais profundo e nuançado dos textos chineses.

Devo admitir – em parte concordando com seus críticos – que os pensamentos e textos de Jullien são passíveis de serem criticados por um estilo que por vezes parece mostrar falta de profundidade e um impulso constante para generalizações, e que assim corre o risco de ser excessivamente simplista.⁶² Sua admirável produção de livros *best-sellers* sobre aspectos do pensamento clássico chinês são indiscutivelmente repetitivos e sua frugalidade em fornecer referências, bem como a falta de índices em todos os seus livros não ajudam os leitores a construir uma avaliação mais rigorosa de seus argumentos e conclusões.

Além disso, ao focar seus livros em aspectos do pensamento chinês elegendo termos-chave chineses e usar repetidamente seus neologismos para traduzi-los, Jullien corre o risco de torná-lo “muito familiar” aos iniciados em “Jullianês”, acabando por eliminar a mesma prudente distância que pretendia manter. Ademais, de forma quase que oposta, Jullien também já foi criticado por ir “longe demais” na direção da alteridade, guiado por um desejo de “usar a China como ponto de alavancagem para desestabilizar o pensamento europeu.”⁶³ Nesse sentido, seus críticos não estão mirando apenas em Jullien, mas sim em todo o projeto da filosofia comparativa.

No entanto, a despeito das particularidade da retórica e do estilo de Jullien, não me parece que suas conclusões gerais sobre a “visão de mundo chinesa” sejam incompatíveis com aquelas de Ames ou outros autores com ideias semelhantes, tais como Hansen⁶⁴ ou Gernet⁶⁵. Quiçá a dificuldade de aceitação de Jullien na comunidade sinológica seja causada por seu uso mais

62 Billeter, François. *Contre François Jullien*. Paris: Éditions Alia, 2006[2014].

63 Møllgaard, E, op. cit, p. 1048.

64 Hansen, Chad. Chinese Language, Chinese Philosophy, and “Truth” *Journal of Asian Studies* v. 44(3), 491-519, 1985; Hansen, Chad. *A Daoist theory of Chinese thought*. Oxford University Press, 1992.

65 Gernet, J, op. cit.

desequilibrado de filologia e filosofia – filosofia demais, sinologia de menos, – ao contrário do que prescrevem Ames e Hall.⁶⁶ Ou Jullien pode até mesmo ter sua reputação contaminada pela ânsia de alguns de seus compatriotas filósofos – como vimos anteriormente – em serem excessivamente ansiosos na busca em terras chinesas por uma panaceia para suas enfermidades filosóficas.

Quaisquer que sejam suas diferentes reputações e influências, Ames, Jullien, seus colaboradores e estudiosos afins, todos chamam repetidamente nossa atenção para o contraste linguístico entre o chinês clássico e as línguas indo-europeias. Todos são inflexíveis em defender que a disparidade nas formas linguísticas espelha-se correspondentemente nas diferentes formas como cada um de nós vê e age no mundo.

O que nunca é afirmado pelos dois autores é qualquer tipo de postulado relativista explícito afirmando-se que as diferentes estruturas linguísticas da China antiga (incluindo o notável sistema de escrita chinês) causam ou levam a uma cosmovisão chinesa processual, perspectivista, relacional e contrastiva. Ao contrário, ambos os autores claramente nos alertam contra o beco sem saída do relativismo radical e suas consequências desanimadoras e solipsísticas, entre as quais a proposição de um outro ontológico totalmente diferente, apartado de nossas capacidades de compreensão e comunicação. No entanto, como argumentei aqui, há implicitamente pelo menos um princípio relativista moderado que vincula linguagem e visão de mundo de uma maneira muito mais intrincada e íntima do que aquela endossada por autores que rejeitam sua abordagem mais pluralista. E se considerarmos que um dos traços emblemáticos do relativismo linguístico “whorfiano” clássico⁶⁷ é a afirmação de que a linguagem de alguma forma cerceia ou restringe o pensamento, poderíamos claramente entrever em algumas passagens de Jullien uma postura mais “relativista” do que aquela de Ames e seus colaboradores.

Nos textos do canadense, a linguagem sempre aparece como um “reflexo” da postura processual/perspectivista do complexo mente/cultura/visão de mundo dos chineses. Ainda que nossas línguas ocidentais orientadas à substância possam ser pouco adequadas na descrição da cosmovisão chinesa, Ames não sugere que seria a estrutura linguística que primeiro iria predispor essa visão de mundo. Em Jullien, parece haver um algo mais assemelhado a uma via de mão dupla entre a *língua* e a *cultura* (ou mesmo, *pensamento*).

66 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 4.

67 Whorf, Benjamin. *Language, Thought and Reality*. Cambridge, MIT Press, 1964.

Para os dois autores a tradução constitui-se um problema-chave que habita a raiz de todo o empreendimento comparatista. Ames chama a atenção para a pluralidade inerente da tradução (contra a ideia de uma tradução biunívoca) e oferece soluções práticas (comentários, notas, trabalhos em colaboração), ao mesmo tempo que faz uso de um discurso aberto à alteridade e à diferença. Ele e seus colaboradores reescreveram os textos clássicos chineses em sua nova linguagem inglesa “de foco e campo”, que facilitaria uma visão de mundo, em muitos aspectos, bastante diferente da nossa.

Jullien, por outro lado, retrabalha os textos chineses por meio de uma nova língua “franco-chinesa” que desnudaria as estruturas da heterotopia chinesa, mantendo seu *écart*, mas possibilitando uma via de acesso que implicaria a revisão de nossas próprias preconcepções mais arraigadas. Os livros de Jullien são propostas para um encadeamento filosófico que articula conceitos chineses em termos de neologismos franceses, e assim suas traduções produzem um efeito ainda mais estrangeirizante do que aquelas de Ames.

Ambos os autores suspeitam de conceitos universais e da transposição de palavras indo-europeias para os textos chineses sem que haja uma discussão prévia aprofundada sobre a herança ocidental das palavras usadas e riqueza de suas conotações. Para Jullien e Ames a tradução não pode servir como prova, já que ela é o resultado de uma teoria interpretativa. A armadilha da “tradução como evidência” acaba sendo rechaçada quando se nega a possibilidade de qualquer “tradução definitiva” ou completa. Pelo contrário, uma tradução que retém a potência do original deve sempre permanecer incompleta, uma vez que mantém traços da língua chinesa mesmo após seu término. O novo vocabulário híbrido indo-europeu chinês proposto por Ames e Jullien, apesar de suas diferenças, claramente não pode ser mera proposta de “conceitos chineses” opostos àqueles do ocidente. Em linha com os dois autores, defendo que, envoltos por nosso espírito apegado ao desejo de ontologização, acabamos concebendo palavras tais quais *fadeur*, *procès*, *prégnance*, *focus and field*, *processual*, *mutuality* etc como conceitos plenamente incorporados, já que fazem palavras de nosso próprio léxico. Precisamos empregar nossas palavras indo-europeias para falar e fazer nossas análises e nossa filosofia comparativa sobre a China. Em seu trabalho, Ames e Jullien trazem a substância dos textos chineses à vista e nos causam a desconcertante sensação de lermos linhas que não mais estão escritos em chinês clássico, mas também não estão exatamente em inglês ou em francês. É um trabalho delicado e muito sutil.

Tanto Jullien quanto Ames estão perfeitamente cientes da enorme dificuldade inerente à sua atividade, seja como sinólogo, seja como filósofo, e eles não

tentam esconder as limitações de serem acadêmicos ocidentais escrevendo sobre textos chineses. Em vez disso, reverterem essas limitações em sua vantagem, ao se colocarem na posição de visitantes que carregam sua história ao mesmo tempo em que se abrem a uma nova tradição, e assim habitam precariamente a posição privilegiada localizada nos interstícios entre a China e o ocidente.

Referências

- Ames, Roger (ed). *Wandering at ease in the Zhuangzi*. New York, SUNY Press, 1998.
- Ames, Roger. A Response to Critics. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* June 2004, Vol. III, No. 2, pp. 281-298.
- Ames, Roger. Getting Past the Eclipse of Philosophy in World Sinology: A Response to Eske Mollgaard. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, June 2005, Vol. IV, No. 2, pp. 347-352.
- Ames, Roger e David Hall. *Thinking Through Confucius*. New York: SUNY Press, 1987.
- Ames, Roger e David Hall. Against the Greying of Confucius. *Journal of Chinese Philosophy*, 18 (1991) 333-347.
- Ames, Roger e David Hall. *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. New York: SUNY Press, 1995
- Ames, Roger e David Hall. *Thinking from the Han*. New York: SUNY Press, 1998.
- Ames, Roger e David Hall. *Focusing the Familiar: a translation and philosophical interpretation of the Zhongyong*. Honolulu: University of Hawaii Press 2001.
- Ames, Roger e David Hall. *Dao De Jing: "making this life significant"*. New York: Ballantines Books, 2003.
- Ames, Roger e Henry Rosemont. *The Analects of Confucius: a philosophical translation*. New York, Ballantine Books, 1998.
- Ames, Roger e Henry Rosemont. *The Chinese Classic of Family Reverence: a philosophical translation of the Xiaojing*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- Billeter, François. *Contre François Jullien*. Paris: Éditions Alia, 2006[2014].
- Bougnoux, Daniel e François LYvonnet. *L'Herne: Jullien*. Paris: Éditions de l'Herne, 2018.
- Chartier, Pierre et al. *Oser construire. Pour François Jullien*. Paris: Seuil, 2007.
- Connoly, Tim. *Doing Philosophy Comparatively*. London/New York: Bloomsbury, 2015.
- De Mauro, Tullio e Lea Formigari. *Leibniz, Humboldt and the Origins of Comparativism*. Amsterdam: John Benjamins, 1990.
- Everett, Caleb. *Linguistic Relativity*. Berlin, De Gruyter – Mouton, 2013.

- Foucault, Michel. Des Espaces Autres. Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5 (1984): 46-49.
- Gernet, Jacques. *A history of Chinese civilization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Halbfass, Wilhelm *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass Pub, 1990.
- Hansen, Chad. Chinese Language, Chinese Philosophy, and "Truth" *Journal of Asian Studies* v. 44(3), 491-519, 1985.
- Hansen, Chad. *A Daoist theory of Chinese thought*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Jullien, François. *La Valeur Allusive*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985[2003].
- Jullien, François. *Procès ou création*. Paris: Éd. du Seuil, 1989[1996]
- Jullien, François. Lecture ou projection: Comment lire (autrement) Wang Fuzhi? *Études chinoises*, vol. IX, n° 2 (automne 1990).
- Jullien, François. *Zhong Yong ou La Régulation à usage ordinaire*. Paris: Imprimerie Nationale, 1993
- Jullien, François. *Le détour et l'accès*. Paris: Éd. Bernard Grasset, 1995.
- Jullien, François. 'China as Philosophical Tool' - François Jullien in conversation with Thierry Zarccone, 2003.
- Jullien, François. *A treatise on efficacy: between Western and Chinese thinking*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004
- Jullien, François. *Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie*, Paris, Seuil, 2007.
- Jullien, François. *L'archipel des idées de François Jullien*, textes réunis par Nathalie Schuur. Paris, Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 2014.
- Jullien, François. *The Book of Beginning*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- Keck, Frédéric. *Penser en Chine: À propos du Contre François Jullien de Jean-François Billeter*. (Apresentação no Groupe d'études « La philosophie au sens large » animé par Pierre Macheray (Universités de Lille 3 et Lille 1), le 5 mars 2008.)
- Lacrosse, Joachim (ed.). *Philosophie Comparée: Grèce, Inde, Chine*. Paris: Vrin, 2005.
- Leavitt, John. *Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Legge, James. *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, 5 vols., (Hong Kong: Legge; London: Trubner, 1861–1872): Vol. 1: Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean (1861). [IN: Donald Sturgeon, Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese, Digital Scholarship in the Humanities 2019]
- Lucy, John A. *Language Diversity and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Mair, Victor. Review of Procès ou Création: Une introduction à la pensée des lettrés chinois by François Jullien. *Philosophy East and West*, Vol. 41, No. 3 (Jul., 1991), pp. 373-386.

Martin, Nicolas e Antoine Spire. *Chine, la dissidence de François Jullien*. Paris: Ed. Seuil, 2011.

Masson-Oursel, Paul. *Comparative Philosophy*. London: Routledge, 2010[1926].

Møllgaard, Eske. Eclipse of Reading: On the “Philosophical Turn” in American Sinology. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, June 2005, Vol.IV, No. 2, pp. 321-340.

Needham, Joseph e Christoph Harbsmeier. *Science and Civilization in China*, vol 7.1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Partridge, Eric. *Origins: a short etymological dictionary of modern English*. London: Routledge and Taylor, 2006[1958].

Saussy, Haun. Review of: *La propension des choses: Pour une histoire de l’efficacité en Chine* by François Jullien; *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China* by François Jullien; Janet Lloyd. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 4 (Nov., 1996), pp. 984-987.

De Vaan, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages (Leiden Indo-European Etymological Dictionary)*. Leiden: Brill Academic Pub, 2008.

Whorf, Benjamin. *Language, Thought and Reality*. Cambridge: MIT Press, 1964.