

REFLEXÕES SOBRE A MÍSTICA NO *DAO DE JING*

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
Doutoranda em Ciências da Religião – PUC-SP
cavaleirodmacedo@uol.com.br

Resumo: neste artigo visamos a identificação de elementos que podem indicar a existência de um caminho místico presente no texto chinês clássico conhecido como *Dao De Jing (Tao Te Ching)*. Essa orientação mística é subjacente à doutrina como um todo, podendo ser encontrada tanto nas referências ao *Dao* (metafísica) quanto ao *De* (ética), e sendo impossível sua determinação independentemente dessas duas facetas da obra. Com o objetivo de demonstrar esses elementos, a seqüência tradicional das seções não foi respeitada, e os trechos foram selecionados de acordo com seu conteúdo, reunidos sob os seguintes títulos: metafísica, ética e mística.

Palavras-chave: mística; metafísica, ética; taoísmo filosófico; *Dao De Jing*.

Abstract: in this article we aim to investigate the elements that may indicate the existence of a mystical way in the Chinese classical text known as *Dao De Jing (Tao Te Ching)*. This mystical orientation is something underlying the doctrine as a whole and can be found on both the references, to *Dao* (metaphysics) and *De* (ethics), and its determination is impossible when separated from these two facets. In order to demonstrate these elements, the traditional sequence of sections was not maintained and the excerpts were selected according to their content, grouped under the following titles: metaphysics, ethics and mystics.

Key -words: Mysticism; Metaphysics; Ethics, Philosophical Taoism; *Dao De Jing*.

Introdução

Neste pequeno estudo visamos a identificação de elementos místicos presentes no texto chinês clássico. A interpretação do texto do *Dao De Jing* é uma tarefa complicada, demandando algumas observações iniciais para que possamos situar o

próprio texto, bem como os estudos realizados com base nele e as eventuais distorções que a doutrina do *Dao De Jing* despertou na religiosidade chinesa.

De acordo com Richard Wilhelm, tradução que utilizamos preferencialmente, nenhuma obra chinesa atraiu tanto a atividade dos tradutores,

Por outro lado, circulam na literatura alemã diversas imitações livres do velho sábio, cuja origem não é o estudo do texto chinês, mas a apreensão intuitiva que outros tradutores menos inteligentes deixaram escapar, do profundo sentido filosófico. (Wilhelm, 2000, p. 7)

Essa dificuldade foi por nós enfrentada também neste trabalho, de tal modo que ele é fruto da comparação entre diferentes traduções para o português, as quais, não apenas não coincidem entre si, tampouco coincidem com citações extraídas de textos que comentam o *Dao De Jing* ou o pensamento chinês. Nossa opção, conforme já foi citado, consistiu na escolha do texto de Wilhelm, mas sempre tentando estabelecer comparações e verificações com outras traduções,¹ bem como apresentando o material de forma um pouco diferente.

A principal diferença que pode ser sentida entre a abordagem de Wilhelm e a que estamos propondo aqui é a transgressão de sua divisão do livro em duas partes, a primeira referente ao *Dao* e a segunda referente ao *De*. Aqui selecionamos indiferentemente trechos da primeira e da segunda parte para a explanação de ambas as idéias *Dao* e *De*, de acordo com a leitura mística que propomos do texto. Vale acrescentar que a versão de Burton não explicita essa divisão. Cabe observar também que acreditamos ser essa transgressão cabível, no sentido de que entendemos

¹ Utilizamos aqui, preferencialmente, o texto de Wilhelm, traduzido para o português por Margit Martincic. Na maior parte das vezes em que apresentamos o texto do *Dao De Jing*, essa será a tradução citada. Caso não seja, estará indicado entre parênteses.

o texto do *Dao De Jing* como necessariamente polissêmico, admitindo múltiplas interpretações, de acordo com o enfoque adotado pelo estudioso, bem como o nível de complexidade aplicado, o que é usual na leitura mística dos textos filosóficos ou religiosos.

Lao-Tsé e o *Dao De Jing*

Sabemos que existem controvérsias a respeito da existência real de uma pessoa que possa ser referida pelo nome Lao-Tsé, o qual teria sido o autor do texto *Dao De Jing*. Existem algumas evidências construídas principalmente com base nas informações fornecidas por Sse-ma Chi'en, historiador da corte dos imperadores Han – por volta de 100 a.C. – em seu livro *Shi Chi* (Apontamentos Históricos). De acordo com esse texto, Lao-Tsé foi uma pessoa real, de nome Li Ehr,² assumindo o nome Be Yang (Conde Sol), como erudito, e, após sua morte, ficou conhecido como Dan, mais precisamente Lao Dan. O significado do nome Lao-Tsé é, literalmente, “velho mestre”, que em chinês não difere de “velhos mestres”, levando então à dúvida, não só sobre a existência real de uma pessoa que correspondesse a esse título, mas também quanto ao fato de o livro ter sido escrito por uma única pessoa – ou ser a compilação do pensamento de “velhos mestres” chineses. Mas, “em última análise, a questão não tem valor algum. O *Dao De Jing* existe; não importa quem o tenha escrito” (Wilhelm, 2000, p. 13).

Citações e comentários

O livro foi muito citado já no século IV a.C., principalmente por Chuang Tzu (Zhuang-Zi). Confúcio cita trechos do *Dao De Jing* em sua obra, *Os Analectos*, muito embora não se possa

² Li é um sobrenome extremamente comum na China, Ehr significa orelha. Cf. Wilhelm (2000, p. 11).

precisar com segurança se essas citações se referem ao texto original. Mas é durante a dinastia Han que ocorre o período de maior estudo do *Dao De Jing*. Han Wen Di (197-157 a.C.) foi um estudioso da obra, e sua maneira pacífica e singela de governar é tida como fruto desse estudo. Seu filho, Han Ging Di (156-140 a. C.), foi aquele que deu ao livro o nome *Dao De Jing*, nome que significa, de acordo com Wilhelm, “Livro clássico do Sentido e da Vida” (Ibid., p. 14).³ A partir desse período, os comentários se tornaram mais numerosos. O mais antigo dos comentários fidedignos existente até hoje é o de Wang Bi (morto em 249 d. C.), aos 24 anos.

O texto, com o passar dos anos, já não se apresenta mais como o original. A divisão em seções é uma apresentação posterior, bem como os títulos conferidos aos capítulos (essa divisão, bem como seus cabeçalhos, devem remontar a Ho Chan Gung). Conforme Wilhelm, somente as duas partes principais, referentes ao Sentido (*Dao*) e à Vida (*De*) parecem ser antigas, a julgar pelas palavras iniciais. As mais antigas gravuras em madeira são da época da dinastia Sung.

Situação histórica

Aparentemente, o livro surge durante a época do caos, dos reinos em guerra (475-221 a.C.). Mas a doutrina parece ser bem mais antiga, pois existem fontes que relacionam o conteúdo do *Dao De Jing* com a doutrina de “Huang-Lao” ou “Huang-Ti”, o lendário “Imperador Amarelo”. Este foi um dos imperadores míticos da Antiguidade. As fontes que associam Lao-Tsé a Li Ehr apresentam-no como um contemporâneo mais velho de Confúcio.

³ Existem diferentes traduções, como, por exemplo, Dao = caminho; De = virtude (Watson, 2002). Ou Dao = absoluto, insondável; De= diretriz, revelação (Rohden, 1982).

Uma das formas de se tentar estabelecer, com um grau satisfatório de probabilidade, a localização histórica de uma obra é através da análise das citações ou referências contidas na própria obra. Ao contrário dos textos de Confúcio, que esclarecem totalmente a situação, o *Dao De Jing* não é muito pródigo em referências. Ao lermos *Os Analectos*, por exemplo, vemos que estão repletos de indicações históricas e apreciações acerca de personagens e situações da época. E essas referências desempenham um papel tão importante que, sem elas, o texto tornar-se-ia de impossível compreensão.

Em Lao-Tsé, as condições são substancialmente diferentes. “O Dao de Jing é praticamente exclusivo no início da literatura chinesa por não conter uma única referência à história ou a nomes de indivíduos de qualquer tipo” (Watson, 2002, p. xvi). Em toda a extensão do texto, nenhum nome histórico é citado, tampouco revela preocupações quanto ao ambiente. “Por isso também ele desaparece para a China em nebulosas distâncias, uma vez que ninguém pode lhe seguir o rastro” (Wilhelm, 1978, p. 16). Essa falta de esclarecimento quanto à situação histórico-política deriva, provavelmente, das próprias diferenças entre as éticas propostas pelas duas linhas. Confúcio acreditava que os ensinamentos dos santos antigos continham o “remédio” que iria reconduzir o mundo à ordem. Lao-Tsé, ao contrário, reconhece a “doença” da qual padece o reino, mas não considera que ela seria tratável com “remédios”, ainda que estes fossem os melhores, pois o corpo do povo estava mergulhado numa condição que não era vida nem morte. Na época da dinastia Chou (a partir de 1027 a.C., que desembocou no caos da guerra dos reinos), não existiam grandes virtudes ou grandes vícios. As falhas do povo não eram falhas e os méritos não eram méritos, e uma profunda falsidade interior corroera todos os relacionamentos, de modo que, aparentemente, ainda se falava em amor humano, em justiça e em moral como ideais elevados, enquanto internamente a ganância e a sede de poder tudo envenenavam. Portanto, a “ordem” a ser recobrada pelos princípios de organi-

zação social do confucionismo não eram remédios que atingissem a essência do problema e da vida na China, mas paliativos que só atingiriam a superfície. Nessas circunstâncias, qualquer movimento com vistas a organizar as coisas só poderia aumentar o grau de desordem.

Alguns autores comentam o desenvolvimento do daoísmo em permanente diálogo com o confucionismo (Kramers, 1999, pp. 205-208): num primeiro momento, apresentando duas propostas conflitantes para a mesma situação (tanto que, com o desenrolar das dinastias, ora uma ora outra doutrina foram adotadas externamente pelos imperadores) e, num segundo momento, através de uma composição entre as duas fontes – associadas aí já à incorporação da influência budista –, apresentando um corpo único de ensinamentos clássicos do pensamento chinês (Kohn, 2001, p. 21). E Watson cita também que “Muitas passagens do Tao Te Ching são nitidamente destinadas a fazer referência a ensinamentos dos confucionistas ou dos legalistas, ou a refutá-los” (Watson, 2002, p. xvii).

Não entraremos aqui nessa controvérsia, por acreditarmos que ela se situa muito mais no plano do desenvolvimento histórico dos movimentos sociais e dos adeptos do que no plano propriamente das idéias – que é o objeto deste estudo. Vale comentar, apenas a título de complementação, que a relação mesma de continuidade entre Lao-Tsé ou o *Dao De Jing* com o que veio a se chamar posteriormente de daoísmo é em si mesma controversa, como veremos.

Lao-Tsé e o daoísmo

Ao contrário do que se pode à primeira vista imaginar, a proposta de Lao-Tsé não foi criar um movimento religioso. Ainda que pensemos que a sua idéia fosse a formação de uma escola filosófica, existem aspectos que vale a pena analisar:

A idéia de que Lao-Tsé foi o fundador do daoísmo é errônea. Ao contrário de Confúcio, Lao-Tsé nunca fundou escola

e, aparentemente, essa jamais foi sua intenção. Ele se concentrou na observação das grandes interdependências que existem no mundo.

É estranha a história lendária da vida de Lao-Tsé/Li Ehr, tal como é contada, ou seja, que ele, num determinado momento, abandona seus afazeres, retirando-se da vida pública. Chegando ao desfiladeiro de Han Gu, o guarda da fronteira teria pedido a ele que deixasse algo escrito. Essa passagem, que dificilmente pode ser interpretada como fruto de um relato literal de um acontecimento, do ponto de vista mítico pode ser interpretada da seguinte forma: na falta de crédito que a doutrina confere às atividades humanas corriqueiras, o velho mestre, quando a situação externa se torna insustentável, retira-se do mundo, e deixa esse escrito, não como uma necessidade sua, mas como um pedido daqueles que teriam a intenção de seguir o seu caminho. O místico não escreve por mérito pessoal ou porque precise de alguma maneira daquilo. O sábio na doutrina do Dao é aquele que de nada precisa para si mesmo. É a uma necessidade externa à qual ele está respondendo. E essa passagem da vida lendária do mestre aponta diretamente para isso.

O que hoje chamamos daoísmo engloba uma série de crenças e atitudes diferenciadas que têm em comum apenas uma referência, por vezes vaga, aos textos clássicos, e o ponto de partida no conceito de Dao, o qual, como veremos, também pode assumir significados diferentes de acordo com a “escola” ou o “movimento” ao qual nos reportamos.

Essas diferentes interpretações incluem, de um lado, o chamado daoísmo clássico (Adler, 2002) ou filosófico – representado pelos textos de Lao-Tsé e Chuang Tse, e por aqueles que, seguindo solitariamente os caminhos propostos por esses autores, entendem o Dao apenas como uma via de desenvolvimento espiritual, com conseqüências éticas e de comportamento, mas sem conotação política, religiosa ou alquímica. É precisamente nessa corrente que iremos encontrar a significação mística do Dao e das práticas que podem ser depreendidas do *Dao De Jing*.

Além disso, temos o chamado daoísmo religioso, dividido por sua vez em “daoísmo da imortalidade” e “daoísmo das seitas”. O “daoísmo da imortalidade”, muito difundido, inclusive no Ocidente, é dividido entre aqueles que entendem o caminho para a imortalidade como uma alquimia metafórica, que utiliza técnicas mentais de desenvolvimento, e aqueles chamados de “alquimistas” (cf. Kohn, 2001), que trabalham com técnicas de experimentação. Ambas trabalham em propostas muito semelhantes, mesmo em termos dos elementos e elixires, à alquimia ocidental, prática difundida pelos árabes na Idade Média. Podemos ter uma idéia dessa concepção através destes trechos, de um manuscrito (datado entre 960-1270) associado à linha daoísta:

Então, sua mente está unificada e focalizada,
 Agora, harmonize sua respiração num ritmo regular,
 Deixe que ela fique mais e mais sutil, expirando suavemente
 Quase como se ela não estivesse ali
 E sem a menor interrupção.

Então, naturalmente, o fogo de seu coração
 mergulhará na água de seus rins,
 E subirá para a cavidade de sua boca,
 Onde uma doce saliva surgirá por si mesma.
 Então o perfeito numinoso irá sustentar seu corpo,
 E espontaneamente você saberá o caminho para a vida eterna.⁴

Outros trechos do mesmo manuscrito dão uma idéia mais próxima dos elementos e elixires, e dão margem às duas grandes interpretações, tanto a compreensão metafórica de uma alquimia, interpretada como uma “cura” interna baseada em práticas mentais, quanto da alquimia literal, baseada em compostos químicos, metais e pedras preciosas. Note-se a semelhança com a alquimia ocidental, através da associação dos movimentos principais ao enxofre e ao mercúrio, citada aqui:

⁴ Este texto foi publicado por Livia Kohn, em Neville (2001).

A seguir, purifique a combinação em nove transmutações,
E você irá produzir o grande elixir de cinábrio ⁵
O espírito irá sair e entrar livremente
E seus anos irão coincidir com aqueles do céu e da Terra.

A Essência é mercúrio (prata)
O Sangue é ouro (ouro)
A Energia é jade (lápiz-lazúli)
A Medula é cristal (cristal)
O cérebro é areia numinosa (ágata)
Os rins são anéis de jade (rubis)
E o coração é uma pedra cintilante (cornalina).
Mantenha estes sete tesouros firmemente em seu corpo,
Nunca deixe que eles se dispersem
Purifique-os na grande medicina da vida
E entre os dez mil deuses
Eleve-se até os imortais.

O chamado “daoísmo das seitas” é uma organização religiosa com práticas semelhantes a outros movimentos organizados enquanto tal. Mas o “taoísmo religioso nada mais é do que a religião popular animista da antiga China que, mesclada com doutrinas hindus, foi levada a um determinado sistema” (Wilhelm, 2000, p. 21).

Além dessas ramificações, outras adaptações foram tentadas e realizadas no que se refere à doutrina expressa no *Dao De Jing*. Entre elas encontramos aqueles que tentaram unir seus ensinamentos aos de Confúcio; os que entenderam que ali havia ajuda para a produção do elixir da imortalidade ou pedra filosofal (do ponto de vista físico); diversas formas de magia; politeísmo animista; aqueles que tentaram inserir seus próprios pontos de vista no *Dao De Jing*; e até aqueles que formularam teorias políticas e militares “inspiradas” em Lao-Tsé. Esta última aplicação data da própria dinastia Han, em que os imperadores elaboraram uma interpretação muito particular do texto citado. Mas nenhuma dessas perspectivas integra essencialmente

⁵ Cinábrio: composto alquímico - sulfeto de mercúrio.

nossa discussão neste trabalho, que se refere exclusivamente a uma leitura do texto do *Dao De Jing*, sob um enfoque que busca identificar o caráter místico especulativo embutido no texto, apontando para um caminho de desenvolvimento em direção a realidades superiores.

A mística do *Dao De Jing*

A mística sem Deus

A alguns pode parecer estranho falar em mística do *Dao De Jing*. A nós, ocidentais, monoteístas, advindos de tradições ligadas às religiões abrahâmicas, soa no mínimo diferente, além de estarmos falando de uma mística independente de Deus (ou mais apropriadamente “à parte de Deus”), buscarmos o fundamento místico de um texto após tê-lo desvestido de qualquer conteúdo religioso. É quase automático associarmos – no Ocidente – a mística à religião, dado que, na tradição recente – principalmente pós-cristã –, quase tudo o que entendemos como mística se desenvolveu no contexto da religião e utilizando imagens e linguagem de inspiração religiosa. Mas aqui estamos falando exatamente da mística sem Deus, uma mística filosófica que nada tem de religioso, embora alguns comentadores ocidentais⁶ tenham tentado apresentar essa interpretação, a nosso ver, de modo extremamente forçado. Talvez essa reflexão nos coloque no caminho de pensar a mística como algo substancialmente diferente da religião,⁷ ainda que por vezes se utilize esta última enquanto linguagem, a fim de comunicar seus conteúdos.

⁶ Rohden, em sua tradução do *Tao te King*, chega mesmo a afirmar que o título pode ser entendido como “O livro que revela a Deus”. A nosso ver, essa é uma distorção completa do sentido do texto.

⁷ Estamos aqui utilizando o termo religião como um conjunto de crenças estruturadas, apoiada numa concepção socialmente solidificada de entidades sobrenaturais, da qual faz parte um conjunto de mitos e rituais, bem como prescrições de comportamento a serem seguidas – todas elas

Sabemos que, ainda em tradições próximas a nós, temos referências a místicas não necessariamente religiosas, como o platonismo e o neoplatonismo, que se utilizaram da linguagem filosófica pura, sem necessidade de recorrer a um Deus personificado, muito menos criador, no sentido judaico-cristão religioso do termo. Talvez muitos possam colocar como objeção o fato de que o conceito de religião também é discutível, que não podemos falar de “a religião”, mas apenas de “as religiões” e cada uma delas em particular, ou que há um reducionismo teísta, ou mais, uma contaminação criacionista quando afirmamos ser a mística do *Dao* uma mística não religiosa. Mas, no nosso entender, isso não ocorre, partindo do que estamos significando quando utilizamos o termo “religião”. Citamos aqui nossa concordância com Hubert quanto ao fato de a religião ser a administração do sagrado. Quanto à idéia de sagrado:

Os mitos e os dogmas analisam-lhe o conteúdo a seu modo, os ritos utilizam-lhe as propriedades, a moralidade religiosa deriva dela, os sacerdócios incorporam-na, os santuários, lugares sagrados e monumentos religiosos fixam-na ao solo e enraízam-na. A religião é a administração do sagrado. (Hubert apud Caillois, 1988, p. 20)

Podemos prosseguir definindo então o que seria “o sagrado”. Rudolf Otto afirma que:

O sagrado, no sentido completo da palavra é, portanto, para nós uma categoria composta. As partes que a compõem são, por um lado, os sentimentos racionais e, por outro, os seus elementos irracionais. Considerada em cada uma dessas partes, ela é uma categoria puramente *a priori*. (1992, p. 149)

apoiadas numa distinção clara entre o “sagrado” e o “profano”. Por mística, entendemos o esforço pessoal de compreensão interior das realidades supra-sensíveis, através da superação das limitações das aparências.

Não entraremos aqui em discussão com Otto quanto à definição da categoria “sagrado”, e muito menos quanto à extensão e composição dessa categoria, até mesmo porque, por definição, ela é tomada *a priori*. Entendemos com Caillois que teremos sempre dificuldade para definir essa categoria, seja ela tomada como *a priori* ou não. Ainda que, como postulado, a idéia de que qualquer visão religiosa do mundo implica a categoria do sagrado, essa categoria chama por ser, senão definida, ao menos delimitada, então podemos afirmar, no sentido de sua delimitação, que “qualquer concepção religiosa do mundo implica a distinção do sagrado e do profano”. Ao que se segue que “esses dois mundos, o do sagrado e do profano, apenas se definem rigorosamente um pelo outro. Excluem-se e supõem-se” (Caillois, 1998, p. 19). Se tomarmos o exposto como certo, a doutrina do *Dao* não pode ser tomada como religiosa, bem como uma série de outras teorias místicas, dado que é postulado fundamental do *Dao*, e não raro no misticismo como um todo, a transcendência dos contrários e a progressiva “sacralização” do mundo. Se uma das características fundamentais da doutrina e do caminho é a transcendência dos contrários (e a definição do âmbito da religião se baseia precisamente num par de opostos), dificilmente poderemos conectar essa doutrina a uma religião, a menos que sérias adaptações sejam feitas.

Portanto, defendemos aqui que não somente é possível uma mística sem um Deus criador, mas, mais do que isso, uma mística sem a face religiosa com a qual estamos tão acostumados; e que ela, no sentido de sua orientação para a transcendência e seu caminho definido no sentido do contato e compreensão interior das realidades supra-sensíveis, não deixa de ser representante legítima da via mística.

Conceitos fundamentais do Dao De Jing

Podemos dividir a doutrina exposta no *Dao De Jing*, sempre perpassada por seu respectivo caminho, em dois aspectos

principais, que correspondem justamente às partes do *Dao* e do *De*. O primeiro aspecto pode ser classificado, de acordo com categorias filosóficas gregas que nos são mais próximas, como Metafísica (*Dao*) e o segundo como Ética (*De*). Sublinhamos aqui a adoção da tradução de Wilhelm, de *Dao* por Sentido e *De* por Vida, em contraposição às traduções mais populares por Caminho e Virtude. Essa opção foi feita pelo fato já exposto, de que o termo “caminho” – dentro dessa visão aqui apresentada – não está sendo utilizado como equivalente de “fluxo”, mas é usado para significar a orientação mística, algo que se estende por toda a doutrina, podendo ser encontrado tanto no Sentido (metafísico) quanto na Vida (ética), e sendo impossível sua determinação independente dessas duas faces da obra. O conceito de “Virtude” não será utilizado por estar associado, para nós, ocidentais, com conteúdos muito específicos, estabelecidos desde a filosofia grega até as virtudes da moral religiosa e, para o pensamento chinês, com um tipo de doutrina de ação que coincidiria mais com o sistema de obrigações apresentado por Confúcio, baseado em *Li* (regras morais de obrigação, bons costumes), conceito que é encarado pelo texto do *Dao De Jing* como fenômeno de degeneração.

Vale acrescentar que o “caminho” do *Dao*, como é bastante comum nas doutrinas chinesas, é um caminho da experiência interna. Enquanto os gregos dirigiram-se para os objetos exteriores, tendo a própria filosofia se originado no estudo da *physis*, os chineses sempre mantiveram uma abordagem interior. É precisamente esse caminho de conhecimento interno que estamos aqui designando sob a denominação “Mística”.

Metafísica

O Dao que pode ser pronunciado
Não é o Dao eterno.
O nome que pode ser proferido
Não é o nome eterno.

Ao princípio do Céu e da Terra chamo “não-ser”
 A mãe dos seres individuais chamo “Ser”.
 Dirigir-se para o não Ser leva
 à contemplação da maravilhosa Essência
 Dirigir-se para o Ser leva
 À contemplação das limitações espaciais
 Pela origem, ambos são uma coisa só,
 Diferindo apenas no nome.
 Em sua unidade, esse um é mistério.
 O mistério dos Mistérios
 É o portal por onde entram as maravilhas. (Seção I)

Podemos dizer que essa primeira “seção” do *Dao De Jing* é, sem sombra de dúvida, onde está resumida a maior parte da metafísica. Nas duas primeiras seções, uma grande parte dos conceitos fundamentais já está indicada. O restante da obra apresenta maior detalhamento e será utilizado – fora da ordem apresentada no texto – para a elucidação desses conceitos fundamentais, distribuídos em: Sentido (Metafísica), Vida (Ética) e Caminho (Mística).

“O *Dao* que pode ser pronunciado Não é o *Dao* eterno. O nome que pode ser proferido Não é o nome eterno”. Temos aqui a primeira indicação do que seja o conceito de *Dao*. O *Dao* é o inominável; e, enquanto inominável, indescritível. Nesse primeiro momento, o texto já esclarece que o *Dao* está além de qualquer compreensão intelectual, de qualquer definição, da aproximação através do *logos* ou do movimento costumeiro da racionalidade comum. Durante todo o texto, temos referências ao perigo representado pelo conhecimento. O que se defende, no texto, não é a incapacidade do povo de compreender as grandes questões, mas a afirmação de que o conhecimento analítico e discursivo não leva nem pode conduzir quem quer que seja ao *Dao*. Interpretações mais religiosas poderiam ver, nesse trecho, uma indicação de que o *Dao* poderia ser comparado ao conceito religioso ocidental de Deus, dado que Deus é também aquele cujo nome não devemos pronunciar, mas essa idéia é totalmente estranha a esse contexto.

Ambos os conceitos, por estarem além da compreensão do *logos* discursivo, compartilham de uma mesma característica. Não podemos daí derivar, sob pena de imputar a uma doutrina idéias importadas de sistemas diferentes, qualquer outra coisa senão o compartilhamento de uma característica. O *Dao* não tem nome, pois defini-lo seria limitá-lo, limitá-lo à percepção humana, às condições humanas – ou seja, tempo/espço. Na segunda parte do trecho, notamos essa preocupação nitidamente, já que o nome que pode ser proferido não é o nome eterno. Qualquer nome é confinado ao tempo. E o *Dao* está além do Tempo.

“Ao princípio do Céu e da Terra chamo ‘não-ser’, À mãe dos seres individuais chamo ‘Ser’”. A questão do “Ser” e “não-Ser” deve ser analisada com cuidado. O “não-Ser”, ainda que seja um atributo negativo, jamais pode ser entendido como um não atributo equivalente ao “nada”. Com os versos seguintes fica claro que o “não-ser” ao qual o texto se refere é muito mais um não-existir no mundo fenomênico do que propriamente um não ser. O “Ser” no *Dao De Jing* é o existente, o criado, a realidade sensível, física, mas sua negação não coincide com o conceito ocidental de “nada”. A negativa aí está sendo utilizada para denominar a primeira diferenciação, aquela que gera a lei da dualidade, que ficou conhecida através da expressão da complementaridade Yin/Yang. Além disso, não podemos nos esquecer de que quando trabalhamos com uma outra cultura e uma outra linguagem, ainda mais uma linguagem que utiliza uma lógica tão diferente da nossa, temos que tomar ainda mais cuidado ao interpretar, pois nem sempre aquilo que se nos aparece como um conceito, naquela cultura determinada, tem apenas aquele significado que nós, em nossa cultura, associamos. Conforme Wilhelm explica:

Para não interpretar erroneamente essas expressões, deve-se levar em conta que o “negativo” na vida mental chinesa representa papel diferente do que desempenha na vida mental européia. Para o chinês, ser e não-ser são opostos, mas não

contraditórios. Comportam-se, de certo modo, como os sinais positivo e negativo na matemática. Nesse sentido, o não-ser também não é uma expressão puramente privativa; muitas vezes poderia ser mais bem traduzida por “ser para si mesmo”, em oposição a “existir”. (Wilhelm, 2000, p. 28)

Mais uma vez, devemos atentar para não levar certos preconceitos culturais e hábitos psicolingüísticos numa interpretação apressada que identificaria o não-ser com o nada.

O não-ser é, de acordo com esse trecho, o princípio invisível (extra-espacial, como veremos) do Céu e da Terra, que deve ser considerado aquele que dá origem ao cosmos e à natureza e à lei da dualidade. Por outro lado, “a mãe” dos seres individuais (seres singulares manifestos) é o Ser. Esta é apresentada como um princípio feminino (mãe), já que estamos, a partir do abandono do “não-ser”, sujeitos ao mundo da dualidade, ou, como poderíamos colocar, à lei da dualidade, da expressão Yin/Yang, à qual todos os seres singulares estão submetidos. Podemos arriscar afirmar que é aqui que encontramos o paralelo do “criador”, e não no conceito de Dao.

“Dirigir-se para o não Ser leva à contemplação da maravilhosa Essência; Dirigir-se para o Ser leva à contemplação das limitações espaciais”. Aqui começa a explanação do Caminho, que toma o caráter de caminho místico quando a supremacia da via do não-ser é enunciada. A via prescrita pelo *Dao De Jing* será sempre preferencialmente a do não-ser. Mas, caracteriza-se aqui também uma distinção entre “ser” e “não-ser”, que reside na espacialidade. Se, no primeiro trecho, temos a questão do nome associada à temporalidade, aqui temos a questão do ser (manifesto) associada à espacialidade. Desfaz-se totalmente, portanto, a confusão. O “Ser”, no texto, deve ser entendido como existir, como o manifesto, e não como Ser em si, e o “não-ser” como a essência fundamental, e não o “nada”. Mas vale ressaltar que ambos já estão sujeitos à temporalidade, a partir do momento em que são nomeados. Dirigir a contemplação para o manifesto

(ser), para os seres individuais, leva à prisão nas limitações impostas pelo espaço. Dirigir a contemplação para o princípio criador do cosmos e da ordem, através da qual o existente é manifesto, leva à maravilhosa essência.

“Pela origem, ambos são uma coisa só, Diferindo apenas no nome”. A unidade entre o manifesto e o não-manifesto expressa o arraigado monismo do pensamento chinês em geral, e em especial do *Dao De Jing*. O conjunto do manifesto e do não-manifesto forma a unidade. *“Em sua unidade, esse um é mistério. O mistério dos Mistérios. É o portal por onde entram as maravilhas”*. O entendimento dessa unidade é a porta de entrada para o caminho que se abre àqueles que o buscam bem o início da manifestação. Ser e não ser, o Uno e os múltiplos fenômenos, são a mesma realidade, ainda que nós só sejamos capazes de ver o Ser. Esse é o mistério dos mistérios, é aquilo que está aparentemente oculto, sendo revelado apenas pela contemplação do princípio (não-ser).

A partir dessa primeira seção, as bases metafísicas do *Dao De Jing* estão lançadas. Prosegue então complementando: *“O Dao flui sem cessar. No entanto, na sua atuação, ele jamais transborda”*. Mais uma vez, vemos a imaterialidade do *Dao*. Como comenta Wilhelm, ele está no interior de todas as coisas, não sendo ele mesmo uma coisa, por isso sua ação não é quantitativa, mas essencialmente qualitativa.

“Ele é um abismo; parece o ancestral de todas as coisas”. Além da sua eternidade, sua qualidade de “raiz de toda existência” é aqui ressaltada. A qualidade de Vazio/abismo surge aqui, não como negatividade, mas como aquele que dá origem, mas não é em si algo. O vazio do *Dao* pode ser atingido através da qualidade humana compatível – o vazio do coração.

“Abranda sua dureza, desata seus nós. Modera seu brilho. Une-se com sua poeira. É profundo, mas como é real! Não sei de quem ele possa ser filho”. A última frase desta seção é traduzida por Wilhelm como *“Parece anterior a Deus”*, mas, para nós, a utilização do conceito Deus não é apropriada. Na tradução de Watson,

essa passagem é colocada como é “*mais velho que o Ancestral*”, e na versão de Huberto Rohden, “*mas é gerador de todos os Deuses*”. A seção XXV parece ser esclarecedora quanto a esse problema: “*há uma coisa que é invariavelmente perfeita (completa). Antes que houvesse Céu e Terra, já estava ali, tão silenciosa e solitária*”. Seja o que for que “Deus” ou “O ancestral” signifique, definitivamente, não parece ser algo semelhante ao que nós chamamos de Deus. O princípio absoluto fundamental do monoteísmo ocidental, sobre o qual nada há, é chamado de Deus; portanto, chamar de Deus algo que é precedido por outra coisa, parece gerar uma certa confusão de interpretações.

Wilhelm aponta que a antiga religião teísta chinesa era baseada na crença de que existia um deus de quem o mundo simplesmente dependia, um deus que recompensava os bons e castigava os maus. Esse deus possuía consciência humana, podia se encolerizar, mas sempre se compadecia ao receber os sacrifícios do sacerdote. Com Lao-Tsé, a eliminação definitiva desse antropomorfismo religioso se iniciou. Ele retira do Céu e da Terra essas características e, possivelmente, o Deus do qual a frase final dessa seção trata é esse Deus. Mas a relação entre o homem e esse deus é sensivelmente modificada. Além do Céu e da Terra verem os homens enquanto cães de palha nos sacrifícios,⁸ a relação entre o homem e essas entidades é expressa ao final da seção XXV:

Assim, o Dao é grande, o Céu é grande, a Terra é grande e o Homem também é grande. No espaço (mundo) há quatro grandes, e o homem é um deles. O homem orienta-se pela Terra, a Terra pelo Céu; o Céu orienta-se pelo Dao. O Dao orienta-se por si mesmo.

Existe aqui não somente uma hierarquia de “grandes”, mas também uma seqüência necessária de orientação, que ter-

⁸ “Céu e Terra não são bondosos. Para eles, os homens são como cães de palha, destinados ao sacrifício”, seção V.

mina no *Dao* auto-suficiente. Falando sobre o *Dao*, Lao-Tsé se preocupa em afastar tudo o que possa lembrar algum tipo de existência. O *Dao* está num nível totalmente diferente de tudo o que é manifesto ou pertence ao mundo dos fenômenos, ele se baseia em si mesmo, é auto-suficiente, orienta-se por si mesmo e se auto-sustenta.

“O *Dao* gera o Um”. O *Dao* está acima de todo o existente. Ele transcende o próprio conceito de Um, que é formado, de acordo com a seção II, pelo grande mistério que é a unidade entre Ser e não-ser; com ele vêm o tempo, a possibilidade do nome.

“O Um gera o dois” – “Ser” e “não-ser”, em separado, a lei da dualidade, o céu e a Terra, Yin/Yang, a potencialidade do oculto e do manifesto – o espaço.

“O dois gera o Três” – Após a separação entre o ser e o não ser, a possibilidade do mundo manifesto, reconhecido por nós como existente, surge. O mundo manifesto pode surgir apenas nesse tecido que lhe é apresentado: o tempo e o espaço.

“O três gera todas as coisas” – Do três, a possibilidade de fragmentação é infinita, espalha-se dando origem ao mundo dos indivíduos singulares, dos diferentes seres. Existem referências à potencialidade de todas as coisas existentes já no *Dao* desde o início. Isso pode ser notado mais claramente na seção XXI, quando o autor trata das “sementes” ou “germes” reais e presentes desde sempre ou mesmo na primeira frase: “O conteúdo da grande Vida provém inteiramente do *Dao*”. Esse conceito das “sementes” ou “germes”, bastante utilizado, é apresentado também como algo invisível para olhares menos atentos. Propôs-se, a partir dele, que o *Dao* teria algo em comum com a doutrina das Idéias de Platão. Repetidamente, considera-se que a efetivação do *Dao* nos indivíduos reais particulares seria possível porque no próprio *Dao* inicial, independentemente do mundo dos fenômenos, já existiriam essas imagens imateriais e amorfas – sementes de tudo o que existe. Mas também não fica claro para nós, na leitura do texto, se essas “sementes” são idéias (formas) no sentido platônico ou não, dado que a semente – natural – não

contém a forma da árvore, mas apenas sua potencialidade e, por outro lado, contém matéria ou pelo menos sua substancialidade. Talvez o parentesco, mais uma vez, seja de formulação, mas não a ponto de se identificar o conteúdo, devendo-se manter um certo cuidado no sentido de não tomar a semelhança de linguagem como semelhança essencial ou identidade doutrinária.

“Atrás de todas as coisas há escuridão; E elas tendem para a luz (yin e yang), E o fluxo da força (Wilhelm, 2000)/respiração (Watson, 2002)/essência da vida (Rohden, 1982) dá-lhes harmonia” (seção XLII). Mais uma vez, os opostos complementares, indissociáveis de todo o manifesto, flutuando entre a luz e a escuridão, todas as coisas existentes deixam a escuridão para trás e dirigem-se novamente à luz, em busca do *Dao* que não tem fim. O *Dao* é algo que move sem se mover, pois a essência do mundo não é uma condição mecânica. O mundo está em constante transformação e o movimento não é algo estranho para a filosofia do *Dao De Jing*. Mas esse movimento obedece a um ciclo e tende a retornar:

Grande, quer dizer sempre em movimento. Sempre em movimento quer dizer distante. Distante quer dizer de volta (seção XXV). O retorno é o movimento do *Dao*. A fraqueza é o efeito do *Dao*. Todas as coisas sob o céu nascem no não ser. O ser nasce no não ser. (Seção XL)

Ética

“O Dao é um eterno não fazer, e mesmo assim nada fica sem ser feito” (seção XXXVIII).

O conceito *De* – traduzido por Wilhelm como “vida” está intimamente ligado com o que chamamos de metafísica – o *Dao*. A vida harmoniosa, para o *Dao De Jing*, reside na simplicidade da vida de acordo com o grande *Dao*, e não numa moralidade externa construída racionalmente na base de deveres e obrigações.

Por isso, se o Dao está perdido, a Vida (De) também está perdida.
Se a vida está perdida, o amor está perdido.
Se o amor está perdido, a justiça está perdida. (Seção XXXVIII)

Esse é um trecho da seção XXXVIII, a primeira da segunda parte do livro. Por esse trecho, podemos verificar a íntima ligação entre os dois conceitos. A verdadeira virtude, para o *Dao De Jing*, é seguir o *Dao*. Pois é ele que inspira a vida, a vida que inspira o amor e o amor, que inspira a justiça. Não há justiça sem amor. Note-se que a justiça, nesse trecho, não é trabalhada enquanto um mero oposto da injustiça. Não é uma relação de reparação, é algo que decorre do *Dao*, orientando-se pelo amor, este pela vida, de uma maneira comparável ao homem, que se orienta pela Terra, esta pelo Céu e este pelo *Dao*. “A moralidade é insuficiência de fidelidade, é indigência de fé e o começo da confusão.” A moralidade da qual Lao-Tsé fala aqui é a moral racional da obediência assentada sobre obrigações sociais – *Li*. Essa moral já começa a ser desconstruída a partir da seção II, na qual ele coloca que:

Se todos na Terra reconhecerem a beleza como bela,
dessa forma já se pressupõe a feiúra.
Se todos na Terra reconhecerem o bem como bem,
desse modo já se pressupõe o mal.
Porque ser e não ser geram-se mutuamente.
O fácil e o difícil se complementam.
O longo e o curto se definem um ao outro.
O alto e o baixo convivem um com o outro.
A voz e o som casam-se um com o outro;
o antes e o depois seguem-se mutuamente. (Seção II)

Não somente todos os seres singulares estão sujeitos à Lei da dualidade, como todas as manifestações e todos os conceitos, pois são definidos um em relação ao outro. Aqui começamos a ver esboçado o princípio da ética do *Dao De Jing*, pois todos os conceitos carregam em si o seu contrário. Assim o “bem” e o “mal” também se inserem nessa fórmula. Lao-Tsé não acredita

em prescrições éticas sobre como agir ou numa moral tradicional, de obrigações, como a proposta por Confúcio. “*Se todos na Terra reconhecerem o bem como bem, deste modo já se pressupõe o mal*”. Derivamos disso as seguintes observações:

- a) não existe um “Bem” supremo que pode ser afirmado no mundo da ética, pois o bem é convencional, decorre de um acordo entre os homens, e não é criado como algo independente;
- b) a todo “bem” corresponde o “mal”, pois ele está sujeito à dualidade, enquanto “bem” manifesto;
- c) a moralidade segue-se à desordem, assim como a desordem segue-se à moralidade. No universo sincrônico do *Dao De Jing*, uma não é apenas causa temporal da outra, como na nossa visão ocidental; são partes do mesmo processo;
- d) segue-se também que o sábio não é aquele que pratica o “Bem agir” de acordo com uma moral racional externa. A tarefa do sábio, já que ele conhece essa origem dual do bem e de tudo aquilo que é manifesto, deve ser outra: *wu wei*.

Assim também o sábio: permanece na ação sem agir (*wu wei*), ensina sem nada dizer. A todos os seres que o procuram ele não se nega. Ele cria e ainda assim nada tem. Age e não guarda coisa alguma. Realizada a obra, não se apega a ela. E, justamente por não se apegar, não é abandonado. (Seção III)

A ética do “não-agir” (*wu wei*) está aí definida. Mais uma vez, valem as ressalvas apontadas sobre a concepção chinesa da negativa. A ética da não-ação não é uma inércia ou um comodismo. É uma não-interferência na realidade e uma não-orientação para o mundo manifesto. “Esta não-ação não é o mesmo que a inatividade, mas a absoluta receptividade àquilo que emana do fundo metafísico do indivíduo” (Wilhelm, 2000, p. 26). A ética do *Dao De Jing*, ou as prescrições de comportamento que podemos tomar sob esse título, é consequência direta da metafísica exposta acima.

No *Dao De Jing*, o homem que personifica em si essa vida é o homem ideal, chamado de “Chong Jen”, “o sábio”, por vezes traduzido como “o santo”. “O maior bem é como a água. A virtude da água está em beneficiar todos os seres em conflito. Ela ocupa os lugares que o homem despreza” (seção VIII). Lao-Tsé despreza as virtudes mundanas, pois elas são um caminho para a glorificação do ego, e não para a verdadeira união com o *Dao*. “A misericórdia é tão vergonhosa como um susto. A honra, um grande mal, assim como a personalidade” (seção XIII). A moral, tal como entendida ordinariamente, é perniciosa. Para a doutrina exposta no *Dao De Jing*, ela só é necessária quando os homens se perdem. Aqueles que vivem na simplicidade e de acordo com o *Dao* ou sua busca não precisam da moralidade, pois:

[...] quando se perde o grande Dao, aparecem a moralidade e o dever. Quando a inteligência e o saber prosperam, aparecem as grandes mentiras. Quando os parentes próximos discordam, aparece o dever filial. Quando os Estados estão em desordem, aparecem os funcionários leais. (Seção XVIII)

Nesse trecho, notamos um ataque frontal às concepções de tipo confuciano ou às demais moralidades apoiadas na obrigação. Sabemos que Confúcio apoiava suas recomendações morais (remédios para a restauração da ordem) nas relações sociais, familiares e dentro do Estado, o que lhe valeu a fama de ter criado um manual do funcionário público.

Remetendo-nos talvez à situação política da época dos Estados em guerra, Lao-Tsé vem dizer que uma ética da obrigação e do dever é incapaz de trazer a ordem, pois essa ordem foi perdida não somente na sua aparência, mas na relação dos homens com o *Dao*. A ética da obrigação só é necessária quando se perde o grande *Dao*. E é ela mesma o início da perda.

Minhas palavras são muito fáceis de compreender
e muito fáceis de praticar.
Mas ninguém no mundo pode compreendê-las
Nem praticá-las

As palavras têm um ancestral
 Os atos têm um senhor.
 Porque eles não são compreendidos,
 Eu não sou compreendido.
 Nisso se baseia o meu valor:
 Ser compreendido tão raramente.
 Por isso o sábio se veste com trajes grosseiros,
 Mas no seio ele esconde uma jóia. (Seção LXX)

O caminho do Dao

Serás capaz de educar tua alma para que ela abarque a Unidade sem se dispersar? (Seção X)

Por fim chegamos ao que chamamos de “caminho” no *Dao De Jing*. O caminho é a via a ser seguida por aquele que tenciona entrar em contato com o *Dao*. Como a citação acima nos sugere, a alma deve ser *educada* para que seja capaz de abarcar a Unidade sem se dispersar. Isso nos leva a crer que as críticas efetivadas pelo *Dao De Jing* à moralidade e ao conhecimento não são absolutas.

O *Dao* está acima dos Deuses, acima da religião. A moral corriqueira é algo que pertence ao mundo da dualidade, não podendo ser exercida a não ser pela criação concomitante de seu contrário. Por isso, a ética do *Dao De Jing* baseia-se na não-ação, na não interferência direta. O conhecimento tampouco é uma via válida, sendo condenado em diversas seções do texto. “*Abandonem a santidade, joguem fora o saber*” (seção XIX). A busca do conhecimento visa a autoglorificação e o engrandecimento do ego. Além disso, todo conhecimento é comparativo, refletindo mais uma vez o mundo da dualidade. Todo e qualquer envolvimento com a aparência e o mundo passageiro é também inútil. Mas, por outro lado, se há uma necessidade de educação ou treinamento da alma, conforme a seção X, isso em si já constitui uma ética e uma sabedoria.

Em que consiste então o caminho proposto pelo *Dao De Jing*? Esse treinamento dirige-se a nos despojar de conteúdos do mundo fenomênico em direção ao vazio.

Wilhelm depreende do texto que o caminho para a obtenção do *Dao* é duplo. Ele caminha no sentido da existência – por um lado – e no sentido da não existência – por outro. Se a Unidade é aquilo que é gerado pela existência e a não existência em conjunto, o caminho do *Dao* deve ter uma ponta na existência. Mas, quando orientada para o *Dao*, a observação dos fenômenos deve ser de tal forma que não fiquemos enredados neles. A observação do mundo dos fenômenos deve ser livre de objetivos, de intenções, de julgamentos e de ambições (*wu-wei*). O *Dao* pelo “Ser” passa necessariamente pela aceitação do mundo dos fenômenos, mas, de acordo com nossa leitura, somente através do Ser (mundo dos fenômenos) não se chega ao *Dao*. O caminho deve se dirigir à superação do Ser em direção à Unidade do Ser e não-Ser.

O *Dao* do “não-Ser” é o caminho da solidão e do silêncio. Quem está nesse ponto não caminha e, no entanto, chega ao fim; Nada olha e, no entanto, tem certeza sobre tudo; não age e, contudo, leva todas as coisas à realização. É o mestre oculto, aquele que, em silêncio, encontra-se em união com o que há de mais elevado.

O que sabe não fala, o que fala não sabe. É preciso manter a boca fechada e cerrar suas portas, embotar sua perspicácia, desfazer os pensamentos confusos, moderar o seu brilho, e pôr em comum o que se tem de terreno. A isso dá-se o nome de união misteriosa com o Dao. (Seção LVI)

A união misteriosa com o *Dao* está assentada na capacidade de não falar, de não aguçar os sentidos (que se dirigem sempre às manifestações singulares), de embotar a perspicácia – que é um tipo de inteligência que só serve ao mundo dos fenômenos. A superação do mundo dos fenômenos – através de sua completa aceitação – leva à sua compreensão e, assim, desfazendo os pensamentos confusos, chega-se à União com o *Dao*.

Cria em ti o vazio até o grau mais elevado! Preserva a tua serenidade até o estado mais completo. Depois, tudo pode elevar-se simultaneamente. Eu vejo como as coisas evoluem. Todas as coisas, por mais diversas que sejam, retornam à sua raiz. (Seção XVI)

Por esse trecho, podemos notar a importância que o “vazio” tem para o caminho do *Dao*. Esse vazio deve ser gerado. Não é o vazio da criança inocente que nada conhece, é o vazio criado conscientemente pelo despojamento do sábio. O sábio é o homem que se despoja dos imperativos do mundo dos fenômenos e consegue alcançar esse vazio, que é um espaço não preenchido pelas coisas do mundo manifesto – é a superação do Espaço. A serenidade não é um aspecto psicológico, é retornar à raiz que, seguindo o verso, significa voltar ao destino que, por sua vez, significa eternidade – superação do Tempo. Esse é o caminho do *Dao* e da continuidade.

Conclusão

De acordo com nossas leituras, não podemos afirmar se o texto segue a seqüência do original, tal como foi escrito, ou se as modificações através do tempo o alteraram com o intuito de torná-lo mais acessível. Se nossa leitura estiver correta, não existe uma primeira parte sobre o *Dao* e uma segunda parte sobre o *De*. As partes que falam do *Dao* e do *De* estão misturadas e se alternam, como se indicassem, na prática, a limitação imposta pelo mundo dos fenômenos, a lei da dualidade, à qual estamos invariavelmente submetidos.

A impressão geral que o texto nos deixa é que a parte da reflexão que se refere ao *Dao* – não necessariamente de acordo com a divisão tradicionalmente aceita pelos comentadores – indica um caminho de descida, do *Dao* inicial, eterno, imutável, mas constantemente fluindo, auto-sustentado e auto-orientado, para o mundo dos fenômenos e corpos singulares com aparente individualidade. A parte que se dedica ao estudo do *De*, parece-nos mais um caminho de subida, ou seja, um conjunto de posturas a serem assumidas por aqueles que desejam ser reconduzidos ao *Dao*, o caminho da completude, da perfeição, “o que os antigos disseram, ‘o que está pela metade deve reencontrar a integridade’” (seção XXII).

A distinção que aqui fizemos entre *Dao*, *De* e caminho obedece mais a uma orientação tradicional de interpretação, do que a nossa leitura particular do texto. Chamamos *De*, mais para fins didáticos, uma orientação baseada no *wu wei*, ressaltando os aspectos negativos, de crítica aos sistemas éticos assentados na moral da obrigação (*Li*) propostos por outras correntes. Sob a denominação “caminho”, destacamos alguns aspectos que seriam relacionados com o caminho para chegarmos à unidade com o *Dao*. Mas, na realidade, o *De* e o caminho são uma única e mesma coisa, intimamente dependente do *Dao*.

Referências

- ADLER, J. A. (2002). *Religiões da China*. Lisboa, Edições 70.
- CAILLOIS, R. (1988). *O homem e o sagrado*. Lisboa, Edições 70.
- KRAMERS, R. P. (1999). “Lao-Tsé”. In: BRUNNER-TRAUT, E. (org.). *Os fundadores das grandes religiões*. Petrópolis, Vozes.
- KOHN, L. (2001). “Chinese Religion”. In: NEVILLE, R. C. (org.). *The Human Condition*. Albany, New York University Press.
- NEVILLE, R. C. (2005). *A condição humana – um tema para religiões comparadas*. São Paulo, Paulus.
- OTTO, R. (1992). *O sagrado*. Lisboa: Edições 70.
- ROHDEN, H. (1982). *Tao Te King*. Tradução e notas de Huberto Rohden. São Paulo, Alvorada.
- WATSON, B. (2002). *Tao Te Ching*. Traduzido para o português por Waldéa Barcellos. São Paulo, Martins Fontes.
- WILHELM, R. (2000). *Tao Te King*. Texto e comentário de Richard Wilhelm. Traduzido para o português por Margit Martincic. São Paulo, Pensamento.

Recebido em setembro de 2005.

Aprovado em novembro de 2005.