Religare, ISSN: 19826605, v.12, n.2, dezembro de 2015, p.278-294.

Um TAO Descartes

One TAO Descartes

Matheus da Cruz e Zica[1]

Resumo

O artigo aborda a relação entre corpo, espiritualidade e busca do conhecimento em tradições chinesas, sobretudo a Daoísta, de modo muito próximo ao que teria ocorrido no universo da filosofia greco-romana, conforme Michel Foucault destacou em seus últimos trabalhos. O argumento principal é que essa tradição teria chegado inclusive ao Século XVI, perceptível até mesmo no próprio *Discurso do Método* de René Descartes, autor apontado como o grande responsável por transformar a filosofia em uma atividade que seria totalmente independente do corpo e de um trabalho sobre si. Finaliza com a proposta de que a atividade filosófica desenvolvida por tradições chinesas e ocidentais não seriam assim tão dispares como certa tradição de pensamento ocidental faz supor.

Palavras-chave: *DaoDejing*; René Descartes; Espiritualidade.

Abstract

This article approaches the relation between body, spirituality and the search for knowledge in certain Chinese traditions, mainly among Daoists. This relation is close to the case of Greek-Romaine Philosophy, as Michel Foucault had remarked in his last works. The paper sustains that that relation can be found including in René Descartes' thought, more specifically in his *Discourse of Method*. It is important to remind that because this author is indicated as the most responsible for turning philosophy into an activity totally independent of body or of a work under ourselves. The conclusion suggests that the philosophy activity in East and West traditions for hundreds of years were not so different between each other as certain eastern tradition of thought insists.

Palavras-chave: *DaoDejing*; René Descartes; Spirituality.

[1] Graduado em História pela Universidade Federal de Minas Gerais e Pós-doutor em Educação pela mesma instituição. Professor do Departamento de Ciências das Religiões e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, e membro do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande.

I.

Começaremos nossa reflexão sobre questões aparentemente tão distantes a partir do próprio contexto brasileiro, lugar de onde parte nossa problematização acerca do atual estado de coisas. O inquieto poeta Manoel de Barros, também um problematizador brasileiro, em seus *Poemas Rupestres*, em um momento de recordação da infância dá relevo a certo regime de verdade que parecia ser consenso entre os adultos com os quais conviveu: um pronunciado racionalismo materialista. Isso fica particularmente visível em duas delas, *Canção de Viver – IV* e *Vento*, que reproduzimos a seguir:

Canção de Viver - IV

Por forma que a nossa tarefa principal
era a de aumentar
o que não acontecia.
(Nós era um bando de guris.)
A gente era bem-dotado para aquele serviço
de aumentar o que não acontecia.
A gente operava a domicílio e pra fora.
E aquele colega que tinha ganho um olhar
de pássaro
Era o campeão de aumentar os desacontecimentos.
Uma tarde ele falou pra nós que enxergara um
lagarto espichado na areia
a beber um copo de sol.
Apareceu um homem que era adepto da razão
e disse:
Lagarto não bebe sol no copo!
Isso é uma estultícia.
Ele falou de sério.
Ficamos instruídos[2].

VENTO

Se a gente jogar uma pedra no vento

[2] BARROS, Manoel de. *Poemas Rupestres*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p.17.

Ele nem olha para trás.
Se a gente atacar o vento com enxada
Ele nem sai sangue da bunda.
Ele não dói nada.
Vento não tem tripa.
Se a gente enfiar uma faca no vento
Ele nem faz ui.
A gente estudou no Colégio que vento
é o ar em movimento.
Eu quis uma vez implantar uma costela
no vento.
A costela não parva nem.
Hoje eu tasquei uma pedra no organismo
do vento.
Depois me ensinaram que vento não tem
organismo.
Fiquei estudado[3].

A primeira poesia, *Canção de Viver – IV*, fala de um contexto mais informal, a segunda, intitulada, *Vento*, já ressalta um importante lócus de disseminação desse regime de verdade, o ambiente escolar. No contato com os adultos os meninos ficaram sisudamente "instruídos", conforme destaca o fechamento do primeiro poema. O último verso simboliza o discurso de autoridade do adulto frente ao discurso das crianças. O triunfo da razão aconteceu talvez pela primeira vez com tanta nitidez diante daqueles meninos. No segundo poema, a criança que aprendeu no colégio noções científicas sobre o que seria o vento também fica terminantemente calada ao fim do poema: teria ficado "estudada".

O já idoso poeta ironiza essas certezas que lhes foram ensinadas há tempos. Certezas que teve de desaprender para se tornar o grande poeta e, porque não, o grande epistemólogo que foi. A chamada crise da razão já estabelecida nas Ciências Humanas há pelo menos 50 anos e na psicologia há bem mais tempo, com o advento da psicanálise, definitivamente parece ainda não ter tomado seu espaço no processo de escolarização básica dos brasileiros.

[3] BARROS, Manoel de. Op. Cit., p.37.

Em sua poesia, Manoel de Barros retoma a temática do corpo, da matéria da qual somos feitos que é comum a todas as outras formas de vida. Aponta com clareza para os limites do postulado de nos afastarmos dessa "natureza" e toma-la como um "outro" para que seja conhecida e dominada.

É bom que se diga que além de nossa arte contemporânea e de nossas renovadas Ciências Humanas outras tradições simbólico-discursivas também estão atentas a essas questões. Tais outras tradições floresceram em espaços e temporalidades distintas. A seguir abordaremos algumas das formulações articuladas nesse sentido em circuitos culturais chineses em alguns séculos que nos antecedem (2.500 a.C. – 500 d.C.).

II.

A relação entre corpo, espiritualidade e busca do conhecimento em tradições chinesas de pensamento é algo marcante. Na tradição Daoista[4] isto é ainda mais perceptível. Há uma frase no Aforismo 18 do *DaoDejing*[5] que é bastante enfática e merece ser lembrada: "Manifestações de erudição e

[4] Historicamente o livro clássico dessa tradição, produzido há aproximadamente 2.500 anos atrás, foi traduzido para o ocidente como "Tao Te King", o que deu origem ao termo "Taoísmo". No título de nosso artigo brincamos com o termo "Tao", porque cabe bem no jogo de palavras com o termo "tal" do português. Entretanto, durante todo o trabalho seguiremos a tendência internacional de traduzir aquele livro clássico como "DaoDejing", e por conseguinte, suas derivações como "Daoísmo", "Daoista"... Uma apropriação fonética mais adequada à forma *Pinyin*, desenvolvida na década de 1950 já no contexto da China comunista, e oficialmente reconhecida pela comunidade internacional.

[5] Esse livro teria sido escrito por *Laozi*, entre os anos de 500 a.C. e 400 a. C. Nos primórdios da divulgação dessa obra *Laozi* seria tomado muito mais como parte primeira do título do texto do que como autor da mesma (Kern, 2005). Por isso a bibliografia estrangeira atualizada tem utilizado o termo *Laozi* para se remeter à obra, mais até que a segunda parte do título, *DaoDejing* (Boltz, 2005). Decompondo o título teremos: Lao 老 (Velho), Zi 子 (Sábio), Dao 道 (Caminho), De 德 (Virtude ou Poder Moral), e Jing 经 (Clássico). A primeira versão mais próxima da que temos tido contato hoje parece ter surgido no século IV a.C. O texto teria sido, em algum momento, dividido em duas partes, embora com as mesmas 81 seções que encontramos hoje (Watson, 2002 [1993], p.XIV). Cada seção é composta por uma espécie de aforismo, escrito em um estilo poético. Alguns aforismos falam de aspectos éticos, outros sobre a origem do mundo, outros se assemelham a conselhos aos governantes, gênero bastante comum no contexto em que ele surgiu, período dos Estados Combatentes (403-221 A.E.C.) (Watson, 2002 [1993], p.X).

conhecimento: surgem enormes hipócritas"[6]. Há aí uma recusa ao triunfo de um conhecimento excessivamente conteudista, livresco e desconectado de um saber que engaje o sujeito de corpo inteiro nele[7]. O conhecimento em *Laozi* está ligado à dimensão muito mais da prática e não à do discurso. A ação é silenciosa, assim como a natureza que não tem consigo as palavras humanas. Vejamos o que o Aforismo 11 nos diz a tal respeito:

> Trinta raios unem um eixo.
> A utilidade da roda vem do vazio.
> Queima-se o barro para fazer o pote.
> A utilidade do pote vem do vazio.
> Rasgam-se janelas e portas para criar o quarto.
> A utilidade do quarto vem do vazio.
> Portanto,
> Ter leva ao lucro,
> Não ter leva ao uso[8].

O vazio aí é também um vazio de ruído, de palavras. O uso, a prática humana é mais importante que o acúmulo de conteúdos em *Laozi*. O único conhecimento válido seria exatamente o que se pode extrair do silencio de nossas ações no mundo. Daí é que se decorre um dos maiores paradoxos do *DaoDejing*: o ato de conhecer é mais importante que conhecer e esse ato é muito próximo da não-ação, por conta de seu apreço pelo silêncio e pela ideia de nunca opor resistência. O silêncio "naturalmente" traz conhecimento. No *Laozi* definitivamente a sabedoria não vem através do exercício de erudição. O excesso de signos e palavras com os quais interpretamos o mundo acaba nos afastando desse universo bem maior que o das engenhosidades humanas, desse "Grande *Dao*", que também nos constituiria e do qual também seríamos parte. O verdadeiro conhecimento do que extrapola o humano não se constrói com

[6] LAOZI. *DaoDejing*. Tradução para o inglês de Burton Watson, tradução para o português de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.18.
[7] Tal argumento desenvolvido nessa parte do texto é uma parte resumida de outro artigo onde o desenvolvemos com maior fôlego: Cf. (Zica, 2015).
[8] LAOZI. Op.cit., p.11.

acúmulo, mas com o ato mesmo do despojar-se do simbolismo linguístico. Sobre isso o aforismo 48 nos esclarece:

> Busque o conhecimento, ganhe diariamente.
> Busque o Dao, perca diariamente.
> Perca e perca de novo,
> Chegue ao não-fazer.
> Não-fazer e nada não feito[9].

A seguir traremos um trecho do aforismo 33 a partir do qual se esclarece a importância do trabalho sobre si mesmo:

> Conhecer os outros é inteligente.
> Conhecer a si mesmo é iluminação.
> Conquistar os outros exige força física.
> Conquistar a si mesmo é a verdadeira força[10].

Conhecer a si mesmo e vencer a si mesmo exige uma silenciosa prática de si. Por isso, nos diz o aforismo 41 que:

> O grande estudioso, ao ouvir o Dao,
> Tenta praticá-lo.
> O estudioso mediano, ao ouvir o Dao,
> Às vezes o alcança, às vezes não.
> O estudioso inferior, ao ouvir o Dao,
> Dá uma boa risada[11].

Em *Laozi* não há possibilidade de se adquirir conhecimento sem um trabalho sobre si. Ao contrário, a escola em nossa sociedade atual, assim como as mídias televisivas, têm contribuído para a conformação de uma sociedade de massas, produzindo um contexto em que os indivíduos são estimulados a cultivarem gostos cada vez mais semelhantes. Sentados na carteira diante do

[9] LAOZI. Op.cit., p.48.
[10] LAOZI. Op.cit., p.33.
[11] LAOZI. Op.cit., p.41.

professor ou do material didático que promete deter o verdadeiro conhecimento, os estudantes aguardam passivos o conteúdo externo. Em casa, sentados à frente da TV, de igual modo recebem as referências do que é bom e do que é belo de modo externo e alheio às suas próprias questões. Mesmo que ensaiem suas salutares escapulidas poéticas, tal qual Manoel de Barros e seus colegas, mais cedo ou mais tarde serão "instruídos", "educados", *racionalizados* ao final do poema de suas infâncias.

É contra esse estado de coisas que o filósofo Michel Foucault (2011 [1982]) relembra a antiga prática romana do "cuidado de si" como possível inspiração para transformações em nossa realidade. A partir de outras referências, outros pesquisadores, também preocupados com essa questão, agora também encontram na tradição chinesa estabelecida no *DaoDejing* alternativas para novas formas de conceber o conhecimento e de ser e estar no mundo.

III.

Para iniciar sua reflexão sobre a tradição greco-romana de "cuidado de si", mais que de "conhecer-se a si", Michel Foucault, em sua *Hermenêutica do Sujeito* (2011 [1982]), vai retornar ao diálogo de Sócrates com o jovem Alcibíades, estabelecendo-o como um momento importante de definição da forte tradição filosófico-prática, pouco destacada nas tradicionais obras de história da filosofia produzidas nos últimos quinhentos anos.

Quando o jovem Alcibíades, depois de estudar tantos livros descobre que não sabe de muitas coisas importantes, não são mais livros que Sócrates aconselha Alcibíades a procurar. Não porque fosse contra os livros, mas é que como sábio, Sócrates já teria se inteirado de que eles só podiam ensinar até certo ponto. Para além dos livros, outros modos de busca do conhecimento seriam necessários.

> Sócrates afirma: tu ignoras; mas és jovem; portanto, tens tempo, não para aprender, mas para ocupar-te contigo. É aí, creio, nesse desnível entre o "aprender" que seria a consequência esperada, a consequência habitual de semelhante raciocínio, e o imperativo "ocupar-te contigo", entre a pedagogia compreendida como aprendizagem e um outra forma de cultura, de *paideía* (...) que gira em torno do que se poderia chamar de cultura de si, formação de si, Selbstbildung, como diriam os alemães, é nesse desnível, nesse jogo, nessa proximidade, que vão precipitar-se certos problemas que tangenciam, parece-me, todo o jogo entre a filosofia e a espirituralidade no mundo antigo[12].

Por *espiritualidade* Foucault compreende o seguinte:

> Durante todo esse período que chamamos Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do "como se ter acesso à verdade" e a prática de espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados. Não estiveram separados para os pitagóricos, é claro. Não estiveram separados também para Sócrates e Platão: a *epimeléia heautoû* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade[13].

É preciso ter clareza de que embora a alma tenha tido importância destacada no pensamento greco-romano, não é de uma mera transformação de alma que esses filósofos estiveram falando. É preciso se engajar de "corpo inteiro" nessa busca. A dietética, a sexualidade, a meditação, o jejum, o ato de viajar, todas essas práticas corporais foram tomadas como aliadas no processo de busca do conhecimento empreendido por uma geração de filósofos que

[12] FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2011 [1982], p. 43.
[13] Idem, ibid, p.17.

durou cerca de mil anos. Uma busca que era, em última medida, incessante e infinita.

Vimos que em *Laozi* a prática corporal, de trabalho sobre si mesmo como modo de acesso ao conhecimento, mais do que um cultivo simbólico-linguístico, é ponto fundamental para o modo de busca de conhecimento que propõe. Outras tradições de pensamento chinês também levavam a questão da prática bastante a sério, bem como boa parte dos filósofos greco-romanos, a partir da questão da espiritualidade tal qual proposta por Foucault. Isso é extremamente próximo do que um discípulo de Confúcio, *ZengZi* (aproximadamente 505-436 a.C.), teria afirmado:

> Na antiguidade, para fazer resplandecer a luz da virtude em todo o universo, começava-se por organizar seu próprio país. Para organizar seu próprio país, começava-se por organizar sua própria casa. Para colocar ordem na própria casa, começava-se por tonar autêntica sua própria intenção. Para tornar autêntica sua própria intenção, começava-se por desenvolver seu próprio conhecimento; e desenvolvia-se o próprio conhecimento examinando as coisas.
> É examinando as coisas que o conhecimento atinge sua máxima expansão. Uma vez expandido o conhecimento, a intenção torna-se autêntica; uma vez autêntica a intenção, o coração torna-se reto. É tornando reto o coração que alguém se aperfeiçoa a si mesmo. É aperfeiçoando-se a si mesmo que se organiza a própria casa; é organizando a própria casa que se ordena o próprio país; e é quando os países estão ordenados que a Grande Paz se realiza em todo o universo.
> Para o Filho do Céu como também para o homem comum, o essencial consiste em aperfeiçoar-se a si mesmo. Abandonar o essencial à desordem esperando dominar o acessório, isso é impossível. Negligenciar o que é muito importante atribuindo importância ao que não a tem, isso nunca se viu[14].

[14] I, *Liji* Livros dos Ritos, apud CHENG, Anne. *História do Pensamento Chinês*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008 [1997], p.76.

IV.

A tradição comum ao Daoismo e outras vertentes do conhecimento chinês, bem como a uma boa parte da tradição greco-romana, de prática de si mesmo como modo privilegiado de acesso e cultivo do conhecimento, teria sido uma especificidade do mundo antigo? No caso do pensamento chinês fica claro que essa tradição permaneceu vigorosa em seu território até meados do XIX, quando passou a sofrer modificações e reorganizações, o que não significa que tenha desaparecido[15].

Para o caso do chamado pensamento filosófico ocidental, formulação cheia de complicações por conta da imensa seleção de autores e temas que isso impõe, tudo parece mais complicado por conta do que Foucault chamou de "momento cartesiano", etapa inaugural da modernidade em que a matemática e a geometria tomam a cena e passariam a desqualificar tudo o que fosse sensitivo, hibrido ou ambíguo. Quando falamos sobre o corpo na contemporaneidade René Descartes (1596-1650) tem sido apontado como o grande vilão dessa história. Sua filosofia teria sido emblemática de um tempo em que o corpo se divorcia irremediavelmente do espírito, e se torna algo secundário, supérfluo, sobretudo para o ato do conhecimento. Segundo Breton, em sua obra *Antropologia do Corpo e Modernidade*, no item 3.2. *O Corpo na Filosofia Cartesiana*, diz o seguinte:

[15] Sobre filosofia em matrizes chinesas e também japonesas em tempos históricos mais recentes, Cf. FLORENTINO NETO, Antonio & GIACOIA JR., Oswaldo (orgs.). *Budismo e Filosofia em diálogo*. Campinas: Ed. PHI, 2014; FLORENTINO NETO, Antonio & GIACOIA JR. (orgs.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo*: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto. Campinas: Ed. PHI, 2013; ZICA, Matheus da Cruz e. Laozi contextualizado: por uma compreensão histórica da produção do Dao De Jing e de suas apropriações posteriores. *Cultura Oriental*, v. 1, n. 1, p. 31-39, jan.-jun. 2014. 2014ª e ZICA, Matheus da Cruz e. Cascatas de práticas de si: o apelo esportivo como uma nova camada de tradição no âmbito das tradições corporais chinesas do kung fu. Trabalho completo publicado nos *Anais do VIII Seminário do CEMEF*, Homo Sportivus na história: ciência, arte, política e educação, realizado na Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, entre os dias 12 e 14 de novembro de 2014. 2014b.

> Fruto com efeito, de uma partição social, o indivíduo encontra-se dividido ontologicamente em duas partes heterogêneas: o corpo e o espírito, soldados pela glândula pineal. A dimensão corporal da pessoa recolhe toda a carga de decepção, de não valor. Em contrapartida, como se fosse necessário conservar no homem uma parcela de divindade, malgrado o desencantamento do mundo que se inicia, o espírito permanece sob a tutela de Deus. O homem está sobrecarregado de um corpo que tem a desvantagem, mesmo se é considerado como uma máquina, de não ser suficientemente confiável e rigoroso em sua percepção dos dados do ambiente. O racional não é uma categoria do corpo, mas é uma das categorias possíveis do espírito. Para filósofos mecanicistas, de resto, aí reside suas qualidade mais eminente. Não sendo um instrumento da razão, o corpo, distinguido da presença humana, está voltado à insignificância. O pensamento, para Descartes, é inteiramente independente do corpo, ele se funda em Deus; sua imanência à alma repousa na dupla exclusão, impensável ainda alguns decênios antes, da criança e do louco[16].

Não nos cabe aqui discordar do efeito devastador que o estofo principal da filosofia cartesiana teve para uma desvalorização do corpo no Ocidente. O que queremos é mais precisamente mostrar que em uma parte de seus escritos o próprio Descartes vai na contramão do que foi mais enfatizado na recepção de seus discursos, contemporânea a ele próprio e posterior. Por ser uma parte minoritária de seus escritos, nem por isso pensamos que ela possa ser considerada irrelevante e muito menos suprimida da avaliação que fazemos de sua obra.

A ideia de um **engajamento num caminho de conhecimento, que é feita de corpo inteiro pelo próprio Descartes,** nos parece fundamental para uma compreensão que leve em conta complexidade desse autor e do próprio ser humano, em extensão. Fato que não tem sido ressaltado nos balanços que temos feito do que tem-se chamado de "momento cartesiano".

---

[16] LE BRETON, David. *Antropologia do Corpo e Modernidade.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 [1990], p.106.

Descartes introduz seu *Discurso do Método* (1987 [1637]), livro que passaremos a analisar nesse momento do texto, falando da alegria de poder compartilhar com outros homens as ideias que construiu a partir de seus caminhos já trilhados no exercício da filosofia. Mas já de início nos adverte:

> Todavia, pode acontecer que me engane, e talvez não passe de um pouco de cobre e vidro o que eu tomo por ouro e diamantes. Sei como estamos sujeitos a nos equivocar no que nos tange, e como também nos devem ser suspeitos os juízos de nossos amigos, quando são a nosso favor. Mas estimaria muito mostrar, neste discurso, quais **os caminhos que segui**, e representar nele a minha vida como num quadro, para que cada qual possa julgá-la e que, informado pelo comentário geral das opiniões emitidas a respeito dela, seja este **um novo meio de me instruir**, que juntarei àqueles de que costumo utilizar.
> Assim, o meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha. Os que se metem a dar preceitos devem considerar-se mais hábeis do que aqueles a quem os dão; e, se falham na menor coisa, são por isso censuráveis. Mas, não propondo este escrito senão como uma história, ou, se o preferirdes, como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que se podem imitar, se encontrarão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele será útil a alguns, sem ser nocivo a ninguém, e que todos me serão gratos por minha franqueza[17].

Descartes aqui se mostra como um homem engajado em uma busca da qual parece ser um tanto vinculada à sua condição de um sujeito capaz de saber. Sua própria recomendação é de autonomia frente ao conhecimento, que cada sujeito trace sua própria trajetória. Trajetória inclusive que se direcionaria a um devir não passível de término. O próprio Discurso, proferido para muitos, numa presença corporal viva de um encontro humano, viria a ser uma fonte de maior aperfeiçoamento de sua trajetória que ainda estaria em construção segundo o próprio Descartes.

[17] DESCARTES, René. *Discurso do Método*. In: Descartes vol.1 (Os Pensadores). Trad. José Ginzburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1987 [1637], p.30.

No próximo excerto poderemos acompanhar sua desilusão com o conhecimento meramente discursivo e a importância de seu processo de experimentação corporal e sensorial com o mundo para o aprimoramento de sua filosofia e mesmo para a construção de seu método que viria a influenciar todo o destino de uma civilização.

> Eis por que, tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei inteiramente o estudo das letras. E resolvendo-me a não mais procurar outra ciência, além daquela que se poderia achar em mim próprio, ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto de minha mocidade em viajar, em ver cortes e exércitos, em frequentar gente de diversos humores e condições, em recolher diversas experiências, em provar-me a mim mesmo nos reencontros que a fortuna me propunha e, por toda parte, em fazer tal reflexão sobre as coisas que se me apresentavam, que eu pudesse tirar delas algum proveito.

Entretanto, mesmo as viagens teriam sido pouco para o jovem filosofo em sua busca. Vai chegar a um importante tópico já destacado por Foucault em relação à tradição greco-romana de conhecimento, vinculada ao cuidado de si. Na tradição chinesa do Daoismo, poderíamos pensar no caminho que o sujeito enceta para ter acesso à verdade. Lembremos que *Dao* (道), em chinês, tem por significado principal exatamente *caminho*.

> Mas, depois que empreguei alguns anos em estudar assim no livro do mundo, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim próprio e de **empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir**. O que me deu muito mais resultado, parece-me, do que se jamais tivesse me afastado de meu país e de meus livros[18].

[18] DESCARTES, René. Op. Cit., p.33.

Para um aperfeiçoamento de seu *caminho*, de seu *Dao*, Descartes propõe inclusive uma moral provisória para que suas *práticas de si* o levassem de fato ao *conhecimento de si*. Além de prometer seguir a religião cristã[19] e as leis de cada país em que se encontrasse, ele afirma seguir sempre:

> governando-me, em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente **acolhidas em prática** pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver. (...) E, embora haja talvez, entre os persas e chineses, homens tão sensatos como entre nós, parecia-me que o mais útil seria pautar-me por aqueles entre os quais teria de viver; e que, para saber quais eram verdadeiramente as suas opiniões, devia tomar nota **mais daquilo que praticavam** do que daquilo que diziam[20].

Descartes está aí claramente interessado na prática, mais que no discurso. Como praticar as palavras que diz? Eis um desafio importante percebido pelo filósofo francês em seu trajeto de conhecimento. Preocupação que remonta a uma tradição bem mais longínqua, conforme já ressaltamos. Descartes também não ignorava que em outras culturas, inclusive a chinesa, haveria sabedoria da melhor qualidade. Se não os procurava era por conta da artificialidade que lhe parecia fugir de um caminho já esboçado em sua trajetória para reorienta-lo tão bruscamente em direção a uma tradição tão distante para ele e quase todos os europeus de seu tempo. Entra também a questão de como definir qual é a cultura mais avançada? Descartes parece sugerir que existiriam sujeitos de conhecimento em todos os lugares que pisasse, independente da cultura em que se desenvolvessem. Por isso talvez não fosse necessário estabelecer caminhos tortuosos demais.

Em seu caminho de aprendizado ético-prático continua:

---

[19] Ponto controverso, talvez ligado ao medo da perseguição empreendida pela Igreja da qual foram vítimas como Giordano Bruno (1548-1600), que morreu queimado pela inquisição acusado por suas teorias, e Galileu Galilei (1564-1642), que também foi importunado pela inquisição, teve seus livros recolhidos e restou em prisão domiciliar até sua morte por conta do que escreveu.

[20] DESCARTES, René. Op. Cit., p.41.

> Entre várias opiniões igualmente aceites, escolhia apenas as mais moderadas: tanto porque são sempre as mais cômodas para a prática, e verossimilmente as melhores, pois todo excesso costuma ser mau, como também a fim de me desviar menos do **verdadeiro caminho**, caso eu falhasse, do que, tendo escolhido um dos extremos, fosse o outro o que deveria ter seguido. E, particularmente, colocava entre os excessos todas as promessas pelas quais se cerceia em algo a própria liberdade[21].

V.

Pudemos acompanhar o esforço de Descartes em se colocar em situações de *prática de si* para que pudesse *conhecer-se a si mesmo*. Também pudemos notar a importância que o autor deu a tal aspecto para a construção de seu método. Isso o ligaria a uma tradição filosófica de seus predecessores greco-romanos, bem como o aproximaria de preocupações bastante pronunciadas em vertentes do pensamento chinês, sobretudo ao universo Daoísta, conforme tentamos demonstrar em passagens anteriores. Concluindo o artigo, podemos afirmar que há sim corpo em Descartes e há também trabalho de espiritualidade, se tomamos esse conceito como o desenvolve Foucault:

> A espiritualidade postula que, quando efetivamente aberto, o acesso à verdade produz efeitos que seguramente são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la, mas que ao mesmo tempo são outra coisa e bem mais: efeitos que chamarei "de retorno da verdade sobre o sujeito". Para a espiritualidade, a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lo, de algum modo pelo ato do conhecimento e a fim de preencher esse ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura[22].

[21] DESCARTES, René. Op. Cit., p.42. Ênfase adicionada.
[22] FOUCAULT, Michel. Op. Cit., p.16-17.

É o que poderíamos chamar de dupla transformação. O sujeito pratica a si mesmo e assim se transforma para conhecer. Após conhecer o sujeito sai então transformado uma vez mais por esse encontro, num sentido de potencializar ainda mais seu caminho. Para concluirmos, não deixa de ser provocador o fato de encontrarmos esse elemento de "retorno benéfico da verdade sobre o sujeito que busca conhecer" como um elemento bastante destacado no Descartes do *Discurso do Método* (1637), pelo menos:

> Eu sentira tão extremo contentamento, desde quando começara a servir-me deste método, que não acreditava que, nesta vida, se pudessem receber outros mais doces, nem mais inocentes; e, descobrindo todos os dias, por seu meio, algumas verdades que me pareciam assaz importantes e comumente ignoradas pelos outros homens, a satisfação que isso me dava enchia de tal modo meu **espírito**, que tudo o mais não me tocava[23].

Referências

BARROS, Manoel de. *Poemas Rupestres*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

BOLTZ, William G. The Composite Nature of Early Chinese Texts. In: KERN, Martin. *Text and Ritual in Early China*. Washington: University of Washington Press, 2005. p.50-78.

CHENG, Anne. *História do Pensamento Chinês*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008. [1ª ed. 1997]

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. In: Descartes vol.1 (Os Pensadores). Trad. José Ginzburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1987 [1637].

FLORENTINO NETO, Antonio & GIACOIA JR., Oswaldo (orgs.). *Budismo e Filosofia em diálogo*. Campinas: Ed. PHI, 2014.

_____ (orgs.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo*: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto. Campinas: Ed. PHI, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2011 [1982].

KERN, Martin. *Text and Ritual in Early China*. Washington: University of Washington Press, 2005.

LAOZI. *DaoDejing*. Tradução para o inglês de Burton Watson, tradução para o português de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

[23] DESCARTES, René. Op. Cit., p.44. Ênfase adicionada. Ênfase adicionada

LE BRETON, David. *Antropologia do Corpo e Modernidade.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 [1990].

WATSON, Burton. Introdução. In: Laozi. *Dao De Jing*. Tradução para o inglês de Burton Watson, tradução para o português de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.VII-XVIII.

ZICA, Matheus da Cruz e. O Dao no século XXI: aspirações educativas em diálogo. In: Gnerre, Maria Lúcia Abaurre; Possebon, Fabrício (orgs.). *China Antiga*: aproximações religiosas. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

_____. Laozi contextualizado: por uma compreensão histórica da produção do Dao De Jing e de suas apropriações posteriores. *Cultura Oriental*, v. 1, n. 1, p. 31-39, jan.-jun. 2014. 2014a

_____. Cascatas de práticas de si: o apelo esportivo como uma nova camada de tradição no âmbito das tradições corporais chinesas do kung fu. Trabalho completo publicado nos *Anais do VIII Seminário do CEMEF*, Homo Sportivus na história: ciência, arte, política e educação, realizado na Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, entre os dias 12 e 14 de novembro de 2014. 2014b