

O PENSAMENTO JURÍDICO-POLÍTICO DE CONFÚCIO E O NEOJUSNATURALISMO CRÍTICO

Paulo Ferreira da Cunha

Faculdade de Direito da Universidade do Porto

Rua dos Bragas, 223, 4050-123 Porto

(351) 22 204 16 00 | lusofilias@gmail.com

Resumo: O pensamento filosófico-jurídico encontra-se numa encruzilhada. As diversas correntes e escolas não parecem dialogar entre si. Contudo, há sempre as grandes tradições. Uma grande tradição é a teoria do Direito Natural. Contudo, afora alguns bastiões indefetíveis, ela não está na moda. Será que o Jusnaturalismo poderá ser ainda salvo com o contributo de uma perspetiva de Modernidade, crítica e, também com outros contributos menos esperáveis? De entre esses contributos está o de Confúcio. Será que a sabedoria de Confúcio poderá ilustrar e inspirar uma regeneração jusnaturalista não apenas tradicional, mas para o Futuro?

Palavras-Chave: Jusnaturalismo Crítico, Direito Natural, Confúcio, Filosofia do Direito, Filosofia Política

Abstract: Philosophical-legal thinking is at a crossroads. The various currents and schools do not seem to dialogue with one another. However, there are always the great traditions. One of the great traditions is the theory of Natural Law. However, apart from a few indefectible bastions, it is not fashionable nowadays. Can *Jusnaturalism* still be saved with the help of a perspective of Modernity, a critical approach, and also with other less expected contributions? Among these contributions is that of Confucius. Can the wisdom of Confucius illustrate and inspire a regeneration of Natural Law, not only traditional, but for the Future?

Keywords: Critical *Jusnaturalism*, Natural Law, Confucius, Philosophy of Law, Political Philosophy.

Delimitação conceitual

Gostaria de começar com uma referência de Macau, ou chinesa, mas a minha condição andarilha, nómada e multicultural impele-me insensivelmente a uma citação de Jorge Luis-Borges, que para mais cito de cor, mas que resume bem o grande problema prévio na minha abordagem deste ousadíssimo tema: “Celebridade, pior das incompreensões”.

Há algumas prevenções metodológicas (mas também deontológicas) a fazer. Na verdade, não gostaria que me ouvissem pensando que falo de Confúcio (Mestre *Kung*, *Kung fu si*, *Kongfuzi*) nem sequer como uma personagem histórica real, nem como uma espécie de “Cristo da fé” (para se contrapor ao “Cristo histórico” ou ao “Jesus histórico”) ou “outro Sócrates” oriental, mitificado, e incensado ou execrado conforme as perspetivas.

Aliás, se inúmeros são os estudiosos que sublinham as dificuldades historiográficas sobre esta personagem, nenhum achamos mais interessante (e certamente mais sincero) que Marcel Granet, o qual, no seu *O Pensamento Chinês*¹ abre o capítulo respetivo dizendo que nada se sabe ao certo sobre a vida de Confúcio. Como exceção, aponta alguns dados de nascimento e morte e espantosamente revela que se conservaram o seu carro, cítara e chapéu – o que são elementos hagiográficos sintomáticos. E se fornecem uma respeitável carga de verosimilhança, por um lado, numa outra compreensão das coisas entram no terreno das relíquias, que é precisamente o oposto.

Um autor de quem pouco se sabe ao certo é excelente objeto para mitificação, positiva ou negativa, e isso efetivamente ocorreu. Michael Schuman, que teve contacto com Confúcio sobretudo quando a sua noiva, uma jornalista coreana-americana, fez questão que ele se curvasse ritualmente na cerimónia do casamento ante os sogros (e disso teria feito *conditio sine qua non*, parece), acabaria por publicar um livro², muito ao estilo e cosmovisão estadunidenses aliás (ou ao que aqui pensamos que tal possa ser), sobre o nosso pensador, em que sintomaticamente trata sucessivamente “do homem”, “do sábio”, “do rei”, “do opressor”, “do pai”, “do professor”, “do machista”, do “empresário”, “do político”,

¹ GRANET, Marcel – *O Pensamento Chinês*, trad. port., Rio de Janeiro, Contraponto, 1997, p. 288.

² SCHUMAN, Michael – *Confúcio e o Mundo que ele criou*, trad. port., São Paulo, Três Estrelas, 2016.

“do comunista”, e finalmente da procura do “autêntico” Confúcio. Títulos que em si revelam outros tantos “clichés” sobre a personagem.

Mas não é o autor como pessoa, insistimos, que queremos e podemos aqui captar, nem o iremos discutir. Também não se sabe sequer ao certo se Homero existiu, e contudo, por comodidade, falamos de Homero para nos referirmos ao autor ou autores da *Ilíada* e da *Odisseia*. É um pouco o que faremos aqui...

No polo oposto, de algum modo, ao *ignoramus* de Marcel Granet, confessamos haver uma tentação enorme: é a sedução do romance histórico (chamemos-lhe assim: na verdade, é uma autobiografia ficcional), como ocorre com o livro *Moi, Confucius*, de José Frèches³. Mas o nosso intuito não é ficcional, antes muito especificamente jusfilosófico-político (o que, aliás, já convoca muitas especialidades, talvez, para alguns, demasiadas – embora nós professemos o credo pós-disciplinar que, desde Gonçal Mayos e a sua escola, nada se incomoda com a distribuição muito estanque do saber em caixinhas e áreas territoriais feudais a defender com unhas e dentes⁴).

Voltemos, pois, ao *quid* deste estudo. Na verdade, poderíamos até talvez corrigir o título da nossa intervenção para algo de mais impessoal (e isso nos libertará, espero, de todos os mal-entendidos biográficos e até ideológicos). Não é do Confúcio real e histórico e do seu pensamento, nem o(s) das polémicas em seu torno, a partir da sua entronização ortodoxa a partir da dinastia Han, ou das sucessivas vagas de iconoclastia a seu respeito (desde, por exemplo, o movimento de maio de 1919 – “Abaixo Confúcio e companhia!” – ou da campanha entre 1972 e 1975) que pretendemos tratar. São antes, de forma muito mais modesta, alguns ecos filosóficos associados a confucionismos que evocam no nosso espírito paralelas discussões ocidentais no âmbito do jusnaturalismo e correntes afins. E há imensos confucionismos, como sabemos.

Han-fei-tzu (que morreu em 233 a.C.) menciona a pulverização de escolas confucianas (nada menos que oito) logo após a morte do Mestre⁵. E o número de discípulos que se lhe atribui é de milhares. Mesmo que se limite aos mais canónicos

³ FRÈCHES, José – *Moi, Confucius*, Paris, Xo Éditions, 2013.

⁴ Cf., por todos, MAYOS SOLSONA, Gonçal – *Empoderamiento y Desarrollo Humano. Actuar Local y pensar Postdisciplinarmente*, in *Postdisciplinarietà y Desarrollo Humano. Entre Pensamiento y Política*, ed. de Yanko Moyano Díaz / Saulo de Oliveira Pinto Coelho / Gonçal Mayos Solsona. Barcelona Red, 2014.

⁵ *Confucianism*, “Encyclopaedia Britannica”, vol. XVI, p. 656.

setenta e dois, para quem conhece a natureza do mundo acadêmico, é de acreditar nesse estilhaçamento doutrinal. No Ocidente, como bem sabemos, não é raro que um mestre que tenha tido, por hipótese, dois discípulos apenas (e já é bom haver um mestre e dois discípulos, normalmente há apenas um “docente”, hoje dito “colaborador” de uma universidade e centenas de consumidores a que se chama estudantes) passe depois de morto ou mesmo ainda vivo a dar origem a duas escolas desavindas...

O nosso tema não é pessoal nem mesmo autoral em demasia. Trata-se certamente de ecos de uma certa universalidade da problemática da natureza (das naturezas) e da relação da norma (humana ou mais que isso) com a natureza (física ou mais que tanto).

A Dicotomia doutrinal jurídico-política

Como nem todos serão especializados nesse nicho híper-esotérico do saber que é a Filosofia do Direito, e a ontofenomenológica em especial⁶, recordaremos antes de mais (com uma brevidade temerária, porque verdadeiramente telegráfica) como o problema se colocou, por séculos, no Ocidente. É um atrevimento de monta, esta síntese. Mas, de qualquer modo, não será nada comparando com a audácia de nos pormos a falar sobre o pensamento chinês, logo a seguir.

Em síntese das sínteses, os juristas pensam o Direito de duas maneiras: ou são positivistas ou monistas, e essencialmente acreditam que direito é o legislado (legalistas), o historicamente determinado (historicistas) ou o socialmente posto (sociologistas), sendo que os dois últimos grupos estão a ser cada vez mais raro, ou então são pluralistas, e acreditam que além do Direito posto, criado pelos Homens pela lei, pela História ou pela Sociedade, existe um outro Direito (Direito justo, justiça, direito natural, direito vital – são vários os nomes) que preside ao positivo, e que o julga: o Direito positivo só será direito ou só será direito justo se se conformar com o direito superior. A esse Direito superior por séculos se chamou no Ocidente Direito natural. Hoje em dia tenta-se conciliar o legado enorme do jusnaturalismo (filosofia do direito natural) com o pensamento crítico, o que não

⁶ Uma das grandes obras de referência deste continente de estudos é ainda a de COTTA, Sérgio – *Il Diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milão, Giuffrè, 1985. Mas temos até uma visão mais lata. Cf., por todos, FERREIRA DA CUNHA, Paulo – *Filosofia do Direito*, 2.^a ed., Coimbra, Almedina, 2013, onde se desenvolve largamente esta *magna divisio* no mundo dos juristas.

sendo fácil é a grande confluência de duas enormes tradições. Uma clássica e a outra moderna.

Direito em contexto chinês

Falar de Direito em contexto oriental é, para um ocidental, para mais em primeira visita a Macau, muito complicado.

A filósofa do Direito de origem indiana, e cremos que professora da Universidade de Columbia, Surya Sinha já há bastantes anos escreveu um artigo⁷ decisivo, colocando a razão para a dificuldade em se encontrar uma definição para o Direito (noutras claves já denunciada por Kant e ironizada no *Dictionnaire des Idées reçues* de Flaubert⁸) precisamente no seu carácter inapelavelmente não universal, e marcadamente ocidental em especial. Não acompanhamos o essencial desta perspetiva, mas reconhecemos que há questões civilizacionais a ter em conta. Embora, obviamente, com prudência, discernimento, conhecimento dos factos, e, enfim, com “conta, peso e medida”.

Por exemplo, aqui mesmo, em Macau, há uns anos foi publicado um livro de Direito em que a palavra Direito não teve tradução para Chinês. Como os autores eram portugueses, ficou mesmo em português: *Direito*. Fiquei muito impressionado, porque era um dos autores⁹.

Hávamos estudado no livro de Antonio Truyol y Serra, de *Filosofia do Direito e do Estado*¹⁰, que havia na China dois conceitos de Direito: o Li e o Fa.

O Fa era o Direito de mão dura, de tolerância zero, que por leituras ulteriores me pareceu ser o da escola dos legistas.

O Li, pelo contrário, contaminado pelo contexto de outras dicotomias (*Kittu / Mesaru* mesopotâmicos; *Lex / Aequitas*; pela *Mahat* egípcia, a *Epiqueia* grega, etc.) pareceu-me ser um direito mais suave, algo mais equânime. Seja como for, o

⁷ SINHA, Surya Prakash — “Why has not been possible to define Law”, in *Archiv fuer Rechts- und Sozialphilosophie*, 1989, LXXV, Heft 1, 1. Quartal, Stuttgart, Steiner, p. 1 ss.

⁸ FLAUBERT, Gustave — *Dictionnaire des Idées Reçues*, Paris, post., 1923, trad. port. de João da Fonseca Amaral, *Dicionário das Ideias Feitas*, Lisboa, Estampa, 1974.

⁹ FALCÃO, José / CASAL, Fernando / SARMENTO OLIVEIRA, A. / FERREIRA DA CUNHA, Paulo — *Noções Gerais de Direito Civil*, I, trad. de Vasco Fong Man Chong, Macau, Publicações O Direito, ed. subsidiada pelo Instituto Português do Oriente e Associação dos Advogados de Macau, 1993.

¹⁰ TRUYOL SERRA, António — *Historia da Filosofia do Direito e do Estado*, II vols., Lisboa, Instituto de Novas Profissões, I, 1985, II 1990.

tradutor não decidiu assim... E absteve-se de traduzir, mantendo o português. Normalmente estes escrúpulos dos tradutores são sinal de grande rigor.

Se a simples ideia, conceito, noção de Direito parece intraduzível, como abalancar-mos então para uma tal ponte cultural como a de ligação de ideias “jurídicas” ou Jusfilosófico-políticas de uma banda e de outra? Talvez por o mais difícil ser o mais desafiador...

E com um intuito muito egoísta: Não vimos aqui apresentar uma tese ou várias sobre o tema, mas simplesmente testar hipóteses convosco. Esperando que nos ensinem, que nos esclareçam, que nos abram horizontes. Ou simplesmente que nos venham dizer que o tema pura e simplesmente, por A mais B, *não tem pernas para andar*.

E nesse caso fica o assunto encerrado.

Algumas Palavras e Algumas Coisas Confucianas

É conhecida a expressão atribuída a Confúcio, máxima mesmo (embora haja quem conteste esta paternidade), segundo a qual para bem governar um país seria necessário, antes de mais, *retificar a linguagem*¹¹. Fazer a adequação dos nomes (às coisas, às realidades): é o que dá pelo nome de zhengming. Sendo que palavra seria ming, e zheng teria conotações de governo (político) e, mais ainda, de ordenação ou endireitamento do mundo, cura mesmo.

Há dois ideogramas homófonos ao que parece: existe o zheng governar e o zheng retificar, retitude. Quando Ji Kangzi pergunta ao Mestre o que é governar, e este, com uma metáfora que bem poderia ser também de Platão, responde que é endireitar o leme, mantê-lo direito e firme, para que ninguém ouse desviá-lo¹².

No fundo, é *harmonização*, restabelecimento (e manutenção, depois) de equilíbrio. Sabe-se que os símbolos jurídicos chineses, desde há muito, serão a balança, antes de mais, e o esquadro, o compasso e o fio-de-prumo do carpinteiro. Tudo instrumentos de medida, e de equilíbrio em si mesmos.

¹¹ CONFÚCIO — *Lun-yu*, ou *Analectos*, XIII, 3. Cf., v.g., CONFUCIUS — *Entretiens de...*, trad. do chinês de Anne Cheng, Seuil, 1981, p. 102 Comentando, LEYS, Simon (dossier coordenado por Minh Tran Huy) — *De -551 à Aujourd'hui. Confucius les voies de la sagesse*, in "Le Magazine Littéraire", novembro de 2009, n.º 491, p. 66. CHENG, Anne — *Histoire de la Pensée Chinoise*, Paris, Seuil, 1997, pp. 82 ss..

¹² CONFÚCIO — *Lun-yu*, ou *Analectos*, XII, 17,

Do mesmo modo que Platão, perguntado pela Justiça, acaba por nos dar o grande diálogo da *Politeia*, ou *República*¹³, em que procura traçar os fundamentos de uma cidade justa¹⁴ (um tanto com a ideia de que numa cidade injusta não é fácil haver pessoas justas: e o Cardeal Richelieu dizia não poder haver inocentes onde quer que houvesse culpados), assim também Confúcio, nas *Primaveras e Outonos*, desenvolve a distinção entre o justo e o injusto através dos anais da governação.

O justo e o injusto acabam por ser matérias muito políticas. Apesar de um dos pontos clássicos da distinção do realismo clássico (a variante mais antiga do jusnaturalismo, aristotélica, romanista e tomista na sua génese) face a outras escolas, no Ocidente, seja a tentativa de purificação do Direito como mero assunto de títulos jurídicos: um querer rigorosamente atribuir a cada um o que é seu (*suum cuique tribuere*). E idêntico desejo teria o grande jurista austríaco Hans Kelsen (acusado simetricamente por gregos e por troianos – mas ter provocado a irritação de Carl Schmitt diz já bastante) na sua *Reine Rechtslehre* – uma “Teoria Pura do Direito” - libertar o Direito de outras determinações¹⁵. Porém, apesar de ter várias coroas de loiros, entre os quais a criação dos tribunais constitucionais, esse esforço logicista depurador acabaria por quase identificar Direito e Estado. Como diria La Fontaine: fazendo entrar pela janela o que tinha querido fazer sair pela porta...

Ora começamos por ter muita dificuldade nas correspondências linguísticas, dos significantes aos significados. Por exemplo, o Li em que púnhamos muitas esperanças como significante para Direito, ora aparece como ordem, como ritual (o ideograma é um vaso sacrificial cheio de cereais: lindíssimo, aliás). Vimo-lo até como “lucro”, contraposto a yi, com sentido de equidade, ou então simplesmente como Etiqueta, ou “conveniências”, o que não vai muito longe do ritual...

Descontando o aspeto de fundo, o espírito: a etiqueta pode ser meramente uma *mise-en-scènes* exterior¹⁶. Serão aspetos todos do Direito, sim, mas cremos que não abarcam, nem nenhum individualmente, nem todos juntos, o conjunto da sua

¹³ Cf. PLATÃO — *Oeuvres Complètes*, ed. fr. com notas de Léon Robin, Paris, Gallimard, Bibliot. da Pléiade, I vol, 1981, II vol, 1985.

¹⁴ Cf. FERREIRA DA CUNHA, Paulo — “Da Politeia de Platão na Filosofia Política Ocidental. Para o Estudo do Legado de um Diálogo Fundador”, in *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Álvaro José dos Penedos*, “Revista da Faculdade de Letras”, Filosofia, Porto, Universidade do Porto, II série, vol. XXII, 2005, pp. 279-295.

¹⁵ KELSEN, Hans — *Reine Rechtslehre*, trad. port. e prefácio de João Baptista Machado, *Teoria Pura do Direito*, 4.ª ed. port., Coimbra, Arménio Amado, 1976.

¹⁶ GRANET, Marcel — *Op. Cit.*, p. 294.

complexidade. E por isso, decerto, o tradutor do nosso livro decidiu não o empregar.

Por exemplo, há no Direito, pelo seu caráter sinalagmático, de reciprocidade, por um lado (tão evidente nessas fontes de direito à medida de cada relação que são os contratos e os tratados), em sintonia com o manto geral de proteção (a garantia na relação jurídica e as garantias da ordem jurídica, a começar pelas constitucionalmente consagradas) algo de confiança – embora saibamos que o Direito não é só confiança (xin), cuja grafia lembra uma pessoa e a adequação do dito ao feito¹⁷.

Outra palavra-ideograma-conceito que nos interessaria seria também o sentido justo (yi), como justiça e justeza (ajustamento rigoroso). A perspectiva confuciana de Li como ritual não é de mera exterioridade (como a de tradição não é de passadismo ou pura cristalização), pelo que parece de grande interesse para entender um “espírito” por assim dizer de “justiça” próprio, naturalmente transcendente, e nada positivista, a associação entre Li e Yi. O primeiro importando muito como o espírito próprio de reverência e conhecimento, certamente, de coisas sagradas (certamente parecidas com as “coisas humanas e divinas” que são associadas pelos Romanos no Corpus Iuris Civilis: *divinarum atque humanarum rerum notitia*) e o segundo remetendo para a pessoa, o empenhamento pessoal na atualização dessa tradição que se faz comunidade em cada momento. Aliás, o ideograma Yi contém aquele que representa o eu¹⁸.

Outro protagonista no pensamento de Confúcio (e que tem evidentemente afinidades e ramificações – desde logo no taoísmo¹⁹, mas, se bem virmos, pode lembrar de algum modo o dharma indiano) é a Via, dao. A primeira convergência com um pensamento jusnaturalista atualizado é a que pensa o dao também como método²⁰.

Com efeito, cada vez mais propendemos a concordar com Michel Villey nessa perspectiva metodológica do Direito natural²¹. É certo que os taoístas entenderão a Via mais como um paraíso perdido de comunhão a redescobrir ou reinstaurar.

¹⁷ CHENG, Anne – *Histoire de la pensée chinoise*, p. 72.

¹⁸ *Ibidem*, p. 76.

¹⁹ Cf., v.g., ODIER, Daniel / SMEDT, Marc de – *Les Mystiques orientales*, Paris, Albin Michel, 1972, máx. p. 55 ss..

²⁰ CHENG, Anne – *Introdução a Entretiens de Confucius*, Paris, Seuil, 1981, p. 17.

²¹ FERREIRA DA CUNHA, Paulo — *Droit naturel et méthodologie juridique*, Paris, Buenos Books International, 2012, Prefácio de Stamatios Tzitzis.

Para Confúcio, porém (não nos entusiasmemos excessivamente com as coincidências), a via é a dos antigos reis que venera miticamente, são os modos antigos, as tradições de que é o grande guardião e arauto, no seu tempo. Em certo sentido, porém, há alguma similitude com o que ocorre com o discurso (também ele legitimador: sempre recordemos a perspectiva desconstrutora de João Baptista Machado²²) do realismo jurídico clássico e esta veneração pela *Via de Wen e Wu*²³. Pois não se evoca como grande exemplo o pensamento jurídico aristotélico (*Ética a Nicómaco, Retórica, Tópicos – do Organum, etc.*), a experiência jurídica romana (sobretudo jurisprudencial e dialética na prática) e o renascimento aristotélico (e de algum modo romanístico também) de São Tomás de Aquino? Estas três fontes seriam sempre vivas, e portanto uma tradição atualíssima. E em grande medida temos que considerar que assim é. E mais ainda se as confrontarmos com o *épater le bourgeois* puro de certas propostas “pós-modernas”, as quais, evidentemente, levam “água no bico” (voluntariamente ou não)... como em prefácio a uma edição estadunidense²⁴ de *La Condition Pósmoderne*, de Lyotard²⁵, logo foi dito, mas pouco difundido... E até que ponto não terá havido alguma *metanoia* do próprio Lyotard, ou, pelo menos, precisão e matização do seu pensamento, tão aproveitado *pro domo* por alguns?²⁶

Do mesmo modo que para Confúcio se trata de reencontrar o equilíbrio e afinal o *decorum* de um mundo mitificado antigo, perdido, assim também os jusnaturalistas clássicos não deixam de afirmar uma certa forma de tradicionalismo (mas não necessariamente político). Alguns deles dão, é certo, mostras de tradicionalismo político também, e mesmo de antimodernismo.

Mas outros, a que poderíamos chamar de neojusnaturalistas, recusam a dimensão política dessa tríade mitificadíssima: Estagirita, Roma e Doutor Angélico. E mais ainda recusam, sobretudo recusam os aproveitamentos políticos do Direito

²² BAPTISTA MACHADO, João — *Introdução ao Direito e ao discurso legitimador*, reimp., Coimbra, Almedina, 1985.

²³ CONFÚCIO – *Lun-yu*, ou *Analectos*, XIX, 22.

²⁴ JAMESON, Fredric — Prefácio a *The Postmodern Condition: Report on Knowledge*, Minneapolis, The Univ. of Minnesota Press, 1984, p. XXIII (ed. orig. 1979).

²⁵ LYOTARD, Jean-François — *A Condição Pós-Moderna*, trad. port. de José Navarro, revista e apresentada por José Bragança de Miranda, 2.^a ed., Lisboa, Gradiva, 1989.

²⁶ LYOTARD, François — *Réécrire la modernité*, “Cahiers de philosophie”, Lille, s.d., p. 202, *apud* Moisés de Lemos Martins, *A Escrita que envenena o olhar. Deambulação pelo território fortificado das Ciências do Homem*, in *Recuperar o Espanto: O Olhar da Antropologia*, Coord. de Vítor Oliveira Jorge / Raúl Iturra, Porto, Afrontamento, 1997, p. 189.

Natural, em nome dessa trindade, ou não. É esse neojusnaturalismo, que assimila outras aportações modernas e clássicas, como a tópica, a hermenêutica, o pensamento crítico (não dogmatizado por seu turno: porque a sina das coisas livres é a de terem quem as queira sempre domesticar e aprisionar) , *o uso moderníssimo* desses clássicos. A Enciclopédia Britânica, por seu turno, *mutatis mutandis*, regista também tentativas de conciliação de um Confúcio humanista com, ao mesmo tempo, alguma democracia liberal e algum socialismo²⁷.

Não fazendo parte do *corpus* mais clássico do jusnaturalismo, não podemos deixar de considerar que uma teoria ética objetiva e subjetiva, feita de valores e virtudes, acaba por ser essencial neste domínio, mesmo no político, em que mais recentemente tem assumido a forma de “ética republicana”²⁸ ou, de modo mais inócuo, “ética pública ou constitucional”.

A dimensão valorativa é sem dúvida mais recente, e abstrata, mas conseguiu consagração explícita em alguns textos constitucionais, como no projeto de Constituição para a Europa da Convenção Europeia, e já se encontrava (pioneiramente, pelo seu modo explícito) no início da Constituição espanhola.

Em síntese, parece haver hoje, ainda que de modo implícito, um grande consenso em ter como valores juspolíticos superiores algo próximo da tríade da Revolução Francesa (ou a ela atribuída), Liberdade, Igualdade e Fraternidade (com variantes onde cabem a Humanidade, a Justiça, a Solidariedade, etc.). Evidentemente que a tradução confuciana destes valores afigura-se-nos uma espécie de quadratura do círculo.

Contudo, o mesmo já não se dirá, certamente, da dimensão ética subjetiva, aquela mais antiga (pelo menos na nossa civilização nascente com os Gregos): as virtudes. Durante algum tempo, como por exemplo também a Retórica, vítimas de olvido e até ironias, as virtudes estão de novo em apreciação e apreço. Ora as virtudes formam uma pessoa virtuosa; ou seja, na verdade, no contexto geral da doutrina jusnatural clássica e da natureza humana, nada mais nada menos que uma pessoa que reencontrou a sua natureza. E pelo hábito age retamente, desde que um hábito conforme a altos modelos (de excelência, de *areté*, de virtude).

²⁷ *Confucianism*, in “Encyclopaedia Britannica”, vol. XVI, p. 662.

²⁸ Cf. FERREIRA DA CUNHA, Paulo — *Para uma Ética Republicana*, Lisboa, Coisas de Ler, 2010.

Há em Confúcio um conjunto vasto de reflexões sobre essa Pessoa, esse Homem de bem, em várias modalidades. Mas evidentemente que as reflexões sobre a integralidade do Homem, do Homem íntegro, que é o modelo de uma idílica *Rechtsfreundschaft*, amizade natural e intrínseca pelo Direito, pressupõe-se que pelo direito justo (São Tomás diz que *lex iniusta non est lex*), é certamente universal. O tupi tem fórmulas de uma enorme sabedoria para designar o Homem inteiro, ou verdadeiro (*aba-homem; été-verdadeiro*) e o Homem decaído, por exemplo.

E as similitudes com o que está em Confúcio não são apenas nossas. Com efeito, como explica Jean Lauand, grande estudioso destas matérias, e um dos mais profundos e agudos linguístas culturais da lusofonia vivos,

“Também para Confúcio - e para a tradição do Extremo Oriente, registrada não só em seus tratados sapienciais, mas até mesmo enraizada nas línguas - a moral é o ser homem (*ren*, em chinês / *jin*, em japonês), e o imoral (*fei-ren / hi-nin* - a grafia japonesa é idêntica à chinesa) é o não-homem, como plasticamente indica o ideograma da negação e da falsidade, da desestruturação desde dentro, da desagregação, anteposto ao ideograma *ren* homem.

A ética é o resultado da ação virtuosa (e concorde com valores, diremos, noutra perspectiva) do Homem bom.

非人

Não se pode culpar sem mais Confúcio de elitismo de sangue: ele afirma que o nascimento não vale onde não valer a virtude²⁹. E a virtude é bastante complexa. Perguntado sobre se Fulano e Beltrano atingiram esse estado de homem virtuoso em geral, no fundo possuidor da (já por nós aqui referida) *arete*, como se diria em grego (e *arete* e *aristos* não deverão andar longe), diz repetidamente que não sabe. À questão, colocada por este e por aquele discípulo, sobre este e aquele personagem, repetidamente diz que não sabe. As pessoas em causa podem ter muitas potencialidades, mas se chegam aí, se são isso, não sabe. No fundo, é um ideal a atingir, como a “unreacheable star” da ópera em inglês sobre Dom Quixote.

²⁹ BROSSE, Jacques – *Les Maîtres Spirituels*, 2.^a ed., Paris, Albin Michel, 2013, p. 92.

O homem-modelo seria o kiun-tseu, com a característica de excelência, jen, que também é a dignidade do homem, expressão tão cara às teorizações dos direitos fundamentais no Ocidente, espécie de mega-valor ou fundamento dos valores juspolíticos. Mas esta característica jen tem de ser cultivada pela educação, não sendo apenas inata.

Além disso, o homem de bem é o jun-zi, com etimologia nobre, mas que ultrapassa tal, conceitualmente. O homem de bem (contrário ao homem de pouco, xiao-rem) pratica a virtude, que é algo definido, no seu próprio caráter como alteridade: ren é ideograma composto de *homem* e *dois*, apelando assim para o caráter relacional da virtude. O que conflui com a tradição ocidental pela qual a Justiça seria a mais alta das virtudes (embora alguns, como Pieper e Lauand, afirmem ser a prudência), entre outras razões pelo facto de ser, de entre as cardeais, ao menos, aquela que necessariamente implica uma ação para com o(s) outro(s).

Não entraremos no pormenor das mil e uma qualidades que deve ter alguém com ren. Também no Ocidente a especificação das virtudes, teologais e cardeais, é imensa e especiosa.

Terminemos com uma outra categoria, de cunho juspolítico, que tem interessantes possíveis pontes com o pensamento clássico ocidental: o “mandato do céu”.

Em matéria de legitimação do poder, no Ocidente mais clássico, não podemos deixar de recordar o direito divino dos reis, que num dado momento, mais jusnatural e mais “democrático”, passava por uma *omnia potestas a deo*, mas *per populum*, e depois, no Absolutismo, fazia a economia do Povo, omitindo-o pura e simplesmente. Aí, e não sempre nem noutras circunstâncias, é que está o tão propalado (e incompreendido) “direito divino dos reis”.

Por outro lado, ainda no séc. XVII, e a propósito da Restauração portuguesa se fazia muito presente, muito atual, a questão da dupla legitimidade: de título e de exercício. Recordando mesmo a ilegitimidade, ao menos de exercício, dos Filipes. Mas tudo é anterior, certamente romano, ou mais antigo que isso. Recordemos o adágio: *rex eris si recte facies, si non facies non eris*, que deriva do pensamento latino clássico, e foi repetido por santo Isidoro de Sevilha. Pascoaes não deixa de

recordar esse carácter pactício, contratual, da velha monarquia portuguesa no seu originalíssimo (e não pouco incompreendido) *Arte de ser Português*³⁰.

Algo no mandato do céu (tianming) lembra a questão da legitimidade de exercício. Antes de mais, importa precisar que governar (zheng) é estar na retidão, seguir o caminho direito (como sabemos)³¹. Não basta ao governante estar no lugar, ou mesmo ter título (hereditário, ou de conquista, ou de compra, etc. – para recordar um mítico dito de Filipe II de Espanha sobre os seus “direitos” a Portugal) para basear o seu poder. Há que contar com esse mandato superior, que pode ser retirado. Naturalmente pela perda de legitimidade do soberano. Mais tarde, outras escolas glosarão o tema noutras claves.

Todos estes e outros aspetos do pensamento de Confúcio nos fazem ver uma perspetiva idealista e humanista da natureza humana, em que o dever-ser (que nos habituamos sempre a identificar com o *sollen* alemão) prevalece sobre o ser (*sein*). Não é portanto de estranhar que a escola dos legistas, desde logo, tenha constituído, na China antiga, o contrapolo ao pensamento jurídico de Confúcio. E pelo contraste entre ambas as correntes (abstraindo de muitas outras mais, pelo meio) se pode aquilatar ainda melhor a proximidade de Confúcio e seus seguidores, superadores e invocadores com os jusnaturalismos, também eles vários, e a grande similitude dos legistas com o impiedoso e por vezes até cínico realismo desiludido do positivismo legalista do Ocidente. O da *dura lex, sed lex*. O do matar um homem não por que roubou um cavalo, mas para que se não roubem mais cavalos, como lembrava Tomás Moro na sua *Utopia*, na primeira parte, nada utópica, sobre a Inglaterra do seu tempo³².

Que pode um Neojusnaturalismo Crítico aprender com Confúcio?

A grande pergunta, para terminar, é, depois de tantas leituras e desafios que aqui não cabem, *brevitatis causa*: afinal, que pode um renovado pensamento jusnaturalista ganhar com o estudo de Confúcio?

³⁰ PASCOAES, Teixeira de — *Arte de Ser Português*, nova ed. com Prefácio de Miguel Esteves Cardoso, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991.

³¹ CONFÚCIO — *Analectos*, XII, 17.

³² MORUS, Tomás — *Utopia*, Edição crítica, tradução e notas de comentário por Aires A. Nascimento, com um Estudo introd. por José V. de Pina Martins, e com ed. Fac-similada da ed. de Ioannes Froben, Basileia, Novembro de 1518, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

Creemos que antes de mais ganha altura, dimensão, profundidade, esclarecimento e renovadas paisagens, que são ilustrativas e inspiradoras.

Confúcio é antídoto contra o *modernação pelo modernação*, a novidade pela novidade, a correria pela correria, assim como tantos imanentismos e velocidades sem sentido. Mas também é lição de adaptação à novidade, com ponderação e inteligência. Confúcio é lição de Mestre e discípulos. É lição de interesse pelo poder mas de desprendimento também, e lição ainda de que o poder, como parece ter pensado Maquiavel, é caprichoso, e não se dá facilmente, nem mesmo (ou nem particularmente?) a quem o merece. E como observou Luc Ferry, os melhores por vezes não são os bafejados pela sorte, dos amores... ou dos poderes... Ou, acrescentaríamos ainda, do jogo.

O ritualismo de Confúcio remete-nos para a metodologia. A sua crença no homem e no fundamento da política na bondade de cada um, individualmente, não pode deixar de convocar o discurso da ética republicana³³ e de um direito natural que, apesar da antropologia e do existencialismo (como advertiu Braz Teixeira³⁴), ainda se poderá quicá fundar numa renovada ideia de Homem, ou de Pessoa, uma *reconstrução pós-desconstrutora* da natureza humana³⁵. Se respeitares a ordem das coisas, o seu equilíbrio harmónico, isto é, se fores homem de valor, se te adequares à Via, se cultivares o ren, certamente, no caso de seres soberano ou governante (por extensão) terás o “mandato do céu”, que insistimos em traduzir, a nosso modo, como *legitimidade de exercício* do poder.

Evidentemente que os legistas, como os positivistas, não acreditam muito em poderes justos e benfazejos (e terão razão, sociológico-historicamente, mas não filosoficamente, cremos). E por isso, ao contrário, para eles tudo é que estão apenas de eficiência, e eficiência antes de mais na conquista, preservação e alargamento do mando, como em termos muito claros colocaria a questão o autor d’*O Príncipe*.

Pelo contrário, no confucianismo parece haver mesmo uma superação do simples legalismo, naturalmente (ainda que o ritualismo pudesse fazer pensar

³³ FERREIRA DA CUNHA, Paulo — *Para uma Ética Republicana. Virtude(s) e Valor(es) da Republica*, Lisboa, Coisas de Ler, 2010, Prefácio de Eduardo Bittar.

³⁴ TEIXEIRA, António — *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, 3.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

³⁵ FERREIRA DA CUNHA, Paulo — *O Ponto de Arquimedes. Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*, Coimbra, Almedina, 2001.

diferentemente, mas há que matizar as coisas), mas mais: uma própria superação do *suum cuique tribuere*, que para os Romanos era especificidade do Direito.

Digamos, assim, que o confucianismo está mais além, é mais exigente, que o simples Direito. O que não tem nada de surpreendentemente, já que é uma filosofia (pelo menos), e em grande medida uma moral. Assim, o Yi é uma forma plenamente équa de tratamento do outro. Nem o egoísmo plebeu, nem o simples *dar a seu a seu dono* de uma ética burguesa, traduziríamos nós. Não apenas não fazer aos outros o que não se deseja que nos façam, mas tratar os outros e a si mesmo com dignidade, com respeito³⁶.

É interessante que a ligação entre dignidade e respeito em Confúcio nem sempre lembrem o que um grande historiador da Arte, um dos maiores a nosso ver, sublinharia num precioso livrinho para jovens, de História Universal, e que tem a singular e muito apreciável característica de ser, no género, dos poucos que falam do Oriente. Ora, referindo-se a estas questões em Confúcio, Gombrich assinala um aspeto político e social importante daquelas ideias, e num sentido não diríamos igualitário, mas de alguma paridade e diálogo, não de pura e simples submissão:

As noções de respeito e obediência não se referiam só a um inferior com relação ao seu superior. A recíproca também era verdadeira. Por causa disso, muitas vezes Confúcio e seus discípulos entraram em conflito com os príncipes contrários a esses princípios, e não deixaram de lhes dizer o que pensavam deles. Lembrem-lhes que um príncipe devia ser o primeiro a dar o exemplo e devia respeitar todas essas regras. Devia dar provas de amor filial por seu pai, mas também de solicitude e justiça para com seus súbditos. Os príncipes que não davam atenção aos sofrimentos de seu povo mereciam que este se rebelasse e os derrubasse. O primeiro dever de um príncipe era servir de modelo a todos os súbditos do reino³⁷.

Outro aspeto interessantíssimo, colocado em relevo por Gombrich, explica certamente o sucesso de Confúcio na China e em boa parte da Ásia por séculos. Pode não ser a única explicação, mas talvez ajude a compreender um contexto favorável. É que, como todos sabemos mas por vezes esquecemos, o governo chinês tradicional era o do mandarinato, palavra que por vezes interpretamos apenas no seu uso francês moderno, o que é empobrecedor, e não histórico. O que quer isso dizer? Gombrich explicita:

³⁶ Neste sentido, v. GRANET, Marcel – *Op. Cit.*, p. 294.

³⁷ GOMBRICH, Ernst – *Breve História do Mundo*, trad. port. de Monica Stahel, São Paulo, Martins Fontes, pp. 80-81.

É importante notar que a China é o único país do mundo que, ao longo dos séculos, não foi governado por nobres, militares ou sacerdotes, mas por letrados. Hoje diríamos, intelectuais.³⁸

Há muito a aprender com a China, e não apenas com Confúcio e os seus discípulos e invocadores ou críticos. Ele serviu-nos apenas de porta e ponte de entrada... Esperamos voltar. E Macau é excelente porta e Ponte. Além de valor em si. Como seria interessante estudar Confúcio em Macau! Mas para isso precisaríamos de uma equipa e certamente de uma sabática...

³⁸ *Idem, Ibidem*, p. 105.