

JUSTIÇA E VIRTUDE EM CONFÚCIO: A LEI COMO SINTOMA DE DOENÇA MORAL A PARTIR DA FILOSOFIA CHINESA

Arthur Melillo Ramos¹

RESUMO: Montesquieu afirmou: “Quando um povo tem bons costumes, as leis se tornam simples” (Ryckmans, 2005, p. XXVIII). Essa ideia, que poderia ter sido retirada dos Analectos, revela o cerne da crítica confucionista ao legalismo. Se o direito moderno vê a lei como instrumento de ordem, Confúcio a vê como sintoma de doença moral, um instrumento dispensável em uma sociedade guiada por autodisciplina ética. A ética confucionista substitui a obediência externa à lei pela excelência do homem virtuoso. Para Confúcio, a verdadeira ordem não nasce de códigos, mas da virtude e da benevolência, internalizadas como ritos e alinhadas ao *Dào*. A filosofia de Confúcio desafia a visão jurídica ocidental ao deslocar o foco para uma ética onde a coesão social vem da educação moral e do florescer humano, não da imposição legal. Este artigo busca reconstruir a crítica confucionista ao legalismo, na medida de sua ressonância contemporânea, demonstrando um modelo de lei alternativo à tradição ocidental moderna. Partindo da máxima de simplicidade das leis em sociedades moralmente íntegras, exploramos a tese de que, para o confucionismo, a normatividade jurídica é um sintoma de falha ética. Valemo-nos sobretudo de uma abordagem hermenêutica interna do pensamento confucionista, a partir da análise dos Analectos, para entender como a justiça é, com tanta originalidade, performada nos aforismos de Confúcio. Com isso, abrem-se caminhos para uma justiça de retidão, em que a harmonia social genuína emergiria da educação moral, do rito e do cultivo da virtude, tomando lugar da coerção legal como eixo ordenador.

¹ Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisador de Iniciação Científica do Grupo Internacional de Pesquisa “Direitos Humanos: Raízes e Asas” e extensionista do Grupo de Estudos em História da Ásia (GEHA) da Universidade do Estado de Minas Gerais. Técnico em Administração pelo Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG). Servidor público da Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais (SEE-MG). ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8038-465X>. E-mail: arthur.melillo@outlook.com.

Palavras-chave: Filosofia oriental; Confucionismo; Justiça; Ética.

JUSTICE AND VIRTUE IN CONFUCIUS: LAW AS A SYMPTOM OF MORAL DISORDER FROM THE PERSPECTIVE OF CHINESE PHILOSOPHY

ABSTRACT: Montesquieu said: “When a people have good customs, the laws become simple” (Ryckmans, 2005, p. XXVIII). This idea, which could have been drawn from the Analects, reveals the essence of the Confucian critique of legalism. While modern law sees legislation as an instrument of order, Confucius views it as a symptom of moral sickness, a dispensable tool in a society guided by ethical self-discipline. Confucian ethics replaces external obedience to the law with the excellence of the virtuous man. For Confucius, true order does not stem from legal codes but from virtue and benevolence, internalized as rites and aligned with the *Dào*. Confucian philosophy challenges the Western legal perspective by shifting the focus to an ethics where social cohesion arises from moral education and human flourishing, rather than legal imposition. This article seeks to reconstruct the Confucian critique of legalism, considering its contemporary relevance, and presents an alternative legal model to the modern Western tradition. Starting from the maxim that laws are simple in morally upright societies, we explore the thesis that, for Confucianism, legal normativity is a symptom of ethical failure. Employing an internal hermeneutic approach to Confucian thought through an analysis of the Analects, we examine how justice is, with such originality, performed in Confucius’s aphorisms. We propose justice as righteousness, where genuine social harmony emerges from moral education, ritual, and the cultivation of virtue, rendering legal coercion unnecessary as an organizing principle.

Keywords: Oriental Philosophy; Confucianism; Justice; Ethics.

INTRODUÇÃO

As filosofias produzidas tanto no mundo oriental quanto no ocidental possuíram diversos momentos de contato. O pensamento budista muito influenciou o ceticismo pirrônico; enquanto Grécia e Pérsia se apropriaram, entre os conflitos bélicos, da cultura e dos alvores da

filosofia nascente nessas regiões que são berços da civilização (Matos, 2013)². Desde então, os maiores desafios de contato se limitaram à questão linguística (Bueno, 2005): falar de filosofia oriental era raro pela dificuldade de tradução e interpretação de línguas como chinês, japonês ou hindi.

Desde o século XIX, a filosofia rompe com o Oriente, antes visto com entusiasmo (Bueno, 2005). Influenciada por Hegel, a filosofia oriental passou a ser considerada inferior. Hegel via o povo chinês como o “mais supersticioso do mundo” (Reyes, 2015a), dizendo que os orientais não sabiam da existência da liberdade humana, pois a consciência de liberdade era própria dos gregos (Reyes, 2015b). Para ele, Confúcio “nunca se elevou acima da mediocridade” (Cooper, 2002).

A elaboração de uma perspectiva filosófica excludente, autocentrada e ocidental atendeu às exigências da alteridade eurocêntrica (Dawson, 1970, p. 133-153 *apud* Bueno, 2005), sendo raras as vozes, como Schopenhauer e Nietzsche, que declararam afinidade com o pensamento oriental. A discussão sobre a existência de uma filosofia oriental não é o foco deste texto. Assumiremos, em defesa do pensamento oriental, a *philosophia*, como concebida pelos gregos, cujo significado é “amor à sabedoria”, no lugar de, como Hegel, cair em orientalismos.

Antes de prosseguir, é necessário afastar outras leituras reducionistas, neste caso, em relação a Confúcio. Após ter sido considerado “santo patrono” da filosofia política durante o Iluminismo (Cooper, 2002, p. 72), o confucionismo é atualmente estigmatizado como uma doutrina essencialmente conservadora; uma visão que merece ser problematizada. De fato, como destaca Bueno (2005), Confúcio recorria à autoridade dos reis antigos, em um discurso conservador, mas isso não equivale a um culto cego ao passado, como ficará claro adiante.

A associação imediata entre o pensamento confucionista e a “tirania feudal” resulta de uma longa tradição de manipulação ideológica. Em especial, o confucionismo imperial selecionava apenas os ensinamentos do Mestre que legitimavam a obediência às autoridades, enquanto omitiam deliberadamente princípios fundamentais como a justiça social, o direito à dissensão política e os imperativos éticos da moral (Ryckmans, 2005)³.

A tradição jurídica confucionista vai além da filosofia do direito, abrangendo todo

² Sobre os encontros entre a filosofia ocidental e oriental no mundo antigo, recomendo a leitura de “Filosofias gregas e orientais: a radicalidade das origens e o desafio do diálogo atual”, de Matos (2013).

³ Ryckmans (2005, p. XVI), em seu prefácio aos *Analectos*, chega a dizer: “Karl Marx certa vez advertiu alguns seguidores exageradamente entusiasmados de que ele não era um marxista. Com mais razão ainda, deveríamos dizer que Confúcio certamente não era um confucionista.”

sistema normativo oriental e suas instituições e códigos legais moldados por essa filosofia (Zhang, 2013). O confucionismo se materializou, devido a sua continuidade histórica e adaptações modernas, em diversos sistemas jurídicos do Leste Asiático, dos códigos chineses às reformas japonesas, no direito sul-coreano, vietnamita e de Singapura (Bui, 2024).

Essa tradição não apenas refuta a visão hegeliana de um “Oriente estático”, mas oferece uma alternativa à crise ética do direito ocidental, propondo uma ordem onde a lei complementa a moralidade e a mediação prevalece sobre a litigância (Zhang, 2013, p. 429-455). O diálogo intercultural e de pensamento reflexivo é peça-chave para a filosofia.

Este artigo explora a perspectiva confucionista de justiça (*Yi*) e virtude (*De*), defendendo que, para Confúcio, a ordem social genuína surge do cultivo ético interno e da prática ritual (*Li*)⁴, tornando dispensável a coerção legal como fundamento do direito. Partimos de uma observação marginal de Ryckmans (2005, p. 198), em seus comentários aos Analectos, onde revela a densidade crítica do pensamento confucionista em relação à normatividade legal, que seria “sintoma de doença moral”.

Essa concepção se ancora numa filosofia ética que entende a norma legal não como causa, mas como consequência de uma decadência moral; tese que desloca o papel do direito na estruturação da ordem coletiva. Nesse sentido, o pensamento confucionista desafia modelos clássicos da tradição ocidental, nos quais a justiça depende da mediação institucional e da positivação das leis. Assim, buscamos apresentar os argumentos de Confúcio segundo os quais em sociedades verdadeiramente éticas, as leis se tornariam mais simples, se não desnecessárias.

Adotamos uma abordagem hermenêutica voltada não apenas à interpretação das fontes em sua historicidade, mas à explicitação de suas implicações normativas e filosóficas. A análise se apoia em fontes primárias confucionistas e taoístas, articuladas com literatura secundária especializada, e se organiza em três eixos de investigação:

- a) a lógica do *Dào* (Caminho, 道) – como norte da natureza humana;
- b) a teleologia do *Junzi* – como figura ética do “homem nobre”;
- c) a retidão e o rito – como alternativas críticas ao legalismo clássico.

Defendemos que a rejeição confucionista da lei positiva não conduz à anomia, mas a uma ordem social mais orgânica de justiça, na qual o *Dào* (Caminho, 道) se atualiza por meio do caráter virtuoso e dos ritos internalizados. Tal leitura não apenas contesta o paradigma

⁴ Podemos pensar em Li como “harmonia social”, “rituais”, “convenções sociais”, “costumes”, “tradição” e, para alguns autores, inclusive como “direito”.

jurídico moderno, centrado em normatividade externa, mas também desconstrói visões orientalistas que reduzem o pensamento chinês a uma tradição estática ou meramente conservadora.

Tratar da filosofia do direito a partir da lógica oriental é sempre “uma incursão intelectual pouco usual nos círculos jurídicos” (Ramos, 2010). Por isso, procuramos tratar da ética confucionista dentro de seu próprio sistema, fazendo comparações pontuais com a filosofia ocidental apenas quando isso for imprescindível para se explicarem determinados conceitos⁵. Fora das fronteiras do confucionismo, valho-me excepcionalmente da tradição taoísta para discutir o Caminho, considerando que Confúcio debateu pouco sobre esse tema. Esse enfoque na lógica interna do confucionismo dos Analectos procura evitar recair nas discussões dos legalistas especificamente ou de outras linhas confucionistas que divergem da proposta aqui apresentada, de modo que a crítica de Confúcio ao legalismo torna-se uma consequência lógica de sua ideia de justiça e de virtude (Dé, 德).

1. A RELAÇÃO ENTRE CAMINHO, NATUREZA HUMANA E VIRTUDE

“O Dào de quem se pode falar não é o Dào Absoluto. Os nomes que podem ser dados não são os verdadeiros nomes.”

(Laozi, 2007, p. 1)

Para que se possa explicar a relação de Confúcio com a justiça é necessário entender o Caminho (*Dào*, 道). O pensamento chinês, sob pena de ser generalista, entende o *Dào* (Caminho, 道) como sua “sua própria raiz e fundamento”, ele existe “desde antes do céu e da terra, desde a antiguidade” (Zhuangzi, 2006); é um princípio sem princípio (Cooper, p. 88). Pode-se dizer que ele transcende a linguagem e a categorização. Laozi (2007, p. 1) chega a dizer

⁵ Não se trata, portanto, de um trabalho em matéria de filosofia comparada. Dada a limitação de espaço do artigo, é necessário este recorte restrito não apenas dentro da tradição confucionista, mas concentrando-se em uma única obra atribuída a Confúcio: Os Analectos. Essa escolha se justifica pela riqueza de seu pensamento, que exige exposição cuidadosa e detalhada, especialmente considerando a relativa falta de familiaridade do público ocidental com a filosofia chinesa. Para uma análise mais aprofundada da concepção de justiça em Confúcio e de sua influência sobre a formação do Direito na China, recomendo profundamente a leitura da Tese de Doutorado de Ramos (2010), intitulada “A invenção do Direito pelo Ocidente”.

que “os nomes que podem ser dados [ao *Dào*] não são os verdadeiros nomes [dele]”.

Confúcio (2005) não discute propriamente o Caminho. Essas discussões são feitas por pensadores neoconfucionistas ou taoístas, que depositam esforços em discorrer sobre o tema. Tampouco há em filosofias não-orientais a existência de um conceito semelhante ao *Dào* (Caminho, 道). Graham (1989) faz curtas aproximações entre o *Dào* (Caminho, 道) e o *Logos* grego, chamando atenção para suas diferenças.

Para os taoístas, o *Dào* (Caminho, 道) é um princípio organizador do cosmos, que reside na Natureza Humana (*Xìng*, 性) e que pode ser aplicado, de modo ativo e concreto, pela Virtude (*Dé*, 德). Laozi impera: “o grande *Dào* flui por toda parte como uma corrente, espalhando-se a torto e a direito” (2007, p. 1). Nesse aspecto, ele também se aproxima da noção pré-socrática de *physis*, enquanto natureza como devir, para quem o *Logos* era tanto estrutura quanto fluxo. Destaco: a comparação com *physis* não implica equivalência. O pensamento chinês clássico não separa “natureza” e “cultura” como os gregos (Graham, 1989).

O *Dào* (Caminho, 道) seria imanente e normativo, enquanto que *physis* tende a uma descrição cosmológica neutra. Além disso, enquanto para os gregos o *Logos* é um princípio lógico e ativo de ordenação, que impõe racionalidade ao caos através de uma dialética de contrários, o *Dào* opera de modo radicalmente distinto. O *Dào* atua de forma passiva, pois, para os chineses, não há separação rígida entre natural e humano. Como observa Bueno (2005), a dialética chinesa não se funda em dualismos excludentes, mas na complementares *Yīn-Yáng*, em que opostos coexistem sem hierarquia.

Graham (1989) adverte, porém, que essa diferença não implica a ausência de caos (*Hundun*) no pensamento chinês, mas sua interpretação como estado indiferenciado anterior à emergência das formas. Enquanto o *Logos* responde ao caos, o *Dào* o abarca, não como princípio de controle, transcendendo qualquer proposta de dicotomia. As particularidades sobre o *Dào* justificam que desenvolvamos reflexões sobre ele a partir dos autores taoístas e neoconfucionistas, brevemente, para que possamos tratar do próprio Confúcio dos Analectos.

O taoísmo propõe uma indeterminação radical: o *Dào* não é ser nem não-ser sequer pelo sentido grego; é o processo imanente que sustenta a tensão entre os opostos *Yīn-Yáng* (阴阳), sem se confundir com eles (Laozi, 2007); ou mesmo no sentido de que essa dialética permite uma transformação perpétua (Zhuangzi, 2006). No taoísmo, o Caminho (*Dào*, 道) não se reduz ao funcionamento físico da natureza, ainda que evidentemente o englobe. A ideia de

harmonia (*Hé*, 和), que estaria no cosmos e no homem, é chave para se entender o *Dào*.

A partir daqui é imprescindível que demarquemos claramente as diferenças entre o taoísmo, de Laozi (2007) e Zhuangzi (2006), do qual falamos até o momento, e confucionismo dos Analectos. Munro (2000, p. 59) demonstra que, no período pré-confucionista, a moralidade era vista como reflexo de decretos cósmicos externos. Enquanto o Taoísmo concebe o *Dào* como princípio cósmico inefável, Confúcio reinterpreta o Céu (*Tiān*, 天) não como legislador, mas como caminho ético a ser realizado através do Cultivo de Si (*Xiūshēn*, 修身) (Munro, 2000). Afirma Confúcio (2005): “o Céu é autor da virtude que existe em mim”.

Essa noção é essencial para entender a ética confucionista. A inovação de Confúcio (2005) está em internalizar o Céu como princípio ético e fundamento imanente da Natureza Humana (*Xìng*, 性). A Virtude (*Dé*, 德) não é imposta, mas cultivada a partir da Natureza (*Xìng*, 性), que já carrega em si o Caminho (*Dào*, 道). Justamente por ser algo a ser cultivado, o Céu não é um deus que comanda, mas fonte da disposição moral que o homem deve desenvolver, o qual Confúcio (2005) denomina *Xiushen* (Cultivo de Si, 修身).

Para a cosmologia chinesa pré-confucionista, a criatura humana é “produto das forças do Céu e da Terra, da união de *Yīn-Yáng*” (Bueno, 2005, p. 32). Nos Analectos, porém, Confúcio (2005) não recorre a uma metafísica de *Yīn-Yáng*, mas à Natureza Humana (*Xìng*, 性) como potencial. Quando Confúcio diz que “o Céu concedeu ao ser humano sua natureza” (Bueno, 2005, p. 19), a ênfase não está em uma ordem cósmica, mas na capacidade humana de realizar o *Dào* através do Cultivo de Si (*Xiūshēn*, 修身).

A filosofia confucionista, portanto, estrutura-se sobre uma visão de mundo voltada à ética do aperfeiçoamento, não em uma harmonia cósmica predefinida. Sua Justiça (*Yì*, 义) não emerge da conformidade com o cosmos. É o *Dào*, entretanto, o caminho prático da Virtude (*Dé*, 德), da Retidão (*Yì*, 义) e dos Ritos (*Lǐ*, 礼). A partir daqui, começamos a nos aproximar do debate em torno das noções de Justiça (*Yì*, 义) e de Virtude (*Dé*, 德).

Diferentemente das concepções ocidentais baseadas em leis divinas ou contratos, nem o Caminho nem o Céu expressam divindades, nem mesmo em uma lógica xintoísta. Incompatível, portanto, com uma proposta ocidental de direito natural fundamentada em Deus. O Céu legitima a Virtude (*Dé*, 德), mas não a dita cosmicamente. A Justiça (*Yì*, 义) dos Analectos, sobre a qual tratarei mais adiante, emerge da reciprocidade concreta e do ajuste às

circunstâncias.

Como afirma Confúcio (2005, p. 30): “o poder moral do Caminho do Meio (*Dào*, 道) é supremo, e, contudo, já há muito tempo ele não é encontrado comumente entre o povo”. Essa observação revela uma crise prática de liderança e Cultivo de Si (*Xiūshēn*, 修身). Dessa forma, como abordaremos a seguir, há certa raridade dessa virtude autêntica (*Dé*, 德) em meio à degeneração moral. E, ao tratar do povo, Confúcio inclui também os governantes.

A Virtude (*Dé*, 德) expressa a excelência humana (*Rén*, 仁) cultivada. Ela não é estática, pois depende da prática contínua: como observa Confúcio, “concentra tua vontade no caminho (*Dào*, 道), apoia-te na Virtude, modela teus atos pela Benevolência (*Rén*, 仁)” (Bueno, 2005, p. 32). Essa dinâmica é relacional.

A filosofia de Confúcio, nessa ótica, muito se assemelha à tradição aristotélica de potência. Aristóteles (1991) via a virtude como a realização da potência intrínseca de cada ser, ao tempo em que A Virtude (*Dé*, 德) confucionista emerge da atualização da Natureza Humana (*Xìng*, 性), o que diferencia Confúcio da doutrina de finalismo hierárquico. Confúcio (2005) enfatiza o cultivo contextual. O *Dào* não é um pano de fundo metafísico ou um princípio cósmico subjacente, mas o caminho prático da excelência moral.

Lembro que, embora o pensamento chinês siga uma teleologia, ele está distante da causalidade linear aristotélica. O pensamento de Confúcio opera por correspondências práticas, não por mecanismos cosmológicos. Em Confúcio (2005), a ordem emerge do exercício contínuo da virtude, não de um processo cósmico impessoal.

A Harmonia (*Hé*, 和) na vida cotidiana resulta do ajuste às relações humanas, não de uma ordem cósmica traduzida em ação, como para os taoístas. Como observa Cooper (2002, p. 75), a Virtude (*Dé*, 德) é cultivada pela prática ritual (*Lǐ*, 礼) e pela retidão (*Yì*, 义), não por conformidade a princípios transcendentais. A Natureza Humana (*Xìng*, 性) é sempre contextual: mesmo universal em potencial, uma vez que todos podem tornar-se *Jūnzǐ* (Homem Virtuoso, 君子), sua realização depende do esforço individual e das circunstâncias sociais.

Sua Virtude (*Dé*, 德), por não ser estática, não é uniforme. A variabilidade das prescrições confucionistas decorre da flexibilidade ética (Bueno, 2005). Confúcio (2005) rejeita fórmulas fixas, de modo que a virtude seja enraizada no caráter único de cada pessoa. Para Bueno (2005), todos temos nosso próprio *Dào* e, justamente por isso, as prescrições

confucionistas se veem diante de uma variabilidade. O Céu confere a natureza moral (*Xìng*, 性), mas não dita suas expressões concretas, pois estas dependem do Cultivo de Si (*Xiūshēn*, 修身).

O confucionismo não prescreve ações padronizadas, mas orienta a cultivar a Virtude (*Dé*, 德) de acordo com variantes como a posição social, os relacionamentos e o momento histórico (Bueno, 2005). Explica Bueno (2005) que cada um deve encontrar seu próprio Caminho para expressar a virtude dentro de seu contexto. O *Dào* sob a lógica clássica confucionista não é ontológico ou cosmológico, mas meramente prático. Ele se manifesta na maneira como vivemos e nos relacionamos.

A Virtude (*Dé*, 德) sustenta a relação entre o indivíduo e o *Dào* (Caminho, 道) através do exercício contínuo da Benevolência (*Rén*, 仁). Não sendo imposta externamente, ela emerge do cultivo da sensibilidade ética, afinal, “quando o espírito está perdido, ele olha, mas não vê”, adverte Confúcio, exigindo “grande domínio íntimo” (Bueno, 2005, p. 32).

O *Dào* não é descoberto ou revelado, mas realizado pelo cultivo contínuo da natureza humana. Como afirma o próprio Confúcio: “cultivar o *Dào* é Educação” (Bueno, 2005, p. 19). Essa formação não se limita à transmissão de conhecimentos, o que Bueno (2005, p. 12) chama “centralidade harmoniosa pelo estudo”.

Munro (2000) destaca um ponto primordial. Outra diferença marcante em relação aos gregos, em especial aos filósofos da tradição platônica, é que os confucionistas não postulavam desigualdades naturais entre os homens. Em potência, “todos os homens possuem uma mente avaliadora; esta é a chave para a compreensão do conceito confucionista de homem” (Munro, 2000, p. 49). Contudo, essa potencialidade universal requer desenvolvimento.

O ser humano não nasce virtuoso, mas carrega a propensão para a bondade, que deve ser desenvolvida. O confucionismo reinterpreta a Virtude (*Dé*, 德) taoísta como excelência moral a ser cultivada, como já explicado anteriormente. Como observa Bueno (2005, p. 12), “o pensar chinês necessita de eficácia [...] e esta surge na descoberta da propensão”. A bondade inata não garante virtude, mas precisa ser atualizada na prática.

Como ressalta Cooper (2002, p. 76), é necessário mostrar que “a ‘matéria-prima’ do homem virtuoso⁶ não é o talento privilegiado de seres excepcionais, mas que faz parte da

⁶ Cooper (2002) utiliza a tradução “homem superior” para *Junzi*, mas utilizei “homem virtuoso”, “nobre” ou mesmo “cavalheiro”. Esta escolha justifica-se por três razões: a) captar a dimensão ética – e não hierárquica – do conceito confucionista, vinculando-se diretamente à virtude; b) evitar conotações de superioridade natural que contradizem

própria natureza humana". Se o homem é por natureza bom, mas precisa cultivar essa bondade, então a Benevolência (*Rén*, 仁) é tanto um ponto de partida quanto um destino ético. Na próxima seção, exploraremos como a Humanidade (*Rén*, 仁) define o ideal de homem virtuoso (*Jūnzi*, 君子).

2. O JŪNZI E A REALIZAÇÃO DO REN NA ÉTICA CONFUCIONISTA

"Um cavalheiro busca harmonia, mas não conformidade. Um homem vulgar busca conformidade, mas não harmonia."

(Confúcio, 2005, p. 74)

Se o *Dào* representa o caminho ético a ser seguido, a figura do *Jūnzi* (Homem Virtuoso, 君子) personifica sua realização concreta. Neste movimento, a Virtude (*Dé*, 德) emerge como força dinâmica que atualiza esse princípio no indivíduo, enquanto a benevolência (*Ren*) se manifesta como expressão concreta dessa harmonia (*Hé*, 和).

Esta seção explora como a Benevolência (*Rén*, 仁) e a Virtude (*Dé*, 德) se articulam na formação do *Jūnzi* (Homem Virtuoso, 君子), não como encarnação de eventual equilíbrio cósmico, mas como modelo de excelência moral cultivada. Exploraremos, assim, a estrutura interna do homem e sua relação com a ética confucionista, destacando o primado da conduta ética sobre considerações materiais ou metafísicas típicas dos neoconfucionistas.

Embora Virtude (*Dé*, 德) e Benevolência (*Rén*, 仁) possam ser aproximadas superficialmente a conceitos ocidentais de virtude ou de excelência moral, no confucionismo elas possuem significados precisos e inter-relacionados. Virtude representa a força moral cultivada através da prática constante, que permite ao indivíduo seguir o *Dào*. Como observa Confúcio (Bueno, 2005, p. 12), "a virtude é o alicerce prático que sustenta a conformidade entre o indivíduo e o Caminho" (*Dào*, 道).

Benevolência (*Rén*, 仁) manifesta-se como humanidade concreta nas relações sociais.

a visão igualitária de Confúcio sobre o potencial moral humano (cf. Munro, 2000, p. 49); e c) alinhar-me às convenções recentes da sinologia filosófica, que privilegiam "nobre" em traduções para línguas ocidentais.

Enquanto se constitui a base moral cultivada, Benevolência é sua expressão prática na interação com os outros. Nesse sentido, ao tempo em que Virtude (*Dé*, 德) é a potência que sustenta a ação, Benevolência é o conteúdo ético dessa ação. Contudo, nem Virtude nem Benevolência se reduzem à ação em si: esta última corresponde aos ritos (*Lǐ*, 禮), que materializam a virtude no comportamento cotidiano. À ação ética, ao costume, ou ao rito – daremos o nome de *Lǐ*.

Como destaca Munro (2000, p. 51), o conceito de Benevolência (*Rén*, 仁) está ligado intimamente ao *Lǐ* (Ritos, 禮), mas transcende o mero cumprimento das normas externas: é uma sensibilidade interior que guia o homem nobre a agir com equidade mesmo em situações não codificadas. Embora *Lǐ* seja examinado em detalhe posteriormente, seu sentido pode ser compreendido provisoriamente como o conjunto de práticas ritualizadas que dão forma concreta à virtude.

Confúcio sintetiza essa relação: “concentra tua vontade no *Dào*, apoia-te na Virtude (*Dé*, 德), modela teus atos pela Benevolência (*Rén*, 仁)” (Bueno, 2005, p. 32). Nas palavras de Cooper (2002, p. 74), Benevolência representa “a substância básica da humanidade”, capacitando o indivíduo a agir com retidão (*Yì*, 义) por convicção íntima, não por obediência a imposições externas.

Enquanto Virtude (*Dé*, 德) pode variar, pois “cada ser tem seu próprio *Dào*”, Benevolência é universal, presente em todos como potencialidade (Bueno, 2005, p. 32). Humanidade (*Rén*, 仁) é um atributo presente em todos, que precisa ser cultivado. Note que Virtude é a força interior e Benevolência é a exteriorização dessa força na prática moral cotidiana.

Confúcio propõe uma teleologia em que todas as ações devem se voltar a alcançar a Harmonia (*Hé*, 和). A Virtude (*Dé*, 德) é o meio; a Benevolência (*Rén*, 仁), sua prática; ambas direcionadas ao mesmo fim: *Hé*. Virtude é a expressão concreta do Caminho no âmbito humano, o cultivo pessoal que harmoniza a natureza humana; Benevolência é a manifestação universal dessa harmonia na relação com o outro.

Porém, se Benevolência (*Rén*, 仁) é universal, por que existem crimes e desarmonias? Bueno (2005) aborda essa questão, que parcialmente já respondemos ao longo de nosso texto. Hobbes via o ser humano como naturalmente egoísta e propenso ao conflito. Na tradição chinesa, pensadores legalistas sustentam uma posição semelhante, argumentando que a natureza humana é inclinada ao caos. Confúcio e seus seguidores rejeitam essa visão.

Como pondera Bueno (2005), o ser humano nasce com a semente da bondade, mas sem cultivo, não frutifica. A falha está na ausência de educação moral, não na natureza humana. Isso porque, Confúcio reforça, o ser benevolente, ou ser de Benevolência (*Rén*, 仁), não se acha cômodo senão quando pratica a Benevolência (Bueno, 2005).

Quando Confúcio fala de educação, ele se refere a uma educação moral, que não se reduz à instrução técnica ou intelectual. Isso explica porque ricos instruídos cometem crimes: sua educação é deformada por “anseios materiais”, como critica Bueno (2005, p. 35). O *Xiūshēn* (Cultivo de si, 修身) é um processo de autoconhecimento, uma forma de reaproximação do indivíduo com sua natureza humana intrinsecamente conectada ao Céu e à harmonia cósmica.

A ausência de educação moral desaproxima o ser humano de sua própria natureza e faz surgir paixões desregradas que obscurecem a mente avaliadora (Munro, 2000, p. 49). Confúcio adverte: “quando o espírito está perdido, ele olha, mas não vê, ouve, mas não escuta”, ou seja, a ausência de autodomínio leva à ruptura com o Caminho (*Dào*, 道) (Bueno, 2005, p. 19). Ser plenamente humano é alinhar-se ao *Dào* através da educação e da prática virtuosa.

A elite tem, sim, maior acesso ao estudo utilitário, que gera conhecimento vazio, mas não ao estudo letrado, que verdadeiramente desperta a sensibilidade interior. *Xiūshēn* (Cultivo de si, 修身) não é acúmulo de conhecimento, mas autotransformação. O autodomínio permite que se veja o *Dào* (Caminho, 道) dentro de si. Pode-se dizer que a humanidade, no confucionismo, não é um dado biológico ou cosmológico, mas uma realização ética.

A educação confucionista é holística. Ela integra estudo, ritual e autoconhecimento, transformando normas externas (*Lǐ*, 礼) em expressões espontâneas da natureza interior. Quando Confúcio fala de educação, ele poderia facilmente referir-se ao ‘conhece-te a ti mesmo’ ocidental. A pessoa virtuosa não acumula saberes, mas os transforma em ação moral. Para Confúcio, ao assumir controle sobre si, a pessoa tende a cometer menos erros (Bueno, 2005).

Partindo do pressuposto de que a natureza humana (*Xìng*, 性) é essencialmente boa (*Rén*, 仁) e inclinada à Virtude (*Dé*, 德), examinemos quem realiza essa potencialidade ética. Na tradição confucionista, esse sujeito está na figura do *Jūnzi* (Homem Virtuoso, 君子), cuja excelência moral decorre do cultivo contínuo de sua Humanidade (*Rén*, 仁). O *Jūnzi* (Homem Virtuoso, 君子) encarna o *Rén*; é sua matéria-prima (Cooper, 2002, p. 74).

Sua nobreza vem do contínuo Cultivo de Si (*Xiūshēn*, 修身). Afirma Cooper (2002, p.

73), o *Jūnzi* é o “indivíduo superior” que age com desprendimento, pois domina a si mesmo. Sua força reside no autoconhecimento: “quem se conhece a si mesmo é sábio, quem se conquista a si próprio tem força”, diz Laozi (2007, p. 1). Ele conhece sua natureza, pois o “cavaleiro estuda suas raízes” (Confúcio, 2005, p. 3).

Nos textos taoístas de Laozi (2007, p. 1): “ao abraçares o Absoluto com toda a tua alma, poderás por acaso abandonar *Dào*?” Similarmente, para Confúcio, o ser moral não cessa de sê-lo, mas apenas se mantém como tal porque nunca abandona o cultivo de si. *Jūnzi* não é um título estático, e sim uma condição mantida apenas através da prática contínua.

Confúcio (2005) concordaria de forma pontual com os taoístas, pois entende que a virtude, nessa tradição, não é um degrau que se sobe e depois se esquece. Embora exija vigilância eterna e constante renovação do desenvolvimento moral, funcionando como um modo de vida, o *Jūnzi* não se permite abandonar o Cultivo de Si (*Xiūshēn*, 修身) (Bueno, 2005).

O *Jūnzi* nunca se considera completo, pois sabe que quando tem de ensinar outro, dá-se conta do quanto seu conhecimento pode ser insuficiente. Sendo mais poético, poderia dizer que, assim como o Caminho é uma jornada, não um destino, o *Jūnzi* é também um modo de caminhar. A maestria sobre si mesmo é uma prática sempre inacabada.

Essa postura quanto ao *Jūnzi* se justifica porque, segundo Confúcio (2005, p. 83), “pela autoinstrução, ele alcança a dignidade [...] e estende sua paz aos vizinhos”. A excelência moral, nesse contexto, não é apenas um ideal estático, mas um processo contínuo de autotransformação interior. Essa virtude irradia socialmente: o *Jūnzi* influencia o meio em que vive pelo exemplo, promovendo harmonia e estabilidade a partir de sua própria conduta.

Ele não é apenas um ideal abstrato, mas uma figura concreta que personifica a benevolência por meio do rigoroso Cultivo de Si (*Xiūshēn*, 修身). Destaca Confúcio (Bueno, 2005, p. 32), “sê teu próprio mestre, e poucos erros cometerás”. Essa máxima ilustra a autonomia moral do *Jūnzi*, que não depende de coerção externa, mas de domínio íntimo.

De fato, esse *status* é difícil de ser alcançado. Bueno (2005, p. 35) afirma que: “a natural propensão benévolas dos seres humanos parece tornar a prática do caminho uma busca incessante”. Ele exige um “tornar-se” constante, alicerçado no estudo, na reflexão e na disciplina interior. *Jūnzi* (Homem Virtuoso, 君子) é o arquiteto desse Cultivo de Si (*Xiūshēn*, 修身), tanto em si mesmo quanto no mundo, o que não significa que atingir esse patamar de moralidade seja impossível.

Confúcio admitia a dificuldade em definir *Rén* (Benevolência, 仁): “não é fácil segui-lo, como posso falar dele?” (Bueno, 2005, p. 31). Porém, sugeria que *Rén* combina “deferência, grandeza de alma, honestidade, diligência e generosidade” (Bueno, 2005, p. 31). Para harmonizar *Rén* com o *Dào*, Confúcio propõe o estudo letrado como método de transformação ética, definindo-o como “desenvolver o princípio moral que recebemos do Céu para renovar os seres humanos e encaminhar suas ações em direção da perfeição” (Bueno, 2005, p. 31).

Cooper (2002, p. 76) destaca que “os vínculos que realmente mantêm homens e mulheres juntos [...] são os que vêm ‘de dentro’: amor, senso de dever, piedade”. O *Jūnzī* (Homem Virtuoso, 君子) não depende de recompensas externas; sua motivação ou sua ética é interna, alinhada com o Caminho (*Dào*, 道), como destacado por Confúcio (Cooper, 2002, p. 88). O *Jūnzī* é, por conseguinte, despretensioso e sereno.

Enquanto “o homem inferior está sempre ansioso”, o *Jūnzī* alcança paz pelo autodomínio. Esse controle não é repressivo, mas fruto da harmonia com a natureza. Como sugere Bueno (2005, p. 31), o *Jūnzī* “faz ver seus defeitos e transformá-los em demanda”, evitando que “suas palavras excedam ações”. Essa integridade entre pensamento, palavra e ação distingue-o do hipócrita ou mero cumpridor de regras.

O *Jūnzī* vê “o mundo como uma família” (Bueno, 2005, p. 34), em harmonia consigo e com a sociedade. O crime não resulta de uma natureza má, mas de uma não realizada. Para Confúcio, “o ser vulgar se perde no proveito” (Bueno, 2005, p. 31), por não cultivar a “mente avaliadora” (Munro, 2000, p. 49), que o capacitaria a agir com Benevolência (*Rén*, 仁). Quem age criminosamente é como a “planta rasteira” que se dobra ao vento dos impulsos (Cooper, 2002, p. 74), incapaz de enxergar além do imediato.

Embora o direito moderno trate crimes como violações de normas externas, para Confúcio, o delito é, antes de tudo, uma ruptura interna. Quanto ao direito, as consequências jurídicas desta visão serão analisadas em momento oportuno, após a devida exploração da ética do *Jūnzī*. Trataremos em breve sobre a justiça como retidão (*Yi*, 义), a noção de *Lǐ* (Ritos, 礼) e a crítica à lei (*Fǎ*, 法), especificamente. Porém, já se percebe que, se o *Jūnzī* (Homem Virtuoso, 君子) personifica a excelência moral (*Rén*, 仁), sua conduta não se guia por rigidez dogmática; não segue regras cegamente, mas ajusta-se.

Na realidade, o *Jūnzī* se guia pela justa-medida (*Zhōng*, 中), isto é, pelo equilíbrio contextual entre extremos, onde a virtude se manifesta. Enquanto o direito (*Fǎ*, 法) opera com

normas fixas e rígidas, o confucionismo propõe uma ética fluida, em que o critério último é a harmonia (*Hé*, 和) nas relações humanas. Como afirmara Laozi (2007, p. 1): “o Sábio evita os excessos, extravagâncias, orgulho”, não por ascetismo, mas como sabedoria relacional.

A justa-medida (*Zhōng*, 中) não é cálculo, mas sensibilidade, entendendo que cada situação exige resposta única. Bueno (2005, p. 31) ilustra: “nos negócios do mundo, o ser moral não tem atitude rígida de recusa ou aceitação. O justo é sua regra”. A ética confucionista rejeita dicotomias absolutas entre “certo” e “errado”, privilegiando a adequação ao contexto.

Retomemos o caráter teleológico de sua filosofia. Aplicada ao âmbito jurídico, a justa medida desafia a noção ocidental de normatividade e legalismo; exemplifico. O direito moderno trata crimes como violações abstratas de normas, o confucionismo enxerga o delito como rupturas nas relações humanas. Um roubo cometido por necessidade não equivale moralmente a um roubo por ganância, ainda que ambos demandem reparação.

Sua justa-medida (*Zhōng*, 中) visa a restaurar a harmonia (*Hé*, 和), não a punir. Julga-se por circunstâncias, intenções e consequências. A justiça (*Yì*, 义) não é a aplicação mecânica de leis, mas manifesta-se no olhar atento do *Jūnzi*, em sua habilidade de navegar contradições sem cair em extremos e na consciência de que a harmonia social começa com a harmonia interior. Escreve Bueno (2005, p. 33): ela é “o ponto onde se encontram a prática do *Ren* e o *Dàò*”.

Aproveito para retomar, mais detidamente, a comparação com Aristóteles (1991)⁷. A noção de Caminho do Meio (*Dàò*, 道) evoca imediatamente a medianidade aristotélica. Ambos compartilham a rejeição de extremos, demonstra Bueno (2005), com sua ética orientada à excelência humana, mas a fundamentação dessas concepções de virtude é radicalmente distinta.

Para Aristóteles (1991, p. 35-38), a areté como *mesótēs* é uma regulação racional das paixões. O corajoso, por exemplo, evita a temeridade e a covardia por um cálculo deliberativo em busca de um ponto equidistante entre os dois vícios. Em Confúcio (2005), o equilíbrio moral deriva não de uma razão autônoma, mas do hábito ritual (*Lǐ*, 礼) internalizado. Nele, importa mais a intuição decorrente do hábito virtuoso e menos uma deliberação racional.

Outra diferença reside no fundamento cosmológico. A medianidade aristotélica é antropocêntrica: a virtude serve à *eudaimonia*, em uma ordem natural fixa e racional. Em

⁷ Sobre o assunto, recomendo a leitura de “O conceito de justa medida em Confúcio e Aristóteles”, Tese de Doutorado em Filosofia de Bueno (2005), pela Universidade Gama Filho.

Confúcio, porém, a justa-medida (*Zhōng*, 中) pauta-se na sensibilidade moral cultivada (*Rén*, 仁), que permeia a natureza e as relações humanas, em um cultivo relacional.

Quanto às fontes da normatividade, Aristóteles (1991) deriva a virtude de uma natureza fixa, o *ergon* do homem como animal racional, enquanto Confúcio a associa ao exercício contínuo das relações humanas adequadas (*Yi*, 义). Na prática, a medianidade aristotélica tende a um critério mais estático, por ser mais matemática, enquanto o *Jūnzi* ajusta-se às circunstâncias sem perder o eixo moral.

Em especial, vejo que a concepção aristotélica de justiça como meio termo entre cometer e sofrer a injustiça apresenta um terreno fértil para aproximações com o pensamento confucionista. Aristóteles (1991) introduz uma dimensão dinâmica que, em certa medida, rompe com a rigidez de outras virtudes. A justiça confuciana (*Yi*, 义), porém, seria menos a aplicação mecânica de leis, e mais um equilíbrio que demanda avaliação contextual.

Evidentemente, para Aristóteles (1991), a justiça como medianidade ainda opera dentro de um quadro racional e legalista, sobretudo porque ela segue ancorada na *polis* como espaço de realização ética. Já em Confúcio, o próprio homem seria seu espaço de autorrealização. A margem interpretativa que Aristóteles (1991, p. 118-120) abre na justiça, ao admitir que o equitativo é superior ao justo legal, aproxima-o de Confúcio na valorização do particular. Contudo, para o filósofo grego, essa flexibilidade é exceção, não regra.

Assim iniciado o debate quanto à justiça (*Yi*, 义) a partir da justa-medida (*Zhōng*, 中) em Confúcio e do *Jūnzi* (Homem Virtuoso, 君子), cabe agora desenvolver exatamente o que Confúcio enxerga por justiça. Resume Confúcio: “corrigir as paixões consiste em dar retidão à alma” (Bueno, 2005, p. 32). A seção seguinte se dedicará a desenvolver esses conceitos, principalmente somados à noção de rito (*Lǐ*, 礼), de modo a conseguirmos entender, plenamente, a crítica de Confúcio ao legalismo (*Fǎ*, 法).

3. JUSTIÇA COMO RETIDÃO, PRÁTICAS RITUAIS E O GOVERNANTE JUSTO

“Posso julgar processos judiciais tão bem quanto qualquer um. Mas eu preferiria tornar os processos judiciais desnecessários.”

(Confúcio, 2005, p. 65)

Já vimos que a justiça (*Yi*, 义) no confucionismo não se confunde com sistemas legais codificados ou com a aplicação mecânica de regras. Enquanto o direito ocidental moderno e positivado opera sob a lógica da coerção externa de leis impostas, a Justiça confuciana é retidão interior, não um conjunto de preceitos, emergindo da conformidade entre ação humana e princípio ético interior. Para Cooper (2002, p. 74), o *Jūnzi* age por dever ético, não por temor, mas “para cumprir seu dever, mesmo sabendo que pode não usufruir de nenhum benefício”.

Yi (义) é a expressão da virtude no mundo social. Esse é novamente um termo ambíguo na linguagem ocidental, que pode ser traduzido como “justiça”, “retidão” ou “equidade”. Justiça (*Yi*, 义) tem natureza processual, sendo o critério dinâmico que harmoniza relações sem fixar-se em regras absolutas como o legalismo (*Fǎ*, 法). Se o ser moral preza pela virtude (Confúcio, 2005), *Yi* (义) não se reduz ao código, mas é a sabedoria prática de quem, cultivando sua humanidade, reconhece a harmonia em cada contexto.

A solução dos confucionistas desse princípio ético de retidão é sua materialização concreta no *Lǐ* (礼). *Lǐ* é traduzido por ritos, mas não no sentido ceremonialista. Longe de ser formalismo, engloba costumes e normas de conduta que internalizam a harmonia social. Munro (2000, p. 58) explica que “os fundamentos de todas as virtudes humanas são os ritos”⁸.

Confúcio esclarece (Bueno, 2005, p. 34): “o sábio olha o mundo como uma família [...] porque não cria regras arbitrárias; procura [...] conhecer a natureza humana, definir as propensões dos seres e chegar a uma noção clara do que seja bom ou mau para todos”. Por isso, o direito positivo e a correção legal podem ser críticos. As leis escritas (*Fǎ*, 法) são sintomas de falta moral, sendo necessárias apenas onde o *Lǐ* (Ritos, 礼) foi corrompido.

A ordem harmônica não pode emanar de decretos, mas da transformação espontânea do indivíduo através do ritual (Confúcio, 2005). O *Lǐ* (Ritos, 礼) molda o caráter fazendo, por intermédio da virtude, o ser se conectar à natureza humana. Ao invés de propor um direito que

⁸ Ryckmans (2005, p. XXVII) escreve em seu prefácio aos *Analectos*: “A verdadeira coesão da sociedade é garantida não por regras legais, mas por observâncias rituais. A importância central dos ritos na ordem confuciana pode, de início, parecer desconcertante para alguns leitores ocidentais (evocando em suas mentes imagens pitorescas de cavalheiros orientais sorridentes, inclinando-se interminavelmente um para o outro), mas a estranheza é meramente semântica; basta substituir a palavra ‘ritos’ por conceitos tais como ‘moeurs’, ‘hábitos civilizados’, ‘convenções morais’, ou então ‘bons costumes’”.

pressupõe o conflito e o regula, o *Lǐ* o previne, tornando uma eventual coerção redundante.

Como sintetiza Confúcio (2005, p. 88), o “cavalheiro [(*Jūnzi*, 君子)] adota a justiça como base, aplica-a em conformidade com o ritual, expõe-na com modéstia e, pela boa-fé, promove sua realização”. Por realização, tratamos da realização não somente dessa retidão, mas do próprio indivíduo em si. Com isso, Confúcio afasta-se de uma ética legalista.

Confúcio tem sua própria versão do “Príncipe”. A figura do governante seria o modelo vivo de virtude do *Yi* e do *Li*. Como afirma Bueno (2005, p. 53), em sua tradução ao *Zhong Yong*, texto clássico chinês atribuído a Zisi, neto de Confúcio: “o bom governo floresce quando homens virtuosos (*Jūnzi*, 君子) existem; quando se vão, ele desaparece”. O líder ideal não legisla, mas educa pelo exemplo de sua virtude (*Dé*, 德).

A tradição jurídica ocidental tende a desconfiar do poder e da autoridade, por isso os submetem a sistemas de freios e contrapesos. A lei (*Fǎ*, 法), entretanto, seria um fracasso para Confúcio (2005), pois sinalizaria que o governante não cultivou sua virtude nem a do povo. A autoridade deve emanar do *Dào*, não de coerção e daquelas tais regras arbitrárias.

O confucionismo, em sua formulação original, não oferece um “plano B” para lidar com governantes corruptos e autoritários, uma vez que sua teoria parte do pressuposto de que a educação moral, o Cultivo de Si (*Xiūshēn*, 修身), seria suficiente para evitar a corrupção. O *Jūnzi* deve constantemente “cultivar-se a si mesmo” (Confúcio, 2005, p. 3).

Se, como pontua Bueno (2005, p. 32), “o pensar chinês necessita de eficácia”, essa propensão estende-se à determinação original e natural do homem para agir de maneira que a harmonia social se conduza a essas disposições naturais. É necessário que esse governante virtuoso tenha capacidade de liderar sem imposição por ser, antes de tudo, também um *Jūnzi* (Homem virtuoso, 君子), e possuir aquele tão notável olhar atento.

A figura desse governante virtuoso (*Jūnzi*, 君子) é fundamental, pois “quando um príncipe ama a humanidade e pratica a virtude, torna-se impossível ao povo não amar a justiça” (Raposo, 2007). Se esse governante não cultivar sua virtude, a lógica do exemplo surte efeito no sentido contrário. Confúcio dizia que “se aqueles que governam os Estados só pensam [...] [em proveito] pessoal, atrairão sem dúvida a si todos os homens depravados” (Raposo, 2007). Pode-se pensar, em Confúcio, a ideia de que os Estados deveriam se tornar mais morais.

Uma crítica atual ao confucionismo vem da utilização dessa doutrina para validar sistemas autoritários de poder, ou ainda para justificar preconceitos com base na ideia do *Lǐ*

(Ritos, 礼). O não reconhecimento legal do casamento entre pessoas do mesmo gênero, como ocorre na China e na Coreia do Sul, deve-se a essa herança do confucionismo imperial.

A justificativa contra o casamento igualitário nesses países baseia-se numa leitura distorcida do *Lí*, como se ele exigisse a preservação rígida de estruturas familiares tradicionais. Assim, tudo aquilo que foge ao padrão seria uma quebra da harmonia social. Essa interpretação, porém, confunde ritualização ética com conservadorismo histórico, ignorando que o próprio Confúcio via o *Lí* como um meio para a realização do *Rén* (Benevolência, 仁).

O *Lí* (Ritos, 礼) não se limita a costumes fixos nem a moralidade rígida. Munro (2000) e Cooper (2002) apontam nos ritos uma expressão ética sem prisões dogmáticas. Se o sábio busca conhecer a natureza humana e não segue regras arbitrárias (Bueno, 2005, p. 32), o *Lí* deve adaptar-se às mudanças sem perder seu núcleo. Isso posto, “restaurar os ritos [...] é o equivalente ao que [...] entendemos hoje por ‘civilização’” (Ryckmans, 2005, p. 197).

O uso desvirtuado dos ensinamentos de Confúcio se constitui, em realidade, em uma hipocrisia do poder. A ética confucionista orienta não somente a ética pessoal, em um sentido mais privado, mas também a ética administrativa ou institucional. Como alerta Confúcio (2005, p. 62), “aquilo que não desejas para ti mesmo não imponhas aos outros”, e esse princípio deve nortear também as decisões do governante.

Os costumes têm valor apenas se vivificados pela humanidade (*Rén*, 仁). A flexibilidade do *Lí* como princípio de organização social fica evidente em suas próprias regras de aplicação. Afinal, a equidade é base de seu pensamento. Como registram os textos clássicos, Confúcio propõe manter distinções sociais garantindo reciprocidade:

As regras rituais que se estendem aos príncipes, nobres, oficiais e gente do povo. Uma regra para os funerais foi traçada; quando um nobre morria e seu filho era apenas um oficial, os sacrifícios que este lhe rendia eram os de um nobre e o luto, de um oficial; quando um simples oficial morria e seu filho era um nobre, os sacrifícios que este lhe rendia eram os de um oficial, e o luto, de um nobre. O luto de um ano era destinado aos nobres, e o de três anos ao filho do Céu. O luto por Pais e Mães têm a mesma duração [três anos], sem distinção entre os nobres e o povo (Bueno, 2005, p. 50).

O *Lí*, pois, não é um código fossilizado, mas uma prática viva renovada pelo cultivo da virtude, algo tratado suficientemente ao longo do artigo. Diz-se que Confúcio era conservador, mas não se pode taxá-lo de reacionário (Ryckmans, 2005). Ele não defendia o retorno cego ao passado, mas a recuperação da virtude perdida pelos governantes de sua época.

Confúcio refere-se não a uma nostalgia vazia, mas ao exemplo dos reis antigos que

governavam por meio da virtude (*Dé*, 德) e do rito (*Lǐ*, 礼), e não da força ou de leis opressivas. Seu conservadorismo era uma crítica radical à corrupção do poder. Recordo que, para ele, o governante não precisa de leis rígidas, porque sua autoridade moral basta. Se os líderes de hoje usam o *Lǐ* para justificar discriminação, estão invertendo a lógica confucionista.

A verdadeira justiça no confucionismo não está na manutenção de hierarquias, sobretudo porque a harmonia exige adaptação, não repressão. Os governantes de seu tempo, porém, eram vistos por ele como traidores do *Dào*, que haviam substituído a virtude pela força. Sua solução não era voltar a um passado idealizado, mas restaurar um princípio ético atemporal: que o poder só é legítimo quando exercido com Virtude (*Dé*, 德) e *Yi*.

O *Jūnzi* não opõe em nome da tradição; ele renova o *Lǐ* através do *Rén*, garantindo que a justiça seja sempre retidão viva, não mera repetição de costumes. Confúcio vê a lei como muleta para quem não atingiu a excelência moral. Numa sociedade ética, leis arbitrárias seriam desnecessárias, pois a ordem viria da virtude interior, com retidão espontânea, tornando a coerção externa tão supérflua quanto leis para um sábio que já segue o Caminho.

O direito positivado impõe normas universais de cima para baixo, ao passo que o *Lǐ* opera como uma gramática relacional. *Lǐ* não cristaliza hierarquias, mas as equilibra através de responsabilidades diferenciadas. Confúcio via no *Lǐ* um mecanismo de justiça distributiva implícita. Urge que tratemos brevemente não do legalismo moderno, especificamente, mas do legalismo chinês (*Fǎ*, 法), corrente filosófica da qual Confúcio contrastava.

Enquanto o legalismo chinês usava leis uniformes para controlar o povo, o *Lǐ* confucionista educava os poderosos em seus deveres tanto quanto os subordinados em seus direitos. O governante que segue o *Lǐ* não governa por decreto, mas por deferência ritual. Os ritos permitem uma espécie de reconhecimento ético do lugar de cada um na sociedade.

Confúcio (2005, p. 70) é taxativo: “se [o governante] é reto: as coisas funcionam por si mesmas, sem que ele tenha de transmitir ordens”. Porém, se ele não for “reto: tem de multiplicar as ordens, que de qualquer modo não serão seguidas” (Confúcio, 2005, p. 70). Pode-se dizer que a legitimidade do líder nasce da retidão, não de imposição da autoridade.

Para Confúcio, os ritos são a base da civilização, não como formalismos vazios, mas como expressão de uma moralidade internalizada. Governar, nesse sentido, é “ser reto” (Ryckmans, 2005, p. 197), pois seu pensamento não separa ética e poder. Na língua chinesa, “ser reto” é um trocadilho homônimo que liga política e retidão (Ryckmans, 2005, p. 202), nas palavras *Zhèng* (Governo ou Política, 政) e *Zhèng* (Correção Moral, 正)

O legalismo chinês (*Fǎ*, 法) opera sob lógica diametralmente oposta à de Confúcio: a de que a ordem social só pode ser mantida mediante leis rígidas e punições severas. Para os legalistas chineses, por a natureza humana ser intrinsecamente egoísta e corrupta, exige-se um sistema de controle estrito, baseado em recompensas e castigos (Munro, 2000, p. 61-63). O *Jūnzi* governa pelo exemplo, enquanto o legalista despreza a virtude em nome de leis coercitivas.

As leis (*Fǎ*, 法) devem, então, se multiplicar para controlar uma suposta natureza corrupta. Porém, Confúcio alerta que “a edição compulsiva de leis é um sintoma de doença moral” (Ryckmans, 2005, p. 198). Montesquieu defendeu que as nações europeias de sua época eram “governadas pelos costumes sociais” (Ryckmans, 2005, p. 198), o que inadvertidamente expressou uma perspectiva confucionista⁹.

A abordagem confucionista evita o autoritarismo e a anomia. Embora não busque tornar as tradições intactas, sua justiça sustenta a coesão social. Usar o *Lǐ* hoje para negar direitos a minorias é repetir o erro que Confúcio atribuía aos governantes antigos: confundir ritual com dominação, quando seu papel é transformar poder em responsabilidade ética.

Isso retoma a questão ontológica que abriu o texto. O conceito de homem em Confúcio, explica Munro (2000), exige a benevolência. O legalismo (*Fǎ*, 法), baseado no binômio recompensa-punição, visa conter uma natureza humana na qual Confúcio não acredita. Essas concepções distintas de natureza humana geram modelos políticos diferentes.

Em um de seus aforismos, quando Zigong pergunta a Confúcio (2005, p. 64) sobre suas prioridades em um governo, ele dá primazia à confiança do povo pelo líder, pois, sem confiança, “nenhum governo se mantém”. Um destaque é que Confúcio (2005, p. 64) fala de confiança como uma condição necessariamente acima, inclusive, das armas. Essa é mais uma crítica ao legalismo chinês, por sua dependência do uso da força para manter o controle.

Uma vez que o legalismo (*Fǎ*, 法) despreza a existência de uma natureza benevolente (*Rén*, 仁), ele institui mecanismos de vigilância e punição coletiva que tornam desnecessária qualquer confiança no caráter dos governantes ou governados. Essa desconfiança radical na natureza humana, segundo Munro (2000, p. 70), leva o legalismo a um paradoxo: quanto mais eficazes suas leis coercitivas, mais corrompida se torna a sociedade que se pretende controlar.

⁹ Diz Ryckmans (2005, p. XXVIII): "Montesquieu considerava que um aumento da atividade de promulgação de leis não era um sinal de civilização, mas, ao contrário, indicava um colapso da moralidade social".

“Confúcio tinha uma profunda desconfiança das leis”, pois “as leis convidam as pessoas a se tornarem trapaceiras e revelam o pior que existe nelas” (Ryckmans, 2005, p. XXVII). Inclusive porque, explica Ryckmans (2005, p. XXVII), uma sociedade justa depende não somente da integridade dos governantes, mas também da educação ética dos cidadãos, uma vez que a “política é extensão da ética”, já que “o governo é de homens, não de leis”.

Essa divergência ontológica entre confucionismo e legalismo não se limita a uma mera disputa filosófica, ela se reflete na própria estruturação do poder político e da justiça. A sociedade ocidental moderna, ainda que não devido à tradição chinesa, comprou a ideia do legalismo. Assim, não aparenta haver qualquer apreço ao Direito por uma revolução ética a partir do indivíduo, que se utilize dos ritos para transformar a moralidade em prática social.

O Direito reduz a justiça (*Yi*, 义) à complacência externa, à obediência às normas, sem questionar qualquer fundamento ético. Ele se contenta em fiscalizar aparências, praticamente esvaziando o sentido ético e moral da justiça. Em uma sociedade que despreza a formação moral do caráter, estamos fadados a substituir a verdadeira ordem por um simulacro coercivo.

Em uma sociedade civilizada, os ritos (*Lǐ*, 礼) assumem o papel de regulação que, em contextos de degradação moral, é transferido compulsoriamente para as leis (Ryckmans, 2005, p. 197-198). Essa inflação da codificação legal, paradoxalmente, mede a brutalização de uma sociedade, onde “as leis tornam as pessoas dissimuladas” (Confúcio, 2005, p. 198).

A aversão confucionista à justiça de caráter intervencionista era tanta que, no contexto do Império Chinês, um elevado número de processos judiciais era visto como sinal de má governança. “Tantas disputas refletiam pessimamente sobre sua administração” (Ryckmans, 2005, p. 198). Segundo Confúcio, era preferível um governante que cultivasse a poesia à luz da lua a outro que se ocupasse em multiplicar julgamentos. Resume Confúcio (2005, p. 66): “governar é ser reto; se diriges com retidão, quem ousará não ser reto?”

CONCLUSÃO

O confucionismo critica profundamente o legalismo (*Fǎ*, 法), mas é reducionista dizer que Confúcio considerava a lei “inútil”. Sua oposição era ao *Fǎ*, não à normatividade em si. O *Lǐ*, enquanto conjunto de ritos e práticas éticas internalizadas, cumpre uma função análoga à de um direito informal, regulando a vida social sem recorrer à imposição violenta.

Essa visão pressupõe uma sociedade em que a virtude (*Dé*, 德) e a benevolência (*Rén*,

仁) são cultivadas desde a base. Uma crítica dos legalistas chineses é a suposta ingenuidade da aplicação disso em Estados extensos e complexos; imagine, então, no contexto contemporâneo dos Estados-nações, cuja estrutura política é centralizada, integrando uma população diversa sob artifícios uniformizantes de identidade nacional, leis e instituições.

Em grandes sociedades, poder-se-ia dizer que apenas um sistema rígido de recompensas e punições garantiria a ordem social. Seria viável tentar substituir o aparato legal por uma ética baseada no autodomínio e nos ritos? A proposta confucionista, ainda que eticamente sedutora, poderia enfrentar o desafio prático de escalar sua ênfase na formação do caráter para populações massivas e, especialmente no caso chinês, culturalmente fragmentadas. Porém, nos sistemas legislativos modernos, a promulgação de normas é diária, em diferentes níveis, o que não aparenta factualmente tornar mais justa nossa sociedade.

Não estariamos precisando menos de novas leis e mais de novos modos de cultivar essa humanidade compartilhada? É preciso transformar nossas instituições em espaços que não apenas punam a injustiça, mas que ativamente cultivem a justiça como disposição interior. Embora seu desenvolvimento ao longo da história da China e seu crescente conservadorismo possam apontar para um aspecto utópico de sua proposta original, que não pode ser esquecido, temos muito a aprender com as possibilidades do projeto confucionista.

A correlação confucionista entre ordem interna e política serve como contraponto vital ao modelo ocidental hiperlegalista. Ainda que, do ponto de vista da lógica ocidental, a educação moral não fosse suficiente para abolir completamente o direito arbitrário, Montesquieu (2005) já havia notado que a decadência dos costumes representa um risco maior para a sobrevivência dos Estados do que a simples violação das leis. No mínimo, o Cultivo de Si (*Xiūshēn*, 修身) pela formação moral nos permitiria um direito menos litigioso.

Entretanto, a própria crítica à aplicabilidade da ética confucionista pode ser contestada. Se a natureza humana for benevolente, como propõe Confúcio (2005), não há razão para supor que a virtude não possa ser cultivada e compartilhada em grandes sociedades. É justamente com base nessa confiança na natureza humana que o *Jūnzi* enxerga a sociedade, feito um aristotélico, como extensão da família, visto que laços morais e afetivos moldam as relações públicas.

O confucionismo tem sido adaptado com sucesso em sistemas jurídicos asiáticos modernos na mediação de conflitos, como destaca Zhang (2013). A ideia é incorporar princípios confucionistas, como harmonia e resolução não litigiosa de disputas, aos sistemas legais. Na China, a mediação comunitária é incentivada como alternativa à recorrente judicialização,

aliviando os tribunais e promovendo soluções consensuais (Zhang, 2013).

A ética personalizada do *Jūnzǐ*, que considera o *Dào* de cada um, enfrenta obstáculos na modernidade, marcada por excesso de leis e perda de valores comuns. Essa visão parte da extrema necessidade moderna de estabelecer normas universais, o que por vezes desconsidera o grau de discricionariedade que se exige de uma justiça comprometida com a equidade.

Apesar da distância geográfica e cultural, o diálogo entre o confucionismo e o pensamento jurídico ocidental se revela fecundo. Confúcio (2005) oferece um contraponto ao distanciamento entre lei e ética, concebendo a justiça como expressão da Virtude (*Dé*, 德) cultivada. O *Jūnzǐ* encarna uma alternativa ao formalismo jurídico (*Fǎ*, 法) que predomina em nossas instituições.

O pensamento confuciano oferece caminhos promissores para uma sociedade mais ética e justa. A educação moral pode ser adaptada para fortalecer o capital social e a confiança institucional, sem abandonar os mecanismos legais necessários. O Direito poderia, destarte, operar não como substituto, mas como último recurso, quando falham os mecanismos de harmonização social baseados no consenso ético.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (Ética a Nicômaco); Eudoro de Souza (Poética). Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 376 p. (Coleção Os Pensadores).

BUENO, André da Silva. **O conceito de justa medida em Confúcio e Aristóteles**. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro. Disponível em: [academia.edu/21415008/A_Justa_Medida_em_Conf%C3%BCcio_e_Arist%C3%B3teles](https://repositorio.uagf.br/handle/21415008/A_Justa_Medida_em_Conf%C3%BCcio_e_Arist%C3%B3teles). Acesso em: 29 abr. 2025.

BUI, Ngoc Son. **Confucian legal tradition**. In: SIEMS, Mathias; YAP, Po Jen (Ed.). The Cambridge handbook of comparative law. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. p. 256-274. Disponível em: [cambridge.org/core/books/abs/cambridge-handbook-of-comparative-law/confucian-legal-tradition/2286C3ED54D57FF8CC89DDC535A31709](https://doi.org/10.1017/9781009355350.010). Acesso em: 29 abr. 2025.

CONFÚCIO. **Os Analectos**. Tradução: Pierre Ryckmans. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005. 256 p. (Clássicos).

COOPER, David E. **As filosofias do mundo:** uma introdução histórica. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 557 p.

GRAHAM, Angus Charles. **Disputers of the Tao:** Philosophical Argument in Ancient China. Chicago: Open Court Pub Co, 1989. 480 p.

LAOZI. **Dàodejing.** Trad. Ignácio Raposo. In: RAPOSO, Ignácio. Laozi e o Dàodejing, ou Tratado da Virtude e do Caminho. Chinês Clássico, jul. 2007. Disponível em: <https://chines-classico.blogspot.com/2007/07/laozi-e-o-Dàodejing-ou-tratado-da.html>. Acesso em: 4 maio 2025.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Filosofias gregas e orientais:** a radicalidade das origens e o desafio do diálogo atual. Belo Horizonte: Initia Via, 2013. 149 p.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **O espírito das leis.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 851p.

MUNRO, Donald J. **The concept of man in contemporary China.** Ann Arbor, Mich.: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2000. 248 p.

RAMOS, Marcelo Maciel. **A invenção do Direito pelo ocidente:** uma investigação face à experiência normativa da China. 2010. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito. 322 p.

RAPOSO, Ignácio. Daxue ou O Grande Estudo de Confúcio (I). **Chinês Clássico**, jul. 2007. Disponível em: chines-classico.blogspot.com/2007/07/daxue-ou-o-grande-estudo-de-confucio-i.html. Acesso em: 4 maio 2025.

REYES, David de los. Hegel y los Chinos (I). **Filosofía Clínica**, 1 set. 2015 (a). Disponível em: filosofiaclinica1.blogspot.com/2015/09/hegel-y-los-chinos-i-david-de-los-reyes.html. Acesso em: 28 abr. 2025.

REYES, David de los. Hegel y los Chinos (III): China en las Lecciones de la Filosofía de la Historia. **Filosofía Clínica**, 1 dez. 2015 (b). Disponível em: filosofiaclinica1.blogspot.com/search?q=Hegel+y+los+Chino. Acesso em: 5 maio 2025.

ZHANG, Jinfan. **Pursuing no litigation, and settling conflicts by mediation.** In: ZHANG, Jinfan. The tradition and modern transition of Chinese law. Berlin, Heidelberg: Springer, 2013. p. 429-455. Disponível em: link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-642-23266-4_14. Acesso em: 30 abr. 2025.

ZHUANGZI. **The Writings of Chuang Tzu.** Tradução: James Legge. Chinese Text Project: 2006. Disponível em: ctext.org/zhuangzi. Acesso em: 2 maio 2025.