

Introdução ao pensamento jurídico-político chinês. Tradição e prospectiva.

António Manuel Hespanha

1. Breve introdução ao pensamento político e jurídico chinês tradicional.

A filosofia clássica chinesa produziu uma extensa reflexão sobre as questões da sociedade, do poder e do direito. Os pensadores que estabeleceram as correntes fundamentais que influenciarão toda a tradição do pensamento jurídico chinês até à actualidade escreveram entre os sécs. VI e III a.C., embora as suas obras tenham sido incessantemente comentadas e, nestes comentários, matizadas e adaptadas a novas circunstâncias.

Inesperadamente (ou talvez não) as grandes questões discutidas a propósito do poder e do direito são as mesmas que se encontram no pensamento político-jurídico europeu, nomeadamente entre os sécs. XIII e XVIII. Já a problemática da filosofia jurídica e política individualista e contratualista europeia dos finais do séc. XVIII e do séc. XIX é fundamentalmente estranha ao pensamento chinês, salvo nos períodos, muito recentes, de ocidentalização, como aconteceu na última fase do império manchú e durante a ditadura do Kuomintang, Mas, com o advento do marxismo, muitos dos temas tradicionais (e, inclusivamente, a terminologia) voltam a surgir, embora integrados numa concepção político-social global diferente e, essa sim, de raiz ocidental, pelo menos até à Revolução Cultural.

O problema que se põe, a propósito destas semelhanças, é o da sua explicação. Afastada, por um lado, a ideia de influência chinesa sobre o ocidente¹ e, por outro lado, a ideia de categorias eternas e universais, resta explicar a coincidência pela isomorfia das reacções dos sistemas jurídicos e políticos em face de contextos (ambientes) político-sociais semelhantes. Ou seja, perante a semelhança de certos estímulos — nomeadamente, estabilidade social ou sua ruptura, harmonia internacional sob égide de um poder comum ou, pelo contrário, a política de despique e de poder entre as unidades políticas independentes e rivais, bem estar económico ou crise de subsistências — os sistemas jurídicos (e as suas representações intelectuais) tenderiam a auto-arranjar-se segundo gramáticas semelhantes, embora mais ou menos sobre-determinadas pelas características próprias do campo jurídico.

Na exposição seguinte — que apenas pretende constituir uma introdução de trabalho às principais correntes e fornecer pistas de comparação com as experiências europeias — destacam-se três correntes que constituem como que tipos ideais (no sentido werbiano) de representação intelectual do poder e do direito: o confucionismo, o taoísmo e o legalismo.

1.1. Confucionismo

O confucianismo baseia-se na obra atribuída a Kung Fu Tse (latinização, Confúcius), que viveu entre 551 e 478 a.C., na charneira entre o período designado de «Primavera e Outono» (778 a.C.-481 a.C.) e o período dos «Estados guerreiros» (480-222 a.C.), na transição entre a época feudal clássica e a do império autocrático da dinastia Han (ab 206 a.C.)².

A tradição atribuiu-lhe os «Seis clássicos» (*I Ching* ou *Livro da evolução*; *Shih*, ou *Livro das Odes*; *Shu*, ou *Livro da História*; *Li* ou *Livro dos ritos*; *Yüeh*, ou *Música*; *Chun chiu*, ou *Anais da Primavera e Outono*) e os *Analectos*³.

K'ung Fu Tse foi um tradicionalista que propunha um retorno aos antigos costumes e ritos (*li*) do período áureo da dinastia Chou por meio de uma incessante tarefa de restauração da ordem social recta (*cheng ming*, «rectificação») e de educação do povo, baseada num governo dirigido pelos princípios da humanidade e da rectidão (*jen*). A sua obra foi completada pela dos seus discípulos — dos quais os mais importantes são Tsé Ssu (335-289 a.C.)⁴, Meng Tse (372-289 a.C., latinização Meniccius)⁵, Hsün Tse (335-238 a.C.)⁶ e Tung Chungsu (177-104 a.C.)⁷ — e exerceu uma contínua influência sobre o pensamento e a prática política chinesa até à actualidade⁸.

Os costumes (ou «ritos», «instituições», *li*) então vigentes eram ainda os da dinastia de Chou (1028-256 a.C.), embora já em decadência. K'ung Fu Tse foi um estudioso (um letrado, *ju*) dos antigos costumes sociais e de corte. Na impossibilidade de obter indicações suficientes sobre as instituições, mais antigas, das dinastias de Yin e de Sung, adopta os da dinastia de Chou (*Chou li*), que passam a ser o seu ideal de organização social e política a restaurar (cf. Kung-Chuan Hsiao 1979, 93 ss.). Para designar este esforço de reconstituição das instituições antigas e já em processo de dissolução, K'ung Fu Tse cunhou um termo que se tornou central no vocabulário político chinês até à actualidade — «rectificação» (*cheng-ming*). Conceito que, se num sentido mais estrito significava «o ajustamento dos poderes e deveres dos governantes e dos ministros, dos superiores e dos inferiores, de acordo com as tradições do período mais florescente do mundo feudal de Chou» (Kung-Chuan Hsiao 1979, 98), num sentido mais vasto designava todo o movimento destinado a pôr as coisas no seu lugar próprio e a dar-lhes os nomes verdadeiros (i.e., adequados, tradicionais, naturais). A rectificação começava por uma tarefa terminológica de restaurar os nomes das coisas; mas esta «polícia da linguagem» continha objectivos mais amplos, pois a designação correcta das coisas não era senão a condição para conhecer a sua correcta natureza e restaurar a ordem que naturalmente lhes competia⁹. Neste sentido mais vasto, então, a rectificação consiste «em dar às coisas

os nomes que verdadeiramente as descrevem, de modo a distinguir entre o certo e o errado e instituir uma norma universal que possa distinguir o verdadeiro do falso, o justo do injusto, o benéfico do prejudicial, o lógico do ilógico, a forma apropriada da inadequada» (Shihlien Hsü 1975, 46). Se isto não acontecer, o resultado será a confusão terminológica, a desordem ética e a anarquia política. Assim se justifica a sua enfática afirmação de que «governar é rectificar» (*Analectos*, liv. XIII, cap. 17)¹⁰.

O programa de rectificação envolve uma dupla estratégia. Primeiro, colocar o governo na mão de homens superiores, virtuosos e instruídos, o que apontava para um domínio da política pelo saber¹¹ (tal como aconteceria na Europa, no período medieval e primo-moderno, quanto à relação entre os políticos e os juristas). Depois, promover a educação do povo através do exemplo, da «rectificação» das relações sociais pela restauração dos antigos costumes (*li*) e, em caso limite, pela imposição de leis (*fa*).

A ideia de «rectificação» está intimamente relacionada com a da existência de uma ordem social que pode ser apreendida pela observação da natureza e da sociedade; ideia que podemos também encontrar na filosofia ocidental, sobretudo na aristotélica e tomista, base da teoria social europeia entre os sécs. XIII e XVIII.

De facto, uma das técnicas de encontrar a verdadeira ordem da sociedade e de decidir correctamente em matéria de governo é imitar os fenómenos naturais¹². Tal como a sociedade bem ordenada, a natureza constitui um conjunto harmónico de entidades desiguais e a forma como na natureza se realiza essa redução do plural e do contraditório à unidade e à harmonia constitui uma fonte indispensável à inspiração para o governante. Mas, para além disso, a natureza constitui uma espantosa combinação de mutabilidade e de constâncias; mutabilidade porque aí se dão transformações sucessivas; constância porque toda a mudança obedece a leis indisponíveis e permanentes. Tal como nas sociedades, que são organismos vivos e em contínua transformação, mas que possuem também normas fundamentais de organização que escapam à vontade humana e se perpetuam no tempo¹². É justamente porque capta esta tensão entre o que muda (e pode mudar) e o que permanece (e deve permanecer) que a história, como manifestação no tempo da natureza da sociedade, ganha também uma enorme importância para o político¹⁴.

O conceito chave, na filosofia política confuciana, para descrever o estado de harmonia social é *Li*. O *li* — que pode ser traduzido, por costumes, instituições tradicionais, «ritos» ou cerimonial — constitui um código não escrito de comportamento e, nessa medida, um factor de socialização e de disciplina social que, sendo consumado, encaminha a sociedade e os próprios indivíduos para um estádio supremo de harmonia exterior e interior, que o confucionismo — tal como as alegorias europeias dos sécs. XVI e XVII — identificam com a música (*Yüeh*)^{15, 16}.

Se a «rectificação» constitui a principal função do governo, o *Li* constitui o seu principal programa e método, uma vez que os costumes, os ritos e os cerimoniais fornecem os mínimos detalhes para um programa de rectificação¹⁷ e, logo, de governo — desde o calendário das actividades dos

governantes (de acordo com os ritmos sazonais), até à fundação de escolas e de instituições de caridade, a regulamentação da agricultura e do artesanato, a administração da justiça, a organização da burocracia e da milícia. Mas, do mesmo modo, o *li* assigna os limites do poder, pois o mesmo *li* que legitima a acção dos governantes justos, legitima a rebelião dos súbditos contra os injustos.

Levada a cabo a rectificação e modelada a sociedade pelo *li*, as pessoas ocuparão o seu lugar no ordem social, haverá paz e harmonia em todos os níveis das relações sociais, ou seja, na família, entre os amigos e no Estado. De facto, a sociedade não constitui um amalgama inorgânica de indivíduos, mas uma rede organizada e hierarquizada de relações (*lun*). O confucionismo identifica cinco relações principais (*wu lun, wu tien*) — as relações de amizade, os três tipos de relações domésticas (entre irmãos, entre marido e mulher e entre pais e filhos) e a relação política, entre o súbdito e o governante. Daí que a instauração da harmonia se tenha que levar a cabo a todos os níveis de organização da vida social e não possa ser uma tarefa exclusiva (ou até primordial) do Estado, nomeadamente mediante a imposição de uma ordem coerciva por parte dos governantes, pois o Estado não abarca senão uma parte das relações sociais. E, porventura, a menos decisiva, pois — tal como no pensamento político europeu de Antigo Regime — a célula social fundamental é a família: não apenas enquanto círculo de sociabilidade (de educação) mais imediato e mais quotidiano das pessoas, mas também como modelo dos outros estádios de organização social, nomeadamente do Estado.

Na verdade, o pensamento confuciano acolhe também a ideia da centralidade da «casa»¹⁸ e da família e da sua harmonia para a harmonia social — «A rectificação entre o homem e a mulher constitui a grande lei da natureza... Quando a relação entre os pais e os filhos, entre os irmãos e entre o marido e a mulher são rectificadas, a tranquilidade universal será recuperada» (T'uan Chuan, pt. II, hex. 37, *apud* Shihlien Hsü 1975)¹⁹. Como acolhe a ideia de que o mundo doméstico deve constituir o modelo do mundo político, pela emulação, ao nível do reino, das virtudes e sentimentos próprios do mundo familiar: a lealdade política deve imitar a piedade familiar, a solidariedade entre cidadãos deve imitar o amor entre irmãos, o amor paternal deve inspirar a benevolência do governante¹ — «o que o *Livro da mudança* diz dos deveres do bom filho 'Sê obediente a teus pais, sê fraternal para com os teus irmãos. Estas qualidades são também de exercer no plano governo'. Isto constitui, portanto, o exercício do governo!» (*Analectos*, liv. 2, cap. 21). Também o *Livro da poesia* compara frequentemente o amor dos governantes pelo povo com o amor entre os amantes.

O que acaba de ser dito reenvia para duas ulteriores ideias. A primeira, a do papel fundamental da benevolência (*jen*) e da procura do justo meio na arte de governo. A segunda, a do papel apenas subsidiário do Estado na consecução da ordem social.

Quanto ao primeiro aspecto. A ideia de benevolência (*jen*) anda intimamente ligada à ideia de amor referida no parágrafo anterior. A ideia de «média» ou de «justo meio» (*chung*) anda associada — tanto no pensamento chinês, como no pensamento europeu, desde Aristóteles até à Segunda Escolástica — à noção de equilíbrio e, por aí, à imagem da sociedade como um todo orgânico e equilibrado. Manter o «justo meio» consiste, justamente, em evitar os extremos, em não desequilibrar,

em procurar consensos, em rejeitar o artificioso ou, inclusivamente, a solução brilhante, mas não «ajustada» — «Havia Shun. Ele era, sem dúvida um homem muito sábio (prudente). Shun gostava de colocar questões aos outros e estudar as suas respostas, embora estas pudessem ser superficiais. Podava o que estava mal nelas e adoptava o que estava bem. Afastava-se dos extremos, determinava a média, e então empregava-a no governo do porvo» (*Chung Uns*, cap. Vi, *apud* Shihlien Shihlien Hsü 1975, 121/122). Atingir este «justo meio» significa adoptar uma metodologia intelectual que os europeus também conheceram — designando-a, desde Aristóteles, por «tópica» e «teoria da argumentação» — e propuseram como meio de pensar a política — considerar o problema do maior número possível de pontos de vista e ponderá-los, depois, com a maior imparcialidade²⁰.

A exploração dos fundamentos psicológicos e éticos da doutrina do «justo meio» está contida no *Chung Yung* (ou «Doutrina [via] do justo meio»), uma obra dos primeiros tempos do confucionismo²¹. Aí adopta-se um ponto de vista também muito comum à filosofia europeia desde Aristóteles à escolástica (e segunda escolástica) — a de que o homem constitui uma ordem equilibrada (*chung*), consistindo a virtude (cada virtude) (na terminologia confuciana, «verdade», *ch'eng*) num justo meio entre dois extremos (cf. Shihlien Hsü 1975, 198 s.). A regra de vida, a doutrina, a via (*yung*) para a harmonia interior (*chung*) devia ser promovida pelo governo segundo certos princípios como a educação, a confiança mútua entre governantes e governados, a concórdia das palavras com os actos, a actuação de acordo com a posição e cada um (o que os europeus chamaram «honra», na época moderna), o governo proporcionado à situação, etc. (cf. Shihlien Hsü 1975, 206 ss.).

Quanto ao papel do Estado e das tecnologias coercitivas na instauração da disciplina social. Já antes se disse que a harmonia social depende, antes de tudo, da capacidade de cada um para entender a natureza e para, no seu relacionamento social, a imitar (*li*), bem como da sua benevolência (ou amor, *jen*) para com os outros. Mas depende também da observância dos costumes e instituições estabelecidas (*li*) que, embora estejam de acordo com a natureza boa da generosidade dos homens, devem ser promovidas pela educação dirigida pelo ideal de «rectificação»²². Apenas para aquela classe de homens incapazes de aprender, deve ser utilizada a coerção, como meio subsidiário de realizar a ordem social²³. Em todo o caso, a lei (*fa*) e a coerção que lhe anda associada nunca deixam de ser um meio degradado, insuficiente e relativamente ineficaz de disciplina²⁴, para além de que pressupõem, para serem legítimas, um governo dominado pelos princípios da benevolência e da rectidão²⁵.

Esta oposição entre os costumes, o direito não escrito, as instituições tradicionais, a harmonia estabelecida (*li*)²⁶ e o direito legislado, «artificialmente» criado pelo poder (*fa*) constitui um ponto central da filosofia confucionista do direito.

Numa organização política concebida deste modo, o papel reservado aos governantes não pode deixar de ser residual.

Cabe-lhe, naturalmente, a educação. Mas entendida, como já vimos, como um poder-dever, já que os ideais educativos não eram fixados pelo governante, antes lhe eram anteriores. Para além

de que esta educação devia recorrer, sobretudo, aos meios «doces» da benevolência e do amor. Em todo o caso, o pensamento político confuciano insiste muito mais nesta função educativa dos governantes do que o pensamento político europeu tradicional, pois na Europa esta função cabia mais directamente a um poder que, aqui, estava separado do poder temporal, a Igreja. Na representação confuciana da sociedade chinesa, num certo sentido muito mais laicizada, as tarefas educativas, embora partilhadas por todos os corpos sociais, incumbiam muito claramente aos governantes.

Cabe-lhe, depois, assegurar as subsistências do povo e garantir o seu bem-estar material, incentivando a agricultura, o abastecimento, regulando os preços, etc.²⁷. Mas, tal como na Europa tradicional, distinguia-se cuidadosamente o bem estar do povo do bem estar financeiro da coroa, censurando-se uma política fiscal de excesso e de dureza²⁸. Finalmente, cabe-lhe assegurar a defesa externa, organizando a milícia.

Em todos estes domínios, o rei deve proceder como um servidor. Servidor dos Céus, servidor dos costumes estabelecidos e, finalmente, servidor do povo. Neste sentido, o governo deve ter em conta a opinião pública, deve garantir o consenso dos governados, deve operar para bem do povo e deve guardar, nas suas acções, a igualdade e imparcialidade. Para além de que — correspondentemente — o rei pode ser deposto com fundamento na tirania, assim se legitimando a revolução²⁹.

1.2. Taoismo

O taoismo baseia-se na obra de Lao Tse (c. 480-390 a.C.), uma figura lendária de cuja biografia (ou mesmo existência) pouco se sabe. A sua filosofia é, em geral, dominada pela ideia de um retorno às formas mais elementares da vida natural, recusando as noções de bem e de mal, a busca da riqueza, do poder ou do saber e recomendando uma regra absolutamente quietista (*wei-wu*) e desprezada de viver. Neste sentido, recusava inclusivamente as ideias confucianas de educação e de aperfeiçoamento social por meio da benevolência (*jen*) e da observância dos antigos costumes (*li*)³⁰, cultivando um extremo pessimismo em relação, quer aos antigos ritos e costumes, quer a qualquer projecto de aperfeiçoamento por meios do governo e das instituições³¹.

O taoismo constitui uma filosofia essencialmente intimista, voltada para o aperfeiçoamento individual e, neste sentido, a sua importância para o pensamento político e jurídico é relativamente menor.

1.3. Legalismo.

As concepções políticas que destacavam o papel dos governantes correspondem ao enfraquecimento da dinastia de Chou (1028-256 a.C.) — o ideal semi-mítico de organização social e política para que remete a obra de K'ung Fu Tse — e à sua substituição por novos senhores feudais que, longe de serem detentores da antiga legitimidade das casas feudais cessantes, antes tinham usurpado o seu poder. Os antigos ritos e normas de disciplina social e política tinham perdido o seu antigo prestígio e, para além disso, as novas unidades políticas feudais (que remontam à última

fase do período «Outono e Primavera» [778-481 a.C.] e ao período dos «Estados guerreiros» [480-222 a.C.]), os novos estados envolvem-se numa política de poder que os leva a guerras de engrandecimento territorial.

Perante isto, surgem duas orientações no pensamento político. Uma é a dos que pretendem restaurar (por uma política de «rectificação») os antigos ritos (*li*) da dinastia Chou (como é o caso de K'ung Fu Tse), outra a dos que, perante a decadência da antiga ordem, pretendem impor outra nova, artificial, fundada politico-socialmente no «poder» (*shih*), baseada teoricamente na «política» ou «métodos de governo» (*shu*) e imposta pela «lei» (*fa*). Este é o caso dos «legalistas», de que se destacam o Senhor Shang (Shang Yang)³² e Han Fei Tse³³. Para estes, salvaguardar os antigos ritos e costumes não tinha qualquer sentido, quer em virtude da mudança dos tempos³⁴, quer porque os «velhos tempos» não tinham sido uma época de outro da espécie humana, já então corrompida — «se os povos da antiguidade não se importavam com os bens materiais não era porque fossem benevolentes, mas porque os bens existiam em abundância. Se os homens de hoje lutam e roubam, não é porque sejam egoístas, mas porque os bens são escassos» (Han Fei Tse, *apud* Kung-Chuan Hsiao 1979, 391). Neste sentido, os legalistas chineses, como os partidários do absolutismo europeu, representavam pontos de vista reformistas no plano social e político, acusando os defensores de uma ordem ético-social e jurídico-política limitada pelo direito e ritos estabelecidos, como K'ung Fu Tse ou Meng K'o, de «doidos ou farsantes, ao afirmarem aderirem a doutrinas de há 3000 anos» (Han Fei Tse, *apud* Kung-Chuan Hsiao 1979, 408).

O poder (*shih*) é agora encarado como um valor em si mesmo, independentemente daquela vinculação do poder à ética e à virtude do governante (à sua benevolência, *jen*) que caracterizara o pensamento político confucionista^{35,36}. Neste sentido, o pensamento político legalista aproxima-se do amoralismo do pensamento político de Maquiavel. O governo deixa de ser uma ciência de perscrutar a natureza das instituições sociais estabelecidas e passa a ser uma arte de as re-organizar e de criar efeitos jurídico-políticos novos. Uma arte que exige um método (*shu*) e um pessoal político especializado nisso e — tal como os «comissários» na doutrina absolutista europeia do serviço público — absolutamente dependente da direcção e do favor real, estritamente vinculados à lei, sem qualquer capacidade de autonomia nos seus julgamentos³⁷.

Pelas mesmas razões, o direito legislado (*fa*) ganha agora uma completa independência e supremacia em relação ao direito tradicional e aos bons costumes («ritos», *li*). Na lei concretizam-se e tornam-se patentes e obrigatórias as normas de disciplina da sociedade oriundas do método de governo (*shu*) — «Todos os grandes temas dos governantes de homens são objecto os das Leis (*fa*) ou dos métodos de governo (*shu*). As leis são compiladas em documentos, registadas nas repartições do governo e promulgadas a todo o povo. Os métodos de governo são escondidos no seio, são desenvolvidos para se adequarem a todas as contingências do governo e para controlarem completamente os súbditos. Por isso, as leis funcionam melhor quando são claramente reveladas, enquanto que os métodos não devem ser tão óbvios»³⁸. Este primado da lei tem como consequências, não apenas

um muito maior esforço do poder na edição e difusão do direito (que, agora, passa de «natural» e «vívido» a «artificial» e «oficial»), mas ainda numa exaustiva organização de tribunais e instâncias de aplicação do direito estadual e numa política penal fortemente repressiva e disciplinadora (Kung-Chuan Hsiao 1979, 398 ss.). Por outro lado, todas ideias de vinculação do direito legislado a outros padrões jurídicos, éticos, rituais, etc., de comportamento é abertamente combatida. Como diz Shang Yang, «Uma vez estabelecida a lei, ninguém a deve perturbar com conversas moralistas» ou «uma vez estabelecida a lei, o governante que se dê ao cuidado de observar os seis parasitas perecerá... os seis parasitas são os *Ritos e Música, Odes e História*, cultura moral e virtude, piedade filial e amor fraternal, sinceridade e fé, castidade e integridade, benevolência e rectidão, anti-militarismo e vergonha de fazer a guerra»; ou seja, todos os padrões de comportamento, incluindo os contidos nos «Cinco Livros» da filosofia política tradicional do confucionismo (*apud*, Kung-Chuan Hsiao 1979, 404)³⁹. A própria piedade e benevolência (padrões fundamentais dos ideais de governo de K'ung Fu Tse), por parte dos governantes, derogando ou dispensando a lei, deveria ser estritamente evitada⁴⁰.

Esta mesma exaltação do poder leva a que se sobreponha o Estado à família e a política à piedade familiar⁴¹, bem como o Estado à ética das relações inter-pessoais e a política à amizade⁴². Com isto, o espaço da privacidade cedia totalmente ao espaço do interesse público.

Como consequência, os legalistas não só rejeitam a teoria da legitimidade da desobediência, como tinha sido exposta por K'ung Fu Tse, ou mesmo do tiranicídio, desenvolvida por Meng k'ó — «os servidores servem os seus senhores; os filhos servem os pais; as mulheres servem os maridos», «o mesmo que o governador seja indigno, os servidores não devem ousar infringir os seus interesses» — mas negam mesmo a legitimidade de os súbditos avaliarem criticamente — ainda que, indirectamente, por elogios feitos a outrem — os méritos dos seus soberanos^{43, 44}.

Mas, tal como no absolutismo europeu o direito passou a ser, na actividade governativa, complementado pela política, também aqui se propôs que o *fa* seja complementado pelos «métodos» (i.e., pela arte de governo, o *shu*), como conjunto de regras por meio das quais o governante cria as condições para que a lei seja cumprida (i.e., se produzam leis adequadas) e, sobretudo, controla os seus oficiais⁴⁵. Os métodos — tais como os *arcana imperii* (i.e., segredos do governo) do absolutismo europeu — constituem a face oculta e reservada da actividade governativa. Eles visam descobrir a competência e seriedade dos funcionários, coarctar o seu poder («poda as tuas árvores de tempos a tempos e não as deixes tornar muito grossas», aconselha metaforicamente Han Fei Tse), resistir à adulação, não confiar em ninguém⁴⁶. Tudo máximas que o pensamento político europeu também formulou, numa das suas linhas de evolução na época moderna — a dos «políticos», que vai de Maquiavel (séc. XV) aos teorizadores do absolutismo iluminado (séc. XVIII).

Por detrás destas posições quanto à política estão, naturalmente, concepções absolutamente pessimistas quanto à natureza do homem, encarado como mau e incapaz de fazer espontaneamente o bem; concepções que estavam em total oposição, não apenas com a antropologia optimista de

Meng K'o, mas ainda com o relativo pessimismo de Hsun Tse (que, embora considerasse os homens naturalmente maus, os considerava capazes de actuar bem, se dirigidos ou educados)⁴⁷.

Na seqüência delas está uma arte de governo para uma política de poder, em que o estado deve incentivar apenas as actividades que possam aumentar a capacidade bélica, nomeadamente a agricultura e a milícia, a produção e monopólio de matérias estratégicas como o sal, o ferro e o vinho. Do mesmo modo, os estadistas deviam preocupar-se com a regulação da vida económica e com o aumento dos recursos fiscais do Estado, o que deu origem a uma literatura sobre estes temas⁴⁸ que tem muitos paralelos com a literatura europeia dos «arbitristas» e, mais tarde, dos «cameralistas» e da «ciência da polícia». Em contrapartida, todas as outras actividades, nomeadamente as culturais e artísticas deveriam, no limite, ser suprimidas⁴⁹.

O apogeu do legalismo deu-se com Li Ssu (c. 280-208 a.C.)⁵⁰ que, todavia, não inovou fundamentalmente em relação às posições anteriores. A partir daí, o legalismo influenciou ainda razoavelmente o pensamento político chinês, nomeadamente durante a dinastia Han, e permaneceu como a permanente contra-face do confucionismo e dos seus ideais de governo benevolente e guiado pela virtude.

2. O legado do pensamento político-jurídico tradicional.

Apesar do impacto do legalismo, sobretudo durante as fases mais autoritárias do império, o confucionismo teve uma influência permanente sobre o pensamento político e jurídico chinês e — o que é ainda mais importante — sobre a modelação do imaginário social chinês sobre o direito e a justiça.

Nomeadamente em três aspectos.

Em primeiro lugar, na convicção de que a boa ordem social repousa essencialmente sobre a observância das regras correctas de viver, tal como são aceites numa sociedade; e não sobre qualquer disciplina que seja imposta autoritariamente do exterior.

Em segundo lugar, na opinião de que as leis são, pelo menos inúteis; mas, normalmente prejudiciais. E como o confucionismo reservava a disciplina legal (*fa*) para as classes mais baixas, incapazes de serem disciplinadas pelos meios «doces» da educação, domina o sentimento de que agir por imposição mera legal não é próprio das pessoas elevadas. Estas, movem-se sobretudo pela observância de códigos de honra, eventualmente bastante rigorosos, cuja sanção é apenas a ameaça da perda do respeito social.

Em terceiro lugar, que os litígios se devem resolver fora dos tribunais oficiais, por processos arbitrais e de compromisso. De tal forma que — como em algumas zonas e épocas da cultura europeia, influenciadas por um modelo ideológico-jurídico semelhante, o do direito canónico⁵¹ —, os processos compromissórios e espontâneos de resolução dos litígios são muito mais aceites do que

uma justiça oficial, distante, cara e morosa, capaz de adjudicar autoritariamente a razão a uma das partes, mas incapaz de realizar um consenso duradouro de todos os interessados.

As perspectivas históricas que acabam de ser abordadas ganham, em virtude desta sua permanência em níveis muito profundos na sociedade chinesa, uma acuidade política muito grande, pois condicionam os intentos de «modernização» jurídica.

A estratégia de «modernização» (e a correspondente teoria que lhe subjaz — «teoria da modernização») foi sobretudo desenvolvida nos anos sessenta, como linha de orientação da política das potências europeias em relação às sociedades não europeias «sub-desenvolvidas»⁵². Ainda que não se contestem as intenções generosas do projecto, tanto os seus fundamentos teóricos como os seus resultados práticos têm sido objecto recentemente de severas críticas. No plano teórico, tem-se dito que a «teoria da modernização» — que parte de uma certa leitura de Max Weber — adopta uma perspectiva teleológica, linear (e, além do mais, euro-cêntrica) do devir histórico que concebe a evolução das sociedades como o desenrolar de um perfil único cujas metas são, sempre e em todo o lado, a tríade «economia de mercado — democracia representativa — primado da lei e codificação». O que isto contém de redução da complexidade e da variedade dos processos de evolução é evidente, como também o é o decalque absoluto que se faz do sentido que dominou a evolução europeia. No plano da prática, os fracassos desta estratégia têm sido clamorosos. No domínio da economia, a transposição dos modelos de organização e de desenvolvimento económicos dominantes no mundo europeu (capitalista ou socialista), para além de ter resultado, em geral, num progressivo empobrecimento relativo do «terceiro mundo», teve sempre que defrontar-se com uma resistência tenaz das formas «irracionais» e «pré-modernas» de cálculo e organização das economias tradicionais. No domínio político, a democracia representativa mal conseguiu estabelecer-se fora da área da cultura europeia, nomeadamente por se basear num imaginário individualista e contratualista da sociedade que ignora formas de sociabilidade política (familiares, clientelares, clânicas, tribais, religiosas) muito vivazes nas sociedades não europeias, tal como o eram na Europa do Antigo Regime. A facilidade com que, a partir da Europa, se pronunciam juízos negativos sobre a vida política das regiões não europeias (tribalismo, clientelismo, nepotismo, corrupção) não representa senão a incapacidade de se dar conta da artificialidade, noutras latitudes (e, mesmo, em certas regiões europeias). dos modelos políticos «estaduais» europeus e a força estruturante de modelos alternativos, que a Europa também já conheceu. Finalmente, no plano jurídico, o estudo dos resultados, entre caricatos e trágicos, a que tem levado o afã de implantação, fora da Europa, do modelo legalista está estudado. E os peritos mais conscientes têm hoje consciência de que as transferências das tecnologias jurídicas da área europeia para áreas culturais diferentes levanta problemas sócio-culturais (e até técnico-jurídicos) muito complexos, devendo ser antecedida de cuidadosos levantamentos das culturas jurídicas dos países destinatários e de estudos sobre os efeitos perversos (um dos quais pode ser, pura e simplesmente, o «não efeito») da exportação dos modelos jurídicos ocidentais, quer no plano da normação (legalismo). quer no plano da resolução dos conflitos (justiça oficial). Os

actuais surtos fundamentalistas de certas culturas não europeias — durante décadas submetidas a processos intensivos de «modernização» — aí está a provar os resultados (não imaginados e muito menos queridos) de se perder de vista a especificidade, a alteridade e a resistência dos modelos culturais próprios de cada sociedade. E não é de estranhar que a própria Europa passe em breve, dentro de si mesma, por este re-acordar dos particularismos culturais e políticos regionais.

A história dos intentos recentes de modernização do direito chinês, nomeadamente durante o período do *Kuomintang* foram elucidativos. Enquadrados num amplo plano de «modernização» da sociedade chinesa⁵³, foram elaborados seis grandes códigos, inspirados sobretudo nas codificações francesa e alemã. No entanto, na opinião de um grande comparatista «estes códigos [...] poderiam ter sido úteis para regular as relações com o Ocidente: mas não penetraram verdadeiramente na consciência e nos costumes do povo chinês: até porque não existia na China nenhuma classe de juristas apta a desempenhar o papel dos juristas ocidentais» (René David, *Les grands systèmes de droit contemporain*, Paris 1964, 530). Ao passo que, a propósito do mesmo facto, um outro estudioso do direito chinês contemporâneo afirmou que «não se tratando, embora de pura e simples traduções de textos estrangeiros, é preciso reconhecer que porções importantes desta legislação apresentam um carácter teórico e abstracto, em contraste absoluto com as condições sociais e económicas da China» e que «não se teve suficientemente em conta esta verdade de que codificar é, essencialmente, ter em consideração o estado e as aspirações jurídicas de um país num momento determinado da sua evolução»⁵⁴. O próprio Sun-Yatsen proferiu, em 1924, palavras de grande ceticismo em relação à adopção inconsiderada das tecnologias (materiais, políticas e jurídicas) ocidentais⁵⁵. Não admira, portanto, que o regime socialista — mais enraizado nas bases camponesas e populares do que nos grupos «compradores» e ocidentalizados das cidades abertas ao exterior — tenha feito marcha atrás no processo de ocidentalização do direito, e não apenas pelas razões ideológicas de distanciamento em relação ao ocidente capitalista. E, assim, apesar do impacto das concepções legalistas e autoritárias sobre o direito dominantes no período estalinista (v.g., de Vjinsky), produziu-se uma muito maior abertura a ideias que — descontada uma roupagem teórica e ideológica nova (e ainda uma prática eventualmente não consequente ou mesmo preversa) — estavam no centro das concepções tradicionais do pensamento político-jurídico chinês (nomeadamente do confucionismo)⁵⁶. Por um lado, a função sobretudo educadora (ou re-educadora) do poder⁵⁷. Depois, o enraizamento do direito nas convicções populares de justiça (aquilo a que agora se chamava uma «linha de massas»)⁵⁸. Finalmente, a promoção da arbitragem como meio normal e resolução de conflitos⁵⁹, com a correspondente instituição de tribunais comunitários e com a intervenção de juízes e assessores não juristas como agentes e mediação.

3. Fontes e Bibliografia Secundária

Uma introdução à filosofia chinesa, desde as origens à actualidade, é constituída pelo livro de Fung Yu-Lan, *A short history of chinese philosophy* (ed. por derk Bodde), New York-London, Free Press (Macmillan Publishing Co.), 1948 (com sucessivas reedições). Existe uma outra tradução (também por Derk Bodde) da obra mais vasta do mesmo autor: Fung-Yu-lan, *History of chinese philosophy*, 1952-1953. Uma útil selecção de textos pode encontrar-se em Wade Baskin, *Classics in chinese philosophy*, Totowa, New Jersey, Helix Books, 1974.

Especialmente sobre a filosofia política, são de realçar duas obras: o clássico Kung-chuan Hsiao 1979 (trad. de F. W. Mote), *A history of chinese political thought*, 2 vols., Princeton University Press, 1979; e, mais especificamente sobre o confucionismo, Leonard Shihlien Hsü, *The political philosophy of confucionism. An interpretation of the social and political ideas of Confucius, his forerunners, and his early disciples*, London, Curzon Press, 1975.

Mais especificamente sobre a filosofia jurídica, Enrico dell'Aquila, *Il diritto cinese. Introduzione e principi generali*, Padova, Cedam, 1981, que constitui uma boa exposição da tradição filosófico-jurídica chinesa, bem como uma síntese das actuais grandes linhas de evolução do direito chinês.

Sobre os problemas actuais de política do direito abordados no capítulo 2. Sobre a «teoria da modernização (para além da bibliografia antes citada em nota), M. Weiser (ed.), *Modernization: the dynamics of growth*, New York, Basic Books, 1966 (em que se publica o artigo de Marc Galanter, «The modernization of law»). Crítica, sobretudo do ponto de vista histórico, em H.-U. Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975. Valorizando-a de um ponto de vista positivo, C.E. Heyen, «Kulturanthropologische Probleme internationaler Beziehungen», em E.-J. Lampe (ed.), *Beiträge zur Rechtsantropologie*, Stuttgart, 1985 (Archiv f. Rechts u. Sozialphil., 22), H. Medick, «Missionare im Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte», *Geschichte u. Gesellschaft*, 10(1984) 259-319 (há trad. port. em *Ler história*, 6(1985)). O problema é também abordado no meu prefácio à colectânea de textos, *Justiça. História e prospectiva*, Lisboa, Gulbenkian, 1993. O problema da transferência das tecnologias jurídicas europeias para contextos não europeus foi abordado na «Réunion d'experts pour examiner les premiers résultats de recherches entreprises sur les conditions du transfers des connaissances» (Veneza, 26-30 Junho de 1978); parte das comunicações aí apresentadas foram publicadas em AA.VV., *Dominar o compartir*, Paris, UNESCO, 1983. Para o caso asiático, cf. Buxbaum, *Traditional and modern institutions in Asia and Africa*, Leiden, 1967 e *Studies in the law of the far East and South-East Asia*, publ. Washington Foreign Law Society & George Washington University Law School, Washington, 1956.

NOTAS

- ¹ Que é, fundamentalmente, de excluir, embora, a partir do séc. XVII, a literatura político-filosófica chinesa, trazida e traduzida sobretudo por jesuítas, tenha sido objecto de interesse pelas camadas cultas europeias.
- ² Sobre a biografia de K'ung Fu Tse e o ambiente sócio-político em que a sua vida se desenrolou, v. Kuang-chuan Hsiao 1979, 79 ss.; Shihlien Hsü 1975, 1 ss.. Para a história chinesa e sua periodização, v. Wolfram Eberhard. *A history of China*, London, Routledge & Kegan Paul, 4.ª ed. rev., 1977.
- ³ A atribuição de todos estes livros a K'ung Fu Tse é controvertida; alguns deles poderão conter ensinamentos anteriores; outros, em contrapartida, poderão ser da autoria de discípulos seus. V. sobre o assunto, Shihlien Hsü 1975, 14-24, nomeadamente a tabela da p. 18 (Texto Shihlien Hsü 1975, 18).
- ⁴ Neto de Kung Tse, insistiu na cópia da natureza como padrão da acção humana. É-lhe atribuída autoria de *Chung Yung* ou *A via da média* (ed. *Confucius. Confucian analects, The Great learning & the Doctrine of the mean*, ed. bilingue com notas exegéticas e dicionário de todos os caracteres por James Legge, New York, Dover Publications, s/d.).
- ⁵ Meng Tse adoptou as ideias confucianas sobre um governo fundado na humanidade (*jen*) e na rectidão (*i*), representando a ala «democrática» do confucionismo pela sua afirmação da natureza boa do homem e, consequentemente, (i) da necessidade de basear o governo no consenso dos governados, expresso nos costumes estabelecidos (*li*) e (ii) da responsabilização dos governantes em face dos governados, até ao limite de aceitar a legitimidade da desobediência, da revolta e, mesmo, do tiranicídio. Meng Tse é o autor do *Livro de Mencius*, que teve grande influência na China durante a era Sung e, na Europa, nas correntes iluministas democráticas que antecederam a revolução francesa (v.g., Voltaire e Rousseau). Edição moderna, *The sayings of Mencius*, trad. por James Legge, New York, The Colonial Press, 1900 (reed. *The works of Menius*, Dover Publ., New York, s/d.).
- ⁶ Hsü Tse representa a corrente «autoritária» do confucionismo. Partindo de que a natureza humana era basicamente má, exaltou o papel do governante na disciplina social, embora se afastasse nos legalistas, ao considerar que o governo se devia basear na virtude e na educação do povo e não na mera imposição, pelo poder, das leis e dos castigos.
- ⁷ Tung Chun-shu foi o mais destacado representante do confucionismo durante o período inicial da dinastia Han, em que as correntes legalistas e taoístas contribuíam (de forma diversa) para a glorificação do poder e para a desvalorização do ensinamento de Kung Fu Tse, chegando a ser ordenada a queima de todos os seus livros. Tung Chung-shu realçou o papel da história como fonte de inspiração da política, ao revelar os costumes recebidos e aceites atavicamente pela comunidade e ao fornecer modelos de actuação (precedentes) para o futuro.
- ⁸ Edições modernas em inglês: *The I Ching*, trad. de James Legge, New York, Dover Books, s/d.; *Confucius. Confucian analects, the great learning & The doctrine of the mean*, ed. bilingue com notas exegéticas e dicionário de todos os caracteres, New York, Dover Books, s/d..
- ⁹ Cf. Texto de Shihlien Hsü 1975, 47 (*Analects*, liv. 13, cap. 3).
- ¹⁰ A principal fonte para a doutrina da rectificação e para as estratégias práticas de a realizar é o livro *Primavera e Outono* (v. Shihlien Hsü 1975, 53 ss.).
- ¹¹ Texto em Shihlien Hsü 1975, 50, 51 (Ta Tai Li, cap. sobre «As palavras do mestre» (Chen Yen).
- ¹² «Os céus e a terra instituíram as formas e o governante sábio completa o processo de evolução. O homem age consultando Deus, para o que mesmo as pessoas comuns têm capacidade» («Grande Appendix» ao *Livro da transformação*, Liv. 1, cap. 11). A esta capacidade para compreender a ordem cósmica e os princípios da sua evolução, que possibilita o julgamento racional dos fenómenos, chama o confucionismo I (cf. Shihlien Hsü 1975, 38 ss.).
- ¹³ As relações entre a observação da natureza e a prática o governo estão especialmente contidas no *Livro da transformação*; sobre o tema Shihlien Hsü 1975, 62 ss.
- ¹⁴ Sobre a impertinência da história para a política confucionista, v. Dell'Aquila 1981, 161 ss. e Shihlien Hsü 1975, 53.
- ¹⁵ Texto Shihlien Hsü 1975, 94/95 (*Li Chi*, Liv I, sec. 1, pt. 1, cap. 5.).
- ¹⁶ Sobre as relações entre a política (*li*) — que se dirige à harmonia exterior da sociedade — e música (*yüeh*) — que se dirige à harmonia interior do espírito com o ambiente social, v. Shihlien Hsü 1975, 99 ss.. Cf texto em Shihlien Hsü 1975, 102.
- ¹⁷ Cf. Shihlien Hsü 1975, 96 ss..
- ¹⁸ Cf., para o pensamento político europeu do Antigo Regime, a obra de O. Brunner.
- ¹⁹ V. texto em Shihlien Hsü 1975, 67.
- ²⁰ Cf. Shihlien Hsü 1975, 66 ss.. Sobre o amor como técnica de governo, v. Shihlien Hsü, 1975, 115 ss. e *Analectos*, liv. 5, cap. 25. Sobre a família como fundamento do Estado cf. *Analectos* III, 10/15; x, 2/7/15; XI, 25.
- ²¹ Para a teoria típica europeia v., em resumo, Hespanha 1984; para a mesma ideia no confucionismo, Shihlien Hsü, 121 s..
- ²² Ed. moderna, James Legge (trad. e ed.), *Confucius. Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the mean*, New York, Dover, Publ., s/d., texto bilingue, notas exegéticas e dicionário dos caracteres.
- ²³ Texto em Shihlien Hsü 1975, 164 (*Analectos*, XIII, 3).
- ²⁴ Cf. textos em Kuang-Chuan Hsiao 1979, 377 s. e 378 (Tso Chuan) e Shihlien Hsü 1975, 125.
- ²⁵ Texto em Shihlien Hsü 1975, 165 (Hsün Tse, liv. 28).
- ²⁶ Sobre o *Li* como direito não escrito — *Analectos* III, 18/19; IV, 13; XII, 25; XIII, 4; XIV, 44; como factor de disciplina moral, XIII, 1; como factor de harmonização, *Analectos*, VIII, 7.
- ²⁷ Cf Shihlien Hsü 1975, 130, 134.
- ²⁸ Cf Shihlien Hsü 1975, 137.
- ²⁹ Este aspecto foi sobretudo destacado pela corrente «democrática» do confucionismo, nomeadamente por Meng K' o Tse (Mencius, 372-289 a.C.).
- ³⁰ A principal recolha do taoísmo é o *Tao Te Ching* (ou *Doutrina do poder da Via*). Uma edição moderna da clássica tradução de James Legge é *The texts of Taoism. The Tao Te Ching of Lao Tsü. The writings of Chung Tzü* (vol. I), *The T'ai Shang Tractate. The writings of Chuang Tsü* (vol. II), New York, Dover Books, s/d.

- ³¹ Cf. sobre o ambiente social e biográfico que podem explicar estas atitudes. Kuang-chuan Hsiao 1979, 280 ss..
- ³² M. 338 a.C.: aparentemente não escreveu qualquer obra. Kuang-chuan Hsiao 1979, 373/4.
- ³³ M. em 233 a.C.: influenciado pelo taoísmo e estudioso de Hsun Tzu, o representante da corrente «pessimista» e «legalista» do confucianismo: dele resta o Livro de Han Fei Tzu, grande obra de síntese da escola legalista, Kuang-chuan Hsiao 1979, 374. Ed. moderna *The complete works of Han Fei Tzu*, London, Probshtain, 1939 e 1959 (trad. de W. K. Liao). Excerptos de Han Fei Tse e Shang Yang em Wade Baskian (ed.), *Classics in chinese philosophy*, Totowa, New Jersey, Helix Books, 1974.
- ³⁴ «Chieh Jun tirano incompetente], no papel de filho dos Céus, pôde impor o seu governo em todo o império: já Yao [que depois se tornou num governante bom e sábio], enquanto foi uma pessoa comum, não conseguia manter três pessoas em boa harmonia», «a razão pela qual os cavalos podem suportar grandes pesos e puxar carroças durante grandes distâncias reside na força dos seus músculos. O senhor que reina sobre um Estado de dez mil carros, ou o que tem mil carros de guerra pode impor o governo ao império e desenvolver campanhas para submeter os príncipes feudais pelo seu poder e capacidade de aterrorizar. Estes são os músculos do poder do governante» (citações de Han Fei Tzu, apud Kuang-chuan Hsiao 1979, 382 s..
- ³⁵ Texto de Han Fei Tzu, apud Kuang-chuan Hsiao 1979/384.
- ³⁶ Textos em Kuang-chuan Hsiao 1979, 410.
- ³⁷ Está aqui presente uma tensão entre publicidade e segredo de Estado que aparece também no pensamento político europeu do período absolutista.
- ³⁸ Textos de Shang Yang e de Han Fei Tse em Kuang-chuan Hsiao 1979, 403/404.
- ³⁹ Textos de Han Fei Tzu em HK, 405 (i e ii) e 407.
- ⁴⁰ Texto Kaung-chuan Hsiao 1979, 387.
- ⁴¹ Texto Kaung-chuan Hsiao 1978, 387/8.
- ⁴² Texto Kaung-chuan Hsiao 1979, 385.
- ⁴³ Esta oposição entre o moralismo da teoria confuciana do poder e o amoralismo das teorias do Shang Yang e de Han Fei Tzu esbate-se nas escolas neo-confucionistas do período Sung e Ming (Kaung-chuan Hsiao 1979, 386).
- ⁴⁴ Cf. Kaung-chuan Hsiao 1979, 410 e ss..
- ⁴⁵ Texto em Kaung-chuan Hsiao 1979, 412, 413, 414, 415.
- ⁴⁶ Cf. Kuang-chuan Hsiao 1979, Existem alguns contactos entre este pessimismo e aquele que levava o taoísmo a propor um absoluto quietismo político (cf. Kuang-chuan Hsiao 1979, 420 ss.). Mas o quietismo taoista, se considerava inútil qualquer ideia de «rectificação» dos costumes pelos ritos ou pela benevolência e rectidão, cria ainda menos na eficácia das leis.
- ⁴⁷ Cf. Kaung-chuan Hsiao 1979, 456 ss.
- ⁴⁸ Cf. I, 394. Este aspecto da inconveniência do saber privado — de que também se podem encontrar certos ecos no pensamento político absolutista europeu, nomeadamente em relação ao saber jurídico — é destacado pelo epígono do legalismo, Li Ssu (c. 280-208 a.C.) (Cf. Kaung-chuan Hsiao 1979, 436). Texto em Kaung-chuan Hsiao 1979, 394.
- ⁴⁹ Não deixou escritos: v. biografia e textos em Baskin 1974, 237 ss..
- ⁵⁰ Sobre a mediação do direito europeu, v. alguns dos textos de A. M. Hespanha (coord.), *Justiça. História e prospectiva*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian 1993. Sobre a mediação nas culturas populares não europeias da actualidade, Boaventura Sousa Santos, *O discurso e o poder. Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*, Coimbra 1980.
- ⁵¹ Sobre a teoria da modernização, v. P. Flora, *Modernisierungsforschung*, Opladen, 1974, D. Lerner & J. S. Colean, «Modernization (social and political aspects)», *International encyclopedia of social sciences*, K.W. Deutsch & W. J. Foltz (eds.), Nation building, New York, 1969.
- ⁵² Os estudiosos do período (o chamado «decénio de Nanquin», 1928-1937) salientam o carácter artificial desta ocidentalização, contrariada por disposições culturais profundíssimas, desprovida de quadros humanos treinados «à ocidental» para a levar a cabo, restrita às cidades voltadas para o exterior (Cf. Dell'Aquila 1981, 174 2).
- ⁵³ Escara, *Le droit chinois*, Pékin-Paris, 1936, 106 (cit. por Dell'Aquila 1981, 176, 4).
- ⁵⁴ Cf. dell'Aquila, 1981, 175, 3.
- ⁵⁵ Apesar da animosidade oficial em relação ao confucionismo.
- ⁵⁶ Agora, do Partido: e, frequentemente, a educação é entendida como a explicação não apenas da linha do Partido, mas ainda das leis e decretos estaduais (e não, como no confucionismo, de um direito que estava bem para além destes).
- ⁵⁷ Sobre o conceito de «Linha de massas», Dell'Aquila 1981, 196 ss., segundo o qual a fórmula que obriga os tribunais a julgar «segundo a linha das massas», usada no artigo da Constituição chinesa de 1975 sobre a administração da justiça (art. 25) deve ser entendida como acolhendo o princípio de que «os critérios basilares para a solução das controvérsias, não devem ser impostos de fora, pelos órgãos que detêm os poderes públicos, mas antes devem ser elaborados, directa ou indirectamente, pelo povo» (p. 198).
- ⁵⁸ Assim, os conflitos inter-individuais são vistos — tal como no direito tradicional europeu — como algo que implica toda a sociedade envolvente, cujo equilíbrio depende de uma sua resolução justa («ajustada», «adequada»). Assim, todos os conflitos ganham uma conotação política (hoc sensu, dizem respeito à polis) e devem ser tratados de forma correspondente (Cf. o texto de Mao-Tse-Tung *Sobre a justa resolução das contradições no seio do povo*, discurso de 27.2.1957). Novamente se dá por descontado o que, na prática política, se entendeu por «resolução política» ou que conteúdo foi dado a essa «política».
- ⁵⁹ Cf., sobre este aspecto, dell'Aquila 1981, 177 ss. e bibl. aí citada (nomeadamente Cohen, «Chinese meditation on the eve of modernization», *California Law Review* 54 (1966): Lubman, «Mao and meditation: politics and dispute resolution in communism China», *ibid*, 55 (1967).