



O Novo Confucionismo no século XXI: Diversas origens, muitos sentidos

Neo-Confucianism in the 21st Century: Diverse Origins, Many Meanings

André Bueno¹

Resumo: O Novo Confucionismo (Xin Rujia, também entendido como ‘Novo Academicismo’) é um movimento multifacetado e polissêmico que busca resignificar a existência do pensamento de Confúcio e de seus continuadores acadêmicos (Rujia) dentro da mundivência chinesa, espalhando-se pela filosofia, história, política, entre outros muitos campos. É necessário analisar criticamente as diversas facetas dessa retomada, que invocam fontes, pensamentos e projetos bastante distintos. O Novo Confucionismo está longe de ser um movimento unificado, e encontra divergências bastante importantes no que diz respeito à invocação do passado e seus usos na contemporaneidade. Em nosso texto, buscaremos apresentar e discutir algumas das principais linhagens desse movimento, a partir de estudos chineses recentes realizados principalmente na China continental, e suas implicações para o futuro da filosofia chinesa.

Palavras-Chave: Novo Confucionismo; Filosofia Chinesa; China Contemporânea; Filosofia asiática.

Abstract: New Confucianism (Xin Rujia, also known as ‘New Academicism’) is a multifaceted and polysemic movement that seeks to re-signify the existence of the thought of Confucius and his academic followers (Rujia) within the Chinese world, spreading across philosophy, history, politics, among many other fields. It is necessary to critically analyze the various facets of this revival, which invoke quite distinct sources, thoughts, and projects. New Confucianism is far from being a unified movement, and encounters quite important divergences regarding the invocation of the past and its uses in contemporary times. In our text, we will seek to present and discuss some of the main lineages of this movement, based on recent Chinese studies conducted mainly in mainland China, and their implications for the future of Chinese philosophy.

Keywords: New Confucianism; Chinese Philosophy; Contemporary China; Asian Philosophy.

1 Prof. Associado de História Oriental da UERJ.

O objetivo do presente texto é apresentar um panorama abrangente e atualizado das mais diversas expressões da Xin Rujia 新儒家 – a ‘Nova Escola dos Acadêmicos’, também conhecida como ‘Novo Confucionismo’. Ao contrário do que usualmente se pensa, Xin Rujia é um movimento de tendências multifacetadas, que exprimem invocações e projetos diferentes. Nosso intuito não é esgotar o assunto ou ser exaustivo, mas demonstrar que a compreensão deste mesmo movimento envolve um estudo mais aprofundado de seus autores, teorias e propostas, evitando assim as típicas estereotipizações orientalistas (na acepção Saidiana, 1993) que homogenizam Xin Rujia em um conjunto definido e superficial de ideias.

Um problema de princípio: Acadêmicos ou Confucionistas?

Desde o início, a própria denominação desse movimento passa por uma tradução equivocada. Não houve, ao longo da história, um ‘Confucionismo’; houve uma ‘Escola dos Acadêmicos’, ‘Letrados’ ou ainda ‘Eruditos’. Embora ela invocasse diretamente os pensamentos de Confúcio, essa denominação pretendia agregar os estudiosos interessados na reforma política, social e cultural da China desde a antiguidade, formando um estamento social. A influência de Confúcio, nesse projeto, é incontornável; mas ele não pleiteou para si mesmo a criação de uma escola estritamente ligada à sua figura. ‘Confucionismo’ foi um termo criado depois do século 16 pelos Jesuítas europeus, que efetivamente não faziam uma distinção clara entre filosofia e religião, e tinham por costume vincular uma doutrina ao seu sábio fundador (Shaw, 1979). Foi somente perto do final da dinastia Qing que autores reformistas como Kang Youwei começaram a utilizar um termo semelhante – Kongjia 孔家 – numa tradução literal, ‘Escola de Confúcio’ – pleiteando tanto um distanciamento quanto uma renovação em relação ao antigo estamento dos acadêmicos (Goossaert, 2021). Mesmo assim, o termo não alcançou efetividade entre os chineses no contexto da época.

Apesar disso, entre os ocidentais, a palavra ‘Confucionismo’ tornou-se um sinônimo pegajoso das expressões filosóficas dos acadêmicos, sendo usualmente confundida e tratada como uma forma de religiosidade. Ainda hoje, o movimento Xin Rujia é traduzido como ‘Novo Confucionismo’ ou ‘Pós-Confucionismo’, apesar dos protestos de alguns autores chineses pela modificação dessa nomenclatura, que naturalmente induz ao erro. Atrelar o polissêmico movimento da Xin Rujia à estrita herança confucionista é uma redução extremamente problemática, que desde a partida, tem dificultado para muitos compreender o que esse movimento tem proposto. Em nosso texto, buscaremos utilizar o termo ‘acadêmicos’ para Rujia, empregando ‘confucionismo’ ou ‘confucionista’ somente quando estivermos analisando diretamente as ideias do Mestre Confúcio.

O problema da linearidade

A primeira grande dificuldade para compreender Xin Rujia é aceitar que, historicamente, esse não foi um movimento linear de ideias, ou de uma

herança intelectual acumulativa. As propostas de Confúcio foram discutidas e reinterpretadas em diversos contextos diferentes, como nas dinastias Han, Tang e Song, nas quais os projetos políticos e culturais vigentes imprimiam um sentido específico para essas discussões. Durante o período Song, em especial, a obra de Zhu Xi (1130-1200) tornou-se a referência em termos de ‘ortodoxia’ – seria mais apropriado dizer que a interpretação de Zhu Xi foi adotada, em caráter estatal, na educação e na burocracia, delineando os conteúdos que deveriam ser estudados para alguém tornar-se um ‘educado’ (Junzi 君子). Isso causou um grande impacto no processo de constituição do estamento acadêmico. Se por um lado a proposta de Zhu Xi tornou-se o currículo básico por séculos, por outro, ele foi objeto de críticas sistemáticas de acadêmicos posteriores, o que criou um ambiente de rica polifonia sobre o pensamento de Confúcio.

Contudo, a direção arcaizante dada às teorias acadêmicas, principalmente durante o período Qing (1644-1912), engessou o dinamismo do debate filosófico chinês. A ênfase na repetição dogmática das ideias de Zhu Xi, atreladas a uma visão reducionista de educação voltada para os concursos públicos, deteriorou gradativamente a autonomia crítica dos intelectuais acadêmicos. Do mesmo modo, essa versão superficial da obra de Zhu Xi se consolidou como visão institucional, tornando-se padrão para os funcionários e educadores. Não é de estranhar que os jesuítas associassem Confúcio e Zhu Xi como Jesus e Tomás de Aquino. Para aqueles que entravam em contato com a civilização chinesa, o pensamento de Zhu Xi era indispensável para compreender o mundo burocrático, as teorias da natureza, a história, entre vários outros campos do saber... No século 19, essa impressão ainda perdurava, e muitos autores ocidentais não tinham receio em afirmar ao seu público sobre a preeminência de Zhu Xi na interpretação de Confúcio, praticamente excluindo e/ou ignorando toda diversidade de autores chineses (Lisboa, 1888).

Na virada dos séculos 19 - 20, uma geração de pensadores como Kang Youwei, Liang Qichao, entre outros, se pôs a trabalhar pela renovação das teorias acadêmicas, defendendo amplas reformas no ensino, na estrutura política, na relação com as novas tecnologias e pensamentos vindos do Ocidente (Goossaert, 2021; Bueno; 2023). Em linhas gerais, essas propostas defendiam uma renovação da atitude ética e crítica que permeava a estrutura do pensamento acadêmico, e que havia se perdido em detrimento do burocratismo estatal. As inúmeras tentativas de reforma fracassaram, levando a um enfraquecimento contínuo da representatividade dos intelectuais independentes junto ao poder. O fim do império e o início da república despertaram uma nova efervescência no pensamento, culminando com o conturbado episódio do Quatro de Maio de 1919. Foi nesse contexto – marcadamente antiacadêmico, ou ‘anticonfucionista’ – que Xiong Shili (1885-1968) surgiu como um dos inauguradores de uma onda de renovação acadêmica, dando início ao que seria a Xin Rujia.

Xiong fora fortemente influenciado pelo trabalho do acadêmico Wang Yangming (1472-1529), e nadando contra a corrente das ideias na época, debruçou-se sobre uma crítica às tradições religiosas e metafísicas chinesas (principalmente budistas) invocando a teoria da mente/consciência de Wang (Hanxing e Nichao, 2021). Contudo, se Xiong foi um iniciador que rompia com o cânone de Zhu Xi, o mesmo não ocorreria com muitos de seus colegas. Pensadores como Tang Junyi, Mou Zongsan e Xu Fuguan seguiram a ideia de ir para o exterior, estudar as filosofias do Ocidente e a partir daí, estabelecer novos paradigmas acadêmicos. Cada um deles investiu em aproximações com diferentes autores ocidentais, produzindo materiais originais: mas essencialmente, também reproduziram a imagem do pensamento chinês como uma sequência linear, calcada na obra de Zhu Xi como porta de acesso ao pensamento chinês.

Isso fica ainda mais evidente no trabalho de Chan Wing-Tsit (1901-1994), um dos maiores expoentes do pensamento chinês a atuar no Ocidente. Chan era um estudioso da obra de Zhu Xi, e como consequência disso, sua profícua obra reforçou a imagem (herdada dos jesuítas) de que a escola acadêmica era centrada no binômio Confúcio-Zhu Xi. O alcance de seu trabalho é difícil de mensurar; ele lançou coleções didáticas, traduções de fontes e estudos especializados, que influenciaram gerações inteiras de estudantes e pesquisadores, e que se espalharam pelo Ocidente. Os primeiros textos traduzidos de filosofia chinesa especializada, publicados em português, por exemplo, são dele (Chan, 1978); em função disso – e cumpre salientar, acidentalmente – tornou-se lugar comum ignorar a história da filosofia chinesa com sua multiplicidade de autores e contextos. Noutra sentida, reforçou a fixação idealizada sobre a antiguidade chinesa como o único e crucial momento de produção de ideias, deixando de lado seus continuadores.

Essa pequena digressão histórica é necessária para que possamos entender a diversidade de visões que a ‘Nova Escola Acadêmica’ possui. Ela não parou de se desenvolver em Hong Kong, Taiwan, Macau ou mesmo entre os chineses expatriados nos Estados Unidos e na França. Após a década de 1990, ela também ressurge com toda força na China continental, propiciando uma mundivivência de teorias que precisam ser melhores analisadas para que possamos contemplar mais conscientemente o que os novos acadêmicos propõem. Os debates sobre as ideias de Confúcio estão longe de seguirem uma genealogia bem definida, ou passarem por um processo linear de composição. Mesmo uma divisão recente, que propõe a existência de três gerações de ‘Novos Acadêmicos’ tem sido reavaliada, tendo em vista que o tempo de vida e as propostas desses autores se atravessam (Han, 2016).

Iniciativas na China continental

Gostaríamos de nos concentrar nas produções realizadas na China continental, que tem sido palco de produções inovadoras e diversas por parte dos Novos Acadêmicos. Se por um lado as ideias de Confúcio têm sido debatidas

filosoficamente em Taiwan, Hong Kong ou nos Estados Unidos (Dai, 2017), na China elas têm ganhado contornos de novos projetos culturais e políticos, o que torna indispensável conhecê-las para entender a dimensão de sua importância.

Algumas das obras que retomaram Confúcio destacam-se por uma apropriação repaginada dos pensamentos do antigo mestre. O trabalho de Yudan ('Confúcio com amor', 2010) trouxe, por exemplo, uma visão de autoajuda da obra de Confúcio. Sua sabedoria poderia ser aplicada, na forma de conselhos, para refletir sobre os dilemas existenciais e ajudar em problemas cotidianos. Esvaziada de um conteúdo claramente político (o que não deixa de ser uma atitude igualmente política), o livro vendeu milhares de exemplares e significou a abertura para um espaço social mais amplo de discussão sobre Confúcio.

Em sentido diverso deste, Li Ling, autor de 'Cão sem dono: minhas leituras sobre o Lunyu' (2007) lançou uma crítica acerba contra este tipo de reinterpretação da obra de Confúcio – seu trabalho é uma apreciação sobre como os 'Analectos' (Lunyu 论语) foram deturpados ao longo dos séculos, criando uma mitificação sobre o velho mestre, e que uma leitura direta da obra revela suas inadequações e anacronismos para os dias de hoje. Li Ling, porém, deixa entrever que, embora pareça inviável 'aplicar Confúcio nos dias de hoje', é igualmente impossível ser chinês sem ser 'confucionista' em certa medida. Esse 'anticonfucionismo' ficou ainda mais aberto quando Liu Xiaobo (1955-2017), aprofundando a análise de Li Ling, escreveu um ensaio seminal intitulado 'Antes cão sem dono, hoje cão de guarda' (2007- no Brasil, publicado em 2011). Nele, Liu mostrava como a reapropriação de Confúcio estava diretamente conectada com projetos políticos hodiernos, eventualmente pouco preocupados com um estudo mais sério ou especializado da antiguidade. Estes trabalhos se tornaram referências críticas sobre os estudos acadêmicos.

Cumprido salientar ainda o papel decisivo de Li Zehou na construção de uma visão estética de 'Confucionismo' como um sistema relacional, no qual a ritualidade seguiu desempenhando um papel crucial de articulador das formas sociais. Li empreendeu uma profunda avaliação crítica nos sistemas epistêmicos para compreender as fundações do pensamento chinês, e conceber a reinvenção da cultura chinesa na contemporaneidade (Rosker, 2021).

Essas obras envolvem a disseminação mais ampla dos pensamentos confucionistas, revelando como a escola acadêmica vem sendo retomada como um ponto de partida para a construção de uma renovada filosofia chinesa. Nesse sentido, a obra 'Confucionismo Político' (Zhengzhi Ruxue 政治儒学, 2003) do pensador Jiang Qing representa um ponto de inflexão nesse panorama, sobre o qual trataremos agora.

Confucionismo político

Jiang Qing tem se destacado por promover a ideia de um 'Novo Academicismo político' – mas que poderíamos traduzir, igualmente, por 'Novo Confucionismo

político', já que esse autor aceita explicitamente a sinonímia entre Rujia e Kongjia, como já deixou claro em várias entrevistas. Seu projeto defende uma reforma política e social do mundo chinês, estabelecendo a transição do regime marxista para uma ordem confucionista constitucional (Jiang e Bell, 2012), invocando para isso o que seria uma 'nova interpretação direta' das ideias de Confúcio. Jiang baseia-se num resgate crítico dos comentários Gongyang sobre os 'Anais das Primaveras e Outonos' (Chunqiu 春秋), estabelecendo a origem de sua interpretação crítica no contexto de síntese da dinastia Han. Neste projeto, Jiang defende a construção de um novo governo tricameral envolvendo, acadêmicos burocratas, representações políticas partidárias e membros designados, construindo um sistema de poder 'Céu-Humanidade-Terra' instituído parcialmente por meio de eleições e/ou concursos. Jiang ainda defende a transformação do Confucionismo (Kongjia 孔家) em uma forma de religiosidade nacional (Kongjiao 孔教), sintetizando a dimensão filosófica e religiosa em um desenho de esquema político.

O projeto de Jiang causou controvérsia, e durante algum tempo teve uma recepção morna; mas o trabalho de divulgação do estudioso Daniel A. Bell, propondo que o 'Confucionismo político' poderia ser a opção política da China continental no futuro, causou um efeito bumerangue e angariou uma renovada atenção para o trabalho de Jiang, dentro e fora do país. Apesar das inúmeras dificuldades que a proposta de Jiang representa (Se o Confucionismo se tornar uma religião, no que ele acreditará? Quem designará, e como, os membros especiais das câmaras?), ele se tornou uma referência para os debates sobre o futuro dos acadêmicos no Continente. Ele representa também, de forma clara, que os intelectuais chineses estão dispostos a recorrer a várias fontes diferentes para reinterpretar Confúcio, quebrando em definitivo com qualquer ilusão de 'ortodoxia confucionista'.

Diversas origens, vários sentidos

É nesse sentido que Zhang Xu (2017) destaca como alguns dos pensadores que se classificam 'novos acadêmicos' recorrem a fontes diferentes para reelaborar seu papel social e intelectual na sociedade. Um dos movimentos mais representativos é o que ele chama de 'Kang Youweismo', ou seja, o retorno dos ideais reformistas de Kang Youwei na virada do século 20. Kang foi muito pouco estudado no Ocidente ao longo do século 20 (Jung, 1967), e por isso, e a retomada de alguma de suas propostas vai de encontro às aspirações chinesas continentais reincidentes na luta decolonial desta sociedade. Os seguidores dessa linha defendem que o papel dos acadêmicos é o resgate da cultura chinesa por meio de uma promoção nacionalista e engajada, que projete o país como uma potência mundial. A China deve ainda servir de suporte cultural para a construção de um novo perfil cultural miscigenado e globalizado do mundo, que Kang teria proposto em seu livro 'Datong Shu' 大同書 (1900). Segundo Zhang, o problema dessa nova visão acadêmica é que ela se aloja em uma dimensão autocentrada e estreita de mundividência chinesa – posto de

outra forma, como um país nacionalista poderia ser globalista sem ser imperialista? Em tal contradição, reside a negação da autonomia do indivíduo, princípio que o próprio Confúcio teria defendido, mas que se perdera no Confucionismo deteriorado do período Qing, e que era necessário somente na luta anticolonial. Igualmente, tal empreendimento dependeria, mais uma vez, de atrelar o programa educacional do país a um discurso político restrito em propósitos éticos e políticos, o que fatalmente levaria a sua precarização, tal como ocorrera com os dinastas Qing. Zhang afirma, ainda, que o trabalho de Jiang Qing é passível de ser inserido nessa linha, já que se trataria de uma proposta ‘renovadora’ com toques de antiguidade (isto é, conservadora) incoerentes com a realidade da dinâmica política atual.

Li Minghui e Dai Zhiyong (2014) secundam esse ponto de vista, afirmando que a sobrevivência da escola acadêmica continental depende, como em vários outros momentos da história chinesa, de estabelecer um contraponto a esse nacionalismo agressivo. Para eles, o trabalho de Jiang pode não ser factível do ponto da aplicabilidade, mas se tornou o catalisador das visões sociais reativas, etnocentradas, que poderiam causar inúmeros conflitos sociais e políticos entre a China e os demais países do mundo (principalmente seus vizinhos). A questão é que tais discursos funcionam em consonância, até certo ponto, com o funcionamento político do país no contexto atual. A expansão econômica e político da China têm sido feita por iniciativas agregadoras e pacíficas, ligadas a uma nova visão de ordem mundial (como proposta por Zhao Tingyang, 2021). Contudo, a redefinição do papel chinês na geopolítica mundial exige dela também a existência de uma força militar capaz de defender seus interesses contra os inevitáveis choques causados com as antigas potências coloniais. Neste ponto, os Kang Youweistas pleiteiam para seu ‘Novo academicismo’ o papel de orientadores dos rumos da política interna e internacional. Por fim, Li e Daí argumentam que a busca de progresso material e científico na China continental constituem a maior barreira para essa visão ‘confucionista’ persistir, já que muitos outros acadêmicos, inspirados nos ensinamentos de Confúcio, tem buscado aprender mais sobre o mundo, enfatizando uma visão mais aberta em relação a outras culturas, ou como dizia o próprio mestre: ‘Entre os quatro mares, somos todos irmãos’ (Lunyu, 12).

Esse alerta é fundamental para compreender a polissemia das visões acadêmicas na China deste século. Ba Wenze (2018) argumenta que, inspirados numa leitura equivocada de obras como Yudan, Li Ling e Jian Qing, alguns autores tem se voltado para um fundamentalismo acadêmico, tentando promover uma leitura ‘literal’ de Confúcio e dogmatizá-lo numa forma de inspiração religiosa. A ausência de um caractere religioso mais definido na figura histórica de Confúcio se tornou uma barreira natural para isso; por outro lado, a experiência com o ‘culto à personalidade’ como ocorrido na época de Mao Zedong mostra a existência de um mecanismo legitimador para esse tipo de atitude. A questão crucial é saber o que fazer

com um Confúcio de derradeiras verdades? Se algumas de suas passagens podem ser reinterpretadas a luz da contemporaneidade, outras estão indissociavelmente ligadas ao contexto antigo. A necessidade de interpretação dos textos antigos é o pé de barro dessa linha; mas para propósitos restritos (discursos políticos populistas, afirmações étnicas superficiais excludentes, entre outras), e que não exigem grande força de intelecto, a repetição de frases feitas é um sistema bastante eficiente de fixação de ideias rasas e eficazes.

Outro importante apontamento sobre o desenvolvimento dos acadêmicos é o de Huang Yushun (2017) e o que ele chama de ‘Academicismo liberal’. Huang invoca as teorias de Mêncio sobre a autonomia popular e bondade da natureza humana para afirmar que a saída da política no futuro da China é um governo democrático e liberal, que confie na inspiração de seus cidadãos para a realização do bem estar coletivo. Embora essa ideia possa parecer até ingênua, Huang ilustra suas afirmações mostrando como economias capitalistas na Ásia desenvolveram-se rapidamente congregando valores sociais confucionistas com o sistema do liberalismo econômico, como no caso de Cingapura e Coreia do Sul. Há que se questionar o quanto realmente os casos elencados representavam democracias liberais (Cingapura foi uma ditadura durante décadas), mas se o índice de bem-estar humano pode ser medido pelos avanços materiais, e se esses foram alcançados por meio de uma educação voltada para valores confucionistas (ordem, esforço, trabalho, lealdade, dedicação, entre outros), então, essa transição poderia dar certo, e a China rumaria, a passo largos, para a construção de uma nova potência econômica liberal, norteadas por valores culturais tradicionais. A bondade da natureza humana, advogada por Mêncio, seria o princípio natural pelo qual se poderia estruturar uma educação eficaz e um meio de coesão social que garantissem uma equidade maior entre os seres, evitando a escalada da desigualdade e os abusos de poder. Novamente, alguém pode dizer que tais propostas não são factíveis; no entanto, a existência de marcos definidores na teoria deste processo (como crescimento econômico, iniciativa individual de enriquecimento e/ou aprimoramento pessoal, leis reguladoras, crescimento das desigualdades) apontariam para um desenrolar natural em direção a esse ‘Confucionismo liberal’.

Um ajuste nesse sistema foi proposto por Bai Tongdong (2009), que tem sido chamado de ‘Confucionismo revisionista’. Para ele, o perigo do discurso liberal é uma abertura em relação aos valores morais e éticos da sociedade. Na ausência de um discurso religioso dominante, os mecanismos regulatórios da moralidade poderiam ser perder, criando uma sociedade individualista, egoísta, perversa e concorrencial. O discurso acadêmico deveria cumprir, então, a tarefa de orientar os cidadãos a construir uma sociedade mais conservadora e comunitária, em direção aos valores tradicionais mais antigos. Para Bai, textos como Liji 礼经 (Livro dos Ritos) serviriam como referência para a reconstrução de mecanismos ritualísticos,

que difundidos por meio da educação e de programas culturais e sociais, seriam capazes de prover e manter uma organização social mais concreta e saudável.

Noutro sentido, Jiangsu e Zhong Hailian (2017) analisam como Wang Yangming tem constituído uma importante alternativa para os estudos acadêmicos atuais. Seus estudos sobre a relação mente/consciência e os meios de construção do conhecimento na observação dos fenômenos estão sendo resgatados como uma importante teoria psicológica para a compreensão dos indivíduos e sua atuação no mundo. Pretendendo compreender os mecanismos pelos quais os seres agem, bem como suas motivações, os autores estabelecem um referencial sociopsíquico pelo qual os valores e as virtudes confucionistas podem ser empregados na construção de indivíduos mais saudáveis e preparados. A ideia aqui é de como o pensamento acadêmico pode ser uma via de autorrealização ao invés de simplesmente um meio de integração comunitário, que restringe o papel da individualidade. Isso significa construir uma dimensão de autonomia que propiciaria maior consciência política e social, estruturando uma sociedade mais sábia, como Confúcio havia idealizado. Li Hongwei (2021) aprofunda essa ideia, afirmando que essa busca de uma consciência humana que nos aproxima e nos integra é o que dá base ao Confucionismo Moral, ou seja, um sistema integrado de pensamento que permite aos seres reconhecerem-se como parte de um grande organismo vivo. Tais propostas se aproximam muito das filosofias da mente, existentes no Ocidente, que deslocam as discussões sobre o pensamento do plano metafísico para o psicológico/mental.

Temas Contemporâneos

Para além dos projetos políticos, os novos acadêmicos investem também em discussões conceituais importantes para a compreensão do papel da China no século 21.

Um dos temas que tem ganhado importância é o resgate da ideia de Datong 大同, a grande comunidade global, no atual contexto mundial. Como vimos, esse conceito havia sido proposto por Kang Youwei, e defendia uma era de grande paz mundial invocada a partir de um trecho do Liji (Zhang, 2011; Ma, 2019). O projeto de integração das civilizações passa por relevantes questões políticas e culturais (Tais como: é possível usar línguas em comum? Quais seriam? Existem idiomas dominantes não coloniais?) e tem ocorrido de uma forma ou de outra, por meio de pressões econômicas e geográficas. O argumento central é que entre os muitos paradigmas que norteiam uma ideia de globalização, a proposta chinesa, calcada nos ensinamentos de Confúcio, representaria uma opção decolonial e não hierárquica de integração cultural, apoiada por valores de comunicação e não por hierarquias etnoculturais. Os projetos chineses de expansão econômica tem promovida criação de redes comunitárias cujo caráter não seria exploratório, mas sim de bem estar mútuo, provendo o desenvolvimento de todas as partes envolvidas, e trazendo

naturalmente os mecanismos definidores dos processos de integração. Isso poderia promover um real processo de globalização sem a exclusão de minorias, em direção a uma hibridização definida por seus próprios agentes.

Outro tema relevante tem sido a busca pela personalidade ideal ou sincera (lixiang renga 理想人格). Não existindo mais o modelo do Junzi proposto por Confúcio, qual o modelo de cidadão ideal na sociedade ‘confucionista’? Li Wang e Guo Ming Yu (2017) propõem que elementos como autocultivo, educação ético-filosófica, ensino de valores e conscientização política constituiriam o perfil da ‘pessoa sincera’, aquele que internaliza e concretiza os valores confucionistas na prática. Contudo, a definição deste conceito não tem sido feita sem debates sociológicos, filosóficos e religiosos importantes. É possível, por exemplo, conciliar a ‘pessoa sincera’ com a espontaneidade natural pregada pelos daoístas? (E até onde isso não invade o espaço do outro?) Ao mesmo tempo, conter-se é uma atitude socialmente aceitável, é mascarar sentimentos (desfaçatez) ou é privilegiar o relacionamento comunitário em detrimento do particular? Li e Guo fazem notar que a busca por esse modelo idealizado de agente social ativo prossegue sob nova roupagem, mas invoca um arquétipo construído por Confúcio sobre uma vida social idealizada, e da busca de autorrealização pelos indivíduos. De certa forma, ele invoca a necessidade de uma personagem exemplar (ou ‘espiritual’, mas sem invocações religiosas), que atenda ao projeto de um novo cidadão do futuro, como preconizado por Fang Dongmei (2013 e 2014). Contudo, Tang Yijie (1999) já havia assinalado que na tradição chinesa não existira a busca pela igualdade entre os seres, mas pela harmonia entre eles. Dito isso, como posicionar-se na busca de um ser ideal, que equaliza virtudes, em meio ao reconhecimento da diferença? Ou é a legitimação da diferença que estabelece as pontes pelas quais pode ser criado um verdadeiro entendimento equilibrado, ou seja, harmônico? Nesse sentido, a ideia de Harmonia (He 和) pode representar uma alternativa significativamente importante à ideia simplificada de igualdade, que muitas vezes não se efetiva no Ocidente seja perante a lei, seja perante as estruturas sociais e econômicas.

Dentre esse vasto panorama, vale ainda destacar o ‘Confucionismo Ecológico’ de Zhu Jieren (2018). De todas as linhas aqui apresentadas, ele é talvez o único que invoque, ainda, a obra de Zhu Xi. Em sua visão, o sistema cosmológico de Zhu Xi defende uma ordem estabelecida na natureza que não pode se romper, sob risco de extermínio da humanidade. Essa ordem natural, que hoje chamamos Ecologia, é o grande sistema a ser assimilado, e que deveria guiar as ações humanas. Nesse sentido, o papel da educação acadêmica, como preconizada em Confúcio e Zhu Xi, é o despertar da consciência ecológica e da responsabilidade humana na administração do mundo. Zhu Jieren encontra, na antiguidade, um substrato a ser resignificado no mundo contemporâneo, traduzindo a ordem cosmológica na necessidade de um novo projeto de harmonia com a natureza e o universo.

Conclusão: quais caminhos possíveis?

Como vimos, a Polissemia dos saberes marca a construção das novas escolas acadêmicas no continente. Distantes de uma genealogia linear de pensamento, e relendo a herança histórica acumulada de forma fragmentária – e muitas vezes atitéticas – essas escolas representam um ambiente de renovação no pensamento chinês, mas revelam também seus embates e preocupações com o futuro político, cultural e social da civilização chinesa. Nada é mais equivocadamente que imaginar os novos acadêmicos como um movimento unificado; eles bebem de fontes diferentes, escolhidas de contextos específicos, e que se desdobram em propostas que alcançam os mais diversos campos do saber e do agir no mundo. Elas representam opções epistêmicas significativas de pensamento, que devem ser levadas em conta na reformulação intercultural dos saberes. A presença chinesa na nova ordem global requisita, pois, um exame mais acurado das discussões e propostas que seus intelectuais têm para a Humanidade, e das quais pretendemos apresentar um breve bosquejo.

Referências bibliográficas

- BA, Wenze 巴文泽. (2018). ‘当代大陆新儒家民主思想探析’ . 许昌学院学报 3.
- BAI, Tongdong 白彤东. (2009). ‘旧邦新命: 古今中西参照下的古典儒家政治哲学’ . 北京大学出版社,
- BUENO, A. (2023). ‘Educação, Confucionismo e crises chinesas na virada dos séculos 19-20’. In: Assumpção, Luis Filipe; Fornis, Cesar; Campos, Carlos Eduardo; Monteiro, Angelo. (Org.). *Encontros Transatlânticos Diálogos Interinstitucionais em História, Patrimônio Cultural e Educação*. 1ed. Vassouras: Editora Universidade de Vassouras, v., p. 117-134.
- CHAN, Wing-tsit. (1978). ‘História da filosofia chinesa’ in MOORE, Charles. *Filosofia: oriente, ocidente*. São Paulo: Cultrix-Edusp, 39-87.
- DAI, Yun 代云. (2017). ‘2015—2016年陆台新儒家论争述评’ . 中州学刊 3.
- FANG, Dongmei 方东美. (2014). 《中国哲学精神及其发展》 北京: 中华书局.
- FANG, Dongmei 方东美. (2013). 《方东美先生演讲集》, 北京: 中华书局, 2013.
- GOOSSAERT, V. (2021). ‘1898: O início do fim para a religião chinesa?’. *Locus*, vol.27, n.1, p.23-60.
- HAN, Qiang 韩强. (2016). ‘第三代新儒家向何处去’ . 理论与现代化 , 3.
- HANXING 韩星 e NICHAO 倪超. (2021). ‘熊十力: 以经学为基础的新儒家哲学建构’ . 湖南大学学报(社会科学版), 3.
- HUANG Yushun 黄玉顺. (2021). ‘大陆新儒家政治哲学的现状与前景’ . 衡水学院学报 2.
- JIANG, Qing 蒋庆 e BELL, D. A. (2012). *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- JIANG, Qing 蒋庆. (2003). ‘政治儒学: 当代儒学的转向、特质与发展’ . 福建教育出版社.
- JIANGSU 江苏 e ZHONG, Hailian 钟海连. (2017). ‘吸收与转换: 王阳明开新传 统儒学的思维路径’ . 名作欣赏订阅 10.
- JUNG, Pang L. (1967). *Kang Youwei: A Biography and a Symposium*. Ann Arbor: Association for Asian Studies.
- LI, Hongwei 李洪卫. (2021). 《王阳明身心哲学研究——基于身心整体的生命养成》. 上海三联书店.
- LI, Ling 李零. (2007). ‘丧家狗 : 我读论语’ 太原 : 山西人民出版社, 2007.
- LI, Ming 李旺 e Guo Mingyu 郭明宇. (2017). ‘新儒家推崇什么样的“理想人格”’ . 人民论坛 37.
- LI Minghui 李明辉 e DAI Zhiyong 戴志勇. (2014). 《转化儒家, 以立现代民主之基》, 《开放时代》 5.
- LISBOA, Henrique. (1888). *A China e os chins*. Montevideo: Typographia Godel.
- LIU Xiaobo 刘晓波. (2011). *Não tenho inimigos, não conheço o ódio*. Lisboa: Casa das Letras.

- MA Yongkang 马永康. (2019). 大同的“发明”：康有为《礼运注》析论. 《中国哲学史》4.
- ROSKER, J. (2021). 'Filosofia chinesa contemporânea e a importância das relações de parentesco confucionistas: Li Zehou, tradição xamanista e Relacionalismo (關係主義)'. *Locus*, vol.27, n.1, p.106-121.
- SAID, E. (1993). *Orientalismo: a invenção do oriente pelo ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SHAW, Y. (1979). 'A cultura chinesa na visão do Ocidente' in Boff, L. et alli (org.) *China e Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 6-25.
- TANG, Yijie 汤一介. (2000). 'Être en Harmonie sans Être Identiques'. *Alliage*, Paris, 41-42, Hiver 1999-Printemps.
- YU, Dan 于丹. (2010). *Confúcio com amor*. São Paulo: Best Seller.
- ZHANG, Xiang 张翔. (2011). “霸国”时代的“亚洲故事”——以二十世纪初康有为与其弟子的革命辩论为中心’ . 《质询革命与跨区域知识：康有为海外游记研究》 .
- ZHANG, Xu 张旭. (2017). ‘大陆新儒家与新康有为主义的兴起’ . 文化纵横 3.
- ZHAO, Tingyang 赵汀阳. (2021). *All Under Heaven: The Tianxia System for a Possible World Order*. Berkeley: California University Press.
- ZHU, Jieren 朱杰人. (2018). 《朱子学论集》 . 北京大学出版.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.