



Disputando o Corpo do Mestre: *Tian* (天) nos *Analectos*

Disputing About the Master's Body: *Tian* (天) in the *Analects*

Pedro Regis Cabral¹
pedrorcabral@hotmail.com

Resumo: Confúcio foi definido por diferentes estudiosos como um *a-theist* (Ames, 2009), possivelmente um agnóstico (Rosemont, 2001), um teísta (Ching, 1993), ou mesmo um monoteísta (Guerra, 1979). Outros intérpretes defenderam que Confúcio seguiu uma religiosidade “secularizada” (Fingarette, 1972), ou que a noção de *Tian* em Confúcio, se por um lado foi “naturalizada” e “racionalizada”, manteve ainda vestígios do misticismo primitivo de uma divindade pessoal (Li, 2020). Neste texto resumiremos algumas destas diferentes posições, discutiremos algumas passagens relevantes dos *Analectos* na língua original, avaliaremos as diferentes posições com base em evidência textual. Por fim, argumentaremos que Confúcio, como descrito nos *Analectos*, pode ser mais precisamente compreendido como um teísta, que os textos usados em defesa de interpretações outras (agnosticismo/*a-theism*) não dão suporte a estas leituras, e que esta divindade pode ser entendida como sendo ética, pessoal e governando a história.

Palavras-chave: Confúcio; *Analectos*; agnosticismo; teísmo.

Abstract: Confucius was understood by different scholars as an “a-theist” (Ames, 2009), possibly an agnostic (Rosemont, 2001), a theist (Ching, 1993), or even a monotheist (Guerra, 1979). Other interpreters have argued that Confucius adhered to a secularized religiosity (Fingarette, 1979), or that while the concept of *Tian* in Confucius was naturalized and rationalized, it still retained vestiges of a primitive personal deity (Li, 2020). In this article, we will summarize some of these differing perspectives, discuss some of the relevant sections of the *Analects* in the original language, and evaluate these positions based on textual evidence. Finally, this article argues that Confucius, as described in the *Analects*, can be more precisely understood as a theist, that the texts used in the defense of other interpretations (agnosticism/“a-theism”) do not support these readings, and that this deity can be understood as ethical, personal, and governing history.

Keywords: Confucius; *Analects*; agnosticism; theism.

1 Pós-doutorando, Sun Yat-Sen University (China).

Introdução

Confúcio (孔夫子, 551–479) e a China são a prova cabal de que uma civilização pode ser respeitável e moral sem a religião natural ou o conceito de Deus, argumentou Christian Wolff (1679–1754).² Wolff observou diversas afinidades entre seu próprio sistema ético e o pensamento de Confúcio conforme o interpretou com base nas traduções dos jesuítas de textos chineses clássicos (Wolff, 2016, pp. 14, 25, 39). Tais traduções,³ contudo, vêm do contexto das missões jesuítas na China fundadas por Michele Ruggieri (1543–1607) e Matteo Ricci (1552–1610). Ricci estabeleceu a estratégia de “acomodação”: há muito que se pode aproveitar da tradição confucionista clássica para fins de evangelização e para a refutação de escolas com menos afinidade em relação à religião cristã, isto é, taoísmo, budismo e o neoconfucionismo das dinastias Song e Ming (Li, 2014, pp. 18, 90–1). De acordo com Ricci, os chineses antigos, e certamente Confúcio, conheciam um Deus pessoal que recompensa o bem, pune o mal e rege a história (Li, 2014, p. 15). Outros jesuítas não concordariam com a estratégia de acomodação, um exemplo sendo o sucessor de Ricci como chefe da missão jesuíta: Niccolò Longobardo (1559–1654) acreditava que os missionários não tinham habilidades linguísticas suficientes para garantir e fundamentar a sua interpretação dos clássicos chineses antigos, ainda mais quando tal interpretação contradizia os comentários de eruditos chineses. Não haveria, segundo Longobardo, uma diferença fundamental entre os clássicos chineses pré-Qin (como os *Analectos*) e as opiniões de comentaristas neoconfucionistas que Ricci combatia. De fato, os chineses, Confúcio incluso, deveriam ser entendidos como materialistas e ateus (Meynard, Canaris, 2021, pp. 48, 57, 64). Vê-se que houve disputas entre diferentes pensadores europeus a respeito do sentido da filosofia de Confúcio e sua religiosidade (ou falta dela), e que Confúcio e as tradições religiosa e filosófica da China foram vistos tanto como aliados ou adversários conforme o intérprete ocidental. Confúcio, curiosamente, já esteve do lado do iluminismo alemão e da evangelização da China pelos jesuítas, mas já esteve contra estes movimentos.⁴ O leitor de tais textos chineses antigos, a exemplo dos *Analectos*, frequentemente sem o apoio do texto original, vê-se sem saber qual partido tomar, ou toma o partido que mais se conforma à sua filosofia.

Esta disputa pela opinião de Confúcio, para alguns revestida com certa autoridade e prestígio, continua até os dias de hoje. Na Epístola de Judas (verso

2 Por outro lado, Wolff afirma, em suas notas, que a graça de Deus potencializa a razão (Wolff, 2016, p. 65).

3 Wolff utilizou a tradução de François Noël SJ (1551–1629) para a composição de seu discurso. Mais tarde, ao compôr suas notas àquele texto, Wolff utilizou a tradução de Philippe Couplet SJ (1623–1693).

4 Um exemplo relevante é o de Feng Youlan (冯友兰, 1895–1990), que em seus dias de maoísmo, escreveu um livreto contundentemente anti-confucionista, o qual intitulou “Discutindo Kong Qiu” (论孔丘), assim usando o nome pessoal de Confúcio (丘) em vez do título “mestre” (子), o que evidencia o desrespeito do autor por Confúcio, alguém a ser criticado inclusive por suas crenças teístas feudais (Feng, 1973).

9): Miguel e Satanás disputam o venerável corpo do defunto Moisés. Até hoje acadêmicos e intelectuais afirmam que Confúcio, se estivesse entre nós, concordaria com a causa, seja ela o humanismo secular de Fingarette (1972), o monoteísmo de James Legge (1880) e Joaquim Guerra (1979), ou o “deweísmo” confucionista de Ames (2009). A disputa pelo corpo de Confúcio continuou pelos séculos e até hoje o tema está em debate, este artigo sendo um exemplo. Nas próximas seções deste artigo resumiremos diferentes posições quanto à religiosidade (ou falta dela) em Confúcio e como o mestre poderia ter entendido a expressão *Tian* (天), ou “céu”.

Reconhecemos o carácter lacônico dos *Analectos* de Confúcio, o único clássico chinês a ser considerado neste trabalho com fins à discussão proposta.⁵ Uma segunda dificuldade é que, se o texto dos *Analectos* contém elementos religiosos, como diversos autores apontam, o mestre não fala de modo claro e sistemático quais seriam as suas crenças religiosas ou metafísicas. Em outras palavras, precisamos deduzir as crenças de Confúcio com base em um texto frequentemente aforístico e cujas preocupações são, podemos argumentar, primeiramente políticas, culturais, educacionais, ou sociológicas. Não estamos lidando com um tratado de metafísica chinesa, deste modo, nossas conclusões têm limitações. Outro problema está relacionado à semântica vasta do caractere *Tian* (天), o qual, segundo o comentarista clássico Zhu Xi (朱熹, 1130–1200), pode significar nos clássicos chineses (1) o “céu azul” (蒼蒼), ou físico; (2) o “governante” (主宰) cósmico; (3) o “princípio” ou “padrão” (理) metafísico do cosmos (Zhu, 1986, p. 5). Já segundo Yang Bojun (杨伯峻, 1909–1992), *Tian*, nos *Analectos*, aparece só (não como parte de um termo composto por mais de um caractere) 18 vezes, e 12 vezes vem da boca do próprio Confúcio. Quando mencionado por Confúcio, *Tian* tem os sentidos de (1) natureza, (2) governante/destino e (3) razão/doutrina. Como “natureza”, *Tian* aparece três vezes em dois trechos dos *Analectos* (7/19; 8/19). Como “razão” ou “doutrina”, uma vez (3/13). E como “governante” ou “destino”, oito vezes em cinco textos (6/28; 7/23; 9/5; 9/12; 14/35, Yang, 1980, pp. 9-11). Por fim, conforme Li Zehou (李泽厚, 1930–2021), nos dias de Confúcio o conceito de *Tian* estava sendo revisto e reinterpretado por filósofos chineses. De uma noção pessoal e primitiva de divindade, que o povo temia e adorava, os chineses passaram a racionalizar e naturalizar *Tian*. Confúcio viveu um momento de transição (Li, 2020, p. 55). Reconhecemos a ambiguidade do termo *Tian* e as dificuldades que enfrentamos em nosso argumento como apresentado neste artigo. Ainda assim, reafirmamos que a tese do teísmo de Confúcio é mais sólida do que as outras (agnosticismo ou *a-theism*), como desenvolvido a seguir.

5 Autores discutem a autoria e a legitimidade dos *Analectos* como representando o pensamento do Confúcio histórico, alguns capítulos dos *Analectos* têm sido considerados por alguns como espúrios, e, por fim, alguns duvidam da existência de Confúcio. Não discutiremos estas questões aqui. Interessa-nos apenas o que a tradição nos legou sobre o que seria o pensamento de Confúcio nos *Analectos*.

Neste artigo consideraremos os trechos dos *Analectos* que foram utilizados por comentadores para a defesa de suas posições quanto à religiosidade de Confúcio e suas crenças a respeito de *Tian*. Compararemos estes comentários, geralmente vindos de eruditos em contextos ocidentais ou latino-americanos, com comentários chineses clássicos aos *Analectos*, entre eles os de Xing Bing (邢昺, 932–1010), Cheng Yi (程颐, 1033–1107), Zhu Xi (朱熹, 1130–1200) e Yang Bojun (杨伯峻, 1909–1992). Nossa abordagem será textual, mesmo que não deixemos de ter em mente e discutir os modelos de religião chinesa ou metafísica chinesa que foram propostos para o período Primavera e Outono (722 a.C.–481 a.C.), os dias de Confúcio.

Agnosticismo, “*a-theism*” e desinteresse metafísico

Nesta secção, exporemos de modo esquemático algumas interpretações de sinólogos que classificaremos como defendendo o agnosticismo, “*a-theism*” ou desinteresse metafísico de Confúcio. Comentarei os trechos dos *Analectos* usados para a defesa desta tese e os compararei com os comentários chineses.

Em seu seminal *O Pensamento Chinês*, Marcel Granet sugere que Confúcio não estava interessado em metafísica e que seria melhor classificado como um humanista (Granet, 2008, p. 296). Herbert Fingarette (1921–2018), em seu influente *Confucius: The Secular as Sacred*, argumentou em favor do carácter secular e pragmático dos ritos religiosos nos *Analectos*. De acordo com Fingarette, Confúcio não se interessava por especulações metafísicas e teológicas (Fingarette, 1972, pp. 2, 16, 62). Henry Rosemont Jr. (1934–2017) caracterizou Confúcio como um agnóstico e criticou a associação entre o carácter *Tian* e elementos das religiões abramicas: este “céu” não pode ser Deus nem o lugar para onde as almas dos fiéis estão destinadas depois da morte (2001, p. 60; 2013, p. 19). Roger Ames propôs Confúcio como um “*a-theist*” (com hífen): se não é possível afirmar com certeza se Confúcio cria ou não em uma divindade última, a sua religiosidade, como expressa nos ritos, não pressupunha uma crença em Deus ou outros seres espirituais. O fim imanente dos ritos seria o florescimento da comunidade humana (Ames, 2009, p. 268).

Dentre os textos dos *Analectos* usados pelos eminentes sinólogos acima em defesa de suas teses, selecionamos três: 6.22, 7.21 e 3.12. Estes são textos que nos parecem os mais convincentes na defesa da tese do agnosticismo, *a-theism*, ou desinteresse metafísico de Confúcio. Examinaremos brevemente cada texto e consultaremos comentários chineses clássicos.

***Analectos* 6.22**

樊迟问知。子曰：「务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。」

Fan Chi perguntou o que é a Sabedoria. O Mestre disse: “É esforçar-se para fazer que o povo cumpra o seu dever; é respeitar os espíritos, mas manter-se distante deles.” (Sinedino, 2015, p. 203)

A referida “distância” expressaria o tal agnosticismo de Confúcio ou o seu desinteresse metafísico ou religioso quanto à existência de Deus, ou, neste caso, os espíritos dos finados (鬼神). Por outro lado, o texto diz “respeitar” (敬). E não se respeita o que se acredita não existir.

Agora os comentadores chineses clássicos. Xing Bing (Li, 1999, p. 79) explica a expressão “distância” como significando não profanar e desonrar os espíritos dos finados. Zhu Xi (2018, p. 87) defende que o trecho ensina a focar no “caminho humano”, e não se abalar com o que não se pode saber quanto aos finados e espíritos. Yang Bojun (1980, p. 62): o trecho ensina a ser solene ao lidar com os finados e espíritos sem se aproximar deles.

Observamos que nenhum dos três comentadores sugeriu agnosticismo quanto à existência de espíritos, muito menos quanto à existência de um espírito supremo. Zhu Xi alertou sobre os limites do que se pode saber a respeito dos finados, não que não seja possível saber com certeza se espíritos existem ou não. De que o foco deva ser no elemento humano não se pode deduzir que espíritos não existam ou que devemos nos manter agnósticos em relação a eles. De fato Zhu Xi cria na existência não eterna dos finados, os quais, Zhu Xi defendeu extensivamente em suas *Conversações*, são compostos de *qi* (气) rarefeito (1986, pp. 34, 39). Tampouco o termo “distância” (遠) sugere agnosticismo ou *a-theism* de acordo com os três comentadores. E trechos análogos em outros Clássicos Chineses antigos atestam que tal distância era um sinal de respeito,⁶ como, sugestivamente, o faz os *Analectos* 16.13: Um cavalheiro mantém distância de seu filho (君子之遠其子也). Trata-se de respeito ou hierarquia.

Analectos 7.21

子不语：怪、力、乱、神。

O Mestre não fala sobre aberrações, bravura, insurgências ou espíritos (Sinedino, 2015, p. 234).⁷

O mestre não fala sobre espíritos. Pode-se inferir, portanto, que Confúcio não acreditava em sua existência? Por outro lado, Confúcio aparece nos *Analectos* 10.10 presidindo um ritual de exorcismo chamado *nuo* (雩) e fala, o que talvez possa minar a consistência dos *Analectos*, em sacrificar aos espíritos (3.12). Neste caso, o sacrifício seria meramente simbólico, se o sacrificante for agnóstico ou cético em relação aos espíritos.

6 No Livro dos Ritos: “o caminho da [dinastia] Xia respeitava o mandato, servia os finados e respeitava os espíritos mantendo distância deles [...] O povo de Yin [da dinastia Shang] respeitava os espíritos e comandava o povo a os servir [...] Zhou [...] servia os finados, respeitava os espíritos e mantinha distância deles”. O original: “夏道尊命·事鬼敬神而远之 [...] 殷人尊神·率民以事神 [...] 周人尊礼尚施·事鬼敬神而远之” (Chen & Jin, 2016, pp. 607-8). Tradução minha.

7 7.20 em Sinedino.

Zhu Xi explica que, apesar de não ser errado falar dos “espíritos dos finados” (鬼神), não se pode aprender plenamente o seu “princípio” (*li* 理). Assim esta questão é obscura. (2018, p. 95). Conforme Zhang Juzheng (张居正, 1525–1582), *shen* (神) refere-se às almas dos finados (鬼) e demais espíritos (神). Não os podemos ver ou ouvir, e o “princípio de suas interações é distante e difícil de compreender”. Este tema é tratado nos Clássicos Chineses, o *Cantares* (*Shijing*, 诗经) e *Escrituras Selectas* (*Shangshu*, 尚书).⁸ Confúcio, por sua vez, evitava o assunto, por despertar a curiosidade e a imaginação desenfreada das pessoas sem contribuir com a moral (Zhang, 2007, p. 101).

Ambos os comentadores, assim como Xing Bing (Li, 1999, p. 92), sugerem que talvez não seja produtivo falar de espíritos (não que se ponha em dúvida a sua existência). O foco é a humanidade e a vida agora. Além disso, este não falar pode sugerir o respeito manifesto pela distância que se mantém em relação ao que é de um status hierárquico diferente. Em todo caso, mesmo que 7.21 pudesse expressar alguma forma de agnosticismo ou *a-theism*, ele o faria em relação a espíritos de ordem inferior, e não a *Tian*, que, como argumentamos neste artigo, parece presidir a história e as questões humanas. Além disso, é manifesto que Confúcio de fato falava a respeito de *Tian*, conforme se vê em nossa introdução (Yang, 1980, pp. 9).

Analectos 3.12

祭如在 · 祭神如神在 ·

Sacrifique como se estivesse. Sacrifique aos espíritos como se os espíritos estivessem presentes.⁹

Deste texto especialmente lacônico, sugerimos agora pelo menos estas duas leituras: [1] vamos agir como se estivessem (e talvez não estejam), o que pode sugerir agnosticismo; [2] de fato os espíritos estão presentes e recebem o sacrifício, assim, ajamos de acordo.

Conforme Xing Bing, este é um trecho sobre a importância que Confúcio dava aos sacrifícios (Li, 1999, p. 35). Segundo Cheng Yi, aqui Confúcio ensina que se sacrifica aos antepassados com “piedade filial” (孝), e aos demais espíritos com reverência (敬). Zhu Xi explica que se deve sacrificar a Confúcio com sinceridade e, em seguida, mestre Zhu cita Fan Zuyu (范祖禹, 1041–1098): no rito há de se ter a extrema sinceridade, pois no sacrifício da fronteira (郊社), o Espírito do Céu (天神), e nos templos ancestrais, as almas dos finados (人鬼), vêm desfrutar do sacrifício (2018, p. 64). Zhang Juzheng comenta que, se o sacrificante tiver uma atitude correta no rito, é “como se” (如) ele pudesse ver espíritos de fato invisíveis.

8 Os títulos destes dois clássicos estão conforme a tradução do padre Joaquim Guerra SJ (1908–1993). Não há outra versão em português.

9 Minha tradução.

Além disso, o sacrifício sendo feito com uma atitude apropriada, *Tian*, os espíritos e os finados vêm e recebem o rito, além de trazer bênçãos (Zhang, 2007, p. 33).

Nenhum comentador chinês parece sugerir a não existência de espíritos. O foco está na importância do rito e na atitude do sacrificante, alguns comentários sugerindo, inclusive, que os espíritos de fato vêm receber o rito. Fica a sugestão de que algo mais está levando o comentador ocidental a propor o agnosticismo de Confúcio. Provavelmente a pressuposição de um ambiente intelectual chinês governado por certas ideias tenha influenciado as interpretações discutidas acima. Tais ideias ou modelos de filosofia chinesa incluiriam direção sem diretor, ou teleonomia sem teleologia (Adler, 2016, p. 175); ordem sem lei, filosofia do processo, Dao imanente sem Deus transcendente (Needham, 1956, pp. 302, 322, 473); inteligibilidade baseada na ideia de interdependência, sem necessidade de substâncias e causas (Granet, 2008, p. 207); ritos completamente secularizados (Fingarette, 1972); processo sem Criador com intenções e propósito (Jullien, 2018). Ressaltamos, apesar de não deixarmos de ver alguns méritos nestes modelos, que se tais modelos da cultura e filosofia chinesa dos dias de Confúcio são questionáveis, as interpretações baseadas nos tais modelos também o são, como já sugerido por Cline (2014, pp. 266-9) e Schwartz (1985, pp. 122-6). Em todo caso, parece-nos, o argumento em favor do agnosticismo/*a-theism* de Confúcio depende fundamentalmente destes modelos, e não resiste à evidência textual, sendo também refutado por alguns importantes comentários chineses clássicos. Não encontramos evidência contra o argumento em favor do desinteresse metafísico de Confúcio, entretanto. O silêncio do mestre em relação à metafísica parece sugerir isto.

Na próxima secção discutiremos como Confúcio retratou *Tian* nos *Analectos*.

Teísmo

Como fizemos na secção anterior, apresentaremos a seguir, de modo breve, a defesa do teísmo de Confúcio, antecedida de trechos dos *Analectos* utilizados para corroborar esta interpretação e seus comentários chineses respectivos.

Herrlee Glessner Creel (顾立雅, 1905–1994), em artigo de 1932, argumentou que as passagens dos *Analectos* utilizadas para demonstrar o agnosticismo de Confúcio eram poucas e sua interpretação, questionável. De acordo com Creel, um número relativamente maior de passagens poderia demonstrar o oposto. Como possível evidência do teísmo de Confúcio, Creel lista os *Analectos* 14.37; 11.8; 7.22; 9.5; 8.21; 2.24; 9.8; 10.8; 10.13; 3.12; 2.5; 3.10, 17; 10.14, 15; 15.1; 3.11. Julia Ching (秦家懿, 1934–2001) argumentou a favor de um “profundo sentido de reverência pela vontade de *Tian*” em Confúcio, além de sugerir que o mestre cria que *Tian* é uma deidade pessoal (Ching, 1993, pp. 55-6). Kelly James Clark defendeu que Confúcio acreditava em *Tian* como sendo um “imperador supremo celeste”. *Tian* teria atributos pessoais tais como vontade, intenção, crenças, assim

como os deuses pessoais das tradições ocidentais. Clark argumenta que *Tian* é a “fonte da moralidade e ordem social, bem como o diretor providencial das questões humanas” (Clark, 2023, p. 70; 2009, pp. 236, 242).

Outros autores argumentaram a favor de uma forma específica de teísmo em Confúcio, forma que talvez possa ser classificada como um meio termo entre teísmo como geralmente entendido no ocidente e o *a-theism* proposto por Ames. Exemplos desta interpretação, segundo Erin Cline (2014), são Tu Weiming (杜维明), Michel J. Puett, and P. J. Ivanhoe. Tu Weiming defendeu que a religiosidade de Confúcio é caracterizada pela sua crença na “transcendência imanente” (Huang 2007, pp. 455–478).

Discutimos a seguir trechos dos *Analectos* que corroboram a interpretação teísta de Confúcio.

Analectos 3.24

「天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。」

Tudo sob o Céu está fora de ordem há muito tempo; o Céu há de fazer desse senhor o sino [que o proclamará] (Sinedino, 2015, p. 112).

Kong Anguo (孔安国, c.156c.–74 a.C.): Tian vai comandar/destinar Confúcio a estabelecer o padrão moral naquele mundo sem o Tao (Li, 1999, p. 44). Zhu Xi: tocava-se o sino quando anúncios oficiais eram feitos ao povo. Tian faria o mestre estabelecer seus ensinamentos. E ainda, Tian fez o mestre perder seu cargo, mas os seus ensinamentos se espalharão pelos quatro cantos. (Zhu, 2018, pp. 67–8). Yang Bojun: Tian no Alto (上天) fará de Confúcio o professor do povo (Yang, 1980, p. 33).

Este trecho, como o trecho a seguir, pode sugerir que Tian tem atributos pessoais, como vontade e capacidade de planejar e agir para atingir seus fins. Para cumprir seu propósito de anunciar o Tao perdido, Tian usou Confúcio.

Analectos 9.5

子畏于匡。曰：「文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？」

O Mestre teve medo de passar pela cidade de Kuang. Disse: “O rei Wen [de Zhou] já morreu, [mas] suas tradições escritas não estão aqui [em mim]? Se o Céu tivesse de fazer com que essas Tradições se perdessem, aqueles que morreram depois [do rei Wen] não teriam como conhecê-las. Já que o Céu não fez com que essas Tradições se perdessem, o que a gente de Kuang poderá fazer comigo?” (Sinedino, 2015, p. 271).

Ma Rong (马融, 79–166): os revoltosos de Kuang não podem nem se opor a *Tian* (违天), nem ferir Confúcio. Comentário Zhengyi (正义): um capítulo sobre

Confúcio saber o que é o “mandato do Céu”. Kong Anguo: *Tian* ainda não “deseja” (欲) eliminar esta cultura (Li, 1999, p. 113).

Naquele contexto de caos e rebelião em Kuang, em que Confúcio se viu em risco de vida, transparece a crença de que [1] *Tian* é ético (importa-se com o caos humanitário e ético), [2] tem propósito/vontade (*Tian* quer manter viva a tradição), [3] age (mantém viva a tradição); [4] tem domínio sobre a história (Confúcio tem certeza de que *Tian* vai garantir a sua missão de preservar a civilização dos reis sábios do passado).

Por outro lado, *Tian* também é explicado com o sentido de “destino” impessoal, o que daria suporte a uma leitura não teísta dos trechos 3.24 e 9.5. Abaixo discutimos a objeção.

Analectos 14.35

下学而上达。知我者，其天乎！

Estudo o que está abaixo e conheço o que está acima. Aquele que me entende não será o Céu? (Sinedino, 2015, p. 420).¹⁰

Kong Anguo: aqui se aprende as coisas dos homens e acima o “mandato do Céu” (天命). O sábio (聖人) e o Céu e a Terra (天地) têm as virtudes unidas, assim apenas *Tian* o conhece (Li 1999, p. 199). Cheng Yi: aprende-se as coisas humanas embaixo, acima se aprende o princípio de *Tian* (Zhu, 2018, p. 148). Zhang Juzheng: a sabedoria de Confúcio supera a dos outros homens de tal forma que só *Tian* a compreende (Zhang, 2007, p. 228).

Vê-se que, se Confúcio por diversas vezes instruiu seus discípulos a não discutirem temas difíceis e improdutivos, focando, por tanto, na esfera humana, ele não deixou de estudar as coisas que são “de cima”. Não só isso, *Tian*, de acordo com o trecho acima, “conhece” (知), o que sugere, mais uma vez, o carácter pessoal de *Tian*.

Conclusão

A evidência textual discutida acima e respectivos comentários chineses clássicos não dão suporte para a tese do agnosticismo/*a-theism* no caso de *Tian* (ou mesmo dos espíritos e almas dos finados). Por outro lado, não há evidência de que Confúcio estivesse preocupado com questões metafísicas. Os *Analectos*, parece-nos, discute questões políticas, educacionais, religiosas, sociológicas. Não é um tratado de metafísica. Ainda assim, *Tian* é descrito com atributos pessoais (propósito, vontade, ação, conhecimento), é ético e preside a história. Uma leitura teísta do texto, por tanto, parece-nos justificada.

Não há, contudo, elementos nos *Analectos* para se afirmar se *Tian* é transcendente ou imanente, se é composto de *qi* (气), ou é “imaterial”. A respeito

¹⁰ 14.37 em Sinedino.

destas questões, que possivelmente surgiram mais tarde na história da filosofia chinesa, silenciemos-nos.¹¹

Por fim, como Sproviero, argumentamos que os Clássicos Chineses aos quais Confúcio se referia ou teria editado, e que ele entendia como autoritativos, são teístas, em particular o *Cantares* e as *Escrituras Selectas*, uma vez que refletem o contexto teísta da dinastia Shang e começo da dinastia Zhou (Zhang, 2017, p. 19). Se Confúcio fosse ateu, agnóstico ou *a-theist*, ele estaria contradizendo a tradição que ele pretendia preservar e transmitir à posteridade (Sproviero, 2013, p. 75): esta foi uma missão que o mestre acreditou ter recebido de *Tian*, como visto em 9.5 e 3.24.

11 Como exemplo, *Tian* em Xunzi (荀子, c. 319 a.C.–c. 238 a.C.) significa “natureza” (Costa, 2015, p. 43). Em Zhang Zai (张载, 1020–1077) ou Wang Fuzhi (王夫之, 1619–1692), *Tian* é composto de *qi*, como tudo o que existe (Zhang, 2014, p. 19). Cheng Yi e Zhu Xi entenderam *Tian* como *li* (理). Argumentei que, em Zhu Xi, um dos sentidos de *Tian* é princípio, origem ou causa metafísica de tudo, e que mestre Zhu pode ser entendido como um teísta, *Tian* ou *Taiji* sendo próximo do Uno em Plotino (Cabral, 2024, pp. 121–145).

Referências bibliográficas

- ADLER, J. A. (2016). Chance and Necessity in Zhu Xi's Concept of Heaven and Tradition. *European Journal for Philosophy of Religion*, (8), 143-162.
- AMES, R. (2009). Becoming Practically Religious: A Deweyan and Confucian Context for Rortian Religiousness, in Y. Huang (Ed.), *Rorty, Pragmatism, and Confucianism: with responses by Richard Rorty* (pp. 255-276). State University of New York Press.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- CABRAL, P. R. (2024). *God's Left Hand: Sinology and Theology in Fr Joaquim Guerra, SJ* [Doctoral dissertation, University of Macau]. Wu Yee Sun Library.
- CHEN, H. & JIN, X. D. (2016). *Liji* (礼记). Xangai: Shanghai Guji Chubanshe (上海古籍出版社).
- CHING, J. (1993). *Chinese Religions*. London: The Macmillan Press LTD.
- CLARK, K. J. (2009). Tradition and Transcendence in Masters Kong and Rorty. In Y. Huang (Ed.), *Rorty, pragmatism, and Confucianism: with responses by Richard Rorty* (227-254). State University of New York Press.
- CLARK, K. J., & WINSLETT, J. (2023). *A Spiritual Geography of Early Chinese Thought: Gods, Ancestors, and Afterlife*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- CLINE, E. (2014). Religious Thought and Practice in the Analects. In Amy Olberding (Ed.), *Dao Companion to the Analects* (259-292). Springer.
- COSTA, M. O. da (2025). *Teoria do Conhecimento do Filósofo Xun: Análises, Comparações e Aplicações do Xunzi, v.1*. Rio de Janeiro: Proj. Orientalismo/ UERJ.
- CREEL, H. G. (1932). Was Confucius Agnostic?. *T'oung Pao*, 29 (1), 55-99.
- FENG Y. L. (1973). *Lun Kongqiu* (论孔丘). Pequim: Renmin Chubanshe (人民出版社).
- FINGARETTE, H. (1998). *Confucius, the Secular as Sacred*. Long Grove: Waveland Press, Inc.
- GRANET, M. (2008). *O Pensamento Chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- GUERRA, J. A. de J. (1979). *Livro dos Cantares* (诗经). Macau: Jesuítas Portugueses.
- HUANG, Y. (2007). Confucian theology: Three models. *Religion Compass*, 1, (4), 455-478.
- JULLIEN, F (2018). *Processo ou Criação*. São Paulo: Editora Unesp.
- LEGGE, J. (1880). *The religions of China: Confucianism and Taoism described and compared with Christianity*. London: Hodder & Stoughton.
- LI, M. D. (2014). *Tianzhu Shiyi Jinzhu* (天主实义今注). Pequim: Shangwu Yinshuguan (商务印书馆).
- LI, X. Q. (1999). *Shisan Jing Zhu Shu Shi: Lunyu Zhu Shu* (十三经注疏十：论语注疏). Pequim: Beijing Daxue Chubanshe (北京大学出版社).
- LI, Z. H. (2020). *Lunyu Jindu* (論語今讀). Pequim: Shijie Tushu Chubanshe (世界图书出版公司).

- MEYNARD, T. & CANARIS, D. (2021). *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*. Singapura: Palgrave Macmillan
- NEEDHAM, J. (1956). *Science and Civilization in China: Volume 2 History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PUETT, M. J. (2002). *To Become a God: Cosmology, sacrifice, and self-divination in early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- ROSEMONT Jr, H. (2001). *Rationality and Religious Experience: the Continuing Relevance of the World's Spiritual Traditions*. Chicago: Open Court.
- ROSEMONT Jr, H. (2013), *A Reader's Companion to the Confucian Analects*. New York: Palgrave Macmillan.
- SCHWARTZ, B. I. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.
- SINEDINO, G. (2015). *Os Analectos*. São Paulo: Folha de São Paulo.
- SPROVIERO, M. B. (2013). Confúcio e a revelação primitiva. *Revista Internacional d' Humanitats*, 28, 69–80.
- WOLFF, C. (2016). *Oratio de sinarum philosophia practica* (中国人实践哲学演讲). Xangai: Huadong Shifan Daxue Chubanshe (华东师范大学出版社).
- YANG, B.J. (1980). *Lunyun Shizhu* (论语译注). Pequim: Zhonghua Shuju (中华书局).
- ZHANG, D. N. (2014). *Zhongguo Zhexue Da Cidian* (中国哲学大辞典). Xangai: Shanghai Cishu Chubanshe (上海辞书出版社).
- ZHANG, J. Z. (2007). *Lunyu Biecai* (论语别裁). Xian: Shaanxi Shifan Daxue Chubanshe (陕西师范大学出版社).
- ZHU, X. (2018). *Sishu Zhangju Jizhu* (四书章句集注). Pequim: Zhonghua Shuju (中华书局).
- ZHU, X. (1986). *Zhuzi Yulei* (朱子语类). Pequim: Zhonghua Shuju (中华书局).

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.