



TIAN (céu)

um conceito primitivo de ecologia na China antiga

André Bueno¹

Submetido em Novembro/2014

Aceito em Novembro/2014

RESUMO:

Na China Antiga, a palavra “Céu” designava um conceito de amplas implicações políticas e filosóficas. Muitos autores consideraram que o conceito “Céu” tinha um significado religioso, por sua importância. No entanto, buscaremos mostrar que, para os chineses antigos, o conceito de “Céu” poderia significar uma concepção primitiva de “Ecologia”, e não de “Divindade”, com base nas leituras de Tang Yijie (1988), Zhang Dainian (ibid) e John Berthrong (1998).

Palavras Chave:

Sinologia; Ecologia; China Antiga; Pensamento Chinês.

Tian (Heaven): a primitive concept of Ecology in Ancient China

ABSTRACT:

In ancient China, the word "Heaven" designated a concept of broad political and philosophical implications. Many authors considered that the concept "Heaven" had a religious significance, given their importance. However, we will seek to show that for the ancient Chinese, the concept of "Heaven" could mean a primitive conception of "Ecology", not "Divinity", based on readings of Tang Yijie (1988), Zhang Dainian (ibid) and John Berthrong (1998).

Keywords:

Sinology; Ecology; Ancient China; Chinese thought.

¹ Pós Doutor em História pela UNIRIO; atua nas áreas de História Antiga, Sinologia e Confucionismo; Prof. Adjunto de História Antiga na UNESPAR, União da Vitória.



Na estrutura do pensamento chinês, o conceito de Céu (天 Tian), Terra (土 Tu) e Ser Humano (人 Ren) formam uma tríade inseparável. O próprio ideograma “Céu” 天 representa um firmamento sobre a figura de um homem de braços abertos; “Terra” 土, do mesmo modo, se faz com um traço representando o chão, do qual nasce uma rama; por fim, a palavra “Rei” (王 Wang) é constituída por um traço vertical que faz a ligação entre Céu, Terra e ser humano (que é a figura do soberano cósmico) (ZHANG, 2003). Combinados, eles formam a “Suprema culminância” (太極 Taiji), o ciclo completo dos opostos complementares (yang 阳 e yin 阴), que tudo gera. A afirmação de Laozi 老子 “o um gera o dois, o dois gera o três, e o três gera as dez mil coisas” (道德经 *Daodejing*, 42) torna-se clara aqui: o universo do Taiji engendra o Céu e a Terra, que engendra o ser humano e assim, conseqüentemente, o universo. Todos alimentam-se e reproduzem-se incessantemente, constituindo e existência um do outro.

O que me proponho neste breve texto é tentar entender se, por trás disso que aparentemente constituía uma crença religiosa (numa visão sinológica ocidental), não existiria, de fato, uma concepção primitiva de Ecologia – e neste caso o “Céu”, entendido como o organizador de todas as coisas, poderia vir a ser um princípio ordenador da realidade e da natureza, muito mais do que uma divindade ou entidade sobrenatural (BERTHRONG, 1998). Se admitirmos que o termo “Ecologia” engloba um conjunto de regras pela qual a natureza se auto-organiza e administra, veremos que o conceito “Céu” pode vir a ser compreendido como um equivalente homeomórfico de “Ecologia”, apesar de esta noção ser relativamente “moderna” nas ciências da natureza.

O Céu na Antiguidade Chinesa

Devemos, pois, começar por rastrear quando surgiu esta noção de “Céu” como conceito. Após a ascensão da Dinastia Zhou 周 (1027-221), as concepções de religiosidade dos Shang 商 passam a cair em desuso, e seus deuses são transportados para a religiosidade popular de maneira espontânea e pouco coerente (ZHANG, 1988). Esta plêiade politeísta seria gradativamente substituída por uma noção abstrata de “Céu” – inicialmente, uma entidade fomentadora do mundo, inalcançável na sua extensão, um



conjunto de princípios inteligentes que organizam o mundo e regulamentam seu funcionamento, o qual os missionários cristãos identificaram rapidamente como uma idéia primitiva de monoteísmo. O conhecido tradutor James Legge, do século 19, não tinha grandes preocupações em traduzir “Céu” como “Deus”, e no Brasil algumas traduções de textos chineses (como as de Lin Yutang, 1958) repetem a mesma idéia.

No entanto, o grande estudioso das instituições chinesas antigas, o sábio Confúcio 孔子 (551-479) notavelmente não se dirigia ao “Céu” enquanto um “ser”, de propriedades absolutas. As razões pelas quais podemos acreditar que Confúcio entendia o “Céu” como um conjunto de operações e princípios inteligentes que ordenavam o mundo reside justamente em que toda a operação do ser humano realizada contra ou a favor da natureza tinha algum tipo de repercussão – mas o fundamento deste processo era, a princípio, o próprio ser humano, e não necessariamente parte de uma vontade instável do “Deus Céu”. Busquemos entender: no politeísmo antigo, os deuses possuíam a imagem de seres humanos (embora se concebesse o contrário), e sua lógica operava dentro de padrões próprios, que seriam a “vontades divinas”. Os sacrifícios, oferendas e demais operações mágicas tinham por mister agradá-los, ensejando uma troca de favores, um tipo pragmático de comércio espiritual.

O “Céu” dos Zhou, porém, necessita ser cortejado, mas por outras razões. Os ritos existem para manter a ligação com a natureza, mas esta não deixa de existir sem os ritos; suas leis, aliás, continuam a operar, e cabe ao ser humano conhecê-las e manipulá-las. Os ritos então servem para dar a continuidade a esta ligação, e ensinar as pessoas a aprendê-las, reproduzi-las e administrá-las.

O “Céu” se tornara, portanto, uma designação genérica para o Cosmos (incluindo aí a “Terra” e o “Ser humano”; TANG, 1988 e ZHANG, 2003), e na seqüência, suas manifestações (benéficas ou não) podem ser entendidas como um conjunto de processos naturais que precisaríamos compreender e manipular. A percepção de Confúcio neste ponto começa a ficar clara: o “Céu” administra a existência da vida, e a possibilidade fundamental do ser humano é poder acessar a estrutura deste sistema, escapando da irracionalidade animal. A culminância deste processo é a teoria do “Mandato Celeste” (天命 Tianming); uma pessoa, escolhida (ou determinada) por uma propensão natural assumiria o poder, o



controle da sociedade, coordenando as atividades necessárias ao seu desenvolvimento e reprodução.

Este é o soberano, o Rei (Wang), cuja função então é organizar a vida humana junto da vida natural. Mas se este soberano investe contra a natureza (atingindo de modo maléfico a Terra, o Céu ou o Ser humano), surgem então as calamidades e ele perde o seu “Mandato Celeste”.

Se observarmos bem, a questão então não se trata de uma “revanche divina” contra um mau imperador: a questão é que se ele agride estas regras da natureza, logo ele não é um bom administrador; não é, muito menos, alguém que compreenda o seu funcionamento, e conseqüentemente ele causa danos à sociedade e a natureza, ensejando o surgimento das calamidades e aflições que, quase todas, são danos ambientais. Do mesmo modo, o soberano deve instruir o povo para que este não agrida a natureza, e saiba aproveitar seus recursos com sabedoria e parcimônia. No *Tratado dos Livros* (书经 *Shujing*), coligido por Confúcio, uma passagem é bem explícita neste ponto, apesar de sua linguagem figurada:

“Tian inspeciona o povo cá em baixo, tomando nota da sua retidão, e regulando conseqüentemente o seu arco da vida. Não é Tian que destrói os homens. Estes, pelas suas más ações, encurtam as suas próprias vidas”. (*Shujing*, Gaozong, 3 apud SMITH, 1971)

Do mesmo modo, seguir as regras da natureza é dar continuidade ao próprio ciclo da vida:

“Sede reverentes! Sede reverentes! Tian revelou a sua vontade. O seu mandato não é fácil de conservar. Não digais que Tian está distante. Ele desce e sobe, interessando-se pelos nossos afazeres, e examina diariamente todas as nossas ações”. (*Shujing*, 4, Ibid.)

Para Confúcio, o ser humano, como único ser inteligente capaz de modificar e prolongar sua existência no mundo, pode também – pelo fator intrínseco ao pensamento chinês de que tudo tem o seu oposto – destruí-la. Ao observar o modo como a realidade é constituída, vê-se que o conjunto de regras da natureza, representadas pelo Céu, tenta justamente amarrar – mas de modo bem flexível – o processo de continuidade das coisas.

“Tian criou as gentes e deu-lhes as suas aptidões. (...) Ao dar origem a todas as pessoas, Tian ordenou que as suas naturezas fossem



independentes. Algumas começam bem, mas poucas se conservam boas até à morte”. (*Shujing*, 3, Ibid.)

Por conta disso, Confúcio percebeu que a retificação da sociedade pautava-se no conhecimento sobre como conservar suas próprias estruturas de funcionamento. Uma agressão à natureza se revertia num processo de “punição” indistinta, que afetava a sociedade como um todo, posto que esta constituía, inevitavelmente, a razão ecológica no qual se integrava:

“O vasto, extensivo Tian não estende a sua virtude, mas envia cá para baixo morte e fome, para destruir a terra. O compassivo Tian agora aterroriza sem tom nem som. É verdade que os incorretos deviam ser punidos pelos seus crimes, mas porque havia o povo inocente de ser oprimido com a desgraça?” (*Shujing*, 2, ibid.)

Ocasionalmente Confúcio fazia afirmações personalistas sobre o Céu - que não sabemos até onde podiam tratar-se de suas próprias palavras ou de comentários posteriores - mas a questão é que o mestre aceitava esta lógica celeste como algo claro, explícito, que cabe a nós conhecer como um conjunto de regras naturais – neste momento, o ser humano não passa somente a conhecer o Céu, mas a ser “conhecido por ele (Céu)”.

“O que realmente interessa é que um homem seja conhecido pelo Céu (论语 *Lunyu*, 14), e que “O Céu dê origem ao poder que há nele” (idem, 7) pois “Se é da vontade do Céu que o Caminho prevaleça, então o Caminho prevalecerá”, (idem, 14).

Isso fica ainda mais claro no texto *A Justa Medida* (中庸 *Zhong Yong*), quando o mestre afirma que:

“Só os que são absolutamente sinceros podem desenvolver completamente a sua natureza. Se eles podem desenvolver completamente a sua natureza, podem desenvolver completamente a natureza dos outros. Se podem desenvolver completamente a natureza dos outros, então podem desenvolver completamente a natureza das coisas. Se podem desenvolver completamente a natureza das coisas, então podem ajudar na transformação e nas operações substanciais do Céu e da terra. Se podem ajudar na transformação e nas operações substanciais do Céu e da Terra, podem formar uma trindade com o Céu e a Terra” (*Zhong Yong*, 22).



Mas onde aparecem estas regras naturais? Como Confúcio as apresentava aos seus discípulos? Em que parte dos escritos (além das passagens apresentadas), podemos visualizar estas teorias sobre uma concepção ecológica da natureza?

Os textos de Confúcio deixam entrever que a absorção e a compreensão destes conteúdos se dariam, enfim, pelo processo educativo. O estudo seria responsável pela aquisição desta cosmovisão, e da compreensão das hierarquias e condições ecológicas pelas quais a natureza se auto-administra. Como afirmamos, a construção de idéia de “viver em sociedade” seria, antes de tudo, um atributo do animal “ser humano”, e para tal ele deveria aprender, estudar e buscar alcançar as grandes teorias que regeriam o universo. Parte dos ritos existentes no pensamento confucionista buscava claramente propiciar esta experiência com a natureza, tentando inculcar esta razão ecológica na mentalidade da época:

“O filho do Céu (imperador) envia ordens aos próprios oficiais e sacrifica aos (espíritos que presidem os) quatro mares, nos rios grandes com as suas famosas fontes, nos lagos profundos, nos pântanos, poços e fontes” (礼记 *Liji*, 4), “O sábio forma um ternário como o Céu e a Terra, e fica lado a lado com os seres espirituais, para a boa ordem do governo” (idem, 7), “Quando o Grande Homem (o sábio governante) usar e exhibir as suas cerimônias e música, o Céu e a Terra prodigalizar-lhe-ão, em resposta, as suas brilhantes influências. Eles agirão em união feliz, e as energias (da natureza) ora expandindo-se, ora contraindo-se, procederão harmoniosamente. O ar procriativo de cima e a ação correspondente de baixo espalhar-se-ão e alimentarão todas as coisas. Então as plantas e as árvores crescerão luxuriosamente; os rebentos e os botões desenvolver-se-ão; os animais cobertos de penas e com asas ficarão ativos; chifres e armações crescerão; os insetos chegar-se-ão à luz e reviverão, os pássaros criarão e chocarão; os animais cobertos de pêlos acasalar-se-ão e darão à luz; os mamíferos não terão abortos e nenhum ovo será quebrado ou gorado, e tudo será imputado ao poder da música” (idem, 17).

Este último trecho nos mostra, inclusive, um fator importante no pensamento confucionista: a natureza é tal como a música, depende dos seus próprios acordes (energias), composições e harmonia. A interrupção ou a má prática de um destes elementos inevitavelmente leva à ruína, tal como uma canção dissonante ou mal executada.

A integração como Céu, portanto, é a condição final da harmonia. No *Tratado das Mutações* (易经 *Yijing*), um comentário de Confúcio reproduz, novamente, a concepção da razão ecológica como este processo de integração:



“O grande homem, nos seus atributos, está em harmonia com o Céu e a terra; no seu brilho, com o Sol e a Lua; no seu procedimento ordenado, com as quatro estações; e na sua relação com as boas e más decisões, em harmonia com os agentes espirituais. Ele pode anteceder o Céu e o Céu não agirá em oposição a ele; pode seguir o Céu, mas só agirá como o Céu quando o tempo chegar. Se o Céu não agir em oposição a ele, muito menos o homem o fará, e muito menos os seres espirituais” (*Yijing*, Grande Comentário [Dazhuan 大傳], cap. 3).

Apesar de tudo o confucionismo não foi, de imediato, aceito pela fértil intelectualidade chinesa que, na mesma época, dividia-se entre várias escolas diferentes. Pensadores como Mozi 墨子 e os Daoístas faziam pleno eco as estas considerações, mas por perspectivas diferentes. A China teve que esperar até o período Han (sécs.-3 +3) para que a concepção de Confúcio fosse retomada, sendo associada e desenvolvida numa concepção ecológica ainda mais abrangente.

O Período Han

O mentor desta análise foi Dong Zhongshu 董仲舒 (séc.-2), responsável pela reestruturação da estrutura do pensar chinês através de uma síntese de várias teorias, mas cuja orientação fundamental era confucionista. Dong entendia que

“Nada é mais perfeito do que os éteres (Yin e Yang), mais ricos do que a terra, ou mais espirituais do que o Céu. Das criaturas nascidas da essência refinada (Jing) do Céu e da terra, nenhuma é mais nobre do que o homem”. (*Chunqiu Fanlu* 春秋繁露, 56); “O que produz o homem não pode (ele próprio) ser homem, porque o criador do homem é o Céu. O fato dos homens serem homens deriva do Céu. O Céu é naturalmente o supremo antepassado do homem. É por isso que o homem deve ser associado com o Céu” e “O Céu, a terra e o homem são a origem de todas as coisas. O Céu dá-lhes nascimento, a terra alimenta-as, e o homem aperfeiçoa-as”. (apud SMITH, 1971)

Estas considerações derivam da idéia, por ele defendida, que havia uma influência direta do aspecto biológico na existência humana. Não determinante, mas fundamental, o ciclo da natureza seria administrado por uma série de tensões energéticas que se manifestavam no chamado *Wuxing* 五行, ou “Ciclo dos 5 agentes”:

“Dentro do universo existem os éteres (Qi) de Yin e de Yang. Os homens estão constantemente imersos neles, tal como o peixe está constantemente imerso na água”. (idem, 81), “O Céu tem cinco elementos: o primeiro é a



madeira, o segundo o fogo, o terceiro a terra, o quarto o metal, e o quinto a água. A madeira é o ponto de partida de (o ciclo de) os cinco elementos, a água é a sua conclusão, e a terra é o seu centro. Esta a sua seqüência celestial... Cada um dos cinco elementos circula conforme a sua seqüência; cada um deles exercita as suas próprias capacidades na realização dos seus deveres oficiais” (idem, 42) e “Juntos, os éteres (Qi) do universo constituem uma unidade; divididos constituem Yin e Yang; divididos em quatro, constituem as quatro estações; (ainda mais) divididos, constituem os cinco elementos. Estes elementos representam movimento. O movimento deles não é idêntico. Por isso não chamamos os cinco motores (Wuxing). Esses motores constituem cinco poderes oficientes. Cada um, por sua vez, dá origem ao seguinte e é submetido pelo que se lhe segue”. (13, ibid)

O fecho dado por Dong recuperou a concepção de uma ação ecológica na existência natural e humana, que reproduz-se até nossos dias no modo como a China realiza sua medicina tradicional, sua filosofia e sua concepção de harmonia com o espaço e a natureza. *Harmonia* (和 He), este conceito basilar para os chineses, só se dá na realidade quando se conhece o Céu, suas regras e a tudo que ele permeia. Imersos que estamos nesta realidade, os chineses deveriam conhecer as regras do jogo natural e saber empregá-las - sem o que, a catástrofe anunciada dos efeitos da guerra e da interferência danosa nos ciclos da natureza irão inevitavelmente efetuar-se, como já havia avisado Confúcio.

Uma análise no período Tang

Dois dos maiores intelectuais da dinastia Tang 唐 (618+907), Liu Zongyuan 柳宗元 (773+819) e Hanyu 韩愈 (768+824) debruçaram-se sobre o problema do “Céu” ecológico. Após o período Han, o Confucionismo sofrera uma espécie de estagnação, sem um aprofundamento em temas como a Natureza. Foi somente no período Tang que o desafio representado pela chegada do Budismo incitou os confucionistas a investigarem e desenvolverem concepções mais amplas sobre o seu antigo conceito ecológico de “Céu” (FANG, 1988). Num trecho bastante revelador, Liu Zongyuan (debatendo com seu amigo e pensador Hanyu) nos mostra uma percepção bastante sensível sobre o “Céu” como Natureza, como sistema ecológico, alijando a aleatoriedade e o sentimentalismo de seu funcionamento:

Hanyu me disse:
Sabe o que é o Céu? Vou te explicar;
Quando as pessoas estão desgraçadas e sofrem, abatidas pela fadiga e pela vergonha, torturados pela fome e pelo frio, elas lançam seus olhos para o



Céu e o invocam. Elas dizem: “os que oprimem prosperam, os que ajudam perecem. Porque permitis que se produza tamanha injustiça?” Se eles fazem isso, é porque nenhum deles compreende o Céu.

Quando apodrecem as frutas e as vagens, quando se corrompe a comida e a bebida, aparecem os insetos. Quando o sangue e as energias das pessoas estão perturbados ou deteriorados, obstruídos ou alterados, se formam furúnculos, úlceras, tumores ou bócios, e aí aparecem também vermes. Quando a madeira apodrece, os cupins a comem; quando a erva se decompõe, aparecem as minhocas. Não há dúvida que todos estes vermes devem sua vida a decomposição; a matéria corrompida ajuda a produzir os insetos.

Do mesmo modo, quando o grande fluido primordial (Qi) do mundo se corrompe, nascem as pessoas.

Uma vez que aparecem os bichos, a matéria se altera cada vez mais, já que eles a devoram, corrompem, roem, atacam, estragam-na. O dano que podem causar a matéria é imenso. Se alguém pudesse exterminá-los, a matéria estaria em dívida com ele; em compensação, a matéria odiaria quem fez esses bichos proliferarem.

O dano que a humanidade causa ao grande fluido primordial, a Natureza, é igualmente grande. O homem corta as árvores ainda jovens, ara a terra, destrói montanhas e arrasa bosques. Cava o solo para abrir poços, cava tumbas para seus mortos, faz buracos para serem latrinas, erige paredes e muralhas, vilas e cidades, terraços e pavilhões, torres e casas. Desvia os rios, constrói diques, canais e fossos, escava tanques e lagos. Converte madeira em tochas e as queima, transforma o metal fundindo-o, molda e coze o barro, esculpe e lixa a madeira, desbasta e poli a matéria, torturando-a. por sua culpa, o Céu, a terra e a natureza não podem conservar sua integridade. O homem a ataca, agride, destrói, transtorna e altera a natureza sem cansar-se jamais. Acaso o dano que o homem faz ao grande fluido primordial não é superior ao que fazem os bichos?

Penso, pois, que aquilo que consiga prejudicar o gênero humano, destruindo-o, fazendo-o diminuir a cada dia, fazendo decair a cada ano, reduzindo ao máximo o dano que ele causa a Natureza, teria com certeza o respeito meritório do Céu e da Terra; em compensação, quem fizer prosperar e multiplicar o ser humano, será considerado odioso pela Natureza.

As pessoas, no entanto, ignoram todas as leis da Natureza; por isso invocam o Céu e se lamentam. Estou convencido de que o Céu ouve seus clamores e seus prantos, mas recompensa generosamente quem tem mérito para isso, e castiga de modo exemplar os que fazem danos. Qual seu parecer a esse respeito?

Eu lhe respondi:

O que você diz é inteligente e bonito, e tem valor. Seu discurso me agrada e vou terminá-lo. O que vemos de obscuro lá em cima é o que chamamos de Céu. O que vemos de marrom abaixo de nós é o que chamamos de Terra. A confusa substância que há entre os dois é o que chamamos de grande fluido primordial; o frio e o calor que se sucedem é que chamamos de yin e yang, a harmonia da natureza. Tudo isso é imenso, mas não difere das frutas e das vagens, dos abscessos e das úlceras, das plantas e das árvores.

Suponhamos que alguém afugentasse destas coisas os bichos que as atacam e devoram; seriam capazes das coisas conceber alguma gratidão? Do mesmo modo, podem sentir ódio do que favorece os bichos?

O Céu e a Terra são enormes frutas ou vagens; o grande fluido primordial, um enorme abscesso; a natureza, enormes plantas e árvores. Como poderiam recompensar o mérito e castigar as faltas?



Quem leva a cabo um ato de mérito, o faz para si mesmo; quem comete um falta, também a comete para si mesmo. Querer que sejam recompensados ou castigados um ou outro é uma loucura. Rezar, lamentar-se ou espernear obstinadamente para que o Céu se apiede e se mostre misericordioso é uma loucura ainda maior. Cada homem deve guardar em seu coração a virtude e a justiça para viver sua existência em meio ao todo; nascer, morrer, viver e isso é tudo. Porque acreditar que a conservação e a ruína das pessoas, sua prosperidade ou desastre dependem das frutas e vagens, dos abscessos e das úlceras, das plantas e das árvores? (Liu Zongyuan, 773+819) (BUENO, 2009)

É impactante perceber que, baseado em Confúcio, Liu Zongyuan beiraria uma espécie “ateísmo religioso” em relação ao Céu, delegando-lhe um poder de lei natural, mas de caráter impessoal e autônomo. Sem qualquer preocupação de caráter personalista, o “Céu” chinês aproximava-se bastante de uma concepção conceitual biológica, isenta de propriedades vingativas ou benéficas das divindades antropomórficas. Hanyu, seguindo essa linha de raciocínio, escreveu sobre a questão:

Tudo o que tem forma acima é o que se chama Céu; tudo que tem forma abaixo é o que se chama Terra. O que vive em ambos é o que se chama “Ser humano”. Acima, o sol, a lua e as estrelas e planetas formam parte do Céu; abaixo, as plantas, as árvores, as montanhas e os rios formam parte da Terra. Entre ambas as instâncias, os bárbaros, as bestas e as aves formam parte do homem.

Isso significa que se pode dizer que uma besta ou ave é um homem? Certamente que não. Se alguém aponta para uma montanha e pergunta "isso é uma montanha?", seria justo responder que sim. Todas as plantas, árvores, bestas e aves que se encontrassem na montanha ficariam assim abarcados. Mas se apontarmos para uma planta é perguntarmos "é uma montanha?", seria falso responder que sim.

Por isso, se a via celeste se vê alterada, as estrelas, os planetas, o sol e a lua perdem seu curso. Se a via terrestre se vê alterada, as plantas, árvores, as montanhas e os rios perdem sua paz. Se a via humana se vê alterada, os bárbaros, as bestas e as aves perdem sua vida normal.

O Céu é o senhor do sol, da lua, das estrelas e dos planetas. A Terra é senhora das plantas, das árvores, das montanhas e dos rios. O homem é senhor dos bárbaros, das bestas e das aves. Se o senhor é cruel, perde a virtude que constituía seu senhorio. Em compensação, um só olhar do sábio difunde a virtude para a humanidade, instrui os que estão perto e estimula os que estão longe.

(Hanyu, 768+824) (ibid.)

Como podemos notar, Hanyu reforça a idéia de que aspecto da realidade Céu-Terra-Humano possuía atribuições distintas, mas interligadas. A conciliação delas, pois, trazia a *Harmonia* (He), mas essa Harmonia estava longe de ser obtida por cultos e ritos vagos; tratar-se-ia, portanto, de adequar-se ao ritmo das leis da Natureza, acompanhando-as,



intervindo minimamente, de tal modo que isso geraria o espaço de equilíbrio necessário ao desenvolvimento e prolongamento da vida.

Conclusão

O desenvolvimento promovido por Liu Zongyuan e Hanyu às concepções propostas por Confúcio nos mostram que os chineses estiveram próximos de conceber uma idéia Ecológica de mundo, embora não a denominassem propriamente dessa forma. Particularmente, as discussões feitas na época Tang tornaram-se quase um libelo pela preservação da Natureza, contra o abuso humano, e por um aproveitamento saudável e sustentável da Terra. Não sem razão, a China de hoje recupera esses pensadores para evidenciar a grave crise ecológica que enfrentam. Wang Keping 王柯平 (BUENO & NETO, 2014) nos mostra, por exemplo, como é preciso recuperar a “Unidade” entre o “Céu” e a “Humanidade”, retomando os velhos preceitos aqui debatidos, para alcançar um maior equilíbrio entre as dimensões políticas, naturais e sociais. Na história da China, cuja continuidade é um elemento fundamental, a noção de “Céu” nunca deixou de ser utilizada e debatida como um conceito filosófico, e retoma agora sua posição fundamental em meio às crises ecológicas e humanitárias da atualidade. A antiguidade chinesa, enfim, exerce seu domínio sobre a contemporaneidade, guiando o debate chinês em meio à tradição e a modernidade.

Referências

Fontes

BUENO, André. *Cem textos de História Chinesa*. União da Vitória, 2009 Versão eletrônica, disponível em: <http://chinologia.blogspot.com.br/>

Confúcio, *Liji*, 2008 Versão eletrônica disponível em:

<http://chines-classico.blogspot.com/2007/07/liji-extratos-do-livro-dos-rituais-01.html>

Confúcio, *Lunyu*, 2008 Versão eletrônica disponível em:

<http://www.confucius.org/lunyu/langp.htm>

Confúcio, *Yijing*, 2008 Versão eletrônica disponível em:

<http://chines-classico.blogspot.com/2007/07/yijing-tratado-das-mutaes-01.html>

Confúcio, *Zhong Yong*, 2008 Versão eletrônica disponível em:



<http://chines-classico.blogspot.com/2007/07/o-zhong-yong-ou-doutrina-do-meio.html>

Laozi, *Daodejing*. 2008 Versão eletrônica disponível em:

<http://chines-classico.blogspot.com/2007/07/laozi-e-o-daodejing-ou-tratado-da.html>

Bibliografia

AMES, R & HALL, D. *Thinking Through Confucius*. New York, 1987

BERTHRONG, John e TUCKER, Mary E. *Confucianism and Ecology*. Harvard: Harvard University Press, 1998.

FANG, Litian “Liu Zongyuan's and Liu Yuxi's Theories of Heaven and Man” in TANG Yijie et alli. *Man and the Nature: The Chinese tradition and the future*. Beijing: CRVP, 1988. Versão eletrônica disponível em:

<http://www.crvp.org/book/Series03/III-1/contents.htm>

LIN Yutang, *Sabedoria de Índia e China*. Rio de Janeiro: Pongueti, 1958.

SMITH, D. *Religiões chinesas* Lisboa: Arcádia, 1971. Versão eletrônica, disponível em:

<http://chinaimperial.blogspot.com.br/2008/04/o-eclétismo-dos-han-por-d-h-smith.html>

TAI, Hsuan-Na, *Ideogramas*. São Paulo: Realizações, 2006.

TANG, Yijie, “On the Unity of Man and Heaven” in TANG Yijie et alli. *Man and the Nature: The Chinese tradition and the future*. Beijing: CRVP, 1988. Versão eletrônica disponível em: <http://www.crvp.org/book/Series03/III-1/contents.htm>

WANG Keping, ‘A Redescoberta da Unidade Céu-Homem’ in BUENO, André e NETO, José M. *Antigas Leituras: Visões da China Antiga*. União da Vitória: UNESPAR, 2014. Versão eletrônica disponível em:

<http://orientalismo.blogspot.com.br/2014/11/livro-antigas-leituras-visoes-da-china.html>

ZHANG, Dainian, “Theories Concerning Man and Nature in Classical 3-12 Chinese Philosophy” in TANG Yijie et alli. *Man and the Nature: The Chinese tradition and the future*. Beijing: CRVP, 1988. Versão eletrônica disponível em:

<http://www.crvp.org/book/Series03/III-1/contents.htm>

ZHANG, Dainian, *Key concepts in Chinese Philosophy*. Yale: Yale University Press, 2003.