

¿La clave está en Confucio?

Berta Bernarte Aguirre

En una etapa de enormes cambios sociales, reformas económicas y reajustes dentro de un sistema político que se plantea como primer objetivo la propia supervivencia, los intelectuales chinos se enfrentan a la compleja tarea de asimilar el vértigo de la historia reciente. Estos pensadores se han visto confrontados a una tradición que ha sufrido un proceso de deconstrucción desde mediados del siglo XIX y a una cultura que, de sentirse universal, ha tenido que resignarse al “triumfo del bárbaro”, ese Occidente convertido en medida del grado de civilización.

Frente a esta presión, y al cambio de lenguaje y estructuras que propició el marxismo, desde los años 80 se ha reabierto el debate cultural como una vía de análisis de la realidad que intenta evitar el choque directo con el poder, aunque no siempre lo consiga, y que permite interrogarse sobre la realidad política, mirar al pasado y plantearse los retos de futuro.

Y en ese trabajo de repensar China, algunos autores se han dirigido hacia Confucio o, más exactamente a su legado reescrito a lo largo de la historia, a la búsqueda de valores morales, de explicaciones económicas, de justificación del mantenimiento del actual sistema político e incluso como base para una modernización del país.

Un concepto el de la modernidad que sigue siendo igualmente clave hoy en día como en 1840 en plena Guerra del Opio. Modernidad que tiene un matiz muy diferente según el autor que la utilice. Incluso la idea de democracia, y su aceptación por muchos intelectuales chinos como algo deseable a medio o largo plazo, depende en gran medida de que este sistema se siga percibiendo como el más moderno y mejor adaptado a las exigencias del mundo actual.

El propio término de modernización implica una comparación con los modelos considerados “avanzados” como son los occidentales, así como la vía taiwanesa o japonesa, cuyo éxito despierta sentimientos muy ambivalentes. Pero también conlleva el considerar a China como una nación premoderna, todavía atrasada. “Una civilización

de caníbales”, según el escritor Lu Xun¹. Esto trae consigo un complejo de inferioridad ante una tradición que sin embargo podría ser el mejor instrumento para validar una “vía propia” que dé brillo a sus actuales logros, con una dimensión que trascienda la mera imitación.

Este artículo pretende ser un pequeño acercamiento a esta búsqueda de referentes, enormemente rica y que es sólo una muestra de la efervescencia y la vitalidad del pensamiento y la cultura china. Si desde mediados del siglo XIX los intelectuales han mirado a los clásicos de una forma crítica y heterodoxa, ¿Puede Confucio proporcionar alguna clave? ¿Es su interpretación interesada la panacea para justificar hoy, como en tiempos de la última dinastía, una sociedad con unas estructuras de poder rígidas y un pueblo a merced de su benevolencia o malevolencia? O, si como sostenía Li Shenzhi², la democracia no está opuesta a la mayor parte de los elementos de la cultura china y es “el espíritu humanista de la virtud confuciana” el mejor camino para lograrla.

Crisis del sistema imperial, crisis del sistema cultural

Aunque puede decirse que la crisis del sistema imperial chino fue gestándose desde el siglo XVIII con una pérdida creciente de control del poder real por parte de los emperadores de la Dinastía Qíng (1644-1911), fue la primera Guerra del Opio (1839-1842) en la que China es derrotada frente a Gran Bretaña, la que puede considerarse como el primer gran trauma en la confrontación frente al exterior y el comienzo de un cuestionamiento de la tradición y la cultura que se extiende hasta nuestros días.

China perdió la guerra y, como consecuencia, Gran Bretaña y otras potencias occidentales, incluido Estados Unidos, ocuparon por la fuerza las “concesiones” en territorio chino, lo que generó especiales privilegios comerciales. Y sobre todo un sentimiento de humillación y de pérdida de soberanía ante la presencia extranjera, que se vio acentuado ante la incapacidad militar y política demostrada en la segunda Guerra del Opio (1856-1860). Inglaterra, Estados Unidos, Francia, Rusia, Japón y otros países obligaron al gobierno Qíng a firmar tratados desiguales, repartiéndose esferas de influencia, en una relación semicolonial.

Ante la conciencia de la inferioridad tecnológica y la derrota militar, surge una línea de pensamiento que quiere atenuar el sentimiento de pérdida de valía cultural y de centralidad, dividiendo la idea de civilización en dos categorías: “ti” y “yong”.

1. Lu Xun (1881-1936), poeta, cuentista, grabador en madera, es considerado por las fuentes oficiales como un líder revolucionario en el campo de las artes y el padre oficial de la literatura china moderna.

2. Li Shenzhi (1923-2003), uno de los líderes de la corriente de los intelectuales liberales. La evolución final de su pensamiento se resume en una conferencia que pronunció pocos meses antes de morir y que ha sido publicada en la recopilación: CHEN, Yan: *Ecrits édifiants et curieux sur la Chine du XXI^e siècle. Voyage à travers la pensée chinoise contemporaine*, París, Editions de L'Aube, 2004.

Esta distinción no supone una ruptura con el pasado ya que aparece por vez primera en el siglo II en un comentario de Wang Bi sobre el Daodejing³. En su planteamiento del siglo XIX, pierde toda su carga metafísica, pero es un buen ejemplo del intento de adaptación de la propia tradición a una nueva realidad y de la búsqueda de términos propios, sin emplear la terminología de un idioma “occidental”. Se convirtió en un slogan, acuñado por Zhang Zhidong⁴, “Zhongxue weiti, xixue weiyong”, enseñanza china como sustancia, enseñanza occidental como aplicación. Es decir, seguir fieles a la cultura china en lo importante, como eran los ritos y el pensamiento, y adoptar formas occidentales en lo práctico, como es la tecnología y algunas costumbres juzgadas necesarias para sobrevivir en el nuevo entorno. El “yong”, aquí aparece el matiz político nacionalista, es algo a lo que se le da menor valor, al considerarlo simplemente instrumental.

Los “Cien días de reformas” del 11 de junio a 21 de septiembre de 1898, cuando el letrado Kang Yuwei⁵ y un pequeño grupo de intelectuales consigue imponerse al gobierno imperial para poner en marcha una serie de cambios institucionales inspirados en el modelo japonés y ruso, ilustran esta relación. “Este episodio de la historia china contemporánea (...) es revelador sobre todo de la incertidumbre de la situación política y debe colocarse en una época de humillación y desconcierto” (Jacques Gernet)⁶.

Cabe preguntarse si estamos de nuevo en esa etapa. La creciente fortaleza china está alimentando un nacionalismo político “han” alentado desde el poder, que permite mantener el concepto de honor y de grandeza china en medio de las reformas. Pero también convierte en más aceptable la necesidad de recibir transferencia tecnológica y aprendizaje desde Occidente. Por eso, no es descabellado afirmar que la idea de “ti”-“yong” ha estado presente en la manera de plantear y comunicar las reformas económicas que han llevado a China a adoptar de forma creciente la praxis capitalista, sin dejar de ser nominalmente un país socialista. Las cuestiones que se siguen debatiendo son, en el fondo, si se puede adoptar el estilo de vida occidental sin “contaminarse” de sus valores.

O volviendo al otro polo del debate, si se puede recuperar el pensamiento confuciano para adaptarlo a los nuevos tiempos sin que sea una mera expresión del “yong”, un elemento instrumental para el desarrollo económico y el control político. Por que el paso siguiente, que se consolidó desde principios del siglo XX, fueron los ataques

3. Wang Bi (226-249) está considerado como el más importante interprete de textos clásicos chinos como el Daodejing, el Yijing o las Analectas. El “ti” es traducido como “sustancia” o “esencia” y el “yong” como “aplicación”, “operación” o “función”, aunque todo ello con una carga metafísica, que se acentuó con aportes del budismo y del neoconfucianismo (JIWEI, Ci: *De la utopía al hedonismo. Dialéctica de la revolución china*, Barcelona, Biblioteca de China contemporánea, Edicions Bellaterra, 2002).

4. Zhang Zhidong (1837-1909) político durante el final de la dinastía Qing que abogó por realizar reformas controladas.

5. Kang Yuwei (1858-1927), letrado reformista que fomentó las reformas políticas y sociales como forma de proteger a China contra el imperialismo extranjero.

6. GERNET, Jacques: *El mundo chino*, Barcelona, Editorial Crítica, 1999, p. 527.

de los intelectuales al “ti” o esencia de lo chino. Y se plantearon si en vez de haber sido derrotados por la tecnología occidental, lo habían sido por su superioridad cultural. Como apunta Jiwei Ci⁷, al perder la mentalidad de centro, la cultura china también perdió una parte de su identidad. Una identidad que hasta entonces no había estado basada en cuestiones étnicas, sino en considerar a la civilización china como universal y superior frente a lo “no chino” tenido como bárbaro. Todo se estaba preparando para el gran cuestionamiento y el gran rechazo.

La rebelión contra los clásicos

El declive del imperio trajo consigo la caída en desgracia de la cultura imperial, una cultura de los letrados, basada en un neoconfucianismo que con el paso de los siglos se había convertido en una herramienta política. Pese a que sus planteamientos rígidos se alejaban de lo que puede considerarse el núcleo de la doctrina de Confucio, flexible por naturaleza, esa asimilación del confucianismo con un sistema en descomposición fue tiñendo incluso a la figura del pensador chino de un matiz negativo. Lo que antes se consideraba como signo de civilización frente a la barbarie exterior, comenzó, poco a poco, a ser percibido como atrasado y feudal frente a la modernidad representada por ese Occidente triunfador y técnicamente más desarrollado.

En un momento en que sufren la humillación de la derrota y descubren asombrados que no son la civilización universal que imaginaban, surge de forma dolorosa la pregunta: ¿Qué es ser chino? Y lo que se denominó la esencia china, tan rica, variada y llena de matices, fue resumida en el pensamiento confuciano. Se culpó de la vergüenza a Confucio y se produjo una auténtica “rebelión contra los clásicos” (cfr. YUTANG, Lin, *Mi patria y mi pueblo*, 1941).

El “Movimiento 4 de mayo”⁸ que en su vertiente más popular nace como movimiento nacionalista que boicotea los productos extranjeros, sin embargo estaba muy cargado de la influencia occidental y de un sentimiento de rabia por una derrota no sólo militar, económica y tecnológica, sino también cultural⁹. Es el catalizador del llamado movimiento de “Renacimiento cultural” en el que participó un todavía joven Mao. “Debemos cambiar nuestras viejas actitudes... Cuestionar lo incuestionable. Atrevernos con lo impensable... En nuestro mundo ya no hay lugar para la represión de ningún tipo: religiosa, literaria, política, social, educativa, económica, intelectual, internacional. Todo ello debe ser derribado bajo el grito estruendoso de la democracia”¹⁰.

“A los ojos de una nueva generación de chinos, Occidente tecnológicamente superior pasó a considerarse culturalmente superior”¹¹, lo que lleva a la “condena de todo

7. JIWEI, Ci: *op. cit.*, p. 34.

8. JIWEI, Ci: *op. cit.*, pp. 36-37.

9. SHORT, Philip: *Mao. Memoria*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 106.

10. Editorial en el primer número de *Xiangjiang Pinglun* (Revista del río Xiang), 14 de julio de 1919.

11. JIWEI, Ci: *op. cit.*, p. 42.

lo que es chino”¹². De esta forma la propia cultura es percibida como un obstáculo para la supervivencia tanto de China como de los chinos, y a los auténticos patriotas como los más críticos frente a la tradición.

Hay que extender la llamada “Nueva Cultura”, Xin Wenhua, que mira hacia Occidente. Se puede decir que paradójicamente estos patriotas son, en cierto sentido, “más chinos que sus rivales” que no quieren que nada cambie, porque estos intelectuales consideran que es la cultura la que sostiene la civilización material. Una creencia que enlaza con la tradición.

En medio de estas paradojas, fueron ellos los que introdujeron en el viejo imperio los conceptos de democracia, de derechos del hombre y de revolución. “Estamos convencidos de que sólo la Señora De (democracia) y la Señora Sai (ciencia) pueden sacar a China del oscurantismo de las esferas políticas, académicas e intelectuales”¹³.

“Muchos pensaron que adoptando lo que los occidentales tenían de mejor, en particular la democracia, China podría transformarse sin negarse a si misma. Esta esperanza fue decepcionada”, según Jean François Billeter¹⁴. Este autor denuncia los peligros que conlleva el discurso “culturalista”, que se basa en que el destino de una nación está ligado a una “cultura” como elemento indispensable para la afirmación de su identidad.

Opina que se corre el riesgo de fomentar la uniformidad y simplificar lo que es rico, complejo y cambiante, lo que le acerca al nacionalismo y de forma más extrema a la xenofobia. Considero que es importante, sin embargo, matizar, ya que sobre todo advierte de la deriva que puede conllevar el recrear la identidad de una nación desde el poder con una visión unitaria. Sin embargo, creo que no se puede separar el discurso cultural de la historia china. Citando a Chen Yan¹⁵, en una pregunta retórica: “¿No es la quintaesencia de la cultura china el culto de los conocimientos y el respeto a los letrados?”.

Esto cambiaría con la llegada de la cultura comunista que es marcadamente anti-intelectual. ¿Cómo pudo darse ese salto? La revolución china fue sobre todo nacionalista, ya que entre 1937 y 1945 se revistió del aspecto de un movimiento de liberación nacional. Y cuando entre 1946 y 1949 se convierte en una guerra civil abierta, las tácticas de los revolucionarios comunistas no varían y sirven para asentar una transformación en la estructura social que venía gestándose desde 1900 o incluso antes. La lucha contra el exterior se transforma en la lucha contra el régimen que ha permitido esos males, aunque no los deseara. “Los patriotas se vuelven revolucionarios en la esperan-

12. YÜ-SHENG, Lin: *The crisis consciousness. Radical antitraditionalism in the May Fourth*, Era, University of Wisconsin, Madison, 1979.

13. Chen Duxiu, en Xin Qingnian. Citado en SUNG-KANG: *Huang. The May 4th legacy and the Process of Chinese Democracy (1919-1989)*.

14. BILLETER, Jean François: *Chine trois fois muette*, París, Editions Allia, 2000.

15. YAN, Chen: *L'aveil de la Chine*, París, Editions de L'Aube, 2002, p. 98. Investigador en el departamento de historia de la Universidad de Wuhan y en la Sorbona, es periodista de RFI y colabora en numerosas revistas de Hong Kong.

za de remplazar un poder que desfallecía por un poder fuerte”, como expresa Lucien Bianco¹⁶. Y en esta lucha la cultura y la identidad mantuvieron una importancia central.

La nueva identidad

El establecimiento del régimen comunista en 1949 marcó “la exitosa adquisición del marxismo a lo chino” como una nueva identidad distinta “tanto del pasado confuciano como del occidente capitalista”¹⁷, sin por ello dejar de buscar esa modernización. De hecho se consideraba que se había dado el paso al sistema político y social “más moderno”, aquel que llevaría a la humanidad a logros nunca vistos. Un paso más en la búsqueda de esa centralidad perdida, del deseo de convertirse de nuevo en una civilización que se veía a sí misma como universal y de superar a Occidente.

Para Jiwei Ci, “tan pronto como China volvió a sentirse bien consigo misma, gracias a su nueva identidad procedente del marxismo, fue capaz de extender, como por contagio, un nuevo orgullo a su propia tradición cultural”. El papel de la tradición cambió, ya no era la que proporcionaba “identidad” por lo que podía ser de nuevo utilizada a conveniencia, recuperada, injuriada o releída proporcionando argumentos para otro mito potenciado por el poder “la continuidad de China”. Una mezcla, continúa Jiwei Ci, de cosmopolitismo de base marxista más de especificidad cultural, para crear una identidad propia, dentro de una corriente nacionalista “han”, que se acentuó a partir de la ruptura con la Unión Soviética en 1960.

Una construcción claramente intelectual, sostenida por los ideólogos del régimen, que sin embargo se traducía en mensajes altamente anti-intelectuales. En esta paradoja china se colocaba al académico por debajo del campesino o el obrero, como una de las principales rupturas con la estructura del pasado (shi nong gong shang), en la que el letrado ocupaba la cúspide social, como “consejero del príncipe” y “profesor del pueblo”. La revolución sostenida por muchos intelectuales como una liberación del yugo de la historia, les hizo perder su independencia y posición. No hay que olvidar que en el estado imperial, salvo en etapas puntuales, los letrados “colectivamente nunca habían perdido su autonomía de pensamiento frente al poder político”¹⁸, aunque individualmente dependieran de dicho poder como administradores.

El acento sobre el carácter pernicioso de las costumbres tradicionales llegó al extremo durante la Revolución Cultural (1966-76), cuando cualquier referencia a Confucio o los Clásicos fue considerada decadente. De nuevo inmersos en el discurso culturalista, se pretendía que la nueva cultura que partía de las enseñanzas de Mao pudiera crear un “hombre nuevo”. El debate sobre las intenciones del dirigente chino no está todavía cerrado, pero, es muy posible que si no hubiese mantenido una relación de

16. BIANCO, Lucien: *La Chine*, París, Flammarion, 1997, pp. 81-85.

17. JIWEI, Ci: *op. cit.*, p. 44.

18. YAN, Chen: *op. cit.*, p. 98.

amor-odio con la tradición su ensañamiento para destruir toda huella del pasado no hubiera sido tan grande¹⁹.

Un ataque al pasado que tampoco se aleja tanto del viejo discurso “ti-yong”, sólo que el “ti” era la versión maoísta del marxismo. Continuando con Jiwei Ci, éste fue perdiendo legitimidad, sobre todo tras la Revolución Cultural, porque el “yong” que era la praxis organizativa desde el poder no cumplió los objetivos de felicidad y prosperidad prometidos para el pueblo. La capacidad de generar caos, luan, de la Revolución Cultural puso en entredicho a la ideología maoísta como “ti” y sólo quedó el elemento práctico para medir la idoneidad del poder político. La referencia pudo ser reconocida de nuevo: era y seguía siendo Occidente y sus logros.

Tras la muerte de Mao (1976) y la reestructuración del liderazgo chino, el objetivo continuó siendo la modernización de China, con unos métodos que cada vez se diferenciaban menos de las prácticas capitalistas. Las reformas en el sistema productivo y el despegue de la economía china, permitió además que volviese a contemplarse el confucianismo desde una perspectiva interesada y limitada: podía servir para explicar la gran capacidad emprendedora de la población china. Según Jean Levi, entre las diferentes corrientes de pensamiento que se generaron está “la tentativa de reapropiarse de la tradición confuciana con el fin de hacer mejor frente a las nuevas exigencias de la modernidad” que nació “del descubrimiento de que Confucio no sólo tenía una dimensión pedagógica y moral sino también económica”²⁰.

La década entrante traerá un amplio debate en el que la tradición volverá a ser contemplada desde diferentes ángulos y los intelectuales recuperarán su peso como generadores de ideas, pero además regresarán a su papel de figuras centrales de la vida socio-política.

El debate sobre la cultura

Los años ochenta abrieron en China un amplio debate sobre la cultura, que, como indica Chen Yan²¹, es el único camino que permite, sin confrontarse directamente con el poder, interrogarse sobre la realidad política y el legado comunista. Y no es casual que se consideren el punto de partida de este entusiasmo dos coloquios que se produjeron

19. BÉJA, Jean-Philippe. *A la recherche d'une ombre chinoise. Le mouvement pour la démocratie en Chine (1919-2004), L'histoire Immédiate*, Seuil. Cfr. ZHENSHEG, Li, *Le petit livre rouge d'un photographe chinois*. Édité par Robert Pledge, Phaidon Press Limited, 2003.

20. LEVI, Jean, *Confucio. Pliegos de Oriente*, Madrid, Trotta, 2005. Reacciona ante la idea de lo que llama el “Confucius Economicus” una visión eurocentrista del pensamiento confuciano que busca contradecir el juicio de Max Weber en las “Religiones chinas” de que el confucianismo es un freno al desarrollo del capitalismo. En su opinión el “Nuevo Confucianismo” se vio reforzado por el interés de los economistas y sociólogos occidentales por el despegue económico de los Dragones Asiáticos que algunos consideraban como fruto de una “ética confuciana” que superaba incluso a la protestante como vehículo del capitalismo.

21. YAN, Chen: *op. cit.*, pp. 75-100.

a finales de 1981: uno sobre el neoconfucianismo de los Song (lixue)²² y otro sobre la comparación de la historia de los filósofos chinos y extranjeros, en los que participaron investigadores americanos, europeos, japoneses y de Hong Kong. Pero hay que esperar a mediados de los ochenta, cuando se apagaron los ecos de una nueva campaña contra “la polución espiritual” de 1983, para ver cómo el movimiento se amplifica y se multiplican los artículos, la publicación de libros de todo tipo de pensadores occidentales y los análisis sobre la tradición y la modernidad. La “fiebre cultural” se extiende a la prensa generalista, a las series de televisión y a la calle.

El debate se movió alrededor de tres temas principales, según Chen Yan, el reexamen de la cultura china bajo el prisma de la reforma del comunismo; la comparación de la cultura china con la occidental y el lugar de la tradición en el proceso de modernización de la nación. De nuevo subyace la cuestión de la modernidad como marca de civilización y de la relación ambivalente con las propias raíces.

Volviendo a Chen Yan, este historiador distingue en esta controversia tres tendencias principales: los tradicionalistas neoconfucianos, que otros autores también llaman “nuevos confucianos”, sobre todo representados por investigadores chino-americanos como Tu Weiming o Yu Ying-Shih; los antitradicionalistas que quieren romper totalmente con el pasado y refundar la cultura china mirando a occidente y los reformistas, menos radicales, pero también partidarios de mirar la tradición de forma crítica y adaptar lo que denominan “cultura moderna”.

El nuevo confucianismo tiene sus raíces en el siglo XIX en autores como Xiong Shili, Liang Shuming y Feng Youlan, que pensaban que una China moderna y digna no podía cortar con su pasado. Tras la instauración de la República Popular China esta corriente continuó viva en Hong Kong y Taiwán a través de pensadores como Tang Junyi, Xu Fuguan y Mou Zongsan²³.

En los ochenta, además de las aportaciones de autores de ultramar, como Tu Weiming, profesor de Harvard, destaca la creación de la Academia de la Cultura China por parte de profesores de la Universidad de Pekín, que permite la llegada de muchos académicos extranjeros que aportan nuevas visiones sobre el pensamiento tradicional chino.

Independientemente de su tendencia, el discurso cultural, que sufrió un brusco parón en 1989 con el endurecimiento que siguió a la represión de las protestas en la plaza de Tiananmen, tuvo una importante aportación: colocar al individuo en primer término más allá de su adscripción de clase o su pertenencia a la masa. Otro de los aspectos que definiría la década siguiente es que incluso entre la llamada corriente liberal, partidaria de la separación de poderes y de la progresiva reducción de la omnipresencia del Estado, se ha ido produciendo un acercamiento más positivo hacia el pensamiento tradicional chino. Muchos de sus partidarios se esfuerzan en dar vida a la cultura clásica, sobre todo en busca de valores morales tanto para la vida pública como

22. Con la Dinastía Song (960-1279) prosperó el neoconfucianismo, cuyos más altos exponentes fueron Zhu Xi y Lu Jiuyuan. Lixue fue una escuela marcada por la filosofía idealista.

23. YAN, Chen: *op. cit.*, pp. 198-199.

personal. La faceta humanista, un término que entronca con la filosofía occidental, del confucianismo se refuerza en los escritos de esta época. No hay que olvidar que, como recuerda Jean Levi, con Confucio “se propone por primera vez en China una concepción ética del hombre centrada exclusivamente en el sentido humano”²⁴.

El conservadurismo cultural

La represión del movimiento de los estudiantes en 1989 interrumpió las esperanzas de avanzar en la humanización del socialismo real, lo que puso al régimen en un “impasse” ideológico que abrió otras vías en la búsqueda de ideas menos revolucionarias y más elitistas. Es en esta etapa difícil cuando el nacionalismo, el liberalismo, el neo-conservadurismo y el neoconfucianismo se perfilan como las principales corrientes en la escena pública.

Tras la experiencia traumática de Tiananmen, se produce un cambio de actitud de muchos intelectuales, que analizan el fracaso de los movimientos democratizadores en China debido a la falta de preparación de una parte importante de la población, especialmente la campesina, que no llegó a participar masivamente de las protestas. Como apunta Jean-Philippe Béja²⁵ vuelve a resurgir una de las corrientes del pensamiento del “4 de Mayo”, que plantea que es necesario primero una labor de educación del pueblo, para poder avanzar en las reformas sociales. Se va creando un consenso, salvo en el grupo de disidentes, de que hay que huir de todo radicalismo: la función de los intelectuales es considerar a la política como “el arte de lo posible” y desde una perspectiva de elite contribuir a mejorar la situación de la población, modernizar el país e intentar suavizar las decisiones más extremas del poder.

Incluso, la corriente liberal, viendo cómo el Partido Comunista Chino ha aligerado su control sobre la vida privada, económica y social considera que es importante evitar toda ruptura brusca y trabajar para que crezca en China “una clase media”, la única capaz de garantizar un sistema democrático estable a medio plazo.

El pensamiento liberal ha adquirido especial fuerza en el campo intelectual a partir de mediados de los noventa, con la traducción de obras teóricas occidentales y la búsqueda de cómo adaptar esas teorías a la compleja realidad política china. Su punto

24. Confucio (551 a.C.-479 a.C.) vivió durante la etapa caótica de la hegemonía de la casa feudal de Wu (MAILLARD, Chantal: *La sabiduría como estética*, Madrid, Akal, 1995). De él sólo quedan colecciones de aforismos y máximas que fueron reunidas a posteriori. Incluso su biografía fue redactada III siglos después. Como explica Jean Levi (p. 33), sufrió la ruptura de la sociedad aristocrática de los Zhou, por eso Confucio se vuelve al pasado para “reapropiárselo”. “Transmito, no innovo”, aseguró el Maestro, sin embargo, lo que nos ha llegado de sus enseñanzas destaca por su flexibilidad y adaptación no sólo a la realidad social y política, sino también a cada individuo. Considera que los ritos antiguos deben ser superados y sintetizados, como ya hizo la dinastía Zhou, con los de los Xia y los Shang. Gran parte de la análisis moderno de Confucio y su pervivencia parten de esta ductilidad. “Sólo puede enseñar aquel que repitiendo lo antiguo es capaz de suscitar algo nuevo” (CONFUCIO, VII, 2. Analectas.)

25. BÉJA, Jean-Philippe: *op. cit.*, p. 195.

de partida es el liberalismo occidental, al que suman aspectos específicos de la tradición y una actitud antitotalitaria.

En el fondo, muchos liberales comparten la visión de los dirigentes de que “la estabilidad prima sobre todo”, wending yadao yiqie. Sin ella, consideran, la modernización no es posible. Y en este sentido ciertas lecturas del confucianismo encajan perfectamente en este deseo de unidad, paz y consenso con el objetivo de mantener el crecimiento económico y mejorar el nivel de vida de la población.

Esto favorece el “conservadurismo cultural” que es una línea de pensamiento que busca en el pasado ejemplos para el rearme moral del país y para paliar los problemas sociales que trae consigo el desigual crecimiento económico. No se concreta en un movimiento uniforme, ya que entre ellos hay partidarios de políticas que abran el espacio político a una mayor participación ciudadana, por lo que engloba a algunos liberales, y a defensores del autoritarismo.

En esta última línea se encuentran los neoconservadores que creen que es importante defender la herencia de obediencia a la jerarquía como elemento que proporciona continuidad a China: identifican el poder del Partido Comunista Chino con el autoritarismo tradicional. El neoconservadurismo chino no está ni contra la revolución comunista, ni contra las reformas que buscan modernizarla. Lo que les define es su deseo de preservar el orden político y social. Porque para ellos la definición de sociedad es la del imperio del orden. Sin esta estabilidad no se podrá lograr la democratización de la vida pública a largo plazo. En este sentido son conservadores en el presente y liberales elitistas de cara a un futuro impreciso.

En la etapa actual el conservadurismo cultural tiene algunos elementos comunes como la vuelta a Confucio como freno de una excesiva occidentalización y la afirmación de la superioridad de la cultura china. Incluso algunos abogan por una visión posmoderna de la historia, que condena lo que denominan “el oscurantismo de la razón”; es decir, la obsesión por lo racional y por el progreso de una parte de los altos funcionarios del Estado. Pero las divergencias también son enormes dada la riqueza del debate. A pesar de ello para Chen Yan²⁶ se trata simplemente de una versión depurada del nacionalismo.

Por eso incluye entre estos neoconservadores a los partidarios del “nuevo confucianismo” (xinruxue), que consideran que frente a “la ofensiva de la civilización occidental” es posible una respuesta enérgica e imaginativa por parte del confucianismo, como ya se produjo en el tiempos de la Dinastía Song.

Sin embargo, sus principales personalidades como Tu Weiming escapan de la definición de neoconservador. Weiming defiende la continuidad del pensamiento de Confucio desde el siglo VI antes de nuestra era, época en la que nació el pensador chino en una etapa de confusión política, caos y desunión y en la que ya se recordaba el pasado como una “era dorada” que había que intentar emular, hasta nuestros días. Y de-

26. Para el análisis del tema del nacionalismo puede consultarse GOURMONT, Barthélémy: *L'Asie Orientale face aux perils des nationalismes*, París, Éditions Lignes de Repères, 2005.

manda que se coloque al confucianismo como una de las grandes escuelas de pensamiento universales, junto a la filosofía griega, el budismo o el cristianismo, entre otras. “Las perspectivas del tercer estado del Confucianismo”²⁷.

Intenta construir un sistema teórico basado en los valores fundamentales del confucianismo, pero enriquecido por otras líneas de pensamiento chinas o no. Sin embargo a nivel popular, y en la prensa generalista, se tiende a confundir a estos nuevos confucianos con aquellos que pretenden una lectura fundamentalista de los clásicos, quieren volver a su estudio estricto y convertirlos en el único referente moral²⁸.

El nuevo confucianismo en su vertiente intelectual tiene un fondo ideológico que no renuncia a la misión social del confucianismo clásico: “la explicación del mundo y la gestión de la sociedad”. Un ejemplo: Tu Weiming considera que el pragmatismo moderno y el utilitarismo adoptado tanto por los sistemas capitalistas como socialistas “ha sacrificado el espíritu humanista que pone el acento en reforzar la cultura, reconstruir la tradición y transformar el saber occidental”²⁹. Valores como la humanidad, ren, o la armonía, he, propios del confucianismo, pueden, como afirma, Chen Lai, profesor de filosofía de la Universidad de Pekín, ser una de las fuentes para renovar la sociedad mundial.

El auge del nuevo confucianismo está sirviendo al gobierno chino para buscar nuevas fuentes de legitimidad, aunque como movimiento haya rehusado a colaborar directamente con el régimen. Sin embargo, existen otras interpretaciones del confucianismo como la de Li Zehou, quien considera que hay que tener en cuenta su potencial político como ideología de Estado³⁰.

Si a finales de los años 90, el nuevo confucianismo parece perder peso como movimiento, la presencia de Confucio y los Clásicos en la búsqueda de referentes políticos y sociales continúa con creciente fuerza en nuestros días. Y el Partido Comunista Chino no es ajeno a este discurso.

27. WEIMING, Tu: *Mingbao yuekan*, marzo 1986.

28. Las referencias se multiplican, así nuevos confucianos como Jiang Quing, autor de un libro que enseña los Clásicos a los niños cree que hay que estudiar la tradición “desde un acercamiento fundamentalista”, mientras que otros como Chen Ming son partidarios de una reevaluación filosófica e histórica del confucianismo, sin renunciar a las aportaciones occidentales. Para Qiu Feng, autor del artículo “Los intelectuales vuelven a leer a Confucio” publicado en el *Zhongguo Xinwen Zhoukan* de Pekín y recogido por el *Courrier International* el 9 de diciembre de 2004, hay que cambiar el acercamiento a la tradición que ha sido vista durante demasiado tiempo como “inferior y cargada de supersticiones” sin “convertirse en adeptos del conservadurismo cultural”, ni caer en el fundamentalismo. El objetivo debe ser, añade, promover “la diversidad filosófica”. Frente a esta postura Jiang Quing, más radical, ha afirmado que “la sociedad civil china será confuciana” y es necesario plantearse cambios políticos desde “la misión social” (waiwang), según ha publicado en su obra “El confucianismo político”, Zhengzhi xuxue.

29. WEIMING, Tu: *Ershiyi shiji*, octubre 1995, p. 7.

30. Fue a partir de la Dinastía Han (206-220) cuando el confucianismo se convirtió en ideología de Estado.

Un ejemplo de un debate dirigido

En la VIII Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino, celebrada en 1995, “nueve respetados expertos chinos propusieron el establecimiento de una escuela de obras clásicas, con el fin de difundir los conocimientos sobre literatura y cultura tradicional chinas. El propósito recibió el visto bueno de quienes desean para sus hijos un mayor cúmulo de conocimientos morales y éticos fundamentales. Muchos consideran que los pensamientos de los antiguos sabios chinos, como Confucio y Mencio, todavía tienen importancia en la vida contemporánea”, como apunta la reportera Zhang Hong, en su artículo “¿Vale la pena leer a los clásicos?”, publicada la revista *China Hoy* en junio de 2005.

Según el profesor Guo Qijia, del Instituto de Educación de la Universidad Normal de Beijing, Confucio pasó de ser considerado como un dios a ser visto como un monstruo. “En el presente, intentamos recuperar su pensamiento, después de todo él no era más que un ser humano, como el resto de nosotros”. Ésta parece ser la línea oficialista, que marca claramente que se trata de un acercamiento crítico, diferente al del pasado, y que “el gobierno presta cada vez más atención a la enseñanza de las tradiciones y cultura chinas en la escuela primaria”³¹.

Sin embargo, el artículo no deja de analizar los argumentos en pro y en contra de que los estudiantes de primaria y secundaria tengan que estudiar las obras clásicas. Y plantea si son más necesarias que otras opciones consideradas beneficiosas para el futuro de los estudiantes, como las clases extraescolares de matemáticas, inglés, “e incluso piano”, todas ellas más acordes con los tiempos actuales (de nuevo gravita el concepto de modernidad, lo que se considera moderno es interesante desde el punto de vista social, el resto de disciplinas plantean dudas).

En julio de 2004, Xue Yong, un periodista chino que estudió historia en la Universidad de Yale, escribió un artículo para un periódico, “expresando su preocupación por el estudio de textos clásicos entre los niños”, precisamente por la pesada carga que ya soportan. Su argumento “provocó una discusión a escala nacional, tanto en la prensa como en Internet”, añade el artículo.

Sin embargo, los que abogan por el estudio de las obras clásicas “sostienen que China ha abrazado los conceptos educativos del Occidente, hasta el punto de descuidar la enseñanza de sus obras clásicas –base de la cultura y la literatura tradicionales chinas–”. La riqueza cultural del país “ha garantizado su supervivencia en épocas difíciles”, comentan los expertos, y si no “se enfatiza lo suficiente la importancia de las obras clásicas en la enseñanza, el patrimonio cultural chino desaparecerá”. Por lo que concluye, que “Los eruditos chinos suelen estar familiarizados con las obras de Aristó-

31. “A modo experimental, en los últimos años se han editado nuevos libros de texto sobre idioma chino para ese nivel académico con 160 textos clásicos, cantidad que representa un 40 por ciento del total de escritos de este tipo, en comparación con los libros de texto del pasado, que contenían sólo 40 poemas clásicos”, HONG, Zhang: “¿Vale la pena leer a los clásicos?”, *China Hoy* (junio 2005). www.chinaday.com.cn/hoy/50.htm

teles y de Kant, el sistema democrático griego y la constitución británica, pero necesitan entender con la misma fruición la teoría de Confucio y el Libro de Cambios”.

Desde esta publicación oficialista, que tiene por objetivo dar a conocer China a los lectores extranjeros, se concluye que el estudio de los clásicos puede servir para evitar los conflictos sociales, que comienzan a surgir en la medida en que prospera la economía china. Pero es interesante destacar qué valores y conceptos tradicionales se consideran que “todavía son practicados y promovidos en la sociedad contemporánea”. Son la bondad y el espíritu de armonía por “los que abogaba Confucio”. Y concluye, que “los niños necesitan todo tipo de enseñanzas para crecer en lo físico y lo mental. El problema es cómo combinarlos”.

Aquí quizá podamos encontrar la clave de la nueva lectura de la tradición confuciana que se hace desde el poder. Se trata de un acercamiento limitado, utilitarista y que nunca debe reducir el espacio destinado a otras disciplinas. Pero sobre todo es revelador que, de entre todos los valores confucianos, destaquen la bondad y la armonía.

La armonía, “he”, se ha convertido en una palabra clave en la política actual china, como elemento de unión y de búsqueda del consenso. Los ejemplos abundan. En su XVI Congreso Nacional celebrado en noviembre de 2002 el partido Comunista Chino se comprometió a crear una “sociedad armoniosa” y en la IV Sesión Plenaria del XVI Comité Central del PCCh, celebrado en septiembre de 2004, “se colocó la construcción de una sociedad armoniosa en una posición más prominente” (People’s Daily Online).

El propio Presidente chino Hu Jintao definió en febrero de 2005 las condiciones de “una sociedad socialista armoniosa”. Esto supone incorporar la virtud confuciana de la armonía al discurso, al menos nominalmente, marxista y permite emplear palabras como democracia, en un contexto diferente al sistema parlamentario liberal. Lo que prevalece es la armonía entendida como búsqueda constante del consenso para que “los factores positivos de las diversas partes sean movilizados de manera amplia”. Y es en esta línea de pensamiento en la que debe inscribirse el término democracia en el discurso de Hu Jintao³²: una pluralidad de personas, prácticamente asimilables a la

32. “En la Decisión del Comité Central del PCCh sobre el Fortalecimiento de la Capacidad del Partido para la Gobernación se formuló por primera vez el concepto de ‘construir una sociedad socialista armoniosa’ y lo consideró como una de las cinco capacidades que el PCCh debe incrementar en todos los aspectos para la gobernación.

El 19 de febrero de 2005, el Secretario General del CC del PCCh, Presidente de Estado y Presidente de la CMC Hu Jintao pronunció un discurso en la Escuela Central del Partido, en el cual señaló que realizar la armonía social y construir una sociedad hermosa siempre ha sido un ideal social al que aspira con empeño la humanidad y, asimismo, es un ideal social al que aspiran sin cesar los partidos marxistas, incluido el Partido Comunista de China (...).

(...) La sociedad socialista armoniosa que hemos de construir debe ser una sociedad de democracia y administración por la ley, de equidad y justicia, de fe y fraternidad, de pleno vigor, de estabilidad y orden y de armonía entre el hombre y la naturaleza. Democracia y administración por la ley significan que la democracia socialista sea desarrollada en forma plena, el plan básico de administración del país según la ley sea llevado a la práctica efectivamente, y los factores positivos de las diversas partes sean movilizados de manera amplia. Equidad y justicia significan que las relaciones de interés entre las partes sean

idea de “masa” del comunismo pero eliminando las nociones de clase, que se esfuerzan para conseguir una “sociedad hermosa” bajo el ideal de unidad, grandeza del Estado y de bienestar para el pueblo. Un bienestar que no debe romper la armonía, y que por ello es más cercano, al menos en teoría, a la noción de “pequeña prosperidad” para todos, xiaokang, que al desmedido enriquecimiento actual de una minoría.

El concepto de armonía conlleva una fuerte carga política, ya que de su interpretación puede colegirse o bien una sociedad donde haya que sacrificar lo individual en pro del consenso o bien una sociedad donde la búsqueda del consenso se consiga a través de la interacción de individualidades que no quedan anuladas. Éste es uno de los elementos claves para entender que hayan vuelto sus ojos a los clásicos tanto figuras que quieren mantener una estructura de partido único, como otras que abogan por una democratización multipartidista con separación de poderes, de los que un grupo significativo se engloba en el llamado movimiento liberal.

El elemento común a todos ellos es que quieren lograr la armonía social y la modernización que les permita convertirse en una nación de primer orden logrando de manera diferente el consenso dentro la multiplicidad. De ahí que interpreten de forma tan distinta, la máxima: “Los caballeros son armoniosos pero ninguno es similar a otro. Los hombres comunes son todos iguales, porque no son armoniosos” (Confucio, Analectas). ¿Se trata simplemente de diferenciar a la elite dirigente del resto, de denunciar la uniformidad y el reduccionismo cultural en cualquiera de sus vertientes o ambas cosas a la vez? Todo depende del filtro ideológico que se aplique.

En 2005 la Renmin University of Pekín anunció que iba a poner en marcha un instituto de Estudios Nacionales, guoxue, en los que se enseñaría confucianismo, filosofía, historia y literatura. Además, el Gobierno chino está fomentando que se abran Institutos de Confucio a lo largo y ancho del globo.

La compatibilidad entre democracia y confucianismo según Li Shenzhi

Frente a quienes defienden el status quo actual, destaca la visión esperanzada de Li Shenzhi, considerado como uno de los líderes del movimiento liberal, que dirige una

coordinadas de forma apropiada, las contradicciones en el seno del pueblo y otras contradicciones sociales sean tratadas de manera acertada y la equidad y la justicia sociales sean mantenidas y realizadas de forma efectiva. Fe y fraternidad significan que todos los miembros de la sociedad presten ayuda unos a los otros y sean honrados y se atengan a la fe, y todos los miembros del pueblo sean iguales y fraternos y se traten con hermandad. Pleno vigor significa conseguir que todos los deseos de creación favorables al progreso social sean respetados, las actividades de creación sean apoyadas, el talento de creación sea puesto en juego y los logros de creación sean afirmados. Estabilidad y orden significan que la organización y el mecanismo de la sociedad sean sólidos, la administración de la sociedad sea perfecta, el orden social sea bueno, las masas populares vivan y trabajen en paz, y la sociedad se mantenga estable y unidad. Y armonía entre el hombre y la naturaleza significa desarrollo de la producción, vida holgada y buen entorno ecológico”. (spanish.china.org.cn/spanish/sp-sz2005/index.htm).

mirada a la tradición china en la que busca la importancia de la persona como actor social, sin renunciar por ello a lo que denomina “socialismo democrático” y sin dejar de ser consciente de las dificultades de “modernizar” una nación de las dimensiones y la complejidad del gigante asiático.

Li Shenzhi (1923-2003) atraído por el ideal comunista se unió a Mao en Yan'an en los años 40. En su larga vida política pasó por numerosos avatares: consejero diplomático de Zhou Enlai, cayó en desgracia en 1957 por su “ideas idealistas” y sufrió persecución en la Revolución Cultural. Rehabilitado en los ochenta fue vicerrector de la Academia de Ciencias Sociales; puesto del que dimitió tras la represión de 1989. Se ha mantenido como una voz independiente que reclama la democratización de China de forma progresiva y sin negar la tradición. En su definición de democracia incluye elementos sociales, ya que considera que el gobierno tiene que esforzarse, a través de la redistribución de la riqueza, en servir a los intereses de las clases desfavorecidas. “El pueblo es el que es más importante, el poder lo es menos y el soberano incluso menos”, indica uno de los dictados atribuidos a Confucio, que recoge Li Shenzhi.

Fallecido en 2003, su legado se resume en una conferencia que pronunció en febrero dos meses antes de su muerte, donde rinde “un homenaje vibrante a la democracia” basado en un sólido conocimiento de la cultura china³³.

Li Shenzi cree que el régimen más deseable es la democracia porque el poder es “cedido al pueblo”. Es de destacar que no emplea el término de soberanía, más delicado, y que habla de una cesión. Más pragmático que en discursos anteriores, parece que quiere que se sobreentienda que es un acto voluntario por parte del soberano que en estos momentos tiene el poder, el Partido Comunista Chino. Un matiz que le permite definir, precisamente, que el valor del poder, en la época moderna, reside en su capacidad de garantizar los derechos de los individuos y de aplicar las decisiones de la mayoría, sin que ello implique la sumisión del partido minoritario frente al mayoritario. Considera, además, que para que un gobierno sea democrático es condición indispensable que sea respetuoso con la ley dentro de un sistema representativo con separación de tres poderes, ejecutivo, legislativo y judicial.

Asegura que hasta la fecha la democracia y la “cultura tradicional china” han sido fundamentalmente opuestas, lo que se ha traducido en 2.200 años de régimen autocrático desde la unificación del imperio por parte Qin Shi Huangdi³⁴ hasta nuestros días. Sin embargo, tras analizar los fundamentos de la historia china considera que la democracia “no está opuesta a la mayor parte de los elementos de la cultura tradicional”. Y en la base de esta afirmación encontramos a Confucio.

33. La conferencia de Li SHENZHI: “Objetivo democracia” fue publicada en *Primavera de Pekín*, septiembre 2003 y recogida en la publicación “*Écrits édifiants et curieux sur la Chine du XXI Siècle*”. *Voyage à travers la pensée chinoise contemporaine*, dirigido por Marie Holzman y Chen Yan, París, L'aube Essai. 2002.

34. Qin Shi Huangdi (259 a.C.-210 a.C.) considerado el primer emperador. Su ejercicio del poder dejó “tras de sí un trauma que afectaría a todas las generaciones posteriores de letrados chinos. Estos apoyaban la idea del Imperio unitario, pero consideraban inaceptables muchas de las consecuencias prácticas que este régimen de gobierno lleva aparejadas”, SCHMIDT-GLINTZER, Helwing: *Antigua China*, Acento Editorial, 2001.

Li Shenzi asegura que “el espíritu humanista de la virtud confuciana” es perfectamente compatible con la democracia, sobre todo si se suma al imperativo moísta de “amar a los hombres”³⁵. En línea con las Anacletas o Conversaciones, Lunyu, escritos de los discípulos de Confucio que recogen su pensamiento, Li Shenzi sostiene sus argumentos a partir de aforismos y máximas. Su posición a favor de la democracia liberal, basada en la capacidad de decisión del individuo, queda sostenida por la afirmación confuciana de que “una armada puede ser privada de su general, pero el hombre individual no puede ser desposeído de su voluntad”.

Por eso, de forma sutil arremete contra la corriente a favor de la armonía en el sentido en que se expresa en el discurso oficial del partido único. En su opinión, sólo existe una armonía real, tal y como el término “he” es utilizado por Confucio, y es una armonía basada en las diferencias. Algo que a su entender encierra la esencia de la práctica democrática. Sólo el sistema democrático puede garantizar “la armonía en el respeto de la diferencia” sin producir uniformidad y privar al hombre de su voluntad.

De hecho, y con esto se puede apoyar la tesis de Li Shenzi el término “he” significa “unión armoniosa” y no representa lo mismo en chino que en la concepción latina o anglófona de armonía. Los filósofos chinos antiguos consideran que el “he” destaca la importancia de las divergencias por lo que se opone al término “tong” o común. La suma de “comunes” sin diferencias, sin pluralidad, no componen la verdadera armonía³⁶.

De ahí que “democracia y confucianismo” sean compatibles, a través de pensamientos como “respetar la piedad filial”, que no debe entenderse como dominación del mayor o del poderoso frente al menor o débil. Se trataría más bien de solidaridad intergeneracional y social.

Lo esencial de la doctrina confuciana, añade, es que se ha polarizado sobre valores fundamentales como son la virtud de humanidad o de sinceridad. “Es en todo caso mi punto de vista”, matiza Li Shenzhi, a pesar de la ambigüedad de los filósofos chinos tradicionales sobre estos puntos³⁷.

El pensamiento científico chino se ha consagrado desde Confucio a la búsqueda del bien, frente al objeto de la filosofía griega de buscar la verdad, que Li Shenzhi considera la base de la mentalidad occidental. De ahí colige que la búsqueda de la verdad lleva a encontrar criterios de objetividad, lo que no sucede cuando se busca el bien. Por eso admite como beneficiosa la influencia del pensamiento occidental en cuanto a definidor de criterios objetivos, de los que surgen, por ejemplo las leyes que

35. El amor universal tal y como lo define la escuela moísta, con su proximidad a la gente común.

36. XIANG, Xianming: *L'education: la mondialisation, la localisation et l'évolution indigène*, Institut de l'Education Internationale et Comparée, Université Normal de Beijing. Por su parte, Zhang Liwen, decano del Institute of Confucian Study destaca por sus análisis sobre el “he”. “Reflections on Song-Ming Lixue and philosophy of harmony and integration”, *Journal of Chinese philosophy*, vol. 21, n° 3-4 (1994), pp. 453-470. Dialogue Publishing, Honolulu.

37. Confucio se centra más en la virtud de humanidad y Mencio en la de sinceridad. Zhou Dunyi, filósofo de la Dinastía Song, considera que la sinceridad “es la virtud que distingue a los sabios” y que esta está “en el origen de todas las buenas acciones”.

deben estar por encima de todos. Esta es, en mi opinión, una forma elegante de defender la necesidad de continuar avanzando en la limitación del poder del gobernante con leyes, sin recurrir a la tradición legista china, todavía cargada de connotaciones muy negativas³⁸.

Democracia y confucianismo son compatibles, insiste, porque en democracia todo “el mundo puede expresarse sinceramente, sin tener miedo, ni poner su seguridad en juego”. De ahí que critique a quien considera que la democratización sólo trae desorden. Esto supone confundir el proceso de introducción de un nuevo régimen, lo que encierra el riesgo del caos, con el sistema en sí.

El elevado precio pagado por el pueblo chino desde 1840 para no ha sido vano, ya que “el objetivo democracia” no cesa de acercarse, añade. Incluso citando a al historiador Tang Degang se atreve a aventurar una fecha: el 2040. Para Tang Degang, académico residente en los Estados Unidos, China salió de la fase tradicional en 1840 para entrar en la era moderna. Este año marca el comienzo de una transición hacia la democracia, que según Degang necesita un ciclo de asentamiento de dos siglos.

Tomando esa fecha como referencia, Li Shenzhi dibuja un país con una sociedad civil desarrollada, con una nueva Constitución y Asamblea, que aplica los derechos del hombre y que reconoce la supremacía del derecho para gobernar según las leyes. Pero, continúa que estos cambios serán únicamente “la primera etapa de la democratización”, por que pese a sostener que la democracia no es contraria a la cultura china, si que asume que es una introducción desde el exterior en su formulación liberal. Por eso, y en eso se adhiere al gradualismo propio de las reformas en China desde la muerte de Mao, se podrá aplicar primero en las ciudades y en las clases urbanas más educadas y abiertas, dejando al campo más atrasado para una segunda fase. Aquí Li Shenzhi recoge, de nuevo, la tradición elitista del letrado confuciano y la desconfianza ante la falta de preparación del pueblo llano, algo que tampoco está alejado de los planteamientos del ya citado “Movimiento 4 de Mayo”.

La democracia debe extenderse a toda China pero al aplicarla de forma gradual se podrán evitar los problemas económicos y sociales que han sufrido muchos países que han pasado de la dictadura a un sistema democrático. De nuevo la mirada de Confucio ayuda a marcar el ritmo huyendo de radicalismos y soluciones rápidas. Las lecciones de Tiananmen continúan vivas y pocos son los intelectuales que plantean un cambio revolucionario y brusco hacia formas multipartidistas ante el temor de que el caos, el temido “luan”, vuelva a reinar.

En este sentido, la búsqueda de la modernización necesita tanto de las lecciones del pasado, que por desgracia tienden a quedar enmascaradas por una lectura de la

38. El legismo o fa kia en el siglo IV antes de Cristo, consideraba que la sociedad humana ha de poseer sus propias leyes que sirvan al hombre de criterio para regir sus actos. Ese cuerpo legislativo sería el arma fundamental del Estado en su lucha contra las fuerzas políticas y sociales conservadoras de la nobleza. Sin embargo, la dureza de sus exigencias y la crueldad de sus métodos, así como su persecución del confucianismo, hizo que pasara a la historia, escrita con posterioridad por los letrados confucianos, como uno de los peores sistemas de gobierno posibles.

historia dirigida desde el poder autoritario, como de la apertura hacia el mundo exterior, no sólo occidental. Mientras la democracia se perciba como el sistema más avanzado constituirá un objetivo para los intelectuales que de nuevo han asumido su papel de “consejeros del príncipe” propio de los letrados chinos. La forma de alcanzarla o incluso su formulación final, está todavía por definir.

Bibliografía

- BÉJA, Jean-Philippe: *A la recherche d'une ombre chinoise. Le mouvement pour la démocratie en Chine (1919-2004)*, París, L'histoire Immediate, Seuil, 2004.
- BIANCO, Lucien: *La Chine*, París, Flammarion, 1997.
- BILLETER, Jean François: *Chine trois fois muette*, París, Editions Allia, 2000.
- BOBIN, Frédéric y ZHE, Wang: *Pékin en mouvement*, París, Editions Autrements, 2005.
- China Hoy*. www.chinatoday.com.cn/
- GERNET, Jacques: *El mundo chino*, Barcelona, Editorial Crítica, 1999.
- GOURMONT, Barthélémy: *L'Asie Orientale face aux périls des nationalismes*, París, Éditions Lignes de Repères, 2005.
- JIWEL, Ci: *De la utopía al hedonismo. Dialéctica de la revolución china*, Biblioteca de China contemporánea, Edicions Bellaterra, 2001.
- JULIEN, François: *Un sabio no tiene ideas*, Madrid, Biblioteca de Ensayo, Siruela, 2001.
- LEVI, Jean: *Confucio*, Madrid, Pliegos de Oriente, Trotta, 2005.
- LOMBARD, Denys: *La China imperial*, Barcelona, Idea Books, 2000.
- MAILLARD, Chantal: *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*, Madrid, Ediciones Akal, 1995.
- MORSE, Hosea Ballou: *The International Relations of the Chinese Empire: vol. 3. The Period of Subjection 1894-1911*, Boston, Elibron Classics, Adamant Media Corporation, 2001 (facsimilar) “*Qing Crisis Management and the Boundaries of State Power in Late Imperial China*”, editada por ANTHONY, Robert J. y LEONARD, Jane Kate, nº 114 (2003).
- SCHMIDT-GLINTZER, Helwing: *Antigua China*, Madrid, Acento Editorial, 2001.
- SHORT, Philip: *Mao*, Barcelona, Memoria Crítica, 2003.
- VV.AA.: *Écrits édifians et curieux sur la Chine du XXI Siècle. Voyage à travers la pensée chinoise contemporaine*, HOLZMAN, Marie y YAN, Chen (dir.), París, L'aube Essai, 2002.
- YAN, Chen: *L'éveil de la Chine*, París, Éditions de L'aube, 2002.
- YÜ-SHENG, Lin: *The crisis consciousness. Radical antitraditionalism in the May Fourth Era*, Madison, University of Wisconsin, 1979.
- YUTANG, Lin: *Mi patria y mi pueblo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1981.
- ZHENSHENG, Li: *Le petit livre rouge d'un photographe chinois*, Édité par Robert Pledge, Phaidon Press Limited, 2003.