



CONFUCIANISMO Y DESARROLLO

EL RESURGIMIENTO
DE CHINA Y
ASIA DEL ESTE

COORDINADOR

ARTURO OROPEZA GARCÍA



CONFUCIANISMO Y DESARROLLO

EL RESURGIMIENTO DE CHINA Y ASIA DEL ESTE

COORDINADOR

ARTURO OROPEZA GARCÍA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Rector



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Dra. Mónica González Contró
Directora

Dr. Enrique Mauricio Padrón Innamorato
Secretario Académico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Secretaria Técnica



PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS
SOBRE ASIA, ÁFRICA Y OCEANÍA

Dra. Alicia Girón
Directora

Mtra. Vania De la Vega Shiota
Secretaria Académica

Mtro. José Luis Maya Cruz
Secretario Técnico

CONFUCIANISMO Y DESARROLLO

EL RESURGIMIENTO
DE CHINA Y
ASIA DEL ESTE

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Oropeza García, Arturo, editor.

Título: Confucianismo y desarrollo : el resurgimiento de China y Asia del Este / coordinador, Arturo Oropeza García.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas : Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios sobre Asia, África y Oceanía, 2025.

Identificadores: LIBRUNAM 2279397 (libro electrónico) | ISBN 9786076420096 (libro electrónico).

Temas: Desarrollo económico -- China. | Desarrollo económico -- Extremo Oriente. | Confucianismo -- Aspectos económicos. | China -- Política y gobierno. | Extremo Oriente -- Política y gobierno. | Nacionalismo -- China. | China -- Relaciones exteriores.

Clasificación: LCC HC427 (libro electrónico) | DDC 330.951—dc23 |

La presente obra ha sido sometida a un proceso de dictaminación basado en el sistema de revisión por pares doble ciego, llevado a cabo por personas académicas independientes a la institución de afiliación de la persona autora, conforme a las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM y los Criterios Específicos de Evaluación de la Secihti.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 7 de noviembre de 2025

DR © 2025. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Mario de la Cueva s/n

Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS SOBRE ASIA, ÁFRICA Y OCEANÍA

Calle de Filosofía y Letras núm. 88

Copilco Universidad, Coyoacán, 04360 Ciudad de México

ISBN (libro electrónico): 978-607-642-009-6

Hecho en México

INTRODUCCIÓN	10
Arturo Oropeza García	
 PARTE I	
LA CONSTRUCCIÓN DEL PODER EN CHINA.	14
EL ANDAMIAJE CONFUCIANO DE SU EDIFICACIÓN POLÍTICA	
 Confucianismo: evolución histórica e influencia en la construcción contemporánea del poder en China	15
JESÚS SOLÉ-FARRÀS	
<i>Investigador independiente en pensamiento chino clásico y contemporáneo, y profesor asociado en estudios de Asia Oriental.</i>	
 Planteamientos sobre el gobierno del monarca en la China preimperial.	48
¿Un sello omnipotente?	
YURI PINES	
<i>Sinólogo israelí de origen ucraniano y profesor de la cátedra Michael W. Lipson de Estudios Chinos en la Universidad Hebrea de Jerusalén.</i>	
 Confucianismo, poder y desarrollo en China. Reflexiones generales	76
ARTURO OROPEZA GARCÍA	
<i>Investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIJ, UNAM). Presidente del Instituto para el Desarrollo Industrial y la Transformación Digital A. C. (INADI).</i>	
 PARTE II	
EL CONFUCIANISMO Y SU INFLUENCIA EN LA ESTRATEGIA	114
DEL DESARROLLO ECONÓMICO DE CHINA	
 A Weberian, Long-Term Approach to Confucian Culture and its Influence on China's "Economic Miracle"	115
GIORGIO SINEDINO	
<i>Sinólogo Brasileño. Miembro del Consejo Ejecutivo de la Asociación Confuciana Internacional.</i>	

Development, Controversies, and Reflections: The Revival of Grassroots Confucian Education in Contemporary China CANGLONG WANG <i>Profesor de Sociología en la Universidad de Brighton, Reino Unido.</i>	156
Confucianismo, desarrollo y nacionalismo chino MARIANA ESCALANTE <i>Profesora-investigadora de Tiempo Completo en el Centro de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM y maestra en Relaciones Internacionales por la Universidad de Pekín.</i>	188
La influencia del confucianismo en el desarrollo económico de China FEDERICO MÜLLER <i>Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.</i>	220
PARTE III	
EL CONFUCIANISMO Y SU PARTICIPACIÓN EN EL DESARROLLO DE ASIA DEL ESTE	244
A Confucian Response to the Crisis of Humanities Education: On the Conflict Between Instrumental Rationality and Value Rationality YONG CHEN <i>Investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI)</i>	245
Confucianismo, modernidad y desarrollo en Corea ANTONIO J. DOMÉNECH DEL RÍO <i>Doctor en Antropología Social-Estudios Coreanos, profesor titular de universidad (catedrático acreditado ANECA), Universidad de Málaga.</i>	268

PARTE IV	
EL CONFUCIANISMO Y LA CIVILIZACIÓN CHINA	292
El confucianismo y la civilización china en la nueva era	293
LILJANA ARSOVSKA	
<i>Doctora en literatura comparada y literatura universal por la Universidad de Idiomas de Beijing; Maestra en Estudios de Asia y África</i>	
Enmarañamientos ideacionales chinos: confucianismos, discursos para un poder global	312
FRANCISCO JAVIER HARO NAVEJAS	
<i>Doctor en Relaciones Internacionales Transpacíficas, profesor-investigador de la Facultad de Economía, Universidad de Colima</i>	
El postconfucianismo de la política exterior de China	338
PRISCILA MAGAÑA HUERTA	
<i>Sinóloga del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México y profesora de la Universidad Iberoamericana</i>	
AUTORES	360



Los conceptos éticos básicos y los sistemas de valores de los cuatro países (China, Japón, Corea y Vietnam) son sorprendentemente uniformes. Por ejemplo, todos muestran un fuerte énfasis en la solidaridad familiar, en la piedad filial, en la subordinación del individuo al grupo, en la ideal de armonía grupal en oposición al equilibrio entre derechos en conflicto, en la organización social, en la política cuidadosa (en oposición a la integración religiosa o puramente cultural), en el trabajo duro como un valor en sí mismo, en la frugalidad y en la educación como moralmente edificante y como el camino adecuado hacia el éxito personal y familiar, aunque los japoneses han agregado a estos valores un énfasis especial en el estoicismo, virtudes marciales y lealtades extrafamiliares derivadas de su experiencia feudal. Visto en términos tan básicos, el Este de Asia ha sido en el pasado y todavía es en muchos sentidos una unidad cultural tan grande como lo es Occidente

TU WEI-MING

*The Rise of Industrial East Asia:
The Role of Confucian Values*

INTRODUCCIÓN

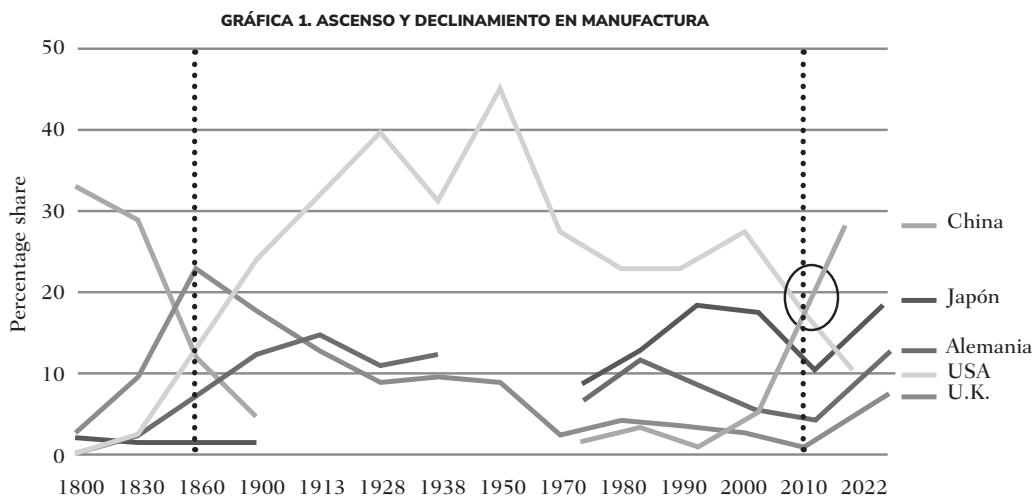
La historia de China y la región de Asia del Este, entre otras consideraciones, se ha caracterizado en el tiempo por el papel destacado que ha mantenido en el tema de su desarrollo económico.

Por cerca de dos milenios, refiere Mahbubani¹, China mantuvo el mejor desempeño económico a nivel mundial de manera comparada con las demás regiones de su época; en especial con las economías de la zona de lo que ahora se reconoce como región occidental.

En la época moderna, a partir del siglo XIX en el que se da un encuentro frontal de Occidente con China y el este asiático, esta realidad económica se modificó ante la intromisión que Inglaterra, Estados Unidos y otras naciones occidentales ejercieron respecto a la realidad que había prevalecido en la región de Asia del Este por cerca de dos mil años.

El liderazgo económico que había mantenido China, sobre todo en materia de manufactura, le fue desplazado a mitad del siglo XIX por dichas naciones; de manera especial por una nación norteamericana que desde esa época se elevó con el liderazgo industrial económico del mundo, que a la postre sería una de sus fortalezas para detentar el liderazgo geopolítico global.

¹ Mahbubani, Kishore, *Has China Won?* 2020, pág. 71.



Fuente: Peter Marsh, 2012 / actualización del autor con datos de World Bank data base.

A partir de la primera Guerra del Opio en 1839; de la llegada de las embarcaciones norteamericanas a las costas de Japón en 1854, y las diferentes invasiones militares que se dieron sobre territorio chino a lo largo del siglo XIX, entre otras causas, se terminó con el liderazgo económico de una región que con una cultura y características propias había logrado mantener una zona geográfica acotada con resultados económicos superiores a los occidentales.

A pesar del desplazamiento del liderazgo económico mundial que se hace de China a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la vocación del exitoso desarrollo económico de la región empezó a recuperarse rápidamente a través de un cambio de paradigma de desarrollo industrial que el Japón de la dinastía Meiji supo entender y asimilar rápidamente, para convertirse en una nación industrialmente desarrollada al final del siglo XIX; posición que mantuvo en la primera mitad del siglo XX, para caer en 1945 tras su derrota en la Segunda Guerra Mundial.

No obstante lo anterior, la estrategia industrial económica desarrollada por Japón desde el siglo XIX, comenzó a recuperarse velozmente a partir de la década de los cincuenta del siglo XX, con resultados tan sorprendentes que llevaron al mundo a hablar del *milagro japonés*.

Del mismo modo, desde principios de los sesenta, la República de Corea, siguiendo el modelo de desarrollo industrial de la experiencia japonesa, llevó a cabo un gran esfuerzo en su estrategia de desarrollo económico en las siguientes décadas con extraordinarios resultados, lo que provocó que se hablara de un *segundo milagro económico*, ahora por parte de Corea del Sur.

El caso de China, a partir de su Primera Reforma y Apertura en 1978, y con base en los espectaculares resultados económicos de más de cuatro décadas similares a los obtenidos por Corea y por Japón, ha logrado que ahora también se le incluya dentro de esta larga cadena de *milagros económicos*.

A lo anterior también tendría que agregarse lo que en su momento se llamó el milagro económico de Taiwán, de Singapur, de Hong Kong; y ahora de Vietnam y otros países del sudeste asiático que bajo características similares se han venido sumando al éxito económico de una región de aproximadamente 15 países² cuyo PIB económico ya rebasa al de la Unión Europea y al de los Estados Unidos.

Este *fenómeno económico milagroso* de la región del Este de Asia que se ha mantenido de manera constante por un tiempo aproximado de siete décadas, y que se ha transformado ya en un éxito geopolítico y social, a pesar del tiempo transcurrido sigue siendo parte de un debate académico no resuelto sobre las causas que lo han generado.

Algunos autores como Huntington, Johnson, Holcombe, Wade, Hyun-Chin Lin, entre otros, han venido defendiendo la idea de una región con características propias que en materia económica se han traducido en un **desarrollismo asiático** que ha resultado exitoso respecto a su referente occidental.

Por otro lado, autores como Flath, Woo-cummings, Franks, Easterly, Milton Friedman, etc., han estado negando la posibilidad de considerar que la cultura de la región sea un elemento distintivo que haya contribuido al éxito económico de la zona.

Junto con el reconocimiento de una zona diferenciada por sus características propias, algunos autores incorporan al análisis el elemento de la cultura neoconfuciana³ como parte de una línea con la que se intenta explicar el grado de eficiencia económica de Asia del Este respecto a sus similares occidentales. Se agrega que estos países durante muchos siglos han compartido un principio común de civilización confuciano que a la postre los ha llevado, entre otros logros, a tener por largo tiempo un exitoso comportamiento económico, el cual se ha vuelto más ostensible ante la evidente confrontación en la tercera década del siglo XXI por parte de China respecto a los Estados Unidos.

Autores como François Jullien, Wei-Ming, Leys, Hyun-Chin Lin, Hungtinton, Billioud, Oropéza, etc., desde diferentes plataformas, forman

2 (ASEAN + 5: Brunei, Camboya, Indonesia, Laos, Malasia, Myanmar, Filipinas, Singapur, Tailandia, Vietnam, China, Japón, Corea del Sur, Nueva Zelanda y Australia).

3 En este caso se toma el concepto neoconfuciano como en genérico sin entrar al fondo de sus diferentes etapas y denominaciones.

parte de esta nueva corriente de explicación que incorpora a la cultura y dentro de ella, al propio confucianismo en su versión más amplia (tradicón cultural), como un punto axial de explicación sobre el comportamiento de una región que piensa diferente, actúa diferente y tiene resultados diferentes.

Por otro lado están autores como Fukuyama, M. Friedman, Max Weber, Woo-cummings, etc., que niegan la participación del elemento cultural y menos confuciano, como un elemento distintivo en la composición de los milagros económicos sucedidos en estos países del Este asiático a lo largo de toda su trayectoria, y en especial sobre lo logrado en estas últimas décadas.

La vuelta al reconocimiento de la vigencia y de la importancia del neo-confucianismo en la vida económica, política y social de China, que empieza a evidenciarse poco a poco, incluso por el propio gobierno chino, se presenta ahora como uno de los elementos distintivos que justifican la actualidad de la longeva civilización china; la cual ahora, entre otros factores, le permite al país asiático reaparecer nuevamente de manera exitosa en el entorno mundial.

Permanece desde luego una corriente importante que partiendo de la negación de la etnicidad confuciana de china, denunciada paradójicamente por el propio presidente Mao desde la mitad del siglo XX, ha señalado que el comportamiento chino renunció expresamente a sus haberes culturales confucianos, y que gracias a ello ha logrado el gran éxito económico, político y social de hoy.

Ante la disrupción que vive la tercera década del siglo XXI y frente a los grandes retos por venir, contribuir a la clarificación de este tema tan relevante, sigue siendo de la mayor importancia tanto en términos geopolíticos como económicos y sociales.

Sumar a la bibliografía que se ha animado a pronunciarse en uno u otro sentido sobre la vigencia de un neoconfucianismo con características chinas, que ha contribuido de manera relevante al éxito no sólo de China si no de la región de Asia del Este, seguirá siendo un tema de la mayor importancia para el análisis geopolítico y económico del mundo.

Bajo este breve marco, esta obra parte del entendido que el tema referido es amplio, profundo y complejo, y que los trabajos que lo integran, desarrollados con el mayor compromiso por especialistas de más de seis países, tiene el objetivo de contribuir a enriquecer la epistemología de una asignatura pendiente del entorno mundial, que contribuya al mejor entendimiento de uno de sus actores más relevantes.

Arturo Oropeza García

Verano de 2025

PARTE I

LA CONSTRUCCIÓN DEL PODER EN CHINA. EL ANDAMIAJE CONFUCIANO DE SU EDIFICACIÓN POLÍTICA



CONFUCIANISMO: EVOLUCIÓN HISTÓRICA E INFLUENCIA EN LA CONSTRUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DEL PODER EN CHINA

Sumario:

- I. Introducción II. El confucianismo y la evolución histórica de su discurso
III. El confucianismo en la construcción contemporánea del poder en China
IV. Conclusión: el discurso confucianista y China como discurso V. Bibliografía.



Jesús Solé-Farràs

Investigador independiente en pensamiento chino clásico y contemporáneo,
y profesor asociado en estudios de Asia Oriental.

I. INTRODUCCIÓN

UNIDAD Y CONTINUIDAD DE LA CULTURA CHINA

Se preguntaba Lin Yutang, hace casi un siglo, “¿es posible entusiasmarse con el confucianismo hoy en día?”. Según él, “la respuesta depende de si uno puede entusiasmarse con el sentido común”¹. Pongamos por ejemplo la sentencia de Confucio de que “el arte de gobernar consiste en hacer correctamente las cosas, o ponerlas en su debido sitio”. ¿Puede tal obviedad causar alguna emoción? Ciertamente, el sentido común –inherente a la naturaleza humana, según Confucio– se halla en las antípodas de los estados de felicidad y las experiencias místicas que suelen ofrecer utopías políticas y religiones. Pensemos, sin embargo, cuántos conflictos provocados por utopías no se han resuelto finalmente aplicando el desabrido sentido común. El confucianismo, si bien siempre ha aspirado a satisfacer las necesidades humanas en su conjunto, lo ha hecho persiguiendo el aparentemente modesto objetivo de lograr el bienestar. Y el concreto bienestar que resulta del orden. Quizá sea por ello que su filosofía no se asocie al entusiasmo, sino más bien al sosiego de la constancia. Tal juicio, sin embargo, no deja de ser un prejuicio que ignora la complejidad y versatilidad de sus enseñanzas. Baste recordar que, siendo un pensamiento etiquetado de conservador por antonomasia, en el siglo XVIII, a los ojos de los pensadores de la Ilustración europea, el confucianismo se asoció a la tolerancia y a la razón frente al dogmatismo religioso del cristianismo y al autoritarismo de la monarquía; por lo tanto, era considerado una ideología de progreso.

¹ Lin, *The Wisdom of Confucius*, 1.

Sin apelar a emociones, Arnold Toynbee incide en la cuestión central que nos ocupa preguntándose si, “incluso oficialmente depuesto, el sabio invencible [Confucio] todavía sigue conspirando para gobernar de incógnito donde ya no reina”, a lo cual responde que los rasgos del sistema confuciano todavía se pueden detectar en la China maoísta “bajo toda la lava acumulada en su agitada superficie”². Allanado el maoísmo, la actual etapa postmaoísta presenta una superficie muy poco agitada. Este era el indispensable sosiego –tan confucianista– que requería el progreso económico, el cual ha llevado a China a disputar la cúspide del poder mundial. El régimen chino actual, ciertamente, no se fundamenta en principios confucianos; muy al contrario, continúa sustentándose oficialmente en el discurso maoísta –o marxista leninista sinizado– que sustituyó, tras dos mil años de práctica hegemonía política, al del imperio sustentado en el discurso confucianista. Ahora bien, el discurso ideológico netamente comunista convive con una realidad esencialmente capitalista. Lo que sería inconcebible para la mentalidad occidental, resulta perfectamente pacífico para la mentalidad china, en cuyo sustrato cultural los opuestos –contradicciones, diríamos en Occidente– pueden coexistir indefinidamente si con ello se satisface el objetivo de evitar el desorden. Este es un significativo ejemplo de cómo aún aflora en el contexto actual el sustrato cultural chino.

Después de estos argumentos preliminares, es preciso ya delimitar los elementos que articularán esta exposición sobre la influencia del pensamiento confucianista en la construcción contemporánea del poder chino. Se trata, por un lado, de los conceptos de unidad y continuidad, que tradicionalmente han identificado el discurso general sobre la cultura china, y, por otro lado, del concepto de adaptabilidad, que caracteriza el confucianismo como pensamiento que asumió como misión concebir y preservar la unidad de dicha cultura y transmitirla generación tras generación como base de su idea de civilización. Naturalmente, calibrar la influencia del sustrato cultural chino en el contexto contemporáneo solo es razonablemente posible desde la complejidad. Una complejidad que en este estudio se aborda a través del análisis simultáneo del desarrollo histórico de estos tres conceptos.

En los siguientes apartados se estudiará: (I) El confucianismo y la evolución histórica de su discurso, incidiendo en su capacidad de adaptarse a las circunstancias para preservar la existencia y los objetivos de la clase erudita confuciana. Una evolución que, tras la creación de la escuela confuciana, presenta cuatro etapas o adaptaciones clave: (i) el nuevo confucianismo Han,

2 Toynbee, *A Study of History*, iii, 330.

que combinó razón y superstición para convertirse en la ideología oficial del imperio; (ii) el neoconfucianismo Song-Ming, cuya metafísica resulta de la presión ejercida por el budismo y el taoísmo; (iii) el confucianismo empírico Qing, centrado en la investigación filológica de los textos antiguos, y (iv) el nuevo confucianismo contemporáneo, ecléctico y despojado de oficialidad pero no de influencia. (II) El confucianismo en la construcción contemporánea del poder en China a través de su influencia en los ámbitos la política y la economía, así como en los de la cultura, la educación y la religión. (III) Como conclusión se apunta, teniendo en cuenta la complejidad comunicativa de la sociedad actual, si no sería intelectualmente apropiado considerar China, en sí misma, como un potente discurso estructurado sobre su sustrato cultural, en cuyo núcleo se halla el confucianismo.

II. EL CONFUCIANISMO Y LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE SU DISCURSO

El historiador Eric Hobsbawm decía que de las transformaciones que moldearon el mundo tal como era a finales del siglo xx la más perturbadora fue la desintegración de los antiguos modelos de relaciones sociales, y con ella, la ruptura de los vínculos entre el pasado y el presente³. Confucio (551-479 a. C.) podría ser el precedente más antiguo y relevante de esta inquietud, pues dos milenios y medio atrás atribuyó el desorden generalizado de su época a la desintegración del modelo político y de relaciones sociales de las dinastías Shang (1600-1046 a. C.) y Zhou occidental (1046-771 a. C.). Tan profunda era su preocupación que dedicó su vida a crear y difundir una escuela de pensamiento que restituyera la idealizada sociedad feudal de aquellas dinastías y terminar con el caos de entonces y evitar cualquier futuro. Este pensamiento se ha denominado, en retrospectiva, confucianismo en realidad, no existe ningún término tradicional chino que se corresponda con este genérico, cada período usó uno más términos específicos.

El confucianismo no pudo evitar futuras y profundas rupturas ocasionadas por las innumerables rebeliones e invasiones que sufrió China, pero sí logró un notable éxito en tejer un hilo discursivo que reparara las brechas que tales vicisitudes siempre ocasionan en la crónica histórica. En su origen, la entidad territorial y cultural que llamamos China, y que nunca se ha denominado así en chino⁴, era un conglomerado de culturas diversas –Majiyao, Peiligang,

³ Hobsbawm, *The Age of Extremes*, 15.

⁴ Llanura Central (*Zhongyuan* 中原), País del Centro (*Zhongguo* 中國) y Todo bajo el Cielo (*Tianxia* 天下) son términos que se refieren, según el contexto, al territorio de

Yangshao, Dawenkou, Longshan, Erlitou, etc.—. El imperio creado mucho más tarde al amparo de una cultura ya unitaria se descompuso en múltiples ocasiones. Se preservó, sin embargo, su unidad y continuidad gracias a la erudición, esfuerzo y destreza de la clase de los literatos *ru*, que encarnaba la ejemplaridad moral y monopolizó el poder a partir de la dinastía Han⁵. A la asombrosa estabilidad que esta clase erudita dio al régimen imperial se debe que los valores primitivos de la sociedad de clanes de la antigua China, que habían llegado hasta la dinastía Han sin que se alteraran en lo esencial, se extendieran al mundo intelectual posterior.

Por supuesto, el acervo cultural chino es mucho más amplio de lo que una síntesis histórica suele mostrar, a menudo circunscrita al confucianismo, taoísmo y budismo, pero también es cierto que las otras corrientes filosóficas que China ha producido fueron perdiendo presencia en una literatura dominada por los confucianistas, de tal forma que la China imperial fue soltando lastre filosófico para prácticamente reducir su sustrato cultural a estas tres enseñanzas, las cuales se han interrelacionado y complementado dejando bajo mínimos controversias al especializarse en sus funciones⁶.

Más allá de la misión civilizadora de los *ru*, no hay que subestimar tampoco algunos elementos de la cultura china que favorecieron su unidad y continuidad. Quizá el más notable es la peculiar escritura que codifica la lengua china desde las primeras dinastías. Otros elementos han tenido, a la vez, un papel cohesionador y fragmentador. Es el caso de la agricultura,

civilización han y a la nación china. *Zhongguo* se convirtió en el nombre oficial de la China republicana; hasta entonces, la denominación del país era el de la dinastía gobernante.

- 5 En su origen, los *ru* eran los funcionarios de la tradición ritual. No fue hasta la dinastía Song que este término designó específicamente a los eruditos confucianos (*rujia* 儒家) para diferenciarlos de los taoístas y budistas. En el *Libro de los Ritos* (*Liji*, “*Ru Xing*”, 4-6, 9-13, 15, 18-19) se describen sus cualidades. Por ejemplo, que un *ru*, en los asuntos importantes, adopta un aire de dignidad, y en los irrelevantes, de modestia; al hablar, su objetivo primordial es ser sincero, y al actuar, ser preciso; es difícil ganárselo y fácil pagarle; no duda en aceptar un cargo, por insignificante que sea, pero nunca recurre a la adulación para obtenerlo; vive el momento, pero estudia a los antiguos; aspira a que su ejemplo se convierta en modelo para las generaciones futuras; nunca olvida las aflicciones de la gente, las cuales desea aliviar; es como un alfarero que rompe el molde y aún así las piezas encajan; no se apresura a manifestar su acuerdo con quien piensa como él, ni censura a quien piensa diferente; no se siente abatido por la pobreza ni eufórico por la riqueza; no permite las ataduras que intentan imponerle los gobernantes.
- 6 Ello se resume en que “las tres enseñanzas son una” (*sanjiao yi* 三教一) y se ilustra diciendo que un chino es confuciano en su profesión, taoísta en su ocio y budista en su espiritualidad.

que hasta la apertura forzosa de los puertos chinos al comercio occidental en el siglo XIX fue la base económica de China, pero su periódica insuficiencia, fue también una de las causas de los colapsos del Estado⁷. Sin embargo, las causas más importantes de tales colapsos y habitual caída de la dinastía gobernante eran las catástrofes naturales, las invasiones y las rebeliones campesinas –estas últimas, las más temidas–. Los ru etiquetaron convenientemente los consiguientes períodos de desunión –Estados Combatientes, dinastías del Sur y del Norte, etc.– para categorizarlos en la alternancia de estabilidad y desorden a los que abocaba el sistema de legitimación dinástica basado en el Mandato del Cielo⁸. Asimismo, elaboraron una genealogía dinástica que daba por ineludible un patrón de inicio, expansión, decadencia y colapso, en consonancia con el movimiento cíclico, predecible pero inmutable, del Dao, que gobierna el cosmos y marca su sentido ético.

Para los ru, la historia debía tratarse como parte esencial de su misión civilizadora. El objetivo declarado del Sima Qian (c. 145-90 a. C.), el gran historiador que estableció el modelo de las historias oficiales, era “examinar los hechos y acontecimientos del pasado e investigar los principios determinantes de su ascenso y su decadencia”⁹. Asimismo, en sus Registros históricos (Shiji) explica que lo que le impulsó a reconstruir la historia de China fueron las palabras de su padre Sima Tan a propósito de su voluntad de perpetuar un pasado prestigioso: “Quinientos años después de la muerte del Duque de Zhou, existió el maestro Kong. Desde la muerte de este han transcurrido otros 500 años. Cabe persistir en la tarea con la perspectiva de generaciones futuras, corregir la tradición del Libro de los cambios, continuar los Anales de primavera y otoño, y apoyarse en el mundo definido en Odas, Documentos, Ritos y Música”¹⁰.

Como sea que en la historia china aparece un número considerable e impreciso de dinastías¹¹, trazar una línea única fue una escrupulosa tarea, la cual determinó que eran 24 las que se podían considerar legítimas¹².

⁷ Toynbee, *A Study of History*, xii, 202.

⁸ En el *Mengzi* (“Teng Wen Gong II”, 14) leemos: “Ha transcurrido mucho tiempo desde el inicio de la humanidad, y a lo largo de su historia siempre ha habido, ora un período de buen orden, ora un período de confusión”.

⁹ Citado por Burton Watson, *Ssu-ma Ch’ien*, viii.

¹⁰ Sima Qian, *The First Emperor*, xxxiv.

¹¹ E. Wilkinson (*Chinese History*, 3-4) registra un mínimo de 77 dinastías.

¹² La compilación de las 24 historias oficiales (*zhengshi*) incluye desde los *Registros históricos* (104-87 a. C.) hasta la *Historia de los Ming* (1678-1735). El *Borrador de una historia de la dinastía Qing* (1914-1927), añadida a este corpus, no se puede considerar oficial porque ya no había emperador que la sancionara como tal.

El resumen de la secuencia dinástica oficial es que, de los 3.981 años transcurridos desde la fundación de la dinastía Xia hasta la caída de la dinastía Qing, el poder legítimo de China fue ejercido durante 3.625 años por dinastías chinas y solo 356 años por dinastías de origen foráneo —las Yuan (mongol) y Qing (manchú)—; aunque durante 328 años hubo superposición de dinastías chinas y no chinas —las Liao (kitán) y Gran Jin (jurchen)—.

En 1911, la permanencia de la clase de los funcionarios confucianos, que había durado dos mil años, llegó a su fin. Tras el prescriptivo período de desunión —de 38 años, en este caso—, el Estado se restableció, pero esta vez bajo auspicios no confucianos. El confucianismo fue reemplazado por el marxismo, y China pasó de ser una civilización autóctona tradicional a una exótica inspirada en una filosofía de origen judeo-cristiano que se incubó en la Europa del siglo XIX¹³. A pesar de ello, el confucianismo aún constituye el núcleo de la tradición china, pues, como admite Jean Levi, absorto por el mayor atractivo que el taoísmo y el budismo ejercen en los pensadores occidentales, hasta que no se adentró en el estudio del confucianismo permaneció “aux frontières de la tradition chinoise”, “rôdant toujours à la périphérie, sans m’aventurer en son centre”¹⁴.

LA ESCUELA DE CONFUCIO:

EL ORIGEN INTERMEDIO (S. VI-III A. C.)

La declaración, tantas veces citada, de Confucio en que se describe como “un transmisor, no un creador, que confía en lo antiguo y lo ama”¹⁵, debe interpretarse como una fórmula para ocultar que, en realidad, era “un innovador disfrazado de arcaísta”¹⁶, a la vez que situaba su escuela de pensamiento en un punto intermedio de la continuidad cultural que quería asentar. Esta es actitud común en la mentalidad china. También Laozi decía: “Poseo tres tesoros a los cuales me aferro; el primero es la compasión, el segundo es la frugalidad y el tercero es no aventurarme a ser pionero”¹⁷. En el siglo XX, Deng Xiaoping emuló esta actitud al liquidar de facto el comunismo erigiéndose en legítimo transmisor del maoísmo y no en iniciador de una nueva era.

¹³ Toynbee, *A Study of History*, xii, 206.

¹⁴ Levi, *Confucius*, 13.

¹⁵ Lunyu, 7.1.

¹⁶ Toynbee, *A Study of History*, xii, 194.

¹⁷ Laozi, 67.

El inicio histórico del discurso de Confucio se corresponde con la bastante desconocida dinastía Xia (2070-1600 a. C), si bien el objetivo político de la escuela confuciana era una restauración racionalizada del orden feudal, muy idealizado, de la dinastía Zhou occidental, el cual se estaba desmoronando en tiempos del filósofo. En los Registros históricos (Shiji) del mencionado Sima Qian se explica la génesis de la ideología confuciana. Fruto de sus investigaciones, Confucio concluyó que la dinastía Xia representaba una cultura de la vida sencilla, que la dinastía Shang poseía una cultura rica en formas ceremoniales y que la dinastía Zhou occidental había combinado las dos precedentes en un modelo que consideró perfecto. En consecuencia, eligió esta última como ideal de cultura¹⁸. Esta combinación adquirió entidad propia en la historiografía china bajo la denominación de las “Tres Dinastías”, la cual ya representa una estructura discursiva que confiere unidad inicial a la cultura china. El orden social correspondiente a este ideal se basaba en la ética personal para lograr la armonía política; planteamiento que, en la práctica, eliminaba la distinción entre política y ética. El gobierno, por su parte, se fundamentaba en el concepto de ceremonia (li), que no se limita a la observancia de los rituales, sino que se trata de una filosofía que abarca la totalidad del orden social, moral y religioso de la antigua sociedad china, racionalizado por Confucio. Los chinos también se refieren al confucianismo como “la religión de li”¹⁹.

Por lo que se refiere a la característica capacidad de adaptación que ha desplegado el confucianismo a lo largo de su historia, Confucio fue explícito: “Yo decido según las circunstancias de la época y obro en conformidad con ellas” (Shiji)²⁰. Esta característica era imprescindible para que su proyecto educativo, basado en la transmisión del conocimiento de los antiguos reyes que había reunido, llevara a una renovada prosperidad de la cultura humanista clásica. El camino (dao) confuciano quedaría definido, junto con el primer material preconfuciano, por los textos atribuidos, sobre todo, a Mencio y Xunzi. El éxito de este dao es algo que Confucio nunca pudo ver.

¹⁸ Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius*, 61.

¹⁹ *Ibidem*, 142.

²⁰ Sima Qian, *Shiji*, “Kongzi shijia”, xlvii. Citado por Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius*, 66.

EL NUEVO CONFUCIANISMO HAN:
RAZÓN Y SUPERSTICIÓN (S. III A. C. - X D. C.)

Aunque los distintos estados sínicos ya presentaban una notable unidad cultural, cuando el rey Zheng de Qin²¹ se convierte en primer emperador chino, con el nombre de Qin Shi Huangdi²², en el territorio convertido ya en imperio se produce una unidad sin precedentes en todos los ámbitos. Los nuevos gobernantes, sin embargo, no construyen el imperio sobre la base del pensamiento confucianista, sino del legalista, que, en radical oposición al primero, defendía el estricto cumplimiento de la ley para asegurar el orden social. Las críticas confucianistas a las revolucionarias políticas de la nueva dinastía fueron respondidas con la quema, aparte de unos 500 ru, de todos los libros en manos privadas que no versaran sobre adivinación, medicina o agricultura. Este episodio de represión del confucianismo no es ajeno a la pésima reputación que ha tenido la dinastía Qin a lo largo de la historia china –con la excepción del período de la Revolución Cultural, cuando, en el marco de la campaña anti Confucio, se subrayaron los logros de esta dinastía–.

La pérdida de los textos confucianos podría haber significado el fin del confucianismo, pero allí estaban sus eruditos para salvar el primer gran obstáculo a la unidad y continuidad de la cultura china acorde con la tradición de su escuela. En realidad, la brevedad de la dinastía Qin (221-206 a. C.) y la longevidad de la dinastía Han (202 a. C.-220 d. C.) hicieron posible el trabajo de los ru. A la unidad material diseñada por el legalismo –territorio, moneda, medidas, carreteras y escritura–, que los Han asumieron, se sumó el proceso de unidad espiritual e ideológica propiciada por el confucianismo. Para asegurar el éxito de este proceso, los eruditos confucianos acometiendo la primera gran adaptación de su doctrina a las “circunstancias de la época”, que decía Confucio. El gran filósofo Hu Shi (1891-1962) denomina “nuevo confucianismo Han” a esta adaptación²³.

Los Han heredaron un imperio en ruinas por las guerras civiles –según narra el Hanshu²⁴, la Corte era tan pobre que no pudo encontrar cuatro caballos del mismo color para el carruaje del emperador–. Sus primeros gobernantes

21 Qin era uno de los siete estados existentes en el período de los Estados Combatientes (475-221 a. C.), pero en el período anterior, de Primavera y Otoño (770-476 a. C.), los estados chinos eran un centenar.

22 Los gobernantes chinos se llamaban *wang* 王 (rey). Qin Shi Huang creó el título de *huangdi* 皇帝 (emperador) para atribuirse una posición legendaria, pero todos los monarcas siguientes lo utilizaron.

23 Hu Shi, “The Establishment of Confucianism”, 28.

24 Citado en *ibidem*, 21.

practicaron una política de paz y tolerancia, y los pensadores de la época se inclinaron por la filosofía de “no acción” que predicaba el taoísmo. El primer emperador Han logró fundar un régimen estable porque, en definitiva, no intentó restablecer ni el anacrónico orden feudal Zhou ni el revolucionario de Qin. La nueva era, sin embargo, pronto se reveló mucho más propicia a la moral positiva y a la filosofía política que defendía el confucianismo. Así, a pesar del desdén inicial de los gobernantes y la hostilidad de los taoístas, la utilidad práctica de la escuela confuciana –integrada por eruditos de la tradición histórica, versados en las ceremonias sociales y religiosas, y expertos en leyes, instituciones y en el arte del gobierno– explica por qué pronto esta fue capaz de concentrar todo el poder político. Por decreto del emperador, en 196 a. C. se abrió la función pública a una nueva aristocracia de base más amplia y mérito medido por el dominio del canon confuciano. La transición se gestionó con tanta habilidad que la nueva aristocracia, los literatos confucianos, heredó el apelativo histórico de la antigua (junzi) y un interés tan fuerte en la preservación del imperio Han como el que había mostrado la nobleza feudal hereditaria en la preservación de los antiguos estados. Todo ello, sin ningún signo de que se estaba produciendo una revolución social y política trascendental²⁵. Este logro del movimiento confucianista propició el democrático sistema de exámenes que permitiría a los jóvenes de clase humilde acceder a los más altos puestos del imperio. Y todos estos funcionarios serían confucianistas.

Con todo, el proceso más fascinante de la escuela confuciana es el de adaptación al contexto intelectual y religioso de la época. Como explica Hu Shi²⁶, el nuevo confucianismo Han descartó la filosofía naturalista previa, rechazó el agnosticismo del propio Confucio y abogó abiertamente por un posición teísta que los primeros filósofos confucianistas habían rechazado. En realidad, era una síntesis de creencias y prácticas populares, algo racionalizada con el fin de eliminar elementos insostenibles, apenas encubiertos como clásicos confucianos para mostrarlos respetables –los Cinco Clásicos oficialmente reconocidos eran básicamente recopilaciones de literatura popular, historia tradicional, adivinación y prácticas religiosas y sociales–. Estos nuevos confucianistas, hijos de entorno rudo y primitivo, creían en la magia y en la alquimia, y en la interpretación del significado oculto de todas las manifestaciones del Cielo. De ahí que la teología del nuevo confucianismo se denominara “ciencia de las catástrofes y anomalías” (zaiyi

²⁵ Toynbee, *A Study of History*, xii, 174.

²⁶ Hu Shi, “The Establishment of Confucianism”.



zhi xue), puesto que su aplicación práctica consistía en la interpretación de aquellas. Muchas de las interpretaciones fueron registradas en la Historia de los Han (s. I) y sirvieron de modelo para las historias dinásticas posteriores, gracias a las cuales se puede rastrear la evolución de la religión confucianista a través de los siglos.

Si bien el tono general del confucianismo era religioso, su motivación era política. Los eruditos confucianos buscaban algún medio para contener el absolutismo de los gobernantes, y la religión parecía ser un arma prometedora. Puesto que la superstición atraía a los soberanos, esta pasó a formar parte de la religión confucianista, que les enseñaba que debían someterse a la voluntad del Cielo y a ser benevolentes con sus súbditos. Ciertamente, en nombre de esta religión, los ru consiguieron reformas sociales y políticas en interés de la gente común.

EL NEOCONFUCIANISMO SONG-MING: ESPECULACIÓN METAFÍSICA (S. X-XVII)

Pero el sistema político-religioso del confucianismo Han se desvaneció ante la recuperación del taoísmo como religión popular y la preeminencia del budismo como aglutinador social. No fue hasta la dinastía Song (960-1279)²⁷ que resurgieron los ideales del confucianismo, reinventado como neoconfucianismo²⁸. Esta nueva adaptación permitió restituir al confucianismo la preeminencia que la dinastía Tang (618-907) había otorgado al budismo; considerado por muchos como una religión no china. Los Tang habían reanudado el ideal unitario chino de los Han e implementaron la estructura político-administrativa que se mantendría grosso modo hasta el siglo XX. El hilo de continuidad tejido por los letrados confucianos había sido realmente endeble entre la caída de los Han y el establecimiento de los Song, pues en este intervalo toda o parte de China fue gobernada por cincuenta y tres dinastías —la mayoría, naturalmente, no figura en la sucesión dinástica legítima—.

En su formulación neoconfuciana, el confucianismo da relevancia a sus textos más afines al taoísmo y al budismo —como el Daxue y el Zhongyong—, con cuyas ideas se amalgama para crear una metafísica mucho más sofisticada que cualquier anterior confucianista. Aún así, el neoconfucianismo construye

27 En realidad, los Song nunca controlaron la totalidad del territorio sínico: la legitimidad dinástica oficial distingue la dinastía Song del Norte (960-1127) de la dinastía Song del Sur (1127-1279).

28 El término *neoconfucianismo* es la convención occidental para denominar la evolución del confucianismo durante las dinastías Song y Ming, que en China se denomina *Song-Ming lixue* 宋明理學.

su pensamiento sobre la base del “camino de los ru” (rudao), que es el concepto usado por los pensadores Song. Estos afirmaban, con más genuina mentalidad china, que ellos no inventaban, solo recuperaban el auténtico dao de los reyes sabios de la antigüedad, tal como fue transmitido por Confucio y Mencio. En esta época, el confucianismo se llamó *lixue* (“doctrina del principio”) si se refería al pensamiento de Zhu Xi –modelo de todo el discurso confucianista posterior y temario del sistema de exámenes imperiales– y *xinxue* (“doctrina de la mente”) si se refería al pensamiento de Wang Yangming.

Como reflejo de su nueva dimensión ontológica, los neoconfucianistas dividen la historia china en tres períodos: el tiempo en que se practicaba el dao, desde los míticos reyes sabios hasta la dinastía Zhou occidental; el largo período durante el cual se abandonó el dao, de la dinastía Zhou oriental a la Tang; y la nueva era, cuando el dao volvió a practicarse, a partir del siglo XI²⁹. Sin embargo, a diferencia del período anterior, en que el budismo había establecido un vínculo común entre las dos clases principales de la sociedad china, ahora existía una notable división entre la ética racional de la élite y el ethos religioso del campesinado. Los literatos neoconfucianos, en realidad, desdeñaban a los sacerdotes budistas y taoístas de las aldeas³⁰.

En el siglo XII se produjo un hecho sin precedentes: la Llanura Central, cuna histórica de la civilización china, cayó bajo dominio extranjero y los emperadores Song tuvieron que pagar tributo a los kitán, jurchen y tangut. Poco después, las preciadas ideas de unidad y continuidad se revelaron aún más frágiles. Durante la dinastía Yuan (1271-1368), China fue absorbida por completo por el imperio mongol, cuestionando con ello la cosmovisión confuciana como nunca antes lo había estado. Esta situación contradecía la esencia del Tianxia (“todo bajo el Cielo”), es decir, la idea de que China es el centro de una civilización que no forma parte de ningún otro territorio. Los eruditos confucianos, naturalmente, salieron al rescate, y en su narración histórica quedó reflejado que esta dinastía fue una expansión mongola del imperio chino, cuando en realidad China constituía, junto con Mongolia, uno de los cuatro kanatos del inmenso imperio mongol³¹. La impronta de los mongoles fue profunda. Kublai, gran kan mongol y emperador chino, abolió durante unos años los exámenes de la función pública porque favorecían a los chinos por su educación confuciana. Hubo medidas de segregación, como la

²⁹ Wilkinson, *Chinese History*, 1.

³⁰ Wright, *Buddhism in Chinese History*, 97, 103.

³¹ Wilkinson, *Chinese History*, 777.

prohibición de que los chinos adoptaran nombres mongoles, aprendieran el idioma mongol o portaran armas. Se permitían las religiones tradicionales, aunque se prefería el budismo al confucianismo. Sin embargo, a pesar de la fama de crueldad atribuida a los mongoles, su código penal contemplaba la pena de muerte para 135 delitos, que eran la mitad de los que recogía el de los Song.

Cada invasión exitosa era un duro golpe moral y mucho trabajo para los ru en su misión discursiva, ya que la superioridad cultural china –que oponía el orden que emanaba de la conducta moral y la civilización al caos causado por la inmoralidad y la barbarie– se basaba, en gran medida, en sus habitualmente pacíficos y exitosos métodos de asimilación. La teoría que vinculaba poder y cultura chinos sufrió un gran revés con la conquista mongola, pues fue un triunfo del poder a secas, sin pretensión cultural alguna. Aunque la dinastía Yuan fue aceptada como legítima, los historiadores chinos evitaron comentar cómo había logrado el poder imperial.

La dinastía Yuan fue derrocada por la rebelión del Turbante Rojo, bajo el liderazgo del campesino y monje budista Zhu Yuanzhang, fundador de la dinastía Ming (1368-1644). A los Ming les correspondería demostrar una vez más que la realeza universal del Hijo del Cielo emanaba de la fusión de poder y cultura. El neoconfucianismo siguió dominando, pero el budismo, el taoísmo y los cultos locales tenían muchos seguidores. En general, se cuestionaba la ortodoxia en todas las formas de pensamiento.

En la década de 1620, un descenso de las temperaturas medias afectó gravemente a los cultivos, a lo que se sumó una ola de inundaciones, luego sequías y, como consecuencia, una hambruna generalizada. La caída de la dinastía era inminente.

EL CONFUCIANISMO EMPÍRICO QING: LA INVESTIGACIÓN DE LA EVIDENCIA (S. XVII-XX)

El fundador de la breve dinastía Jin posterior (1616-1635) era el jefe de una tribu jurchen que se había unido a los clanes manchúes. Su hijo, Hong Taiji, derrocó a los Ming y creó una nueva dinastía, que llamó Qing (1636-1912). El cambio de nombre tenía por objeto ocultar que los antepasados de los manchúes, los jurchen de Jianzhou, fueron gobernados por los chinos. Así, tras casi tres siglos de poder han, China volvió a ser gobernada por un pueblo extranjero, y por la última de las dinastías reconocidas en la secuencia oficial elaborada por los eruditos confucianos. Como la Yuan, la clase gobernante Qing también consideraba China como parte de un imperio más amplio –el manchú incluía Mongolia, Tíbet, Manchuria y Xinjiang–, e igualmente

combinó el modelo de gobierno confuciano con el propio de su cultura. Los Qing tenían una agenda identitaria para preservar su pureza racial manchú y su idioma, hasta el punto de que una empalizada de cientos de kilómetros marcaba la frontera con Manchuria, que los chinos no podían traspasar. Sin embargo, adoptaron el sistema tributario chino para afirmar su superioridad sobre los países periféricos, y aplicaron la filosofía moralista y racionalista del neoconfucianismo para gobernar —aunque el emperador Qianlong, por ejemplo, se presentaba como un sabio gobernante budista.

Por lo que respecta a la evolución del confucianismo, hubo una fuerte reacción contra la metafísica especulativa y el desarrollo moral individual de las escuelas lixue y xinxue por parte de la nueva escuela Hanxue, comprometida con la investigación filológica y la crítica textual. Ello supuso, en la práctica, la ruptura con el neoconfucianismo. Estos nuevos eruditos afirmaban que las adiciones taoístas y budistas habían subvertido el confucianismo, y emprendieron la ingente tarea de recuperar los verdaderos textos confucianos mediante el método que denominaron “investigación basada en evidencias” (kaozhengxue). Hacia mediados del siglo xviii, llegaron a la conclusión empírica de que diferentes partes de los clásicos eran desvirtuaciones posteriores a la dinastía Han. Influenciados por el conocimiento científico europeo, estos intelectuales se distanciaron de la búsqueda de la sabiduría. En cambio, proliferaron los proyectos de compilación, que culminaron con la colosal obra Siku quanshu, la cual incluye todos los libros producidos en China seleccionados según los criterios de la escuela empírica.

Con la llegada a China, a mediados del siglo xix, de las potencias imperiales occidentales, el trabajo científico de la escuela Hanxue fue dismantelado, como lo habían sido antes las especulaciones metafísicas de los filósofos Song y Ming. La incapacidad del Estado para enfrentarse al desafío colonial puso en cuestión el papel predominante del confucianismo. Y seguramente lo más impactante para la mentalidad de los ru: los nuevos invasores no mostraban ningún interés en gestionar el poder político imperial, ni mucho menos en adoptar ningún aspecto de la cultura china. Cuando se habla del Siglo de la Humillación (Bainian guochi), en referencia al período 1839-1949 de intervención e imperialismo de Occidente, Rusia y Japón en el país, no se suele tener en cuenta esa circunstancia como factor primordial de la humillación.

En conformidad con las tradicionales advertencias del Cielo sobre el fin de una dinastía, el país se vio abrumado por rebeliones, invasiones y el resurgimiento de sectas religiosas, así como por hambrunas e inundaciones —probablemente, el desastre natural más inveterado en la cultura china—. Esta vez, junto con los Qing, sucumbiría todo el régimen imperial dinástico.

EL NUEVO CONFUCIANISMO CONTEMPORÁNEO:
MODERNIDAD ECLÉCTICA (S. XX-XXI)

La reunificación territorial republicana, como era común en cualquier período de transición en la historia china, duró varias décadas y fue extremadamente caótico. Con la victoria de Mao Zedong sobre Chiang Kai-shek en la guerra civil entre comunistas y nacionalistas terminó el conflicto territorial e ideológico, pero no el caos. También terminó la preeminencia del confucianismo, que ya había sido expulsado oficialmente del poder décadas atrás, pues con la abolición en 1905 de los exámenes imperiales, los nuevos funcionarios dejaron de ser confucianistas de formación.

Para muchos chinos, sin embargo, la fundación del PCCh confirmaba la tradición utópica china, cuyo mayor exponente era la Gran Unidad (Datong), que se describe en el Liji. Asimismo, Mao Zedong, fue percibido por la mayoría como el fundador de una nueva dinastía.

Sin la posibilidad de que los eruditos confucianos pudieran intervenir, como siempre habían hecho, la periodización oficial de la historia moderna de China muestra la rotura del hilo discursivo tradicional. Según la ideología maoísta, la Guerra del Opio marca la transición del período feudal al semicolonial y semifeudal (1840-1949), el cual se divide en el de la revolución democrática burguesa, que culmina en 1911 con la fundación de la República de China, y el de la nueva revolución democrática (1919-1949), que comienza con el Movimiento del Cuatro de Mayo y culmina con la fundación de la República Popular de China en 1949, momento que marca el inicio del socialismo chino, dejando definitivamente atrás cualquier vestigio de feudalismo y colonialismo³².

¿Cómo queda ahora un confucianismo expulsado de la élite y hostigado por el mundo intelectual y por el poder político?, pues, primero, es acusado por el Movimiento del Cuatro de Mayo de ser el principal obstáculo para la modernización y, después, es perseguido por el PCCh como ideología antirrevolucionaria que encarna el feudalismo y la opresión.

A pesar de que el confucianismo en sí se halla en una situación de gran fragilidad, el sustrato cultural, del que este constituye el núcleo, muestra la continuidad de su influencia. Pongamos un par de ejemplos. En plena Revolución Cultural se hace referencia a una eventual caída del maoísmo en base a los signos tradicionales que anticipan la caída de una dinastía, y se mencionan como visibles: un poder central cruel, corte intrigante, protagonismo de los ministros en la vida pública, división en el ejército,

32 Wilkinson, *Chinese History*, 2.

pérdida de territorios fronterizos, indefinición de los límites entre lealtad y deslealtad, nombramiento de un duro general para instaurar el orden, malestar entre los campesinos y, como señal infalible, la proliferación de sociedades secretas³³. En el período postmaoísta, el Movimiento por la Democracia de 1989 fue cruelmente reprimido, pero para ello se recurrió a un ya retirado Deng Xiaoping porque era el único con autoridad moral para violar un tabú, cual era que el Ejército Popular disparara sobre estudiantes, campesinos y obreros. ¿Y por qué Deng accedió a ello? Porque percibió la inminencia de la caída del régimen, y con ella el caos absoluto, que es un temor profundamente enraizado en la mente china.

Pese a todo, se produjo un resurgimiento del confucianismo en forma de movimiento, que se suele conocer como nuevo confucianismo contemporáneo (*dangdai xinruxue*)³⁴. El filósofo He Lin fue el primero en escribir sobre ello en una suerte de manifiesto titulado *El nuevo desarrollo del pensamiento confuciano*, publicado en 1941. Su tesis central es que en la pérdida de vitalidad del confucianismo está la causa de la crisis de la nación china; por lo tanto, para el renacimiento de esta es preciso la revitalización de aquel. El impulso del movimiento nuevo confucianista, sin embargo, suele asociarse con el Manifiesto sobre la cultura china de 1958³⁵, firmado por Tang Junyi, Mou Zongsan, Xu Fuguan y Zhang Junmai. El manifiesto evidencia que, si bien bajo circunstancias históricas inéditas, este movimiento vuelve a recoger el mismo testigo confucianista, pues presenta una visión unitaria y continuada de la cultura china y señala el confucianismo como su mayor expresión. Su filosofía está profundamente influida por el neoconfucianismo, pero, y en ello radica la clave de su necesaria adaptación, defiende que China debe aprender de Occidente la democracia y la ciencia modernas, al tiempo que Occidente, por su parte, debe aprender de China la sabiduría universal de la tradición confuciana. Aun así, en el Manifiesto se defiende que los inicios de la democracia tienen su origen en la tradición confuciana y que el establecimiento de una “democracia liberal-confuciana” es una exigencia interna y una condición necesaria para el desarrollo de la tradición cultural china.

³³ La Dany, “Mao’s China”, 623.

³⁴ En chino se utilizan distintas denominaciones: *xin ruxue* 新儒學, *xiandai ruxue* 現代儒學, *dangdai ruxue* 當代儒學, *xiandai xin ruxue* 現代新儒學 o *dangdai xin ruxue* 當代新儒學.

³⁵ En realidad, su título completo es bastante explicativo: *Manifiesto a favor de la cultura china dirigido respetuosamente a todo el mundo: Nuestra común comprensión de la investigación académica sobre China y el futuro de la cultura china y la cultura mundial* (為中國文化敬告世界人士宣言: 我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識).

Estas declaraciones, digamos fundacionales, fueron el inicio simbólico de una nueva etapa de la evolución histórica de la tradición confuciana, que tuvo su apogeo en las décadas de 1970 y 1980, sobre todo en Hong Kong y Taiwán y en su vertiente más académica. Iniciada la apertura postmaoísta, el nuevo confucianismo progresó en la RPC, incluso con cierta complicidad oficial. Por ejemplo, en 1984, en el marco de las celebraciones del 2535.º aniversario del nacimiento de Confucio, se creó en Pekín la Fundación Confucio bajo los auspicios del PCCh, lo cual supuso el inicio del renacimiento de los estudios confucianos en la RPC.

III. EL CONFUCIANISMO EN LA CONSTRUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DEL PODER EN CHINA

Para llegar al análisis de su eventual papel en la construcción contemporánea del poder, era imprescindible un recorrido histórico, siquiera sucinto, del confucianismo como elemento central del sustrato cultural chino. Y era imprescindible hacerlo porque China tiene la singularidad de ser, en paralelo a una nación moderna, una civilización en sí misma, y como tal, axiomáticamente conservadora. Debido a la vigencia de esta doble condición, existe una “mente china” —es decir, sustrato cultural—, vinculada a la civilización, que aflora cuando cree que aún puede satisfacer determinadas necesidades o lograr según qué objetivos, personales y colectivos, mejor que la idiosincrasia vinculada a la nación. Si se acepta este planteamiento, desaparece cualquier duda sobre la influencia contemporánea del confucianismo en la sociedad china, y en otras sociedades de tradición confuciana.

Las tres principales adaptaciones del confucianismo a situaciones a priori tan adversas al pensamiento original de la escuela confuciana —nuevo confucianismo Han, neoconfucianismo Song-Ming y confucianismo empírico Qing— han desembocado en el actual nuevo confucianismo contemporáneo³⁶. Este, como en cualquier etapa anterior, presenta una de las características constantes del confucianismo: concierta pensamiento filosófico, religioso, político y social como propuesta integral de vida.

A pesar de la dificultad que entrañaba un resurgimiento del confucianismo, Jana S. Rošker constata la resistencia y flexibilidad que demostró la tradición de pensamiento china a finales del siglo XIX³⁷. Explica que la filosofía occidental en China, cuya recepción era reciente, se percibía como un desafío. Dicha

³⁶ Para su estudio en detalle, *vid.* Solé-Farràs, *El nuevo confucianismo en la China del siglo XXI*.

³⁷ Rošker, “New Trends in Theory and Ideology”, 11-12.

filosofía se expresaba en la idea occidental del Estado, la ley y la democracia, en el dualismo cartesiano de polaridades contradictorias, en la dialéctica europea tradicional y en los conceptos y categorías de la historia occidental del pensamiento. A pesar de la necesidad que sentían los intelectuales chinos de comprender estas ideas, dice Rošker, su aceptación fue un fenómeno superficial. Y aunque el marxismo-leninismo sinizado que prevaleció en China durante la segunda mitad del siglo xx como la nueva ideología estatal derivaba de las teorías occidentales, las funciones sociales continuaron estando reguladas, en gran medida, por los conceptos confucianos tradicionales.

Por consiguiente, resulta verosímil que el nuevo confucianismo, con un siglo ya de recorrido, no haya abandonado su misión de influir el orden social de la sociedad contemporánea, incluso definirlo. Aparentemente, las circunstancias a las cuales debe adaptarse ahora le son tan, incluso más, desfavorables que en épocas precedentes: hace más de un siglo que ya no existen funcionarios confucianos, propiamente dichos, y la ideología oficial de la República Popular de China es antagónica con el confucianismo. Ahora bien, es bastante evidente que hay confucianistas entre los funcionarios, como los hay en todos los estamentos sociales, y que la actividad real del gobierno está muy alejada de su retórica marxista.

Examinamos a continuación algunas importantes estructuras de poder en que se pone de manifiesto la persistencia, e incluso auge, del confucianismo en las últimas décadas.

EL PODER POLÍTICO Y EL PODER ECONÓMICO

Es indiscutible que el poder político en China lo ejerce hegemónicamente el PCCh desde 1949, y que el único discurso ideológico oficial, bajo la formulación actualizada de “socialismo con características chinas para una nueva era”, sigue siendo el del marxismo-leninismo. Ahora bien, es bastante compartida la idea del nuevo confucianista Du Weiming de que las tres corrientes ideológicas más influyentes en la China contemporánea son el socialismo, el liberalismo y el confucianismo; aunque existen otras, como las denominadas nueva izquierda y neautoritarismo.

Pero si examinamos en profundidad el modelo de sociedad existente en China, debemos analizar los modelos que el poder político chino ha producido. Y estos se definen ya en el canon clásico confuciano. Concretamente, el Liji describe el xiaokang (“paz menor”) como, después de la utopía del datong (“gran armonía”), el segundo mejor modelo de sociedad posible. Una sociedad xiaokang se caracteriza por un nivel de riqueza y de estabilidad relativos, una jerarquía imperfecta de relaciones humanas y una distribución desigual de

esa riqueza. En realidad, la práctica totalidad de las enseñanzas de Confucio relacionadas con el orden social (li) se refiere a la sociedad xiaokang. La utópica sociedad datong, por su parte, se describe como igualitaria y libre, en la cual prevalece el “dao verdadero” –habría existido solo en un tiempo muy anterior al de Confucio–. Esta utopía inspiró a numerosos pensadores chinos de todos los tiempos. Por ejemplo, a finales del siglo XIX, al filósofo y constitucionalista Kang Youwei, quien ideó su propia utopía comunista, denominada “un solo mundo”; y a Sun Yat-sen, padre de la China moderna, quien en los Tres principios del pueblo habla de lograr “el datong anhelado por Confucio”.

No es difícil identificar esta teoría sobre los dos modelos de sociedad en el contexto histórico de la RPC, puesto que datong y xiaokang son los referentes clásicos, respectivamente, de la utopía comunista de Mao Zedong³⁸ y de la “sociedad medianamente próspera” (xiaokang shehui) formulada por Hu Jintao –y que Xi Jinping dio por lograda en 2021–³⁹. Sin embargo, la analogía más interesante entre la doctrina confuciana –cuyo desarrollo, como hemos dicho, se circunscribió al xiaokang– y la doctrina de la transición postmaoísta –obra de Hu Qiaomu, pensador marxista y exmiembro del Politburó del PCCh–, es el principio teórico de esta última de que la realización del comunismo en China puede aplazarse sine die. Así, la línea ideológica del PCCh substituyó la ortodoxia marxista del socialismo como primera fase del comunismo por la formulación de Deng Xiaoping del socialismo con características chinas como primera fase del socialismo. En definitiva, como en tiempos de Confucio, el datong tendrá que esperar, si alguna vez llega, y se impone el pragmatismo de concentrar todos los esfuerzos en perfeccionar una sociedad xiaokang. No olvidemos, además, que las utopías tienen un componente de discontinuidad radical, la que produce la imaginación como acto de disyunción, muy poco atractivo para el confucianismo, lógicamente.

38 En 1949, Mao Zedong (“Sobre la dictadura democrática popular”, 426) alude al *datong* cuando urge a “trabajar con ahínco para crear las condiciones en que las clases, el poder estatal y los partidos políticos desaparezcan de manera natural, y la humanidad entre en el reino de la Gran Armonía”. Para que no quepa duda, se aclara en una nota que el “reino de la Gran Armonía, un noble ideal largamente acariciado por el pueblo chino”, se refiere a la sociedad comunista.

39 Conseguir una “sociedad moderadamente próspera” en 2021, centenario de la fundación del PCCh, era uno de los dos objetivos “centenarios” marcados. El otro es lograr un “país socialista y moderno” en 2049, centenario de la creación de la RPC. Solo China se propone objetivos centenarios hoy en día.

Tampoco la sinización del marxismo fue ajena a la tradición china, los inerciales principios de la cual impregnaban la nueva sociedad socialista. El concepto de revolución permanente, por ejemplo, tiene su origen en la idea clásica de dialéctica correlativa, según la cual, el nuevo estadio o síntesis no es producto de un único salto instantáneo, sino de un proceso continuo de interacción entre polos opuestos. La misma idea tradicional subyace en la preferencia de la mente china por criterios flexibles para regular las interacciones sociales humanas, que tienen en cuenta las particularidades de una situación concreta. Esta adaptabilidad a la situación es el factor discriminante crucial con respecto a la regulación normativa y legal de las relaciones sociales que forman la base de las sociedades occidentales⁴⁰.

Asimismo, las campañas anticorrupción lanzadas periódicamente por la cúpula del PCCh, si bien es cierto que sirven para apartar a rivales políticos, constituyen una práctica totalmente acorde con la doctrina confuciana de que el orden social viene determinado por la ejemplaridad moral de los gobernantes, considerada indispensable para evitar el caos; y que en la RPC, como lo fue en la China imperial, es fuente básica de legitimidad para ostentar el poder.

Pero nuestra cuestión central es hasta qué punto el Gobierno chino incorpora el confucianismo en su imaginario político. El confucianismo ya formaba parte del sistema ideológico del Kuomintang, sobre todo durante el período de aplicación de la ley marcial en Taiwán –recordemos que el Movimiento de Renacimiento de la Cultura Tradicional que se creó en 1966 en la RC, lo fue como reacción al inicio, el mismo año en la RPC, de la Revolución Cultural—. Hasta el período de reforma y apertura de Deng Xiaoping no hubo de nuevo referencias positivas al confucianismo. Hu Jintao, ya en el siglo XXI, promovió una “sociedad en armonía”, entre otras referencias que se podían asociar veladamente con el confucianismo. Xi Jinping auspicia unos “valores socialistas esenciales” que enfatizan la necesidad de promover “la excelente cultura tradicional”, eso sí, “transformada creativamente para afrontar los desafíos de nuestra época”. Al igual que sus antecesores, Xi ha encumbrado a Confucio como el gran progenitor de la cultura china, pues a nadie se le escapa que el énfasis que pone el confucianismo en el orden, la jerarquía y el deber hacia el gobernante no son en absoluto discordes con la ideología oficial de la RPC. Además, apelar a los valores clásicos siempre es bien recibido por quienes se sienten perturbados ante el vertiginoso ritmo que impera en la sociedad china actual. En 2014, tuvo lugar una sesión de estudio del Politburó en la que Xi dijo que la cultura tradicional debía actuar como

40 Rošker, “New Trends in Theory and Ideology”, 25.

una fuente que alimente los valores del partido. Los informes oficiales de la sesión no mencionaron a Confucio, pero la literatura posterior del partido dejó claro que los valores a los que se refería Xi –benevolencia, honestidad, rectitud– eran los mismos que propugnaba el Maestro. El mismo año, Xi fue el primer secretario general del PCCh en asistir a una fiesta conmemorativa del nacimiento de Confucio. Asimismo, cuando China empezó a establecer escuelas de lengua china en el extranjero para aumentar su soft power, las llamó Institutos Confucio.

En definitiva, la incorporación del confucianismo en el imaginario político oficial parece bastante milimetrado. Hay que tener en cuenta, además, que el control del Estado sobre la sociedad se ha reforzado desde la presidencia de Xi Jinping y, por lo tanto, también sobre el resurgimiento confucianista. Billioud⁴¹, cuando analiza este resurgimiento y su relación con la política, dice que hay muchos activistas confucianos que son miembros del PCCh, no necesariamente altos cargos. Cada vez se extiende más en las esferas oficiales la idea del papel positivo que el confucianismo podría desempeñar en la sociedad y el país como sistema de valores. Y cuando estos activistas están en condiciones de facilitar la implementación de proyectos confucianos en la sociedad, dice Billioud, sin duda lo hacen: en China conviven frágiles iniciativas, que pueden ser prohibidas en cualquier momento, con proyectos oficiales como las academias confucianistas en la ciudad de Guiyang o los planes de “confucianismo rural” de la provincia de Shandong.

Naturalmente, estos gestos gubernamentales hacia el confucianismo están muy lejos de la voluntad de algunos académicos, que incluso proponen una nueva forma de gobierno basada en este pensamiento. Un ejemplo es Jiang Qing, crítico con el nuevo confucianismo por considerarlo abiertamente influido por la democracia liberal occidental, que propone un parlamento tricameral, una de cuyas cámaras estaría presidida por un descendiente de Confucio –una cuarta parte de la población de Qufu lo es– y otra estaría constituida por “personas ejemplares”, nominadas por académicos versados en los clásicos confucianos.

Sobre la idea de que la tácita aceptación del confucianismo por parte del Estado chino a partir de la década de 1990, sin haber sido un factor determinante, ha favorecido su resurgimiento, un estudio de Qin Pang ha llegado a algunas conclusiones⁴². (i) El resurgimiento se ha producido, sobre todo, porque una cada vez más robusta sociedad china quiere rehacer, a

⁴¹ Billioud, “Confucianism in Chinese Society in the First Two Decades of the 21st Century”, 10-11.

⁴² Pang, *State-Society Relations and Confucian Revivalism in Contemporary China*, v-vii.

través del confucianismo, parte del orden social destruido por las aceleradas transiciones socioeconómicas. (ii) El Estado ha gestionado dicho resurgimiento a través de los gobiernos locales, guiados con la mentalidad instrumental de promocionar el confucianismo en beneficio propio. El gobierno central, por su parte, tiende a ser coercitivo a fin de contener un crecimiento rápido. (iii) Las políticas coercitivas del gobierno central y la actitud cooptativa de las autoridades locales preservan, en conjunto, la estabilidad de la ideología oficial y la ajustan al crecimiento confucianista. Así, el Estado ha logrado un equilibrio un tanto delicado entre el mantenimiento de la estabilidad y la ampliación de la libertad ideológica; dos tendencias aparentemente contradictorias, pero que forman parte de las políticas ideológicas del PCCh.

Pero el poder político y el económico tienen una relación simbiótica, y en la China postmaoísta, especialmente. Desde que Deng Xiaoping fío, en la década de 1980, la suerte de su socialismo con características chinas al desarrollo económico, la legitimidad del poder del PCCh pasó de depender de la ideología a depender de la economía. Y fue un éxito. Pero la nueva sociedad del bienestar ha conllevado unos cambios de comportamiento que suscitan inquietud en amplios sectores de la sociedad china. Una inquietud a la que tampoco es ajeno su sustrato cultural.

Dice Billioud que el resurgimiento confucianista debe entenderse como una especie de contracorriente al actual individualismo social. Y que este fenómeno también se puede observar en el mundo de los negocios. Miles de empresas en todo el país están ahora dirigidas por personas que reivindican una identidad de comerciantes confucianos (*rushang*), difundiendo enseñanzas de este pensamiento en sus locales, y convirtiéndolos a veces en auténticas plataformas de educación-transformación (*jiaohua*). A menudo, añade este autor, subrayan que tienen “un sentido de misión que cumplir” (*shiminggan*), una responsabilidad hacia la sociedad en general⁴³.

Tradicionalmente, el confucianismo se había mostrado displicente con el mundo de lo económico y comercial; baste decir que situaba a los comerciantes en el peldaño más bajo de la escala social. Este posicionamiento fue evolucionando hacia el acercamiento hasta la situación simbiótica actual. En la década de 1990, por ejemplo, el sector económico fue importante en el desarrollo del nuevo confucianismo y del conservadurismo cultural al impulsar los estudios confucianistas. Pero seguramente el factor que más publicitó esta asociación fue la eclosión de un discurso político que encontraba en los “valores asiáticos” fundamentos ideológicos autóctonos para explicar

43 Billioud, “Confucianism in Chinese Society in the First Two Decades of the 21st Century”, 5.

una serie de sucesivos y espectaculares crecimientos económicos en Asia Oriental y, a la vez, para consolidar identidades nacionales asiáticas. Así pues, se vincularon por primera vez confucianismo y crecimiento económico, alterando, hasta cierto punto, la tesis weberiana de la inviabilidad del capitalismo en sociedades de ética confucianista. Aunque lo que realmente se preguntaba Weber era por qué el desarrollo occidental de los siglos XVII y XVIII llevó al capitalismo y el desarrollo chino no lo hizo. Sostenía que la actividad transformadora que propugna el puritanismo, es decir, la interminable tarea de dominar ética y racionalmente el mundo –el progreso, en definitiva–, era opuesta a la actividad confucianista de adaptación al mundo⁴⁴. Al comparar las cualidades éticas de ambos pensamientos, destacaba en el puritano la sumisión a las disposiciones divinas, el racionalismo práctico y el cálculo, y en el confucianista, el autodesarrollo moral y el desdén por el beneficio personal y el disfrute. Weber no tenía ninguna duda de que los chinos eran capaces de asimilar el capitalismo moderno, pero las condiciones externas que favorecieron el origen del capitalismo en Occidente no fueron suficientes para favorecerlo en China, dado que “a la vista de sus leyes, difícilmente se puede dejar de atribuir a sus actitudes efectos profundamente contrarios al desarrollo capitalista”⁴⁵.

Naturalmente, Weber no pudo ver el vínculo entre confucianismo y crecimiento económico capitalista, del cual surgió el capitalismo confucianista que convertía a Confucio, detractor del beneficio personal como motor del comportamiento humano, en el nuevo modelo de empresario, es decir, en *rushang*. Desde una orientación marxista, Wang Hui critica este capitalismo confucianista porque, en su opinión, el repudio de los valores occidentales por parte de este confucianismo permite aceptar el modo de producción capitalista y el sistema capitalista global, fenómenos nacidos de la especificidad histórica occidental, a la vez que le añade una pátina de nacionalismo cultural. En este contexto, el capitalismo confucianista y las reformas socialistas chinas contemporáneas serían, según Wang, dos caras de la misma moneda⁴⁶.

Distintos pensadores actuales han incidido en la presencia del confucianismo en el ámbito de la economía. Herrmann-Pillath⁴⁷, por ejemplo, plantea la cuestión de hasta qué punto dicha presencia puede afectar principios fundacionales de la economía como el individualismo y el propio interés. Así,

⁴⁴ Weber, *The Religion of China*, 240-6.

⁴⁵ *Ibidem*, 249.

⁴⁶ Wang Hui, “Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity”, 162.

⁴⁷ Herrmann-Pillath, A “Third Culture” in Economics?

compara el pensamiento confucianista con el de Adam Smith, filósofo de la ética y autor de *La teoría de los sentimientos morales*, y observa semejanzas entre ellos; por ejemplo, los hechos naturales como base de la filosofía moral o la justicia como principio fundamental de la ética. En este sentido, Herrmann-Pillath esboza una “tercera cultura” en economía, que sería una síntesis conceptual de Adam Smith y Confucio en que los aspectos morales de la acción económica tendrían mucho peso en el éxito empresarial: la confianza y el capital social, el colectivismo relacional y el personalismo interdependiente, la responsabilidad personal a través de la educación, el compromiso moral, el papel de la familia como unidad de la sociedad y de los negocios, etc.

Se ha estudiado también la aplicación de los valores confucianistas en la gestión de los recursos humanos. Malcolm Warner⁴⁸, por ejemplo, compara algunas características asociadas al confucianismo –tales como las relaciones interpersonales (*guanxi*), el compromiso personal (*renqing*), la reciprocidad (*bao*) y la reputación (*mianzi*)– con elementos característicos de la gestión de los RR. HH. en el contexto chino, y observa que los valores confucianistas tienen correlatos en estos elementos y un efecto positivo en términos de funcionalidad. Warner concluye que la influencia confucianista en las escuelas de negocios actuales se puede considerar altamente probable, y que el discurso de la gestión de los RR. HH. en China coexiste tanto con el sinomarxismo como con los valores confucianistas. Este autor, además, es de la opinión que los ideólogos del marxismo chino tratan de dar un cierto carácter confucianista a la sociedad china contemporánea al objeto de resolver algunas de sus contradicciones y, como parte de una larga tradición china de gobierno benévolo e ilustrado, legitimar el gobierno de partido único.

EL PODER POPULAR DE LA CULTURA, LA EDUCACIÓN Y LA RELIGIÓN

Hay algunos tópicos acerca del sistema educativo confuciano que lo caracterizan como retrógrado, en contraste con los sistemas modernos, presuntamente siempre eficientes, que se pueden cuestionar acudiendo a los textos clásicos. Probémoslo, por ejemplo, con los siguientes extractos del *Liji* (cap. XVIII. 7-9):

Los maestros actuales se limitan a repetir de forma rutinaria y a preguntar con insistencia. No tratan de averiguar las predisposiciones naturales de sus alumnos, de modo que estos se ven obligados a fingir que les gusta lo que estudian; ni tratan de sacar lo mejor de su talento. Lo que les inculcan no

⁴⁸ Warner, “In search of Confucian HRM”.

es correcto y lo que esperan de ellos tampoco lo es. Como consecuencia, los alumnos ocultan sus lecturas preferidas y odian a sus maestros, se irritan por la dificultad del estudio y no comprenden de qué les sirve. Puede parecer que siguen las lecciones, pero las dejan pronto. Esta es la razón del fracaso de la educación actual⁴⁹.

[El maestro ideal (junzi)], en su docencia, guía a sus estudiantes sin presionarlos, lo que produce armonía; los insta a avanzar sin desanimarlos, lo que facilita el éxito; les abre el camino sin llevarlos hasta el final, lo que los hace reflexivos⁵⁰.

Porque si hay un ámbito en que el confucianismo ha obtenido logros incuestionables y de profundo impacto social a lo largo de la historia, ese es, sin duda, el de la educación. Consiguió, por ejemplo, que el conocimiento erudito, en un sentido amplio, fuera la base para la toma de decisiones políticas importantes; que la excelencia en filosofía, historia y literatura permitiera a los chinos llegar a los puestos más altos de la Administración del Estado, previo acceso, inéditamente democrático, a la función pública; y que, como consecuencia, la hereditaria clase letrada se convirtiera en meritocrática, en un proceso discreto pero revolucionario y sin ni siquiera cambiar la denominación de sus miembros (junzi).

Aunque hasta la dinastía Song la estructura educativa imperial estuvo restringida al elitista ámbito de los letrados, en realidad, el confucianismo siempre valoró la difusión de la enseñanza moral en el ámbito popular⁵¹, y la consolidó como tradición básica de conocimiento en la sociedad china. Así, la enseñanza moral confuciana se transmitía a través de estructuras sociales y educativas como las asociaciones rurales (xiangyue), los templos ancestrales (zongci) y las academias confucianas (shuyuan). Pero la modernización y la urbanización han tenido un gran impacto en estas estructuras tradicionales. Las comunidades rurales, que antes funcionaban como unidades cohesivas de apoyo mutuo y transmisión de valores, han perdido su papel central debido a factores como la masiva migración a las ciudades, que ha debilitado las conexiones familiares y sociales tradicionales, y los cambios en los valores como consecuencia de las prioridades centradas en la economía de mercado y la individualización.

49 Liji, "Xue Ji", 7. Citado en Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius*, 169.

50 Liji, "Xue Ji", 9. Citado en Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius*, 170.

51 La "enseñanza moral confuciana popular" (*rujia minjian de jiao* 儒家民間德教) se refiere a la educación ética basada en los principios de benevolencia (*ren*) y rectitud (*yi*) llevada al pueblo común.

Cuando analizamos aquí el poder de la cultura, la educación y la religión, lo hacemos, esencialmente, refiriéndonos al sutil pero ubicuo poder vinculado con el denominado por Billioud y Thoraval confucianismo popular⁵². Dichos investigadores sostienen que esta manifestación del confucianismo es parte de lo que sucede cuando la China postmaoísta comienza a reevaluar su pasado dentro de un marco social que ha experimentado repetidas disrupciones debido al desarraigo de individuos de un contexto como la sociedad imperial de la China prerrevolucionaria y su reinserción en la sociedad ideocrática de la China maoísta. Es posible que pequeños grupos no afiliados al PCC y desconectados de las tradiciones locales recurran al pasado cultural de China para infundir significado a sus vidas actuales. Los autores eligen tres categorías chinas para clasificar el confucianismo popular. (i) Jiaohua (“transformación educativa”), se refiere a aspectos tradicionales del confucianismo, como las instituciones educativas, las prácticas y los textos, los cuales, los activistas del confucianismo popular convierten en formas a la vez conservadoras y creativas de plantear alternativas tanto al modelo de universidad liberal occidental como al modelo de universidad comunista introducido en China durante el siglo xx. A través de las clases de estudios nacionales (guoxueban), que las universidades chinas ofrecen a empresarios y funcionarios, se establecen relaciones maestro-discípulo a través de las cuales se transmiten las tradiciones confucianas. (ii) Anshen liming (“búsqueda de la paz interior”), o encontrar en el confucianismo el sentido personal, se convierte en una forma distintivamente china de rechazar tanto los valores occidentales como los maoístas, pero que además trasciende sus orígenes chinos para abordar problemas del mundo en su conjunto. (iii) Lijiao (“enseñanza de ritos”), que proporciona expresiones concretas de las búsquedas espirituales encarnadas en el jiaohua y el anshen liming. Los tres ámbitos del resurgimiento confuciano han generado ejemplos exitosos de lo que los autores llaman el “doble sueño del confucianismo popular: continuidad y autonomía”. A través de programas institucionales de superación personal, descubrimiento espiritual personal y creación de comunidades locales, sectores populares, urbanos y posmodernos de la sociedad china contemporánea se han apropiado de las tradiciones confucianas rurales, de élite y premodernas.

En su investigación del renacimiento de este confucianismo popular, Sébastien Billioud⁵³ observa que este no constituye, en absoluto, un pensamiento unitario; se trata más bien de un mosaico de referencias dispersas que

52 Billioud y Thoraval. “*Anshen liming* or the Religious Dimension of Confucianism”.

53 Billioud, “Confucianism in Chinese Society in the First Two Decades of the 21st Century”, 2.

asumieron quienes identificaron en ellas recursos válidos para responder a necesidades y aspiraciones en el contexto de la sociedad actual. Dichas referencias son elementos de una herencia prestigiosa, y las personas involucradas en este proceso cultural provienen de todos los estratos sociales y niveles de educación. Billioud clasifica sus actividades: (i) en el ámbito de la educación se incluye la lectura de los clásicos y la escolarización alternativa para los escolares, el cultivo y la transformación del yo o la promoción de normas morales en todo tipo de entornos; (ii) ritos y ceremonias reinventados, a veces asociados con la religión y a veces no, para bodas, funerales, culto a los antepasados, etc.; (iii) obras de caridad, como la creación de redes de bibliotecas en zonas pobres, programas para la rehabilitación de convictos o el cuidado de ancianos; (iv) recreación de todo tipo de instituciones, desde la recuperación de las funciones rituales en los templos de Confucio hasta la reapertura de academias confucianas, pero también la utilización de locales de empresas, estadios, departamentos oficiales, etc. y, por supuesto, los medios de comunicación y las redes sociales.

Por lo que respecta al movimiento de lectura de los clásicos (*dujing yundong*), su popularidad ha crecido significativamente desde que surgió en la década de 2000. Es muy interesante el crecimiento de esta actividad por su significado simbólico, pues representa el anhelo de recuperación del confucianismo desde sus raíces originales y más prestigiosas: su canon literario. No hay que subestimar tampoco el hecho de que la gente recurre también a los textos clásicos porque proporcionan acceso a una cultura superior que había estado fuera de su alcance. Este movimiento se tradujo, además, en la apertura de miles de escuelas o academias tradicionales que proponían, aparte de la lectura de los clásicos, una amplia gama de proyectos educativos. La investigación de campo etnográfica llevado a cabo por Sandra Gilgan⁵⁴ sobre el *dujing yundong* analiza el carácter de este movimiento como utopía fundamentada⁵⁵. El estudio muestra que este movimiento presenta un potencial de cambio social mayor del que, en principio, esperan sus activistas —padres, maestros y directores involucrados—, que es, a través de recitar y memorizar los clásicos confucianos, formar individuos de moral superior (*junzi*) capaces de cambiar la sociedad desde la base. Bien es cierto que el espacio para inducir tal cambio

⁵⁴ Gilgan, "Confucian Education and Utopianism".

⁵⁵ La "utopía fundamentada" (*grounded utopia*) —a diferencia de la "utopía trascendente", asociada con la imaginación y la búsqueda de la perfección en un futuro imposible— se asocia con el fomento de un mayor conocimiento imaginativo de las posibilidades descartadas o reprimidas de formas cualitativamente mejores de vida latentes en el presente.

es frágil, pues el Gobierno chino considera violación de la ley que los padres lleven a sus hijos a locales de lectura de los clásicos en lugar de hacerlo a escuelas acreditadas. Sin embargo, los movimientos utópicos fundamentados muestran una flexibilidad que les permite desaparecer ante situaciones hostiles y resurgir cuando las condiciones vuelven a ser propicias –una característica, como hemos visto, asociada a la continuidad histórica del confucianismo.

En el resurgimiento confucianista también encontramos la participación de organizaciones estructuradas. Es especialmente llamativo el papel desempeñado por los grupos budistas en la promoción de los textos y la moral confucianos. Dado que el confucianismo no es oficialmente una religión en China, su promoción se considera cultural y, por lo tanto, no se ve afectada por la prohibición del proselitismo que se aplica a los grupos religiosos. Otra característica principal del resurgimiento confuciano es el regreso a China de algunas de las llamadas sociedades redentoras, o grupos religiosos que surgieron después del fin del imperio. La mayoría de estas sociedades son sincréticas y actualizan la tradicional “unidad de las tres enseñanzas” (confucianismo, budismo, taoísmo), a veces incluyendo también el cristianismo y el islam. Un ejemplo destacado es la sociedad denominada El Camino de la Unidad Permeable (Yiguandao), que fue una de las sociedades redentoras más grandes de la era republicana, y que no duda en afirmar que encarna un “verdadero renacimiento del confucianismo”⁵⁶.

Antes de la modernización, la enseñanza confuciana siempre tuvo lugar en una sociedad agrícola, fácilmente perceptible como estable, pues tenía una estructura espacial en la que las posiciones humanas en el universo estaban fijadas y eran constantes. Por lo tanto, los fundamentos de la educación moral se impartían en lugares estables, en vastas tierras agrícolas donde academias, templos y escuelas constituían los espacios donde los chinos se impregnaban de las enseñanzas confucianistas. El paisaje actual en que se produce la nueva confucianización es inédito, desde todo punto de vista; pero hay indicios más que suficientes para esperar una nueva adaptación confucianista a él.

Y hay planes. Como dice Pan Chaoyang⁵⁷, la globalización y la modernización han erosionado los niveles político y social de la práctica confucianista, sin embargo, el nivel personal sigue intacto, puesto que la benevolencia y la conciencia innata que cada persona posee no requieren un marco espacial o estructural específico para ser inspiradas o revitalizadas; están disponibles en cualquier momento y lugar. Por eso, la implementación contemporánea de la

⁵⁶ Billioud, “Confucianism in Chinese Society in the First Two Decades of the 21st Century”, 6, 8.

⁵⁷ Pan, “Sobre la enseñanza moral tradicional popular confuciana”, 182.

enseñanza moral confuciana debe comenzar, según este autor, en el círculo más personal de familiares, amigos, colegas y vecinos, y de ahí, expandirse progresivamente hacia círculos más amplios mediante un enfoque gradual que extienda su influencia en capas sucesivas, construyendo una base sólida desde el interior hacia el exterior. Y propone una serie de estrategias para adaptar los principios confucianos a las condiciones modernas: integrar los valores esenciales del confucianismo –benevolencia (ren), rectitud (yi), cortesía (li) y sabiduría (zhi)– en la educación formal; reconstruir espacios de interacción social que promuevan la cooperación y la moralidad colectiva; usar la tecnología y las redes sociales para difundir las enseñanzas confucianistas; y renovar las asociaciones rurales y los pactos comunitarios para adaptarlos a contextos urbanos, a fin de fomentar el voluntariado y proveer apoyo en momentos de necesidad, como desastres naturales o crisis económicas.

Muchas personas se interesan por las tradiciones. Hay programas de televisión que preguntan al público sobre, por ejemplo, poesía china clásica; series históricas en que se recrean las tradiciones, organizaciones sin ánimo de lucro, como Huaguoshan, que promueven su filosofía educativa en las redes sociales con videoclips de niños preescolares recitando poemas vestidos con atuendos tradicionales. La empresa de consultoría Frost & Sullivan estimó el valor de mercado de la educación infantil en guoxue en 73.000 millones de dólares en 2018, casi el doble de su valor en 2014⁵⁸. El Ministerio de Educación chino ha confirmado un plan de estudios integral de guoxue en las escuelas primarias y secundarias para el año 2025.

IV. CONCLUSIÓN: EL DISCURSO CONFUCIANISTA Y CHINA COMO DISCURSO

Con la cautela que aconseja la complejidad del tema analizado, de la exposición anterior a propósito de la influencia del confucianismo en la construcción contemporánea del poder en China se pueden extraer algunas conclusiones generales.

Desde su génesis como escuela de Confucio hasta la actualidad, la filosofía y el movimiento que genéricamente denominamos confucianismo han experimentado, en respuesta a distintas situaciones adversas a sus enseñanzas iniciales o precedentes, cuatro transformaciones importantes, convencionalmente denominadas en el contexto académico occidental: nuevo confucianismo Han, neoconfucianismo Song-Ming, confucianismo empírico

58 *The Economist*, "Chinese parents are keen on a more Confucian education".

Qing y nuevo confucianismo contemporáneo. Tales transformaciones siempre han sido, en suma, adaptaciones, aunque ineludibles, circunstanciales con la finalidad de lograr objetivos constantes. Hasta el colapso del imperio, hubo una clase erudita en el canon confucianista que veló, con un éxito inigualable por cualquier otra civilización, por la consecución de esos objetivos; esencialmente, crear, preservar y transmitir las ideas de unidad y continuidad de la cultura china. Una cultura, esta, fundada en valores morales percibidos como esenciales por esa clase erudita para mantener el orden personal, el social y el universal según un idealizado sistema político-religioso fruto, en última instancia, de las investigaciones de Confucio sobre las creencias, las costumbres y los ritos de las primeras dinastías chinas.

La narración histórica anterior, aunque esquemática, es suficientemente ilustrativa para mostrar que la historia china ha sido tan accidentada o más que la de cualquier otra civilización; sin embargo, a diferencia de todas las demás, la civilización china ha llegado como tal, como cultura unitaria e ininterrumpida, hasta el siglo XXI. Y la diferencia básica está en el factor discursivo.

En el siglo XX, el nuevo confucianismo contemporáneo ensaya la adaptación seguramente más exigente de la evolución confucianista. Ha tenido que reinventarse desde el exterior del poder político-administrativo oficial, incluso sobreviviendo a su total hostilidad. Los funcionarios ya no eran los escrupulosos letrados confucianos del imperio. Pese a todo, vemos que existe y actúa, por un lado, un confucianismo académico que ofrece de nuevo a la sociedad china su filosofía de orden social, incluso religioso, y que participa en el debate global de las ideas; y por otro lado, vemos la intensa y creciente actividad que lleva a cabo un confucianismo que se puede calificar de popular o de base, presente en todos los ámbitos sociales; sobre todo, en el de la cultura y la educación. La finalidad de ambas manifestaciones del confucianismo actual no difiere sustancialmente de la del tradicional; esencialmente, porque el confucianismo siempre es tradicional. En cualquier caso, la voluntad de influencia del pensamiento confucianista en la construcción contemporánea del poder en China es bien visible en todas sus manifestaciones.

Ahora bien, la sociedad china y el contexto mundial presentan elementos inéditos en esta tercera década del siglo XXI. Uno de los cruciales es la actual sociedad de la pluricomunicación: el singular discurso confucianista de continuidad y coherencia de la cultura china debe ahora abrirse paso –digamos, singularizarse– en la nube de discursos entrecruzados que ha generado la tecnología de la información, con sus nuevos dispositivos, inteligencia artificial, redes sociales, distribución intensiva de contenidos, almacenamiento de

datos, etc. Una sociedad que evidencia que ni el más estricto presente existe ajeno al discurso⁵⁹.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Billioud, Sébastien. "Confucianism in Chinese Society in the First Two Decades of the 21st Century", en Kiri Paramore, ed., *The Cambridge History of Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Billioud, Sébastien, y Joël Thoraval. "Anshen liming or the Religious Dimension of Confucianism", *China Perspectives* 3 (2008): 88-106.
- Economist, The. "Chinese parents are keen on a more Confucian education", *The Economist*, 20 mayo 2021. <https://www.economist.com/china/2021/05/20/chinese-parents-are-keen-on-a-more-confucian-education>.
- Fairbank, John K. "China's Foreign Policy in Historical Perspective", *Foreign Affairs* 47, n.º 3 (1969): 449-63.
- Gilgan, Sandra. "Confucian Education and Utopianism: The Classics-reading Movement and its Potential for Social Change", *China Perspectives* 2 (2022): 29-39.
- Herrmann-Pillath, Carsten. A "Third Culture" in Economics? An Essay on Smith, Confucius and the Rise of China. Frankfurt School-Working Paper Series 159. Frankfurt am Main: Frankfurt School of Finance & Management, 2011.
- Hobsbawm, Eric. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Abacus, 1995.
- Hu, Shi. "The Establishment of Confucianism as a State Religion during the Han Dynasty", *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. LX (1929): 20-41.
- La Dany, L. "Mao's China: The Decline of a Dynasty", *Foreign Affairs* 45, n.º 4 (1967): 610-23.
- Laozi (Dao De Jing 道德經). "Chinese Text Project", <https://ctext.org/dao-de-jing>.
- Levi, Jean. "Confucius", Paris: Albin Michel, 2003.

59 En este contexto de complejidad discursiva que genera la actual sociedad de las TIC, la teoría de que China constituye un discurso en sí misma (*vid.* Solé-Farràs, "A Discourse Called China and the PRC's Foreign Policy and Diplomacy") puede resultar muy apropiado como soporte del discurso del nuevo confucianismo.

- Liji 禮記, “Ru Xing 儒行 (La conducta de los ru)”, Chinese Text Project. <https://ctext.org/liji/ru-xing>.
- Liji 禮記, “Xue Ji 學記 (Sobre la educación)”, Chinese Text Project. <https://ctext.org/liji/xue-ji>.
- Lin, Yutang. “The Wisdom of Confucius”, New York: Random House, 1943.
- Lunyu 論語 (Analectas). “Chinese Text Project”, <https://ctext.org/analects>.
- Mao, Zedong. “Sobre la dictadura democrática popular”, en Obras Escogidas de Mao Tse-tung, vol. 4, 425-39. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1963.
- Mengzi 孟子, “Teng Wen Gong II 滕文公下”, Chinese Text Project. <https://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-ii>.
- Pan, Chaoyang (潘朝陽). “論儒家的傳統民間德教及其在現代社會的困難” [Sobre la enseñanza moral tradicional popular confuciana y sus desafíos en la sociedad moderna]. 《國文學報》[Revista de Literatura China] 56 (2014): 153-186.
- Pang, Qin. “State-Society Relations and Confucian Revivalism in Contemporary China”, Singapur: Palgrave Macmillan, 2019.
- Rošker, Jana S. “New Trends in Theory and Ideology: The Main Theoretical Currents in the 20th Century”, en Jana S. Rošker y Nataša Vampelj Suhadolnik, eds., *Modernisation of Chinese Culture: Continuity and Change*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2013.
- Sima, Qian. Shiji 世家 (Crónicas históricas), “Kongzi shijia 孔子世家 (La familia de Confucio)”, <https://ctext.org/shiji/kong-zi-shi-jia>.
- . *The First Emperor: Selections from the Historical Records*. Trad., intro. y notas de Raymond Dawson. New York: Oxford University Press, 2007.
- Solé-Farràs, Jesús. “A Discourse Called China and the PRC’s Foreign Policy and Diplomacy”, *Journal of Chinese Political Science* 21, n.º 3 (2016): 281-300.
- . “El nuevo confucianismo en la China del siglo XXI”, Valencia: Tirant Humanidades, 2017.
- Toynbee, Arnold J. “A Study of History”, vol. III, *The Growths of Civilizations*. 2.ª ed. London: Oxford University Press, 1935.
- . “A Study of History”, vol. XII, *Reconsiderations*. London: Oxford University Press, 1961.
- Wang, Hui, “Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity (1997)”, Rebecca Karl, trad. En Theodore Hutters, ed., *China’s New Order: Society, Politics, and Economy in Transition*, 139-187. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

- Warner, Malcolm. "In search of Confucian HRM: theory and practice in Greater China and beyond", *The International Journal of Human Resource Management* 21, n.º 12 (2010): 2053-78.
- Watson, Burton. "Ssu-ma Ch'ien Grand Historian of China", New York; London: Columbia University Press, 1958.
- Weber, Max. "The Religion of China: Confucianism and Taoism", Hans H. Gerth, trad. Glencoe: The Free Press, 1951.
- Wilkinson, Endymion. "Chinese History: A New Manual", 4.^a ed. Cambridge, MA; London: Harvard University Asia Center, 2015.
- Wright, Arthur F. "Buddhism in Chinese History", Redwood City: Stanford University Press, 1959.

PLANTEAMIENTOS SOBRE EL GOBIERNO DEL MONARCA EN LA CHINA PREIMPERIAL. ¿UN SELLO OMNIPOTENTE?

Sumario:

I. Introducción II. Los fundamentos: Las figuras decorativas rituales III. Las vías del monarquismo IV. El problema: Un monarca mediocre V. Xunzi VI. Han Feizi VII. Resumen: los apuros del emperador.



Yuri Pines*

Sinólogo israelí de origen ucraniano y profesor de la cátedra
Michael W. Lipson de Estudios Chinos en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

* Este texto ha sido traducido y facilitado por la profesora Alicia Relinque de la Universidad de Granada y se incluye en este libro bajo autorización tanto del Dr. Yuri Pines como de la misma Dra. Relinque.

I. INTRODUCCIÓN

El establecimiento del imperio chino en el año 221 a. C.¹ marca un comienzo trascendental en la historia política de la humanidad. Aunque no fue ni la primera empresa imperial en la historia de la humanidad, ni la más amplia, se convirtió, de lejos, en la de mayor éxito de todas. La época imperial en la historia China llegó a durar hasta 2132 años, con una sucesión de emperadores casi ininterrumpida, hasta que el último monarca niño, Puyi 溥儀, abdicó el 12 de febrero de 1912 en favor de la recién proclamada República de China. Sólo el antiguo Egipto pudo rivalizar con esta longevidad, aunque sobre una base territorial incomparablemente más pequeña.

La especificidad del imperio chino radica no en su indestructibilidad, puesto que fue testigo de varios colapsos espectaculares, sino en su casi milagrosa resurrección tras años de desorden. Esta resurrección no era meramente simbólica –como había sido, por ejemplo, el caso de los diferentes autoproclamados herederos del imperio romano–, sino sustancial, en lo que a estructura política se refiere. A pesar de los cambios durante siglos de muchas esferas de la vida, las premisas básicas del gobierno imperial, que se modela ron en la época de las primeras dinastías imperiales, se mantuvieron básicamente intactas. En particular, la noción del monarca universal y omnipotente nominalmente se convirtió en la piedra angular del orden imperial. A lo largo de milenios, diferentes grupos políticos, religiosos y étnicos desafiaron repetidamente la legitimidad de la dinastía, pero ni uno solo puso en cuestión el concepto básico del sistema político imperial.

¹ En adelante, todas las fechas son a. C., a no ser que se indique lo contrario.

En un estudio reciente excelente sobre el imperio chino, Mark E. Lewis afirma que la figura del monarca omnipotente fue una “in novación” imperial². A continuación, intentaré demostrar que los fundamentos ideológicos de este verdadero “concepto hegemónico” del gobierno monárquico se pueden rastrear ya en el periodo preimperial. Para hacerlo, me centraré en la vida intelectual del periodo de los Reinos Combatientes (Zhanguo, 453-221), el periodo formativo de la tradición política de China, que a menudo ha sido calificado como el de las “Cien escuelas” de pensamiento. Los investigadores que analizan este florecimiento intelectual, suelen centrarse en los debates ideológicos entre los mayores pensadores y sus escuelas putativas. Sin embargo mi objetivo es diferente. Tras la inmensa variedad de ideas del periodo de los Reinos Combatientes, intentaré trazar percepciones, suposiciones e ideales comunes a pensadores rivales. Una vez puesto en evidencia este marco común podremos, creo, ser capaces de señalar los parámetros básicos de la política cultural tradicional de China. A continuación, me dispongo a presentar lo que considero los puntos de vista sobre el gobierno durante este periodo e intentaré mostrar cómo pensadores rivales combinaban una inquebrantable creencia en la necesidad de un gobierno monárquico con su deseo de preservar la importancia política de los miembros de su estrato, los aspirantes a asistentes del gobernante.

II. LOS FUNDAMENTOS: LAS FIGURAS DECORATIVAS RITUALES

En el proceso de investigación de las fuentes antiguas de la autoridad del gobernante en China, uno se siente impelido inmediatamente a tratar el poder ritual y de culto del soberano. Como en muchas otras culturas premodernas, los antiguos gobernantes chinos gozaron de un estatus sagrado debido a su acceso preferente a lo divino, y a la capacidad para mediar entre los Poderes sobrehumanos y la comunidad de los vivos. En el caso de la dinastía Shang (商, 1600-1046), por ejemplo, hay un acuerdo generalizado en considerar que el papel del rey como adivino y su capacidad para conseguir el apoyo de los antepasados reales deificados y, a través de ellos, de otras deidades, incluyendo el supremo Teyia, Di 帝, jugó un papel fundamental para reforzar su legitimidad. Cuando los Zhou (周, 1046-256) derribaron a los Shang, no alteraron las premisas

² Ver Mark Edward Lewis, *The Early Chinese Empires Qin and Han* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge and London, 2007), pág. 2.

básicas de la autoridad sagrada del rey, tan sólo las modificaron. En la teología de Zhou, las razones del apoyo de la deidad suprema, el Cielo (tian 天), a los antepasados de la dinastía derivaba exclusivamente de la moralidad y de la conducta virtuosa de éstos, y no de algún tipo de vínculo de parentesco con el Tearca divino; y en el futuro tal apoyo podría ser transferible, en principio, a contendientes más virtuosos. Sin embargo, hasta que tal aspirante apareciera, la tarea de los reyes de Zhou, que orgullosamente se calificaban a sí mismos de “Hijos del Cielo”, era mantener relaciones excepcionales con la deidad suprema. Una fuente paralela de legitimidad religiosa que los Zhou heredaron de los Shang fue el poder exclusivo del rey para ponerse en contacto con los espíritus deificados de los fundadores de la dinastía, lo que aseguraba, de ese modo, la prosperidad continuada de sus descendientes. De forma similar, el jefe de todo linaje poseía el acceso exclusivo a los espíritus ancestrales de su clan, lo que creó una sociedad que actuaba como pirámide de linajes escalonados, mantenida gracias a complicados rituales religiosos.

Estos fundamentos conceptuales tempranos del poder del soberano como pontifex maximus es importante en dos sentidos. Primero, los gobernantes chinos mantuvieron esta fuente de autoridad espiritual a lo largo de los milenios que duró el imperio, y aunque sería una enorme simplificación sostener que China era una “teocracia”, no se pueden ignorar del todo estas justificaciones “de otro mundo” para el gobierno del soberano. Segundo, el poder pontifical supremo, indivisible y vitalicio del monarca (y de sus subalternos en los niveles más bajos de la pirámide sociopolítica) sirvió como base conceptual del poder monárquico en asuntos extrareligiosos. Incluso se podría especular con que la concentración de la autoridad ritual en manos de una sola persona pudo haber impedido la emergencia de formas de gobierno alternativas, no monárquicas (por ejemplo, la oligarquía o una basada en la rotación), incluso en épocas en la que la autoridad política estaba de facto muy dispersa.

Esta época de dispersión de la autoridad política vino poco después del periodo de Zhou Occidental en el 771. La dinastía, grave mente maltratada, había perdido su poder frente a sus vasallos nominales, los señores regionales (zhuhou 諸侯); a su vez, éstos también eran ensombrecidos por sus inferiores, los jefes de los principales linajes aristocráticos en cada uno de los estados que componían el mundo de los Zhou. El periodo de las Primaveras y los Otoños (Chunqiu, 771-453) fue así una época de continua erosión del poder político. Quienes detentaban la autoridad religiosa suprema fueron perdiendo su valor político. Uno de los señores regionales incluso llegó a proponerle a un ministro poderoso: “Si me permites regresar [a mi estado], toda la administración estará en las manos de [tu] linaje [Ning], yo me limitaré [sólo al control] de los

sacrificios”³. Esta es una de las raras ocasiones del reconocimiento de facto de la separación entre el poder político y el ritual. Y es indicativo de la gravedad de la crisis del sistema de la época.

El torbellino y la desintegración política que se estaban produciendo durante el periodo de las Primaveras y los Otoños culminó con la desaparición de varios estados poderosos, especialmente el principal superpoder, Jin 晉, cuya casa gobernante fue aplastada por potentes linajes ministeriales. Este acontecimiento, y crisis paralelas en otros sistemas de gobierno importantes, provocó que los pensadores políticos del siguiente periodo de los Reinos Combatientes buscaran intensivamente vías para restaurar la paz y el orden, tanto dentro de cada uno de los estados como en las relaciones entre ellos. Y aunque esta búsqueda de siglos por la paz y la estabilidad produjo una gran variedad de fórmulas muy diferentes y, a veces, mutuamente excluyentes, aparecieron ciertos planteamientos comunes entre pensadores contemporáneos. De entre ellos, destacaré tres ideas comunes. Primero, los pensadores rivales concluyeron de forma unánime que sólo la unificación política de “Todo-bajo-el-Cielo” (tianxia 天下) aseguraría el final de los devastadores conflictos militares y traería una paz duradera⁴. Segundo, enfatizaban la idea de que la unificación sólo podía tener lugar bajo el mandato de un gobernante único que, idealmente, debía ser un Verdadero Monarca (wang zhe 王者)⁵ moral e intelectualmente impecable. Tercero, compartían la idea de que en cada estado individual se debía examinar su proceso de desintegración y restaurar la autoridad central lo que, de nuevo, requería la concentración del poder en las manos de un único gobernante. Estas tres premisas se convirtieron en el marco de referencia para los debates sobre el poder del gobernante que se prolongaron durante la mayor parte de la era de los Reinos Combatientes.

3 Chunqiu Zuo zhuan zhu 春秋左傳注, anotado por Yang Bojun 楊伯峻 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1981), Xiang 26, pág. 1112.

4 Sobre la formación de esta idea, ver Yuri Pines, “‘The One that Pervades All’ in Ancient Chinese Political Thought: Origins of ‘the Great Unity’ Paradigm”, *T’oung Pao* 86, 45 (2000), págs. 280324.

5 La noción de Verdadero Monarca, la persona que debía llevar a la unificación de Todo-bajo-el-Cielo, apareció a mediados del periodo de los Reinos Combatientes y se extendió rápidamente por todos los textos políticos. La aparición de este término puede indicar el deseo de los pensadores para distinguir el Verdadero Monarca de los autoproclamados wang (“reyes”) de este periodo. Aunque los diferentes pensadores disentían sobre la personalidad deseable del monarca y su forma de gobierno, casi todos ellos se adhirieron a la idea de que una persona de tipo Salvador traería unidad y paz.

III. LAS VÍAS DEL MONARQUISMO

Los pensadores de los Reinos Combatientes propusieron formas diferentes de reforzar la posición del gobernante, y a continuación señalaré los parámetros básicos de sus argumentos. El intento más temprano de fortalecer el poder del gobernante está relacionado con Confucio (孔子, 551-479) y sus seguidores, cuya opción fue volver a enfatizar la superioridad ritual del gobernante. Antes, durante Zhou Occidental, y hasta principios del periodo de las Primaveras y los Otoños, había habido, efectivamente, una confluencia significativa entre jerarquía ritual y social, hasta el punto de que el elaborado sistema ritual le asignaba a cada cual unos derechos y unas obligaciones claramente definidos según su rango y orden de nacimiento. Confucio y sus seguidores aspiraron a volver a adaptar este orden jerárquico tradicional a las nuevas realidades sociales, buscando en el pasado las huellas de la estabilidad social en el presente. En su opinión, para mantener el orden social era necesario el adecuado funcionamiento de la pirámide ritual, y su funcionamiento sería imposible sin restaurar la superioridad de la cúspide ritual, el gobernante supremo. Confucio proclamó:

Cuando la Vía prevalece bajo el Cielo, ritos, música y expediciones punitivas emanan del Hijo del Cielo; cuando no hay Vía bajo el Cielo, los ritos, la música y las expediciones punitivas emanan de los señores regionales. Si emanan de éstos, pocos [estados] no se perderán en diez generaciones; si emanan de los nobles (dafu 大夫), pocos no se perderán en cinco generaciones; cuando los siervos son quienes poseen [el poder para dictar] órdenes, pocos serán los que no se pierdan en tres generaciones⁶.

Esta sucinta afirmación además de reflejar la crítica de Confucio sobre el estado real de los asuntos de estado en su tierra natal, Lu 魯, proporciona el anteproyecto de un funcionamiento adecuado del orden político en general. Los derechos ritual y político son inseparables; la jerarquía política debía ser idéntica a la ritual, y el poder último debía residir en una sola persona, el Hijo del Cielo. Esta idea refleja tanto la nascente búsqueda de la reunificación del territorio bajo el Cielo, como el deseo de preservar un lugar único de autoridad, contrariamente a las tendencias políticas prevalentes en la época de Confucio. Los seguidores de Confucio elaboraron aún más estas ideas. Textos tan centrados en el ritual como el Gongyang zhuan 公羊傳, el capítulo “Qu li” 曲禮 (“Ritos menores”) del Liji 禮記 y el manuscrito recientemente

6 Lunyu yizhu 論語譯注, anotado por Yang Bojun 楊伯峻 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1992), “Jishi” 季氏 16.2, pág. 174.

desenterrado “Tianzi jian zhou” 天子建州 de la colección del Museo de Shanghai, muestran todos su apoyo a un sistema sociopolítico jerárquico centrado en el soberano. Cada uno de ellos enfatiza la supremacía ritual y política del Hijo del Cielo sobre los señores regionales, y la de los nobles y los grandes en sus estados. Producidos durante la edad de fragmentación política, estos textos contribuyeron al fortalecimiento de las tendencias en pro de la unificación y también a la promoción del poder monárquico⁷.

Otra corriente importante a favor de la monarquía también está asociada con los seguidores de Confucio; especialmente, la idea de que el gobernante debe servir como referente moral. La noción de la superioridad moral del gobernante profundamente arraigada en la tradición temprana de la dinastía Zhou, había ido perdiendo su atractivo en el proceso de declive del poder del soberano en el período de las Primaveras y los Otoños. Los pensadores de los Reinos Combatientes revigorizaron esta idea. Por ejemplo, Mencio (孟子, 379-304), el principal seguidor de Confucio, proclamó:

Dijo Mencio: “No basta criticar a otros, no basta culpar al gobierno. Sólo un Gran Hombre puede corregir los errores del corazón del gobernante. Cuando el gobernante es benevolente, todo el mundo es benevolente; cuando el gobernante es recto, todo el mundo lo es; cuando el gobernante es correcto, todo el mundo es correcto. Basta corregir al gobernante y el estado se estabilizará”⁸.

Mencio fue un crítico implacable de los gobernantes de su tiempo, a quienes en ocasiones llegó, incluso, a acusar de “criminales”, “devoradores de carne humana” y de “proclives a matar seres humanos”⁹. Y sin embargo no rechazó el principio del gobierno monárquico: una situación apropiada era aquella en la que un gobernante moral ocupaba el trono y ejercía su benéfica influencia sobre los gobernados; sólo bajo tal sistema se podría alcanzar la mejora moral

7 Sobre la ideología del Gongyang zhuan, ver, e.g., Mark E. Lewis, *Writing and Authority in Early China* (SUNY Press, Albany, 1999), págs. 139-144; sobre la naturaleza de este texto, ver Joachim Gentz, *Das Gongyang zhuan: Auslegung und Kanonisierung der Frühlings und Herbstannalen* (Chunqiu). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Opera Sinologica 12), 2001. Sobre las ideas de los capítulos del Liji, ver Liji jijie 禮記集解, compilado por Sun Xidan 孫希旦 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1995), “Qu li xia” VVI.2, págs. 105-157; “Tan Gong shang” 檀弓上 IX.3, págs. 235-237. Sobre el texto “Tianzi jian zhou”, anotado por Cao Jinyan 曹錦炎, ver Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu 上海博物館藏戰國楚竹書 Vol. 6 (Guji chubanshe, Shanghai, 2007), págs. 307-338.

8 Mengzi yizhu 孟子譯注 anotado por Yang Bojun 楊伯峻 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1992), “Li Lou shang” 離婁上 7.20, pág. 180.

9 Ver, respectivamente, Mengzi, “Gaozi xia” 告子下 12.7, pág. 287; “Li Lou shang” 離婁上, 7.14, pág. 175; “Liang Hui Wang shang” 梁惠王上 1.6, págs. 12-13.

de la sociedad. Otros pensadores adoptaron esta idea y la interpretaron de una forma más radical. Mozi (墨子, 460390), predecesor de Mencio y oponente de los discípulos de Confucio, utilizó la noción del gobernante en tanto que referente moral como fundamento de su modelo político radical mente nuevo. Para concebir su novedad, Mozi elaboró el relato de un pasado imaginario, en el que los seres humanos se habían eliminado entre ellos con “agua, fuego y drogas venenosas”, llegando a una situación similar a la de “aves y bestias”. Dado que esta confusión derivaba, en primer lugar, de la discordia ideológica, sería razonable esperar que la selección del hombre “más digno y más capaz” del mundo como Hijo del Cielo, eliminaría la discordia. Así, el Hijo del Cielo comenzaría su gobierno con la siguiente proclamación:

El Hijo del Cielo proclama ante los cien clanes de Todo-Bajo-el-Cie-lo: “Siempre que oigáis de bien o de mal, debéis informar a vuestros superiores. Debéis aprobar unánimemente aquello que aprueben vuestros superiores, y desaprobamos unánimemente lo que ellos desaprobamos. Cuando se equivoquen los superiores, debéis advertirlos, y cuando los inferiores sean buenos, debéis recomendarlos. Aquél que cumple con los superiores y no se alía con los inferiores será recompensado por los superiores y elogiado por los inferiores [...] Aquel que se alíe con los inferiores y sea incapaz de cumplir con superiores, será castigado por éstos y destruido por los cien clanes”¹⁰.

Mozi planteaba un curioso punto de vista sobre un estado quasi totalitario en el que la absoluta identificación con los superiores (y, en último extremo, con el Hijo del Cielo), servía como la vía única hacia la armonía y el orden sociales. Aunque este punto de vista terminó por ser rechazado, es muy significativo, porque refleja la incondicional creencia de Mozi en el gobernante como vehículo moral para corregir a los seres humanos. Esta interpretación de la tarea del gobernante refuerza aún más la centralidad del gobernante en el orden sociopolítico.

Aparte de las estipulaciones rituales y morales sobre el poder del soberano, otro pensador propuso argumentos diferentes en favor del establecimiento de una monarquía unificada con un líder todopoderoso a su cabeza. Los pensadores influidos o asociados con el Laozi (老, compuesto en el siglo IV a. C.) añadieron estipulaciones metafísicas a la norma monárquica. La filosofía del Laozi se basa en la suposición del Dao (道, la Vía) virgen y espontáneo, cuyos principios de funcionamiento son aplicables en todos los niveles de

10 Mozi jiaozhu 墨子校注, compilado y anotado by Wu Yujiang 吴毓江 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1994), “Shang tong shang” 尚同上 iii.11, pág. 110.

existencia desde el cosmos, hacia abajo, a la sociedad y los individuos. Una persona que comprende los principios de la Vía y los aplica en su vida diaria es un Sabio (sheng ren 聖人). Idealmente, el Sabio debería ser el monarca (aunque en el Laozi no es necesariamente así). El Laozi proclama:

En la antigüedad, hubo quienes alcanzaron el Uno: el Cielo alcanzó el Uno para hacerse puro; la Tierra alcanzó el Uno para aquietarse; las deidades alcanzaron el Uno para hacerse numinosas; los valles alcanzaron el Uno para llenarse, [miríadas de criaturas alcanzaron el Uno para vivir], señores y reyes alcanzaron el uno para convertirse en los correctores de Todo-bajo-el-Cielo¹¹.

Este párrafo atribuye a una antigüedad no especificada un benéfico estado de cosas, pero resulta evidente que se refiere a una situación normativa más que a una excepcional. El Cielo debe ser puro; la Tierra debe ser tranquila, y las deidades deben ser numinosas. De la misma manera, los gobernantes deben ser los correctores de Todo-bajo-el-Cielo, hasta el punto de que cuando alcanzan el Uno, i.e., la Vía, se convierten en parte inseparable del orden cósmico, haciéndolos capaces no sólo de que la “miríada de cosas se sometan por su propia voluntad”, sino de que incluso el Cielo y la Tierra “envíen dulce rocío”¹². La crucial posición del monarca en el orden cósmico queda subrayada en la que puede ser la afirmación política más importante de Laozi:

Así la Vía es grande; el Cielo es grande; la Tierra es grande; el Monarca también es grande. Dentro del territorio hay cuatro cosas que son grandes, y el Monarca es una de ellas¹³.

La engrandecida posición del Monarca en el orden del mundo de Laozi es similar al legado de los periodos Shang y Zhou temprano; pero a diferencia de los antiguos sistemas religiosos, en el Laozi el gobernante no es sagrado por un decreto del Cielo, ni por ser representante de la deidad suprema en la tierra. Más bien es en sí mismo una fuerza cósmica, un homólogo de la Vía, del Cielo y de la Tierra, una parte esencial del universo. La monarquía se convierte, de esta manera, en algo dispuesto metafísicamente y logra aún mayor legítima timidad¹⁴.

11 *Boshu Laozi jiaozhu* 帛書老子校注, compilado y anotado por Gao Ming 高明 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1996) 39, págs. 8-9.

12 *Laozi* 32, pág. 398.

13 *Laozi* 25, pág. 351.

14 El giro de Laozi hacia un gobernante como contraparte terrenal de la Vía dio nacimiento a una gran variedad de textos que promulgaron las dimensiones cósmicas del Monarca. Para más detalles, ver Pines, *Envisioning Eternal Empire*, cap. 2.

Otros pensadores de los Reinos Combatientes estuvieron menos interesados en fundamentos rituales, morales o metafísicos de la monarquía, que en su efecto práctico positivo. Algunos de ellos, como Shang Yang (商鞅, muerto en 338) creó lo que parece un modelo de formación de estado en evolución, y explica que el establecimiento del estado centrado en el soberano era la única forma de que los seres humanos se librasen de las incesantes luchas de la sociedad primigenia¹⁵. El contemporáneo de Shang Yang, Shen Dao (慎到, finales s. IV), desarrolló teóricamente este punto:

En la antigüedad, se estableció el Hijo del Cielo y se le tuvo en gran estima no para beneficiar a una única persona. Se dice: Cuando Todo-bajo-el-Cielo carece de esa única [persona] estimada, no hay forma de cumplir con los principios [del gobierno ordenado, li 理]; cumplir con dichos principios se hace por el bien de Todo-bajo-el-Cielo. Por ello, se establece el Hijo del Cielo por el bien de Todo-bajo-el-Cielo; no es que Todo-bajo-el-Cielo se establezca por el bien del Hijo del Cielo [...] Incluso si la ley es mala, es mejor que la ausencia de leyes; de ese modo se unen los corazones del pueblo¹⁶.

Shen Dao plantea su credo político con una claridad poco frecuente. Un gobernante es crucial para el apropiado funcionamiento del sistema sociopolítico; él es el fundamento verdadero del orden apropiado; no es un beneficiario, sino un servidor de los seres humanos. Su personalidad es de mínima, si no de ninguna, importancia; como afirma claramente Shen Dao, las malas leyes son mejor que una situación sin leyes, y podemos deducir que un mal gobernante es mejor que la anarquía. Los anónimos seguidores de Shen Dao que escribieron el capítulo “Shi jun” (恃君, “Confiar en el Gobernante”) del Lüshi chunqiu (呂氏春秋, compuesto en 240) proporcionan más justificaciones históricas a esta posición:

En la alta antigüedad no había gobernante. El pueblo vivía hacinado, durmiendo como un rebaño; conocían a sus madres pero no a sus padres, no había distinciones entre parientes, entre hermanos mayor o menor, entre esposo y esposa, varón y hembra; no existía la vía de los superiores y los inferiores, de viejos y jóvenes; no existían ritos de llegada, partida, o saludos mutuos; carecían de los beneficios del vestido, los tocados, el calzado, las casas

15 Sobre el modelo evolutivo de desarrollo social de Shang Yang que comienza con una sociedad promiscua y termina con el establecimiento de un estado unificado y bien organizado, ver *Shang jun shu zhuizhi* 商君書錐指, anotado por Jiang Lihong 蔣禮鴻 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1996), “Kai sai”. ii.7, págs. 51-52.

16 P. M. Thompson, *The Shen-tzu Fragments* (Oxford University Press, Oxford, 1979), “Wei de” 威德, págs. 240-242.

y los palacios; no existían las comodidades de los utensilios, instrumentos, barcos, carros, muros externos o internos, ni fortificaciones defensivas. Este es el problema de la falta de un gobernante¹⁷.

Este pasaje, compuesto en vísperas de la unificación imperial, resumía los puntos de vista de muchos de los antiguos pensadores, como Mozi y Shang Yang, que consideraban la sociedad primitiva como la perdición. Una humanidad sin gobernante resultaba, pues, tenebrosa: la carencia de un gobernante significaba carencia de la tecnología apropiada y de instituciones sociales, degradaba a los seres humanos a la condición de animales incapaces de hacer frente a la naturaleza. La necesidad de un monarca era, por ello, la lección más importante que se podía deducir de la historia:

Desde las generaciones de antaño, se han extinguido muchos estados en Todo-bajo-el-Cielo, pero la Vía del gobernante no ha declinado: y es así porque beneficia a Todo-bajo-el-Cielo. Por ello, todos los que rechazan un gobernante son abrogados; los que implantan la Vía del gobernante se establecen. ¿Cuál es la Vía del gobernante? Beneficiar [a los demás] y no beneficiarse [a sí mismo]¹⁸.

La última frase de este párrafo introduce la noción de moralidad como algo inmanente a la Vía del Gobernante; con ello, los autores intentan moderar su severo autoritarismo. Esta adición es importante (y distingue sustancialmente a los autores del “Shi jun” de Shen Dao); pero el quid del argumento reside en otra parte. La preservación de la sociedad centrada en un gobernante a través de las vicisitudes de la historia sirve como prueba adicional sobre el benéfico impacto de la Vía del gobernante en el colectivo humano. Él es, por el mero poder de su posición, un salvador de la humanidad. El orden social sin uno es, sencillamente, imposible. En vísperas de la unificación imperial, los autores anónimos del *Lüshi chunqiu* le proporcionaron al futuro Emperador la mejor justificación posible para el gobierno monárquico.

El último de los argumentos promonárquicos que vamos a revisar aquí se refiere a la importancia del gobernante en la administración efectiva. El *Lüshi chunqiu* presenta sucintamente este argumento:

El Verdadero Monarca mantiene la unidad y se convierte en el corrector de la miríada de cosas. El ejército necesita un general: así está unido. El estado necesita al gobernante: así está unido. Todo-bajo-el-Cielo necesita al

¹⁷ *Lüshi chunqiu jiaoshi* 呂氏春秋校釋, compilado y anotado por Chen Qiyu 陳奇猷 (Xuelin, Shanghai, 1990), “Shi jun” 20.1, pág. 1321.

¹⁸ *Lüshi chunqiu*, “Shi jun” 20.1, págs. 1321-1322.

Hijo del Cielo: de ese modo se unifica. El Hijo del Cielo mantiene la unidad, así [el territorio] está unificado. Unidad significa un gobierno ordenado, la duplicidad significa el caos¹⁹.

Esta afirmación comienza con lo que parece una referencia al párrafo de Laozi citado antes, pero interpreta sus palabras de una forma puramente administrativa. La unidad del Dao debe emparejarse lógicamente con la unidad administrativa de la toma de decisiones puesto que cualquier dispersión de autoridad significa inevitablemente luchas y confusión. Del mismo modo que el ejército no puede actuar sin una cadena de mando claramente definida con un comandante supremo en su cumbre, el estado también requiere un liderazgo unificado similar como única forma posible de sobrevivir en la violenta competencia con sus vecinos. Es más, dado que la unificación política es la única solución razonable a la guerra que estaba teniendo lugar, dicha unificación lógicamente debería culminar en la unificación del poder en manos de una sola persona. Cualquier alternativa a este monarquismo estricto tendría efectos devastadores sobre todo el territorio.

La importancia de la centralización del poder ejecutivo supremo en manos del gobernante se convirtió en uno de los legados más importantes de los Reinos Combatientes. Pensadores como Shang Yang y genios administrativos, como Shen Buhai (申不害, m. 337) hicieron hincapié una y otra vez en que el gobernante nunca debería dispersar su autoridad²⁰. Del mismo modo, tampoco debería haber limitaciones institucionales (diferentes de las morales) sobre el poder del gobernante. Es de destacar que ni siquiera pensadores menos centrados en el gobernante, como Mencio, desafiaron este planteamiento, y mantuvieron que el gobernante poseía la prerrogativa suprema para promover, deponer o ejecutar a sus súbditos²¹. Y aunque Mencio y la mayoría de los demás pensadores urgieron a los gobernantes a consultar a sus subordinados y a hacer caso de sus protestas, nunca propusieron ninguna reforma institucional para forzar estas consultas. Y así, a lo largo de toda la historia china, jamás se impuso limitación institucional alguna al poder del monarca.

Este apoyo unánime a la autoridad ilimitada del gobernante durante el periodo de los Reinos Combatientes resulta, en cierta medida, sorprendente. Después de todo, los pensadores de esa época eran personas inteligentes y con

¹⁹ *Lüshi chunqiu* "Zhi yi" 執一 17.8, pág. 1132.

²⁰ Ver *Shang jun shu*, "Xiu quan" 修權 iii.14: 82; Herrlee G. Creel, *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C.* (University of Chicago Press, Chicago and London, 1974), 19:380.

²¹ Ver *Mengzi*, "Liang Hui Wang xia" 梁惠王下 2.7, pág. 41.

confianza en sí mismos, que ni dejaban de criticar a los gobernantes ineptos, ni ignoraban el probable daño de una conducta caprichosa del gobernante en el funcionamiento del aparato del estado. Muchos de ellos se consideraban a sí mismos lo suficientemente capaces como para controlar los asuntos del estado y no dudaban en justificar —e incluso elogiar y estimular— la oposición al soberano reinante. Vivían en un mundo bastante libre, entonces, de ortodoxias promovidas por el estado, y solían proponer soluciones novedosas a los problemas sociopolíticos. ¿Por qué, pues, ninguno propuso una especie de “monarquía constitucional” con un “consejo de dignos” que aprobara o desaprobara de forma rutinaria las propuestas políticas del gobernante? ¿Por qué ninguno se atrevió a institucionalizar su sentido de superioridad moral sobre los gobernantes traduciéndolo en normas administrativas apropiadas, imponiendo límites institucionales sobre el monarca? ¿Fue el resultado de la cobardía o insensatez de los pensadores, o sencillamente las voces disidentes fueron silenciadas por los partidarios del poder indivisible del gobernante?

Creo que la respuesta a estas preguntas reside en otra parte. Los pensadores de los Reinos Combatientes no fueron ni cobardes ni incapaces de innovaciones radicales. Más bien adoptaron la idea del soberano omnipotente, a pesar de sus evidentes inconvenientes, como el mal menor posible. Siguiendo el símil del Lǜshi chunqiu, podríamos decir que, como en el ejército, un comandante inepto es mejor que una quiebra total de la cadena de mando, así, a los ojos de los pensadores de los Reinos Combatientes, un gobernante inepto era mejor que la ausencia de un locus único de autoridad. Sin un árbitro supremo y universalmente reconocido, el estado corría el riesgo de caer en luchas de poder interminables y devastadoras, como había probado la historia china repetidamente. El resultado final era que apoyar el principio monárquico del gobernante aparecía ante los intelectuales preimperiales como una opción razonable, y preferían la estabilidad y el orden sociales sobre el beneficio individual como consejeros suyos. Esta opción, que fue tomada voluntariamente en una época de libertad intelectual considerable, explica, quizá, el poder enormemente convincente del modelo monárquico en la historia posterior.

IV. EL PROBLEMA: UN MONARCA MEDIOCRE

Como hemos visto antes, todos los pensadores políticos importantes de los Reinos Combatientes (con la posible excepción de Zhuangzi [莊子, m 286])²² estuvieron de acuerdo en que una monarquía absoluta era la única solución para la crisis política de su tiempo. Esto no significa, sin embargo, que ignorasen la posibilidad de un monarca malo o inepto que provocara un daño considerable al estado y a sus súbditos; ni quisieron ceder su prestigio y poder intelectuales para convertirse en meros instrumentos obedientes de cualquier gobernante. Una de las cuestiones más sensibles del pensamiento político de los Reinos Combatientes fue el combinar la necesidad de una monarquía unificada con los límites al perjuicio potencial que podía provocar la ineptitud del gobernante; y cómo preservar al mismo tiempo el interés de los intelectuales para seguir siendo actores políticos activos.

Idealmente, muchos pensadores confiaban en que el futuro gobernante pudiera no ser un ocupante del trono mediocre, sino que se pareciera algo a un Verdadero Monarca (wang zhe 王者); muchos de los debates promonárquicos partían de esta asunción, implícita o explícitamente. Pero ¿cómo asegurar que el gobernante lo fuera? Esta cuestión permaneció sin respuesta durante mucho tiempo. Después de todo, bajo el principio dinástico inviolable del gobierno era imposible evitar que un gobernante inepto, vicioso o, sencillamente, infantil o senil, ascendiera al trono. Incluso los gobernantes ejemplares del pasado habían tenido hijos malvados –como reconocían fácilmente los pensadores del periodo de los Reinos Combatientes—²³. Era ingenuo esperar que, de pronto, la media de los herederos fueran el Verdadero Gobernante, moral e intelectualmente impecable.

Algunos pensadores confiaron en que las cualidades de los gobernantes pudieran mejorar ya fuera a través de la educación, ya a través de la persuasión moral. Estas esperanzas, ejemplificadas por la ase veración de Mencio citada arriba “Basta con corregir al gobernante para que el estado se estabilice”, eran, sin embargo, poco realistas. La mayor parte de los pensadores conocían

22 Para un buen resumen sobre los puntos de vista antimonárquicos de Zhuangzi, ver Yu Youqian 虞友謙, “Fandui junzhu zhuanzhi de sixiang xianqu –Zhuangzi wu jun lun sixiang chu tan” 反對君主專制的思想先驅—《莊子》無君論思想初探, *Fudan xuebao (shehui kexue ban)* 復旦學報 (社會科學版) (1982), págs. 82-88.

23 Según una leyenda conocida durante el periodo de los Reinos Combatientes, dos gobernantes modelo del pasado, Yao 堯 y Shun 舜, tuvieron hijos especialmente ineptos, lo que provocó que sus “dinastías” cesaran. Para más detalles, ver Sarah Allan, *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China* (Chinese Materials Center, San Francisco, 1981).

bien los límites de la educación: algunas personas eran, sencillamente, inmutablemente malas y no podían mejorar. Incluso Mencio expresó en algunas ocasiones su desesperación sobre este tema²⁴.

En el siglo IV apareció una idea alternativa y mucho más radical. Algunos pensadores comenzaron a sostener la posibilidad de modificar las normas de sucesión y en abolir, de hecho, el principio dinástico del gobierno. Algunos manuscritos desenterrados recientemente, como el Tang Yu zhi Dao 唐虞之道, descubierto en el yacimiento arqueológico de Guodian 郭店, y dos textos publicados por el Museo de Shanghai (Zi Gao 子羔 y Rong Cheng Shi 容成氏) apoyan la noción de la abdicación del rey en favor de un ministro digno como la mejor forma de asegurar una línea continuada de buenos monarcas²⁵. El primero de estos textos llega incluso a sugerir que los monarcas deberían ser nombrados a la edad de cincuenta años, ¡y retirarse a la de 70!²⁶ Esta interesante desvinculación de la norma de sucesión establecida, sin embargo no tuvo éxito en la práctica. En el año 314, el rey Kuai de Yan (燕王噲, r. 320-314) intentó emular al sabio monarca legendario Yao 堯 cediendo el trono a su ministro Zi Zhi 子之. El resultado de esta decisión fue desastroso. El estado de Yan se descompuso en un conflicto entre Zi Zhi y el “legítimo” heredero, Ping 平, y fue ocupado brevemente por los ejércitos de los vecinos Qi 齊 y Zhongshan 中山. A partir de entonces, la idea de la abdicación del gobernante en favor de un buen ministro perdió su atractivo y dejó de ser una opción viable para los hacedores de la política.

24 Ver, e.g., *Guoyu jijie* 國語集解, compilado por Xu Yuangao 徐元誥 (Zhonghua Shuju, Beijing, 2002), “Chu yu shang” 楚語上 17.1, págs. 483-487; cf. *Xunzi jijie* 荀子集解, compilado por Wang Xianqian 王先謙 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1992), “Zheng lun” Xii.18, págs. 336-338; Mengzi, “Liang Hui Wang shang” 梁惠王上 1.6, págs. 12-13.

25 Sobre estos textos, ver Pines, “Disputers of Abdication: *Zhanguo* Egalitarianism and the Sovereign’s Power”, *T’oung Pao* 91.4-5 (2005), págs. 243-300; idem, “Subversion Unearthed: Criticism of Hereditary Succession in the Newly Discovered Manuscripts”, *Oriens Extremus* 45 (2005-2006), págs. 159-178.

26 “En la antigüedad, a los sabios se les imponía el bonete viril a la edad de veinte; a los treinta se casaban; a los cincuenta, gobernaban ordenadamente Todo-bajo-elcielo; y a los setenta, dejaban el gobierno. Puesto que sus cuatro extremidades estaban exhaustas, la agudeza de sus oídos y la claridad de su vista se habían debilitado, abdicaban del mundo, se lo entregaban a alguien digno, y se retiraban para cuidarse.” *Tang Yu zhi Dao* en *Guodian Chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡, publicado por Jingmenshi Bowuguan 荊門市博物館 (Wenwu, Beijing, 1998), págs. 157-158, varillas 25-27.

Otra alternativa que fue tomando forma gradualmente era mucho más sutil. A pesar de asignarle ostensiblemente al monarca un poder ilimitado, los pensadores comenzaron a aconsejarle que le convenía contenerse en la implicación activa en la toma de decisiones políticas. Para analizar esta estrategia sutil, me centraré en dos grandes pensadores del periodo tardío de los Reinos Combatientes: Xunzi (荀子, 310-230) y Han Feizi (韓非子, m. 233). Los escritos de ambos se pueden considerar la culminación del pensamiento político preimperial; cada uno de ellos contribuyó decisivamente a la conformación de la cultura política imperial. Además, ambos pensadores comparten muchas premisas comunes, e incluso tuvieron contactos personales (se dice que Han Feizi estudió con Xunzi), no obstante difieren radicalmente en muchas cuestiones cruciales, especialmente en el papel de la moral personal frente a los planteamientos institucionales para mantener el orden político adecuado. Sus similitudes y diferencias convierten a ambos pensadores en la pareja ideal para un análisis comparativo, puesto que juntos representan una parte significativa del espectro intelectual de finales de los Reinos Combatientes.

V. XUNZI

Entre los autoproclamados seguidores de Confucio, Xunzi es visto, justificadamente, como el pensador más “centrado en el gobernante”. Sus escritos podrían servir como una summa excelente de los puntos de vista promonárquicos de sus predecesores, tratados arriba. Sus planteamientos sobre el gobierno están inextricablemente unidos a una visión social más amplia. Xunzi cree que si los seres humanos no son convenientemente controlados, destruirán la sociedad por su natural inclinación a competir por unos recursos escasos. Para evitar una inestabilidad inevitable, los antiguos sabios crearon la figura del gobernante y el estado²⁷. Xunzi explica:

En su vida, el pueblo no puede sino crear grupos; cuando se crean grupos y no se establecen divisiones/distinciones (fen 分), hay enfrentamientos; enfrentamientos, y después caos; caos, y después separación; separación, y después debilidad; cuando [el pueblo] es débil, no puede superar las cosas; y de ahí, que no pueda conseguir palacios o casas en los que vivir. Esto nos dice que no se pueden abandonar ni un instante ni el ritual ni el decoro [...] Aquél que es capaz de emplear a sus súbditos se llama gobernante. El gobernante (君, *kun) es aquél que es bueno [haciendo que el pueblo] se reúna en gran número como grupo (群, *ghun). Cuando la forma en que se crea el grupo es

²⁷ Xunzi, “Xing e” 性惡 XVii.23, pág. 440.

correcta, entonces la miríada de cosas alcanza lo que es apropiado [para ellas], los seis tipos de animales alcanzan la longevidad y todas las criaturas vivas alcanzan [la esperanza de vida] predestinada²⁸.

Este párrafo presenta de forma sucinta el principal concepto en Xunzi sobre la importancia crucial del gobernante. Es la presencia del gobernante la que hace que funcione la pirámide social; de ese modo, asegura el funcionamiento apropiado de todo el orden social y permite que los grupos humanos sean viables. Y es significativo que esta función la realiza el gobernante *ex officio*, no está vinculada a sus cualidades morales. La contribución del gobernante al orden social es doble. Primero, él puede “emplear a sus súbditos”, lo que significa, entre otras cosas, que los limita y evita que su avaricia destruya el tejido social. Segundo, él está en la cima de la pirámide sociopolítica y manifiesta con su sola existencia la importancia de las gradaciones sociales. Este papel, a su vez, explica la profunda preocupación de Xunzi por preservar las prerrogativas rituales del soberano y mantener sus privilegios suntuarios distintivos. La vestimenta, alimentación, residencia e, incluso, las apelaciones específicas del gobernante; todo pone de manifiesto su incomparable exaltación²⁹. Quizá la manifestación más radical de esta exaltación es la justificación de Xunzi para pedir que el duelo del gobernante dure tres años completos, un periodo apropiado para un padre:

¿Por qué el duelo del gobernante debe durar tres años? Digo: el gobernante es el señor de un gobierno ordenado; el origen de los modelos de una cultura refinada, la cumbre de sentimientos y apariencias [decorosos]; así cuando el pueblo, entre unos y otros, lo convierten (詩經) dicen: “Feliz es el príncipe, [él es] padre y madre del pueblo”. Ese príncipe merece, sin duda, la definición de “padre y madre”. El padre puede dar vida [a los hijos], pero no alimentarlos; la madre puede alimentarlos, pero no puede educarlos; el gobernante no sólo puede alimentarlos, sino también educarlos: a fin de cuentas ¿tres años [de duelo] no son acaso poco?³⁰

Este párrafo eleva al gobernante a una posición de igualdad, e incluso llega a asumir, sutilmente, su superioridad en comparación con los padres, una novedad significativa frente a la “principal tradición confuciana” más

28 Xunzi, “Wang zhi” 王制 V.9, pág. 165.

29 Ver los ejemplos detallados en Pines (You Rui 尤銳), “Wu suo bu neng er wu suo wei: Xunzi duiyu wangquanzhuyi de tiaozheng” 無所不能而無所為：荀子對於王權主義的調整 (artículo no publicado).

30 Xunzi, “Li lun” 禮論 Xiii.19, pág. 374.

orientada hacia la familia³¹. La exaltación ritual del gobernante es el precio debido a su contribución social y a su capacidad para asegurar los medios de vida y la educación del pueblo. En Xunzi el segundo de los temas principales referidos al soberano es su contribución política. El gobernante es el garante del orden político apropiado en su estado, y este orden sólo se puede alcanzar en la medida en que se mantiene el principio monárquico:

Un gobernante es la eminencia del estado; un padre es la eminencia de la casa: cuando sólo hay una persona eminente, existe un gobierno ordenado; cuando hay dos, se produce la calamidad. Desde la antigüedad hasta hoy, nunca se ha visto que cuando se enfrentan dos personas eminentes por el poder puedan sobrevivir mucho tiempo³².

Cualquier gobernante puede lograr la tarea de asegurar un gobierno ordenado, así como la de mantener la jerarquía social; pero el objetivo más importante, la unificación de Todo-bajo-el-Cielo, sólo la puede lograr el Verdadero Monarca: un gobernante sabio cuyas cualidades trata Xunzi con el mayor detalle³³. Así, una parte importante del planteamiento de Xunzi sobre el poder monárquico no se dirige a los gobernantes actuales, sino al futuro Sabio, aquél que será el unificador de Todo-bajo-el-Cielo. Este sabio monarca se merece una autoridad mucho mayor que la del gobernante medio: no sólo debe poseer el liderazgo político, sino también el liderazgo moral e intelectual absoluto:

El Hijo del Cielo es el más respetable en términos de poder y posición, no tiene rivales bajo el Cielo [...] Su moral es pura, su conocimiento y bondad son extremadamente resplandecientes. Se sitúa cara al sur y le obedece Todo-bajo-el-Cielo. Entre toda la gente, no hay quien no una sus manos con corrección y lo siga, y de ese modo se transforme sumiso. No hay sabios solitarios bajo el Cielo, no se ignora la bondad de nadie; quien se une a él es bueno; quien de él difiere, malo³⁴.

31 Tanto *Lunyu* como *Mengzi* estipulan la prioridad de los lazos familiares sobre las obligaciones políticas (ver *Lunyu*, "Zi Lu" 子路 13.18: 139; *Mengzi*, "Jin xin shang" 盡心上 13.35, pág. 317). Puntos de vista similares aparecen de forma aún más radical en algunos de los documentos de *Guodian*, como *Liu de* 六德, que afirma la prioridad de las obligaciones de duelo (y, *mutatis mutandis*, sociales) al padre sobre las del gobernante. (Ver *Guodian*, "Liu de", pág. 188, varillas 26-29). Sobre los puntos de vista clasicistas más próximos a los de Xunzi, ver *Liji*, "Zengzi wen" 曾子問 XIX.7, págs. 532-533; ver también Miranda Brown en *The Politics of Mourning in Early China* (SUNY Press, Albany, 2007), págs. 30-32.

32 Xunzi, "Zhi shi" 致士 IX.14, pág. 263.

33 Ver, e.g., Xunzi, "Wang zhi" V.9, pág. 171.

34 Xunzi, "Zheng lun" 正論 XII.18, pág. 331.

El Verdadero Monarca es un ejemplo moral y un maestro para sus súbditos, es el modelo de corrección moral: por ello, “el que se une a él es bueno, quien de él difiere es malo”. Esta radical afirmación re cuerda inmediatamente los puntos de vista de Mozi explicados arriba. Efectivamente, significa la cesación de la autonomía intelectual de la elite educada, y convierte a los intelectuales en el eco obediente del Verdadero Monarca. Que Xunzi, quien continuamente abogó por la autonomía moral de los intelectuales, estuviera a punto de ceder por el bien del sabio gobernante revela la profundidad de su compromiso con el ideal del Verdadero Monarca omnipotente.

A pesar de los ocasionales panegíricos a los sabios gobernantes más sobresalientes, Xunzi siguió siendo muy crítico con los señores contemporáneos. Les advirtió que su opresión, crueldad y tendencia a guerrear a expensas de las vidas del pueblo podría provocar, al final, su derrocamiento.

Por lo tanto, cuando algunos ministros asesinan a sus gobernantes, cuando los inferiores matan a sus superiores, cuando [el pueblo] es débil defendiendo las murallas, olvida sus obligaciones y no está dispuesto a morir al servicio [del gobernante], es tan sólo por una razón; el propio gobernante se lo ha buscado³⁵.

No se puede ignorar la dureza de este párrafo. Se aproxima peligrosamente a la justificación de las actividades rebeldes; pero Xunzi nunca cruza esa línea. Cuando habla de las rebeliones del pasado, como de la de los fundadores de la dinastía Zhou contra los Shang, reconoce a regañadientes que la rebelión estaba justificada; pero también deja claro que esta justificación sólo puede ser válida en una situación verdaderamente excepcional, cuando un tirano extraordinariamente despiadado se enfrenta con un contendiente de moral y sagacidad impecables³⁶. En general, Xunzi desapruueba tanto la justa rebelión como la abdicación en favor de un sabio ministro. Como político realista, Xunzi es consciente de la pesimista posibilidad de que el trono pueda ser ocupado por un monarca inepto.

Pero ¿cómo puede conciliar el pensador su insistencia en el poder absoluto del gobernante con sus bajas expectativas con respecto a la mayoría de los soberanos? Xunzi propone varias soluciones, cada una de las cuales depende de las cualidades del gobernante. Un monarca medio sencillamente debería reconocer que él nunca va a ser capaz de realizar las tareas de gobierno por sí mismo. Por ello Xunzi le recomienda que confíe los asuntos políticos a asistentes dignos. La tarea fundamental del gobernante es buscar esos

³⁵ Xunzi, “Fu guo”, VI.10, págs. 182-183.

³⁶ Para más detalles, ver Xunzi, “Zheng lun” Xii.18, págs. 323-325.

asistentes: “El soberano iluminado busca con urgencia a la gente apropiada; mientras que el oscurecido, lo que hace es buscar con urgencia su poder [de autoridad]”³⁷. Cuando encuentra dichos asistentes, el gobernante ya no tiene nada de qué preocuparse:

El soberano iluminado se aplica a principios rectores, mientras que el ensombrecido se aplica a los detalles [...] El gobernante escoge un Primer Ministro (xiang 相), ordena una ley, aclara un principio para protegerlo todo, iluminarlo todo y observar que [los asuntos] se cumplan. El Primer Ministro escoge y ordena los jefes de los cien funcionarios, atiende a los principios rectores de los cien asuntos y, de ese modo, embellece las divisiones entre los cien funcionarios de la corte, mide sus logros, discute sus recompensas y presenta sus éxitos a final de año ante el gobernante. Cuando actúan correctamente, son aprobados; de otra manera, son cesados. Y así, el gobernante se esfuerza por encontrar [los asistentes apropiados] y descansa cuando los emplea³⁸.

Este párrafo resume la recomendación básica de Xunzi al gobernante: ceder su poder a los asistentes y, después, retirarse a una bendita inactividad. La solución se muestra como una salida brillante al cenagal de atribuirle el poder absoluto a un soberano inepto. A diferencia del gobernante supremo, el Primer Ministro –como otros cortesanos– supuestamente debía ser seleccionado por sus cualidades personales; y era de suponer que la corte estuviera compuesta de personas verdaderamente dignas. Debían ser ellos quienes llevaran a cabo las actividades cotidianas en nombre del gobernante. Éste debía continuar gozando de la autoridad suprema, y su tarea sería seleccionar dignos asistentes; pero, en general, su vida debería transcurrir bajo la égida de la “no acción” (wu wei 無爲). Las explicaciones repetidas de Xunzi sobre la importancia de los buenos asistentes (función que, evidentemente, Xunzi preveía para sí mismo) y sus descripciones sobre las ventajas de la vida “no activa” muestran lo importante de esta solución a sus ojos.

Pero seleccionar asistentes apropiados exige del soberano un grado mínimo de capacidad personal. Y ¿qué pasa si el trono está ocupado por un niño o por un monarca senil? En el primer caso, Xunzi sugiere que el poder se relegue completamente en el regente que, en el momento oportuno, debería retirarse y devolver las riendas del poder al soberano apropiado (como había hecho, a principios de la dinastía Zhou, el Duque Zhou, ejemplo de ministro para

³⁷ Xunzi, “Jun Dao” Viii.12, pág. 230.

³⁸ Xunzi, “Wang ba” Vii.11, págs. 223-224.

Xunzi)³⁹. Si el gobernante es senil, se le deberían proporcionar las mayores comodidades y se debería mantener su prestigio ritual, al tiempo que, de nuevo, sus subordinados serían los responsables de realizar las diferentes tareas políticas en su nombre⁴⁰. De hecho, la inactividad y la no interferencia son las recomendaciones reiteradas de Xunzi hacia los gobernantes.

Xunzi se imaginó tres tipos de gobernante supremo: un monarca Sabio, cuyas actividades eran legítimas y bienvenidas; uno medio, cuya tarea debería estar confinada a la selección de asistentes apropiados; y un gobernante infantil o senil, cuya presencia en la cima debía ser tan sólo simbólica. Como hemos visto, en la mayor parte de los casos el poder real debía residir en el nivel ministerial, al que pertenecía Xunzi. El gobernante debería gozar del mejor tratamiento posible, y estar rodeado de los servidores de la mayor dignidad, además de tener una vida lo más placentera posible pero, normalmente se supone que no debería actuar. Una afirmación, “El Hijo del Cielo es aquél cuyo poder es el más pesado, y cuyo cuerpo es el más relajado”⁴¹, podría reflejar perfectamente el punto de vista de Xunzi sobre el modo apropiado de la conducta del monarca. A fin de cuentas, la propuesta de Xunzi llevaría a un monarca puramente simbólico, una persona cuyo impacto en la vida política de cada día fuera mínima y cuya posición sería la de una no entidad ritual, un sello omnipotente.

VI. HAN FEIZI

La combinación de teórica adoración hacia el monarca y su anulación práctica que aparece en Xunzi encuentra su eco en los escritos de muchos otros pensadores del periodo tardío de los Reinos Combatientes, y Han Feizi puede ser un buen ejemplo de ello. Han Feizi es, ciertamente, el más extremo de los pensadores orientados hacia el gobernante. Heredó y desarrolló aún más la doctrina de Xunzi que defendía que mantener la posición del gobernante era de crucial importancia para preservar el orden social moral, pero la completó con implicaciones prácticas impensables en su antiguo maestro. Este es el

39 El Duque de Zhou actuó como regente de su sobrino, el rey Cheng de Zhou en los primeros años de la dinastía Zhou. Se cree que bajo su regencia se instauraron la mayor parte de las instituciones de Zhou y su ideología tomó forma. Xunzi elogia al Duque Zhou por su doble capacidad para realizar las obligaciones del Hijo del Cielo y también por devolverle el poder al rey Cheng cuando éste alcanzó la madurez. Ver *Xunzi*, “Ru Xiao” 儒校 IV.8, págs. 114-117.

40 Ver detalles en *Xunzi*, “Zheng lun” Xii.18, págs. 333-336.

41 “Zheng lun” Xii.18, pág. 334.

aspecto en el que Han Feizi realiza su contribución más destacada para el pensamiento político preimperial.

Ningún otro pensador se ha identificado a sí mismo tan de lleno con la salvaguarda de los intereses del gobernante como Han Feizi⁴². Ni ningún otro pensador se atrevió a expresar las durísimas afirmaciones de Han Feizi en contra del entorno del gobernante, identificando a todos aquellos que se encuentran próximos al monarca como sus potenciales enemigos mortales. Entre esos enemigos, los más duros y amenazadores eran, precisamente, los ministros –esos que admiraba Xunzi–, a quienes Han Feizi compara con un grupo de tigres hambrientos, prestos a devorar al soberano a no ser que éste sea lo suficientemente hábil para intimidarlos y someterlos⁴³. Han Feizi explica:

El Tearca Amarillo (Huang Di 黄帝) dijo: “En un día se libran cientos de batallas entre el superior y sus inferiores”. Los inferiores disimulan sus [intereses] privados, intentando poner a prueba a su superior; el superior utiliza normas y medidas para controlar a sus inferiores. Y así, las normas y medidas que se establecen, son tesoros del soberano; cuando se forman bandas y conciliábulo, son tesoros del ministro. Si el ministro no asesina a su gobernante, es porque no se han formado ni bandas ni conciliábulo. Por ello, cuando el superior pierde medias pulgadas y pulgadas, los inferiores encuentran yardas y dobles yardas. El gobernante que posee la capital no amplía ciudades secundarias; el ministro que posee la Vía, no estima a sus parientes; el gobernante que posee la Vía, no estima a sus ministros⁴⁴.

Esta es una afirmación sorprendente: el ministro es, por naturaleza, falso y asesino, y si no consigue matar al soberano es sólo un signo de preparación insuficiente, pero no de falta de voluntad. La obsesión de Han Feizi con la cuestión del regicidio y la usurpación es bastante extraña dado que en su época raramente se produjeron acontecimientos de este tipo; lo que intentaba, probablemente, era ganarse la confianza del soberano asustándolo. Sus

42 Cuando se analiza el pensamiento de Han Feizi se debería advertir que no todos los capítulos del *Han Feizi* se dirigen al gobernante, y algunos de los capítulos que tratan sobre sus colegas *shi* (e.g., the “Shui nan” 誰難) y no necesariamente plantean puntos de vista similares a los que caracterizan la mayoría del texto, centrados en el gobernante. Para un mayor desarrollo de este punto, ver, e.g., Paul R. Goldin, “Han Fei’s Doctrine of Selfinterest”, en Goldin, *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2005, págs. 58-65.

43 *Han Feizi jijie* 韩非子集解, compilado por Wang Xianshen 王先慎 (Zhonghua Shuju, Beijing, 1998), “Yang quan” 揚權 ii.8, págs. 49-50.

44 *Han Feizi*, “Yang quan” 揚權, ii.8, pág. 51.

advertencias no se limitan sólo a los ministros: el gobernante debe temer a cualquier persona que esté a su alrededor. Su esposa, su concubina amada, su hijo mayor y heredero, todos ellos esperan su muerte prematura para asegurar su posición. La amenaza viene también de los hermanos y primos del gobernante, de sus tíos y amantes, de enanos y bufones que lo entretienen, de los bailarines de palacio; y, por supuesto, de los intelectuales charlatanes que conspiran con potencias extranjeras para poner en peligro su estado. El gobernante no debería fiarse de nadie; debe recelar de todas las personas; una mínima negligencia puede costarle al gobernante su vida y su poder⁴⁵.

Pero, ¿cómo protegerse? Han Feizi recomienda al gobernante preservar el secreto y los mecanismos legales y administrativos perfectos:

Y así se dice: el gobernante no revela sus deseos, pues si lo hiciera el ministro los cincelaría y embellecería⁴⁶; no pone de manifiesto sus puntos de vista, porque si lo hiciera, el ministro los usaría para plantear sus [opiniones] contrarias [...] La vía del gobernante iluminado es dejar que los eruditos expongan completamente sus reflexiones, entonces, el gobernante se basa en ellas para decidir sobre los temas sin agotar su propio conocimiento; deja que los dignos utilicen su talento, entonces el gobernante confía en éste, les asigna tareas y no agota sus propias habilidades. Cuando se produce un éxito, el gobernante se hace con [fama] de digno; cuando se fracasa, el ministro carga con la responsabilidad: así el gobernante no agota su [buen] nombre. Por ello, aun indigno, es el Señor de los dignos; aun ignorante, es el corrector de los eruditos. El ministro trabaja, mientras que el gobernante se hace con los éxitos: esto es lo que se llama el fundamento de un soberano digno⁴⁷.

El gobernante se beneficiará doblemente de preservar el secreto, anulando sus deseos y permitiendo que los ministros actúen en su nombre. Primero, evitará trampas de los ministros intrigantes; segundo, podrá manipularlos y conseguir gloria y fama. La promesa de fama inmerecida la utiliza Han Feizi para atraer al gobernante para que adopte sus puntos de vista. Cuando insinúa la posibilidad de que el soberano, aun indigno e ignorante, se convierta en el maestro y corrector de sus sujetos dignos, Han Feizi, en el fondo, revela sus bajas expectativas sobre la moralidad y sabiduría del monarca. Fundamentales en su cargo como ápice del orden sociopolítico, los gobernantes son también

⁴⁵ Ver, e.g. Han Feizi, "Ba jian" 八姦 ii.8, págs. 53-55; "Nan si" 難四 XVI.49, págs. 382-383; "San shou" 三守 V.16, págs. 113-114; "Bei nei" 備內 V.17, págs. 115-117.

⁴⁶ I.e. el ministro adornaría los deseos del gobernante para seducirlo y que éste confiara en él.

⁴⁷ Han Feizi, "Zhu Dao" 主道 I.5, pág. 27.

seres humanos y, bastante a menudo, seres humanos ineptos. El objetivo del sistema administrativo perfecto imaginado por Han Feizi era permitir que esos soberanos mediocres realizaran su trabajo sin ponerse a sí mismos en peligro, y (como sugiere implícitamente pero jamás enuncia explícitamente) sin sobrecargar a sus súbditos.

Pero ¿qué queda del poder del gobernante desde la perspectiva de Han Feizi? De nuevo, no demasiado. Cuanto más leemos las recomendaciones de Han Feizi con respecto al secreto del gobernante, su imparcialidad, carencia de emociones y alejamiento de los asuntos cotidianos, más sentimos que el soberano se convierte, en cierto grado, en una nulidad, una no persona. Constantemente se le urge a que piense en lo público (公 gong), a que renuncie a su derecho a expresar una opinión privada, y se supone que no debe dejar que sus sentimientos personales (私 si) influyan en su forma de hacer política. Todo esto equivale a la completa despersonalización del gobernante y a su conversión en un instrumento de poder –un instrumento de su poder personal, para estar seguro– pero aún así sin ninguna posibilidad de ejercer su verdadera voluntad o intervenir personalmente en la política. Como su maestro Xunzi, Han Feizi promulga una visión del gobernante cuya presencia simbólica es importante pero cuyo impacto personal debería reducirse al mínimo. Aunque Xunzi recomienda relegar el poder a los ministros, mientras que a Han Feizi le disgusta esta idea, al final los dos pensadores consideran que los monarcas no deben actuar independientemente ni interferir en los asuntos cotidianos. ¡El precio de su omnipotencia es limitar el ejercicio de su poder ilimitado!

El último punto en común de dos planteamientos ostensiblemente antitéticos no es de importancia menor. Cuando leemos los textos de finales del periodo de los Reinos Combatientes, una y otra vez encontramos el mismo apoyo a la imparcialidad del gobernante, a su falta de emociones y al límite a su actuación como quintaesencia de la sabiduría política. Casi todos los textos principales de finales del periodo de los Reinos Combatientes –desde el Guanzi 管子 al Lüshi chunqiu y al “HuangLao” 黃老 de los manuscritos en seda de Mawangdui 馬王堆– o los escritos de Shen (Buhai), abogan por la imparcialidad y la falta de intervención del gobernante en los asuntos del estado⁴⁸. Diferentes textos ofrecen racionalizaciones diversas para anular

48 Ver Guanzi jiaozhu 管子校注, compilado por Li Xiangfeng 黎翔鳳 (Zhonghua Shuju, Beijing, 2004), “Ren fa” 任法 XV.45, págs. 900-912; “Jun chen shang” 君臣上 X.30, págs. 545-567 (Allyn W. Rickett, Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China [Princeton Library of Asian Translations, Princeton, 1985-98], Vol. ii, págs. 144-151 y I, págs. 412- 423); Lüshi chun-qiu, “Shen fen” 審分 17.1, págs. 1029-1030; “Jun

la personalidad del gobernante: ya sea por la necesidad de acomodarse a la Vía cósmica, o por las ventajas de obedecer la Ley humana impersonal; ya sea por imperativos morales o por la necesidad de preservar el poder contra ministros intrigantes. Algunos le recomiendan al gobernante que confíe en sus ministros, mientras que otros advierten contra sus conjuras; algunos abogan por el secreto y otros exigen del gobernante que actúe como ejemplo moral: pero ninguno de los pensadores aun antagónicos parecen apoyar un gobernante activo que lleve a cabo las tareas administrativas cotidianas o que intervenga personalmente en los asuntos de sus ministros.

¿Cuáles son las razones para tal consenso entre pensadores rivales? Dos posibles explicaciones vienen a la cabeza. En primer lugar, es bastante probable que muchos, si no la mayoría de los pensadores, creyeran genuinamente que un gobernante que está muy implicado en la rutina de los asuntos del gobierno pudiera agotarse; la división racional del trabajo entre el líder y los liderados podía ser tan aceptable como deseable. Pero por otra parte, una explicación diferente, más siniestra, viene a la mente: los pensadores sencillamente esperaban preservar el poder real en manos de su propio estrato, en las manos de los ministros, mientras que relegaban al gobernante a la posición teórica de omnipotente, pero como figura decorativa prácticamente insignificante. Encadenándolo a exigencias legales, rituales o morales, los pensadores lo que hacían, de hecho, era neutralizar al monarca. Éste mantenía su posición simbólica, pero no se esperaba de él que ejerciera directamente su voluntad. De ese modo, los pensadores confiaban en asegurarse de que ni siquiera un gobernante inepto pudiera provocar un daño inaceptable en su estado. En una cultura diferente, estas ideas equivaldrían a considerar al gobernante como un Dios Todopoderoso, y a los ministros sus sacerdotes y profetas, los mediadores entre su voluntad inescrutable y la vida de cada día.

shou" 君守 17.2, págs. 1049-1051; "Ren shu" 任數 17.3, págs. 1064-1067; "Wu gong" 勿躬 17.4, págs. 1077-1079; "Zhi du" 知度 17.5, págs. 1091-1093; *Mawangdui Han mu boshu* "Huang Di shu" jianzheng 馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證, compilado, transcrito y anotado por Wei Qipeng 魏啓鵬 (*Ershi shiji chutu jian- bo wenxian jiaoshi ji yanjiu congshu* 二十世紀出土簡帛文獻校釋及研究叢書) (Zhonghua Shuju, Beijing, 2004), "Dao fa" 道法; "Guo ci" 國此; "Jun zheng" 君正; "Da fen" 大分, "Si du" 四度 1, págs. 1-55; cf. Robin D.S. Yates, trans., *The Five Lost Classics: Tao, Huanglao and Yin-Yang in Han China* (New York: Ballantine Books, 1997), págs. 51-80. Sobre Shen Buhai, ver Creel, Shen Pu-hai, págs. 346-352 ("Da ti" 大體).

VII. RESUMEN: LOS APUROS DEL EMPERADOR

A partir de la unificación de Qin en el 221 a. C. los emperadores del territorio unificado debieron recorrer su camino por las rutas heredadas de los Reinos Combatientes. El legado de la edad anterior era complejo. Por un lado, los pensadores preimperiales les proporcionaron a los futuros emperadores una variedad de justificaciones extraordinariamente ricas y sofisticadas para un gobierno absoluto; y, de hecho, el principio monárquico no sería nunca cuestionado hasta el colapso de la cultura política tradicional china a principios del siglo XX. Por otro, el disgusto sutil, pero bien palpable, con respecto a la actividad del emperador creó una atmósfera problemática en la corte. Y desde el gobierno autoritario y decidido del Primer Emperador de Qin (秦始皇帝, r. 221-210), los cortesanos sintieron una aversión insoportable hacia los emperadores hiperactivos; pero esta aversión nunca se institucionalizó y siguió siendo una especie de recomendación. Jamás estuvo claro hasta qué punto se suponía que el emperador debía intervenir activamente en la toma de decisiones.

La dinámica de las relaciones entre el gobernante y sus asistentes nunca fue sencilla. Mientras muchos gobernantes consentían en un liderazgo fundamentalmente simbólico y altamente ritualizado, y cedían las riendas del poder a sus cortesanos a cambio de una vida despreocupada y un respeto sin parangón, otros no quisieron jugar papel de ser un sello ritual. Estos últimos, especial aunque no exclusivamente, fundadores de las dinastías y sus herederos inmediatos, no renunciaron al deseo de influir en los asuntos de Todo-bajo-el-Cielo. Los intentos de estos soberanos de traducir sus supuestas sagacidad e infalibilidad en poder real los llevó a conflictos con cortesanos pertinaces que, sin duda, preferían un monarca inactivo. Los dramas resultantes no se resolvían con facilidad. La sutil diferenciación entre el yang político (las supuestas sagacidad y omnipotencia del soberano) y el yin (la conciencia compartida de que el emperador era un ser humano menos que perfecto) no estaba necesariamente clara para todos. Los cortesanos podían enfrentarse a un emperador entrometido con amonestaciones morales y con referencias a los precedentes del pasado, pero como la inactividad del monarca no se institucionalizó nunca, lo más habitual era obstruir con incumplimientos sutiles o activos. Los resultados podían ser trágicos, podían variar desde un oscuro estancamiento como el descrito en el inmortal 1587: *A Year of no Significance* de Ray Huang, hasta las vicisitudes de la Revolución

Cultural, que lanzó Mao Zedong (毛澤東, 1893-1976) en parte para evitar el papel de “ancestro viviente” que le habían impuesto los líderes del partido⁴⁹. Mirándolo retrospectivamente, se puede presumir que el sistema político chino fue bastante alérgico a los sabios sobre el trono, lo que contrasta acusadamente con la mayoría de las declaraciones de los pensadores de los Reinos Combatientes.

¿Significa esto que los esfuerzos de los pensadores preimperiales por establecer un sistema político efectivo centrado en el gobernante fracasaron? No necesariamente. En la medida en que valoremos los logros y fallos del sistema imperial chino, no frente al ideal del Ver dadero Monarca, sino en comparación con otros sistemas políticos premodernos y modernos, los resultados son bastante impresionantes. En circunstancias normales, el sistema imperial permitía una aportación significativa de los ministros en la toma de decisiones, y se conseguía preservar la función del emperador como árbitro supremo en caso de controversia. Aunque fue difícil acomodar a los monarcas excepcionalmente dotados o excepcionalmente perversos, el sistema imperial asumía bien a los gobernantes normales o mediocres que, después de todo, fueron la norma y no la excepción bajo el principio dominante de la sucesión lineal. Y la enorme capacidad de este sistema para sobrevivir durante más de dos milenios, adaptándose a emperadores campesinos, emperadores generales y emperadores nómadas, entre otros, certifica su extraordinario éxito.

49 Ray Huang emplea el término “ancestro viviente” en *1587: A Year of no Significance* (Yale University Press, New Haven, 1981) para describir el papel asignado al emperador Wanli (萬曆, 1582-1620) por sus cortesanos. Se ajusta bien a la acusación de Mao Zedong contra sus colegas por tratarlo como un “ancestro muerto” (i.e. respetuosos pero sin que lo obedecieran – discurso pronunciado el 24 de octubre de 1966, citado en Schram, *Chairman Mao Talks to the People; Talks and Letters: 1956-1971*. Traducido por John Chinnery y Tiejun [Pantheon Books, New York, 1975], pág. 267). Hay muchas otras ocasiones en las que la aversión intrínseca de la corte a que el emperador expresara sus sentimientos personales podía llevar a resultados sombríos, que podía llegar a incluir la interrupción, por parte de los cortesanos, de las relaciones del emperador con su padre vivo (si éste último lo estaba durante el reinado de su hijo) o sus obligaciones de duelo hacia los antepasados fallecidos. Ver el excelente comentario en Patricia B. Ebrey, “Imperial Filial Piety as a Political Problem”, en: *Filial Piety in Chinese Thought and History*, edited by Alan K.L. Chan and Sor-hoon Tan (Routledge Curzon, London and New York, 2004), págs. 122-140, sobre el primer caso; Carney T. Fisher, *The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong* (Allen & Unwin, Sydney, Wellington, London and Boston, 1990), sobre el segundo



CONFUCIANISMO, PODER Y DESARROLLO EN CHINA. REFLEXIONES GENERALES

Sumario

I. Introducción II. La civilización China y su vigencia III. China y sus intérpretes
IV. Poder y confucianismo en China. V. China y las modalidades del poder
VI. El Confucianismo y su vigencia VII. Confucianismo y Desarrollo. VII. Bibliografía.



Arturo Oropeza García

Investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas
de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIJ, UNAM).
Presidente del Instituto para el Desarrollo Industrial
y la Transformación Digital A. C. (INADI).

La idea de que el confucianismo es una variable a considerar seriamente en las muchas ecuaciones que se pueden plantear sobre la China del siglo XXI es muy sólida, y creemos que suficientemente acreditada en el marco teórico de la cooperación plurivalente en la construcción de un discurso.

JESÚS SOLÉ-FARRÀS

El nuevo confucianismo del siglo XXI, p. 381

I. INTRODUCCIÓN

A la tercera década del siglo XXI, China se presenta como la segunda economía del mundo y el proyecto más creíble para competir por la hegemonía de la primera mitad del siglo, sin que bien a bien la sociedad global atine a identificar con certeza que fue lo que sucedió a partir de 1978, en el momento en que el país asiático decidió dar un cambio a su tradición milenaria de resolver sus problemas internos a través de sus recursos endógenos, ya fueran económicos, políticos o sociales.

En el debate de las hegemonías de una época nueva entre Estados Unidos y China, y a dos décadas de llegar a la primera mitad de la centuria, China sigue gozando del *privilegio* de no ser explicada suficientemente. De no saber con claridad cómo fue que un país marcado por las hambrunas, donde a inicios de la segunda mitad del siglo pasado todavía murieron cerca de 30 millones de habitantes por falta de alimento, a 2025 se convierta en la fuerza económica global más relevante al impulsar la economía del mundo en alrededor de un 36%¹.

China, la defensora del Libre Mercado nos dice Xi Jinping en el Foro de Davos, Suiza (2017). China, la proteccionista, acusa Trump, mientras le envía el primer aviso legal (disclaimer) que detona la guerra comercial entre las dos naciones en abril de 2018, la cual se prolonga con mayor profundidad a partir de 2025. “China S.A.”; nos define Fishman. “China, Capitalismo Rojo”, aclara

¹ FMI: Estimulada por reapertura de China, Asia lista para impulsar el crecimiento económico mundial. Disponible en: <http://www.macrofinanzas.com.py/estimulada-por-la-reapertura-de-china-asia-esta-preparada-para-impulsar-el-crecimiento-economico-mundial-sostiene-fmi/>

Aguirre: “China y el Capitalismo Global, nos traduce Li Chun, al igual que nos detalla “La transformación del socialismo chino”. Coase y Wang nos explican con más acuciosidad “Como China se convirtió en Capitalista”. Woetzel, por su parte, nos brinda su versión de la “China Capitalista”. Zhu Ling se suma a las versiones del capitalismo chino con su obra “China Inc”. Si hubiera dudas sobre el capitalismo chino, Napoleoni (Maonomics) fundamenta porque China hace un mejor capitalismo que Estados Unidos².

Bajo esta línea de la libre interpretación de cómo China se ha convertido en una poderosa nación *capitalista* y de *libre mercado*, compiten también opiniones como la de Fukuyama, que en los noventa auguraban que el éxito chino colapsaría en el siglo pasado (Trust), y en 2014 concluía identificando a un país maoísta de marxismo sorprendente³, o como Chang Gordon (Coming Collapse of China), predecía el colapso chino en el siglo XXI, entre otros.

Alejada todavía de una interpretación generalmente aceptada, desde su Primera Reforma y Apertura en 1978⁴ hasta nuestros días, China sigue gozando del privilegio de no ser explicada de manera suficiente.

En cuanto a su naturaleza política, esta confusión se presenta al ubicarla en un amplio abanico que pasa por el maoísmo, estalinismo, marxismo, socialismo, totalitarismo y otras categorías que aluden a su centralismo en el ejercicio del poder. En lo que se refiere a su modelo económico, la comunidad global sigue debatiendo si la naturaleza de su estrategia es socialista; si ya es un verdadero capitalismo o si el experimento al que alude Deng Xiaoping es exactamente eso, una nueva expresión de la combinación de estas dos tendencias que no encuentra un referente teórico a modo en el cual pueda ubicarse la explicación de un nuevo paradigma global.

Este trabajo, en el marco de este debate abierto, busca generar una opinión sobre la posible categorización de China como un Estado Desarrollador a partir de su identidad neoconfuciana.

En los próximos apartados intentará a analizar de manera general el origen del Estado chino, su naturaleza, sus líneas de construcción, sus diferentes modalidades, etc.; subrayando algunas de sus diferencias más relevantes con la realidad occidental; así como su incidencia en materia de desarrollo económico.

2 Oropeza García, Arturo. *China La construcción del Poder en el siglo XXI*, 2019, p22.

3 Fukuyama, Francis, *Political Order and Political Decay From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, 2014, p. 371.

4 La Segunda Reforma y Apertura hacia el centro y Oeste de Asia se realizó en 2013, ante el anuncio de la Belt and Road Initiative (BRI) por parte de China, a través de la cual invitó a cerca de 70 naciones hacia un nuevo proyecto de asociación.

II. LA CIVILIZACIÓN CHINA Y SU VIGENCIA

La visión occidental de China, de manera general, parte del desprecio. Del desdén que una región que vivía el *fin de la historia* a fines del siglo XX, sentía por un país lejano que durante ese mismo siglo se había caracterizado por la caída de su Imperio (1911), sus múltiples movimientos sociales (1912-1949), y por hambrunas que le causaron millones de muertos. Bajo esa percepción no se imaginó que en tan poco tiempo —el breve paréntesis del que habló Huntington— China se convirtiera en un rival creíble para el poder occidental y en especial para el de Estados Unidos.

Esta complicación se hace más grande cuando el análisis occidental se hace desde la plataforma de sus propias herramientas, ya sean políticas, económicas, o sociales, generándose en la mayoría de los casos amplios desfases donde la realidad china no cabe en los moldes occidentales o no se explica bajo los instrumentos de la razón Occidental.

La cultura, la civilización china se presenta entonces como un elemento obligado de estudio, si lo que se pretende es conocer no a lo similar si no a lo diverso; no a lo mismo si no al otro.

China —nos dice Graham— ha venido produciendo, hasta el siglo presente, el singular espectáculo de un imperio que sobrevive desde la época de Egipto y Babilonia, y que preserva una escritura pre alfabética como instrumento de continuidad y de unidad, legible durante milenios por hablantes de dialectos mutuamente ininteligibles. Al mismo tiempo que el primer Emperador buscaba el elixir de la vida, China descubrió el secreto del Imperio inmortal, el *organismo social imposible de matar*⁵.

Aceptar o no que elementos esenciales de la civilización más antigua del mundo siguen vivos y operan en la construcción de su poder político y comportamiento económico y social, se convierte entonces en una condición ineludible del conocimiento chino.

Actualmente se usan de manera preponderante o como puntos de partida del análisis de lo que hoy es China, la Reforma Constitucional del 11 de marzo de 2018, en la medida que *perpetúa* constitucionalmente el mandato de Xi Jinping. O a partir de 2012/13 con su llegada al poder y el lanzamiento tanto de la Nueva Ruta de la Seda (2013), como de su programa tecnológico-económico del Made In China (2015). O el desarrollo científico de Hu Jintao iniciado en 2003. O el más conocido que se refiere a la Primera Reforma y

⁵ Graham, Charles, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China Antigua*, 2012, p. 23.

Apertura llevada a acabo por Deng Xiaoping. ¿O tendríamos que referirnos como antecedente de explicación más antiguo al triunfo de la revolución maoísta de 1949?

China —argumenta Leys— es la civilización viva más antigua de la tierra. Una entidad excepcional que entraña una relación muy compleja entre un pueblo y su pasado; y con la comunidad global, podríamos agregar a lo señalado por Leys⁶.

Cheng, sobre el tema apunta “Esta cultura política que se aferra a la visión antigua, cósmica y holística, de un mundo ordenado y jerarquizado, lejos de haberse oscurecido en el olvido como Europa, sigue informando al espíritu de las instituciones hasta el siglo pasado en el que el emperador seguía siendo percibido ampliamente como *hijo del cielo* y como una especie de axis mundi que unía los tres órdenes, del cielo, de la tierra y del hombre”⁷. Leys cierra tajante: “Y el que permanezca ignorante de esa civilización, solo puede lograr, en definitiva una comprensión limitada de la experiencia humana”⁸.

El desbordamiento que China está llevando a cabo del mundo occidental en lo económico y geopolítico encuentra una de sus principales explicaciones en la falta de un conocimiento suficiente de Occidente sobre China. En la negativa de reconocer una civilización que como dice François Jullien representa “...un pensamiento expresado en textos, de época antigua, y que fuera originario...”, que significa una alternativa comparativa para el pensamiento Europeo⁹.

III. CHINA Y SUS INTÉRPRETES

El reto de la China de hoy no solo es aceptar la vigencia de su milenaria civilización como parte de su realidad actual; sino entender también que esa realidad en muchos casos difiere de la visión del mundo y de la de vida occidental. En ese sentido mirar al otro, tratar de entender al otro en su propio marco conceptual, se convierte en un segundo requisito para la interpretación de la entidad china en términos culturales, políticos o económicos.

Es importante hacer notar que tanto China como la propia región, han contribuido ha incrementar esta confusión de lo oriental. Que en su nombre

6 Leys, Simon, *Breviario de saberes inútiles. Ensayos sobre sabiduría en China y literatura occidental*, 2016, p. 307.

7 Cheng, Anne en Relinque Eleta, A. (Coord.). *La construcción del poder en la China antigua*, 2009, p. 48.

8 Leys, Simon, *Op. Cit.* p. 35.

9 Jullien, François., *La China da que pensar*, 2005, p. 2.

se ha desplegado una sofisticada política de poder suave para controlar a Occidente. Al propio tiempo que la subestimación de Occidente sobre la cultura china no le ha dado el instrumental necesario para diagnosticar adecuadamente los términos y los modos de esta relación, obteniendo China la ventaja en la mayoría de los casos de este desencuentro.

Occidente todavía voltea con precaución a lo que no conoce, razona con duda sobre lo que le es ajeno. Por ello en la mayoría de los casos se ajusta a un ceremonial y a un protocolo que no son suyos; que ante su ausencia de conocimiento cierto teme equivocarse. China ha sido beneficiaria directa de este vacío.

Sin embargo la diferencia es real y parte desde la complejidad del idioma y los signos del lenguaje y se eleva hasta la diferenciación del concepto del universo, la etnicidad, la existencia de un dios o las formas de la sociedad y el poder político. Reseña Leys sobre la diferenciación entre China y Occidente.

El meollo de esta percepción no era tanto que China fuese enigmática, complicada y extraña, sino más concretamente que se trataba de un mundo patas arriba: los chinos lo hacían todo exactamente al contrario de nuestros usos y procedimientos normales. Por ejemplo: “Cuando los chinos construyen una casa, empiezan por el tejado”; “Cuando están de luto, visten de blanco”; “escriben de arriba abajo y de derecha a izquierda”; “cuando saludan alguien, estrechan su propia mano”, etcétera. Ninguna de estas observaciones es errónea en realidad. Y la conclusión general es básicamente válida. En eso reside, de hecho, el secreto de la atracción inagotable que China y Occidente han ejercido siempre uno hacia otro: dentro del experimento humano, se hallan en mutuas antípodas¹⁰.

China y Asia del Este no forman parte de la cultura occidental; una obviedad que se olvida fácilmente al abordar los temas chinos. Más aún, forman parte de un debate milenario donde las expectativas de ambos lados procuran significar la preeminencia de uno sobre el otro, generando confusión en un tema de suyo complejo.

Morris, en un estudio amplio sobre el debate hegemónico entre Occidente y Oriente aventura que “...nuestra conclusión al hilo de esta teoría sería que Occidente ha sido el líder tecnológico del mundo desde hace un millón y medio de años”¹¹. Jaspers, a pesar de su gran contribución al entendimiento del pensamiento universal, se anima a asegurar que “Occidente tiene tras sí, en la profundidad de los tiempos, la tradición histórica más larga y segura. En ninguna parte —afirma— existe historia antes que Egipto y Mesopotamia.

¹⁰ Leys, Simón, *Op. Cit.* p. 338.

¹¹ Morris, Ian, *¿Por qué manda Occidente... por ahora?*, 2014, p. 71.

Occidente ha impreso su cuño en los últimos siglos a la Tierra. Occidente tiene la articulación más clara y más rica de su historia y sus creaciones, las más sublimes luchas espirituales, la máxima abundancia de grandes hombres visibles y palpables”¹²

Más allá de esta confrontación que nace desde el inicio de los tiempos, dada la trascendencia de estas dos cosmovisiones, lo cierto es que el mismo Jaspers junto con Lasaulx y Viktor Von Strauss, generan la teoría de la era axial, que de manera objetiva explica Armstrong:

Desde más o menos el 900 hasta el 200 AEC (antes de nuestra era común) en cuatro regiones distintas vieron la luz las grandes tradiciones mundiales que han continuado nutriendo la humanidad: el Confucianismo y Taoísmo en China; Hinduismo y Budismo en la India; Monoteísmo en Israel y Racionalismo filosófico en Grecia. Fue el periodo de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías, los místicos de las Upanishads, Mencio y Eurípides. Durante este periodo de intensa creatividad unos genios espirituales y filosóficos abrieron el camino a un tipo totalmente nuevo de experiencias humanas”, “La era axial –concluye Armstrong– fue uno de los periodos más influyentes de los cambios intelectuales, psicológicos y religiosos de la historia que recordamos”¹³.

La era axial, además de ser una de las etapas más lúcidas del ser humano, también entre otras, el devenir de dos cosmogonías y dos culturas diferentes, que desde ese momento hasta la fecha han construido su propia explicación del mundo y de la vida; pero también de su ordenamiento social, político y económico bajo parámetros y criterios distintos, generando dos historias paralelas de la humanidad que a pesar de encontrarse en diversos momentos de su historia nunca se han juntado.

China, en el marco de su aislamiento histórico, determinado tanto por su geografía como por su cosmovisión, vivió una etapa pre imperial de la tradición con las dinastías Xia, Shang y Zhou del siglo XXI al III a. C.; entre la inquietud de las preguntas primigenias, el cielo y los ritos, los huesos y los broncees, como un inicio de ordenamiento social. No obstante, desde muy temprano, “...en lugar de imponer sobre la sociedad una ley moral externa que despertara el respeto por la libertad y la vida de cada ser humano, los mitos fundadores de la antigua China optaron de entrada por no disociar virtud y política, hasta el punto de confundir la una de la otra”¹⁴.

¹² Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia*, 2017, p. 108.

¹³ Armstrong, Karen, *La gran transformación. El mundo en la época de Buda*, 2006, p. 14.

¹⁴ Cheng, Anne en Relinque Eleta, *Op. Cit.* p. 37.

Este antecedente de una edad de oro basada en el reino de la moralidad, dio pauta al surgimiento del padre del pensamiento chino, Confucio, autor de una relatoría política-social que si bien se inspiraba en su relación con el cielo (Tian), aterrizaba sus preocupaciones centrales en una solución basada en la ética y la virtud.

China, con Confucio, en la era axial, pone a su civilización en una línea que del dios creador transita en una época sensible a un naturalismo de las cosas determinado por el ser humano, al cual invoca no como un ente individual en el marco de su libertad, sino en el de un ser social determinado por una idea de grupo, de familia, de cuestión social; el cual se ordenaba de una manera vertical en la que en su parte superior se colocaba al Estado y en la inferior a la persona, pasando antes por el súbdito, el padre y el hijo, etc; donde el Estado era el padre y las personas los hijos, los cuales se debían recíprocas obligaciones.

A diferencia de lo anterior, Occidente, en una vía inversa, del naturalismo presocrático y aristotélico transita a una línea civilizatoria determinada por la voluntad del cielo, donde la sociedad, el Estado y la persona se agruparon bajo un orden divino del premio-castigo que prevaleció bajo sus diferentes modalidades hasta una etapa de renacimiento (S. XVI) e ilustración (XVII y XVIII).

Esta diferencia de las cosmovisiones de China y de Occidente, en relación al agnosticismo, el orden social y la construcción del poder, marcan una diferencia esencial entre las dos civilizaciones cuyas consecuencias sobreviven a la fecha.

El pensar, el actuar, el razonar chino; la expresión cultural asiática caracterizada por más de 2000 años de sustentabilidad, da como resultado una etnicidad difícil de entender por una cultura occidental que durante el mismo periodo ha vivido de todo, menos la continuidad; por el contrario, su relatoría actual se encuentra enfrentada, entre otros temas, en resolver el hueco que le ha dejado la liberación de una teocracia que daba explicación a su ordenamiento social. En lo político, vive los tiempos de un orden democrático ineficaz altamente cuestionado; y en lo económico, enfrenta la crisis de un orden liberal que todavía no resuelve su agenda del siglo XXI. Las certezas del avance político que hoy presume conviven junto a los fantasmas de un futuro no resuelto.

Como señala Jaspers, esta diferencia de cosmovisiones, si bien nos separa, también nos informa de otras posibilidades que no hemos intentado y nos pone en contacto con “el verdadero origen de un ser humano diferente, que no somos y, sin embargo, como posibilidad también somos, y que es verdaderamente irrepresentable con existencia histórica”. Agregando que “la

idea tenida por evidente, de que la historia universal está encerrada en el círculo de la cultura occidental ha quebrado”¹⁵.

IV. PODER Y CONFUCIANISMO EN CHINA

I.

En China el poder político nace como en toda agrupación humana: del caos. De la barbarie, del horror, de la guerra, de la muerte, de la lucha del fuerte contra el débil. Del momento en que esta realidad se transforma en un estado de crispación y la misma agrupación humana, en un acto de sensatez decide organizarse y generar un poder político que sirva como una fuerza que administre y controle el caos reinante.

Esta preocupación la tuvo China desde sus primeras organizaciones sociales. Sin embargo, su relatoría trascendente da inicio con la etapa de los tres reinos pre imperiales, con los que parte un relato histórico político de orden y añoranza a pesar de los múltiples conflictos que se suceden en esta era. El reino Xia, lejano y nebuloso en su recuerdo (XXI-XVI a. C.). La etapa Shang, como punto de partida del camino de su integración (1600-1045 a. C.) y la Dinastía Zhou, Occidental y Oriental (1045-256 a. C.) como el recuerdo y la vivencia más fresca para los filósofos chinos, los cuales voltearon al pasado en la creencia de una edad de oro basada en reyes justos y virtuosos (Rey Wen, Duque Shou, etc.) para de ahí dar inicio a la construcción de una teoría del poder y la organización social¹⁶.

Estos tres periodos pre imperiales, en su efervescencia política y social, se entrelazan y dan origen a una era de ilustración (551 a 221 a. C.) donde “la filosofía china va a conocer su máximo desarrollo y va a alcanzar un florecimiento nunca después igualado”¹⁷.

Es en este periodo de casi medio milenio que surge el periodo de las “100 escuelas”, así llamado por la considerable producción de pensadores y filósofos que discuten desde entonces sobre la existencia y el ser chino. No obstante, son solo seis escuelas las que logran incidir en su momento en la construcción de la etnicidad china. En primer lugar, la escuela confuciana o de los letrados; la legalista; la moista; la daoista o taoísta; la budista y la nominalista. De todas

¹⁵ Jaspers, Karl, *Op. Cit.* p. 109.

¹⁶ Benjamín Schwartz observa que de las civilizaciones de la era Axial, China es la única cuya preocupación principal es la de mirar desde el trastorno presente, hacia atrás, hacia un imperio y una cultura que florecieron en el pasado inmediato (Graham, Charles *Op. Cit.* 21).

¹⁷ Preciado I., Iñaki, *Tao Te Ching. Los libros del Tao Lao Tse.* 2015, p. 48.

ellas son la confuciana y la legalista las que más influyen en el debate sobre el Estado chino, aunque no es menor la aportación de las corrientes moista y daoísta respecto al ser chino, su orden social y la construcción de sus formas de poder.

II.

Confucio y sus seguidores desde el origen del Estado Chino, representan la fuente explicativa relevante de su organización social y su poder político. Por otro lado, Shen Dao, Shang Yan y Han Feizi (S. III-II a. C.), fueron las voces representativas del pensamiento legista. Modi (Mozi), (S. IV. a. C.), contribuyó a la creación de una escuela particular con raíces confucianas. Laozi (Lao-Tse), a través de su importante texto *Dao De Jing* o *Tao Te Ching*, entre otros, impacta de manera importante en el orden social y político, aunque junto con el Budismo, su marco de referencia comprendió mayormente al campo espiritual de las personas.

Lo anterior es una pequeña visión de las escuelas filosóficas que disputaron la forma de organización de las sociedades chinas pre modernas, las cuales, como se adelantó, durante la era Axial fueron contemporáneas de reflexiones semejantes en otras partes del mundo.

Dentro de esta corriente intelectual, la figura de Confucio aparece como el filósofo más trascendente de China, al representar el pensamiento nuclear del cual partió en mayor medida tanto su milenaria organización social, como las diversas modalidades de su poder político. De manera especial, Confucio fue el puente donde el pensamiento filosófico-político transitó de la teocracia al naturalismo de las cosas, al revelar la importancia per se del ser humano y de su relación con el otro, alejándolo de un mandato o sanción divinos, e inculcándole un respeto y amor por la humanidad (Ren)¹⁸.

Desde luego las cosas del cielo fueron la primera justificación del poder en China, durante el transcurso de sus primeras organizaciones políticas; de igual modo que las tradiciones y el ceremonial también constituyeron

18 Confucio no fue el único maestro, ni su escuela fue la única de su tiempo. ¿Por qué esta prevaleció sobre las demás y sus enseñanzas fueron la base del pensamiento chino durante tantos siglos? Por un lado, su énfasis sobre el comportamiento moral por encima del nacimiento era atractivo para una nueva clase social que ascendía más por sus méritos personales que por su alcurnia. Por otro lado, en una situación de desorden político y social, su creencia de que existieron épocas mejores en el pasado y su convicción de que siguiendo el camino correcto se podían recuperar el orden y la armonía respondían al anhelo de muchos de sus contemporáneos. (Botton Beja, Flora, *Ensayos sobre China. Una antología*, 2019, p. 45)

sus primeros lazos de poder. Las fuentes de la era Zhou ya sean recipientes de bronce o corpus de escritura etc., proclamaban que el rey Wen recibió el Mandato del Cielo (Tianming). Sin embargo, desde entonces ya se preveía la posibilidad de retirar el poder al rey en turno si este fracasaba en su misión de mantener la paz en sus territorios, asegurar la felicidad del pueblo y preservar la unidad de “todo lo que está bajo cielo” dentro del espacio de la civilización China (Tianxia)¹⁹.

Ante los retos y preguntas de su tiempo, Confucio parte de las propias tradiciones para iniciar la construcción de una moral social y política, que sirva a la solución del caos y a la organización de una sociedad en formación que pudiera sostenerse axiológicamente en el tiempo. El gran maestro “Kong” (Confucio), de familia de baja nobleza de la ahora provincia del Shandong, en ningún momento se atribuyó la paternidad de una nueva escuela de pensamiento. Al contrario, declaraba su revisionismo hacia una edad de oro desaparecida cuando afirmaba “Transito sin inventar, amo y confío en lo antiguo”²⁰. A lo cual agregaba “No soy alguien nacido con sabiduría, sino que me limito a amar la antigüedad y me esfuerzo seriamente por emularla”²¹.

Y Confucio no engañaba con la verdad. Lo que hace es interpretar al poder de su época a través de su mejor expresión social, a fin de ofrecer una fórmula que pudiera rescatar al ser humano de sí mismo, de su barbarie.

La trascendencia de Confucio en este sentido es ofrecer a la moral social como una fuente esencial del poder político; como la mejor alternativa de una convivencia saludable, y a su compromiso con ella, como la única justificación de un poder central y sustentable. Así el amor a la humanidad (ren) el saber (shi), la ceremonia, caballerosidad y buenas costumbres (li), la rectitud (yi), la benevolencia, la piedad filial (xiao), la lealtad al monarca (zhong), la del príncipe a sus súbditos (shu), el amor al hermano mayor (ti), etc; es lo que Confucio ofrece a la sociedad y al poder chino, como el único camino de la felicidad personal y colectiva.

Como en la mayoría de las sociedades de su tiempo, el recurso más a modo para Confucio hubiera sido seguir construyendo sobre una teocracia basada en el poder del cielo (tian), donde éste justificara al infinito, como luego lo fue en Europa, al poder en turno. El colocar a la moral personal y no al cielo como la primera piedra de la construcción de la sociedad y del poder chino, fue tal vez una de sus mayores aportaciones a la sustentabilidad de la civilización

¹⁹ Cheng, Anne en Relinque Eleta, *Op. Cit.* p. 39.

²⁰ Graham, Charles, *Op. Cit.* p. 31.

²¹ Bauer, Wolfgang, *Historia de la filosofía China*, 2009, p. 60.

china. Desde luego, en su discurso el cielo convive con la moral social en un momento que se requería de enorme sensibilidad en el manejo de los símbolos, las categorías y los conceptos; pero de manera clara y persistente, la moral social, la benevolencia y el amor a la humanidad y a su pueblo, se convierten en la piedra filosofal del poder chino.

Confucio sentenciaba que un pueblo que aprecia la moralidad no necesita contar con leyes o castigos especiales. Que “cuando uno es recto, no necesita mandar y todo funcionará por sí mismo. Pero cuando uno no es recto, aunque mande, nadie le obedecerá”. Llevando la recomendación al extremo decía “Aquel que gobierna a través de la virtud se asemeja a la estrella polar, la cual, manteniéndose fija en su posición, es reverenciada por el resto de las estrellas a su alrededor”²².

“Trata al pueblo con respeto –recomendaba al príncipe– y serás venerado; se buen hijo para con tus padres y buen príncipe para tus súbditos y serás servido con lealtad; honra a los hombres de valor y educa a los menos competentes y todos se sentirán incitados al bien”. En cuanto a la forma de gobernar insistía “Que los gobernantes den ejemplo de solicitud hacia sus familias, y el pueblo tenderá naturalmente hacia la humanidad; que den ejemplo de fidelidad hacia los viejos amigos, y el pueblo jamás será cínico”²³.

Confucio no tuvo dudas entre el ser humano, el poder político y el poder del cielo. A pesar de su insistencia de la moral como fuente de validez y de acción política y social, con ligas históricas sensibles al Tian, en el texto del Lunyu, que trata sobre sus disertaciones se señala: “El maestro nunca habló sobre (fenómenos) extraños, poderes, caos o dioses”²⁴. Y esta posición de alejar la vida social y al Estado de los dioses y los espíritus, es una segunda aportación trascendente para la civilización china si la comparamos con la ruta de la cultura occidental, la cual tardó cerca de 18 siglos en separar a la iglesia del Estado, e incluso en algunos países todavía continua esta tendencia como una asignatura pendiente.

Su postura en este campo tuvo que ser sumamente cuidadosa para no ofender tradiciones ancestrales para la época o morir en el intento (en varias ocasiones su discurso le ocasionó peligro físico), al mismo tiempo que para concluir hacia ordenamientos racionales. Cuando le preguntaban como servir a los espíritus y a los dioses, Confucio contestaba hábilmente, “Aquel que no puede servir a los hombres, como va a pretender poder servir a los espíritus”.

²² Schleichert, H. & Roetz, H., *Filosofía china clásica*, 2013, pp. 42 y 43.

²³ Cheng, Anne en Relinque Eleta, *Op. Cit.* p. 43.

²⁴ Schleichert, H. & Roetz, H., *Op. Cit.* p. 48.

Agregando también sobre el tema de la muerte de manera esquivada “Aquel que no entiende la vida, ¿cómo va a entender la muerte” (11.11). Por eso algunos autores concluyen “... diversos indicios señalan que Confucio podría ser considerado un agnóstico que no especulaba sobre el surgimiento o la determinación del mundo, ni sobre el origen de los hombres, ni sobre la vida más allá de la muerte, ni tampoco sobre los dioses y demonios”²⁵.

III.

La lucha militar por la unificación de los siete reinos se sucede junto al debate filosófico del deber ser del Estado y su ejercicio del poder. Frente al moralismo chino, que en medio de las luchas tribales aparecía como una *rara avis* descontextualizada, surgían pensadores que de manera más realista apostaban a la creación de leyes como una forma de administrar el caos y la administración del jerarca en turno.

Estas escuelas, la confuciana y la legalista, vivieron un gran debate en cuanto a la organización de orden social, del Estado y el poder; el cual, como se sabe, fue ganado por el confucianismo, a pesar de que el primer Imperio declaró al legalismo como la escuela oficial para dirigir al Estado.

La racionalidad del legalismo se opuso desde su nacimiento al quehacer de un Estado que supeditaba su origen y actuación en la ética del monarca, advirtiendo de la fragilidad de este fundamento. En lugar de los conceptos confucianos sobre la virtud, los legalistas introdujeron tres tópicos para el éxito político, la ley (fa), el poder y la posición del poder (shi) y las artes de gobierno de Estado (shu). De igual modo, los legalistas no apostaban a la existencia de un soberano sabio con capacidades sobrehumanas para solucionar problemas sociales y políticos. Más bien –apuntaban– debía establecerse una metodología política hecha a la medida de soberanos y súbditos normales²⁶.

De los filósofos más destacados del legalismo aparece Shang Yang (+338 a. C.) reconocido por su dureza en la creación y aplicación de leyes. “Un soberano sabio –decía– no valora la justicia, sino el derecho. Si las leyes son claras y los mandatos son ejecutados sin condición alguna, entonces todo está en orden”²⁷. Han Fei (280-233 a. C.) autor e impulsor del Han Feizi, representa otro de los exponentes más destacados de la escuela legalista. Al igual que Shang Jang, respecto al ejercicio de poder indica que cuando ocupan la base de poder ciñéndose a la ley, hay orden; cuando pierden la base de poder por

²⁵ *Ibidem*, p. 49.

²⁶ *Ibidem*, p. 200.

²⁷ *Ibidem*, p. 225.

rechazar la ley hay desorden. Si uno abandona la base de poder y rechaza la ley para esperar que venga un Yao o un Shun, (reyes ejemplares) tendrá una generación de orden por cada mil de desorden; si uno se ciñe a la ley y ocupa la base del poder previendo que habrá desorden solo cuando llegue un Jie o un Zhou, tendrá una generación de desorden por cada mil de orden. Concluye Graham al respecto: “Para Han Fei, entonces, el orden político no depende ni del poder como tal, ni del valor moral, sino del orden que recae en la base del poder, con lo cual él se refiere a que cuente con leyes establecidas, definidas con claridad, e implementadas con rigor”²⁸.

No obstante la importancia que para Occidente pudieran tener estas reflexiones milenarias entre un Estado Moral y un Estado de Derecho, como advierte Bauer “La filosofía del legalismo (en chino fajia, “escuela de la ley”) opera a primera vista dentro de la historia del pensamiento chino como un fenómeno aislado: fue una ideología aceptada en toda China solo durante la tristemente célebre dinastía Qin (221-206 a. C.); después del dramático hundimiento de esta dinastía, se convirtió en una no filosofía inmoralmente proscrita”²⁹.

Para Occidente no resulta fácil entender como esta lucha entre la moral y la razón, como prolegómenos a la formación del Estado chino, pudiera decantarse por la primera en un ambiente donde la barbarie del ser humano apenas declinaba, y la religión y luego la ley, como sucedió en Occidente, fueron las instancias que marcaron el desenlace de su civilización. Aceptar que reinos militares optaron por el “compromiso con la moral y la virtud” no solo como aspiración personal, sino como estructuras sociales y de gobierno, es un fenómeno que incluso en la propia China es sujeto a diversas interpretaciones.

Lo cierto es que a los siglos de las ideas en la ruta civilizatoria de China, le sigue la integración política militar de los siete reinos por el primer emperador chino Qin Shi Huang, el cual construye en el 221 a. C. la formación del primer Estado Chino.

Ante la nueva geopolítica global entre Occidente y el Este asiático, este hecho se presenta como un elemento de la mayor importancia. Primero, porque antecede a la formación del Estado occidental por más de milenio y medio, con todo lo que ello significa; y segundo, porque su construcción ancestral se da bajo una cosmovisión y parámetros diferentes, lo cual ha derivado en una comparativa de fortalezas y debilidades entre ambos estados.

²⁸ Graham, Charles, *Op. Cit.* p. 393.

²⁹ Bauer, Wolfgang, *Op. Cit.* p. 123.

Como apunta Fairbank, “En comparación –a la fortaleza milenaria del Estado chino– las dinastías europeas eran apenas potentados provinciales dentro del *oikumene* (οικουμένη) de la cristiandad, a la cabeza de reinos regionales. Como apunta Jacques Genet, a fines del siglo XVII el primer Estado moderno –el reino de Francia– recién se estaba organizando, mientras que China era desde hacia tiempo “Un gran imperio centralizado y gobernado mediante un sistema administrativo uniforme”³⁰. Fukuyama agrega “China construyó una centralizada y meritocrática burocracia que administraba su población, con impuestos uniformes, control militar y una sociedad organizada, 18 siglos antes que hubiera sido creado un Estado similar en Europa”³¹.

En esta dialéctica del constructo chino, la filosofía de su ideario y la integración política de su gobierno, coinciden en el tiempo para formar el primer Estado chino como uno de los ejemplos más acabados de su época. El triunfo de la integración territorial militar por el “Emperador Amarillo” (Qin), coincide con la múltiple oferta de formas de organización social y política emanada de su época axial de las “100 escuelas”.

De manera especial destaca el hecho de que el imperio constituido no solo tenía las directrices de gobierno y organización social del pensamiento filosófico, sino que a diferencia de otras civilizaciones, lo transforma en política y lo integra como una forma de gobierno y en una educación de su sociedad.

La victoria y llegada al poder de Qin, además de representar el acto fundacional del Estado chino, durante su breve mandato (221-206 a. C.), también significó la entrada al poder de la corriente legalista, basada en la herencia de Shang Yang y la influencia decisiva de su ministro Li Si. Sin embargo, en este aterrizaje de filosofía y poder en la dinastía Qin (“Seré primer emperador, los reinados posteriores se contarán a partir de mí el segundo, el tercero y hasta diez mil, la transmisión nunca terminará”³², también se sucede un primer corte de caja de las diferentes corrientes filosóficas, donde un emperador poderoso y violento no solo oficializa el imperio del legalismo como una forma de gobierno, sino que proscribe al resto de las corrientes existentes, llegando al extremo de ordenar la quema de libros trabajados en el periodo de las cien escuelas (213 a. C.), e incluso manda matar alrededor de 460 eruditos, principalmente confucianos, de los que algunos teóricos hablan de la posibilidad de que hayan sido enterrados vivos (Fairbank, 1996).

30 Fairbank, John, *China una nueva historia*, 1996, p. 72.

31 Fukuyama, Francis, *Op. Cit.* p. 354.

32 Graham, Charles, *Op. Cit.* p. 510.

La agresividad en la aceptación de las líneas del poder y la oficialización de las mismas durante el gobierno en turno, nos hablan de una idiosincrasia que desde siempre ha aspirado a un gobierno único, un pensamiento único y un poder único; que para lograrlo no dudaba en excluir o destruir a las corrientes de pensamiento diferente. También aparece como un hecho altamente significativo, que el debate entre un Estado de Derecho y un Estado Moral, tuvo su primer antecedente en términos de poder durante el segundo siglo antes de nuestra era.

El debate de estas dos grandes escuelas, después del breve triunfo legalista durante la dinastía Qin, fue sustituido por la siguiente dinastía Han (206 a. C. a 220 d. C.) la cual, si bien no acabó con filósofos ni prohibió del todo al resto de las escuelas, siguiendo la política de su antecesor, tomó al confucianismo como el pensamiento oficial de su período (más de 400 años), lo cual definió desde entonces la etnicidad y la construcción del poder en China, de una manera diferente a los parámetros legalistas occidentales. Al respecto Armstrong comenta que “en 136, el erudito de la corte, Dong Zhongshu, presentó un informe al emperador Wu (140-87) asegurando que había demasiadas escuelas en competencia y recomendando que los seis clásicos, enseñados por los confucianos, deberían convertirse en enseñanza oficial del Estado. El emperador accedió, pero en lugar de abolir todas las escuelas, como habían hecho los Qin, permitió que continuasen las demás.

La filosofía confuciana respaldaba al sistema meritocrático de los Han, que elegía a sus funcionarios a través de un examen público. Los confucianos siempre habían creído que un hombre de virtud y sabiduría debía ocupar una posición elevada en el gobierno sin tener en cuenta su origen; de igual modo que apoyaban a la familia como la unidad básica de la sociedad, y por encima de todo, ellos eran tanto hombres de escuela como pensadores, familiarizados íntimamente con la historia cultural que era esencial para la identidad nacional China”³³.

El confucianismo como pensamiento *oficial*, construcción del poder, forma de gobierno y organización social, bajo sus diferentes etapas y modalidades, resulta la línea más clara de interpretación del milenarismo chino.

Al propio tiempo, el sincretismo de los demás pensamientos político-filosóficos, aparecen como un acompañamiento que explica la propia sustentabilidad del confucianismo y el desarrollo del poder y el comportamiento social en China. Sobre el tema Cheng apunta lo siguiente:

El pensamiento chino se basa en una relación de confianza fundamental del hombre respecto al mundo en que vive y en la convicción de que este posee la

33 Armstrong, Karen, *Op. Cit.* p. 503.

capacidad de abarcar la totalidad de lo real con sus conocimientos y su acción, totalidad única a la que comprende la infinita multiplicidad de sus partes. El mundo como orden orgánico no se concibe fuera del hombre, y el hombre que en él encuentra naturalmente su lugar no se concibe fuera del mundo. Así es como la armonía que reina en el curso natural de las cosas debe mantenerse con la existencia y las relaciones humanas³⁴.

A partir de esta segunda dinastía Han y durante más de 2000 años, bajo una decisión de un Estado que optó por el orden “moral” de las cosas en lugar de un orden jurídico, el pueblo chino construyó la civilización viva más antigua del mundo que hoy confunde a Occidente.

V. CHINA Y LAS MODALIDADES DEL PODER

No solo es relevante la distancia entre la fecha de fundación del Estado chino respecto al Estado occidental, que desemboca para el primero en una cultura política milenaria capacitada ante el triunfo y la adversidad para sostener vivo al propio Estado por cientos de años. Sorprende también que esta sustentabilidad se haya logrado en su mayor parte a través de las formas o modalidades que el propio Estado adoptó desde su origen, derivadas del confucianismo en sus vertientes y escuelas afines.

希 PODER ÚNICO

El poder único en China (core líder) es una concepción milenaria que se deriva de la forma en que China se organiza desde siempre frente al caos, la barbarie y los retos de la organización social.

Al pensador chino pre-moderno (Confucio, Mencio, Shang Yan, Xunzi, Shen Dao, Mozi, Laozi, Han Fei, y muchos otros) le preocupó la violencia, el caos, la guerra, la descomposición social; los retos internos y externos de China; su enfrentamiento respecto a los otros, la cohesión social y bienestar del pueblo. La organización de la familia y su papel frente al Estado; la formación del Estado y su capacidad para enfrentar estos retos. Al respecto Mozi (468.391 a. C.) señalaba:

En la antigüedad, cuando el pueblo acababa de surgir y cuando todavía no había ni castigos ni administración alguna, las personas tenían de hecho opiniones diferentes cada vez que hablaban las unas con las otras [...] Cuanto mayor era el número de personas, más eran los que pronunciaban sus opiniones. Las

34 Cheng Anne, *Historia del pensamiento chino*, 2006, p. 35.

personas consideraban su propia visión como la correcta, y a las de los demás como errónea, enzarzándose en discusiones para demostrar que el contrario carecía de razón. Por eso surgió entre las familias la discordia y el odio entre los padres, los hijos y entre los hermanos, y estos se separaron, incapaces de vivir en armonía. Los diferentes clanes del mundo se infligían unos a otros, ya sea con agua, con fuego o con venenos. Cuando los hombres tenían fuerzas en exceso, no eran capaces de utilizarlas para esforzarse los unos por los otros. Siempre ocultaban los métodos eficaces unos de otros, en vez de enseñarse mutuamente. En el mundo gobernaba el caos, tal y como con los animales³⁵.

A lo cual agregaba:

En la antigüedad no existía la distinción entre los monarcas y los vasallos o entre la autoridad y los súbditos. Los hombres y las mujeres todavía vivían conjuntamente en pareja. Vivían entre los animales, formaban hordas y se sometían unas a otras a través de sus fuerzas. Los más inteligentes engañaban a los más tontos, y los más fuertes maltrataban a los débiles. Los viejos eran como los niños, los huérfanos y los que habían sido abandonados no podían desarrollarse³⁶.

La imagen del no orden, el caos animal, la injusticia humana, tiene como respuesta la creación de un Estado poderoso, unipersonal, capacitado, al cual se le inviste de un poder absoluto, a cambio de su compromiso con la sociedad. El poder central se instituye en China desde su época de las 100 escuelas y pervive bajo diversas facetas hasta la presente fecha.

El recorrido de la construcción del poder y la creación del Estado en China sigue un largo camino desde sus reinos ancestrales Xia, Shang y Zhou, como antecedentes inmediatos, apareciendo la figura de Confucio, como ya se indicó, como un sintetizador de teorías y como un impulsor efectivo en colocar la moral en la base del poder y proscribir la instauración de un Estado basado en leyes.

Con base a esta propuesta filosófica pre imperial, contar con una autoridad central para la administración del caos, se dibujó siempre desde la idea de una institución poderosa, única, absoluta, sin condiciones, bajo la consideración de que solo un poder investido de esas facultades tendría la posibilidad de rendir resultados satisfactorios a la sociedad en turno. Esta idea original del poder ha acompañado a la autoridad china a lo largo de 20 siglos y es uno de

³⁵ Schleichert, H. & Roetz, H, *Op. Cit.* p. 100.

³⁶ *Ibidem* p. 202.

sus elementos esenciales a considerar en el marco de su larga sustentabilidad y éxito económico.

Desde luego el antecedente y acompañamiento del Tianming (mandato del cielo) durante sus primeros imperios, fue parte de un ceremonial que con base a la tradición, reconocía la vinculación del poder con la fuerza celestial. Después, poco a poco, bajo la fuerza de una corriente filosófica agnóstica (que aún cuando pueda referirse al cielo como Confucio, Mencio, etc; y puedan recomendar la creencia de los espíritus como Mozi, la mayoría de los filósofos clásicos eran básicamente irreligiosos), China da inicio a la construcción de un Monarca único, concentrador de poder, que a semejanza del *padre*, tomará la responsabilidad de sus *hijos*, en busca de dar orden a una cosmogonía holística y una cohesión social facilitadora de la gobernabilidad.

Cada categoría en su lugar: el cielo, la tierra y el Estado como el ordenador responsable y virtuoso de las *cosas* del hombre³⁷.

En este concepto del poder único, la influencia de Confucio es determinante al imaginar al Monarca y al Estado como una continuación natural de la organización familiar. Xunzi, como uno de sus seguidores más claros, da continuidad a esta idea al dotar al Estado de los atributos y obligaciones de un padre y una madre respecto a su pueblo.

¿Porque el duelo del gobernante debe durar tres años? Digo: el gobernante es el señor de un gobierno ordenado; el origen de los modelos de una cultura refinada, la cumbre de sentimientos y apariencia (decorosos); así cuando el pueblo, entre unos y otros, lo convierten en el más eminente, ¿que tiene esto de inaceptable? Los poemas dicen: “ feliz es el príncipe, [él es] padre y madre del pueblo ”. Este príncipe merece sin duda, la definición de “padre y madre”. El padre puede dar vida [a los hijos], pero no alimentarlos; la madre puede alimentarlos, pero no puede educarlos; el gobernante no solo puede alimentarlos, sino también educarlos...³⁸.

El Estado entonces como un ordenador central del universo social del “ser” chino, como un centro ejemplar (Geertz), un ejemplo moral, un educador para con su pueblo. Un monarca que llega en armonía con el cielo, pero que requiere del prerrequisito de la virtud y de la obligación de comprometerse con su pueblo. Y que su llegada no era un premio sino una responsabilidad que si la desarrollaba mal, justificaba su revocación o incluso su regicidio (Xunzi, Mencio, etc).

³⁷ *Ibidem.*, p. 18.

³⁸ Pines, en Relinque Eleta, *Op. Cit.* pp. 72 y 73.

El gobierno único es crucial para el adecuado funcionamiento del sistema político (Shen Dao). El monarca no es un beneficiario del poder, es un servidor de su pueblo (Shen Dao). El monarca debe beneficiar a los demás y no así mismo (Lüshi Chunqiu / libro). No hay orden social sin gobernante (Shang Yan). Un gobierno eficiente requiere la unidad, la duplicidad significa caos. Xunzi dice: “Un gobernante es la eminencia del Estado, un padre es la eminencia de la casa: cuando solo hay una persona eminente, existe un gobierno ordenado, cuando hay dos se produce la calamidad...”. Se debe centralizar el poder para enfrentar el caos; para lograr la armonía, la unificación y el triunfo frente a terceros (Laozi). El gobernante nunca debe dividir su autoridad (Laozi). No debe haber limitaciones institucionales (morales si) sobre el poder del gobernante (Shang Yan)³⁹, etc.

Comentan Schleichert & Roetz “El Estado monárquico nunca estuvo en cuestión en la antigua China, aunque a menudo las relaciones de poder reales pudieran presentarse de otra manera. La filosofía china, desde la antigüedad hasta bien entrado el siglo XIX, parte de la evidencia de que el gobierno es monárquico”⁴⁰. De manera contundente Pines apunta “A lo largo del milenio, diferentes grupos políticos, religiosos y étnicos desafiaron repetidamente la legitimidad de la dinastía, pero ni uno solo puso en cuestión, el concepto básico del sistema político imperial”. Agregando sobre la validez milenaria del impero que “Y así, a lo largo de toda la historia china, jamás se impuso limitación institucional alguna al poder del monarca”⁴¹.

La construcción del poder en China surge de la reflexión y el debate filosófico de las ideas y no de un destello autócrata o revelación divina. Puede coincidirse o no con él, pero su valor ontológico resulta destacable.

La visión del poder, hecho tiempo, caló hondo en la etnicidad y la política de China, de tal suerte que en una primera etapa, hasta la caída de su imperio en 1911, nunca se cuestionó su forma de organización, y de manera más importante, tampoco se le impuso limitación alguna.

Esta cultura del poder y de la convivencia social, muy diferente a los usos occidentales, forman parte de los contrastes entre estas dos civilizaciones.

希 PODER VERTICAL

La jerarquización, la verticalidad, el ordenamiento del Estado chino, es una categoría derivada de su concepción de centro ordenador de las cosas. Siendo

³⁹ Pines, en Relinque Eleta, *Op. Cit.* pp. 55-85.

⁴⁰ Schleichert, H. & Roetz, H., *Op. Cit.* p. 203.

⁴¹ Pines, en Relinque Eleta, *Op. Cit.* pp. 56 y 57.

esto así, el Estado y en consecuencia el monarca, como su representante, se convierten en el núcleo del cual parten todas las direcciones. Hacia arriba, su relación armoniosa—no dependiente— con el cielo, y hacia abajo su organización se estructura a manera de una gran familia en el Tianxia, que se convierte en todo el espacio civilizatorio chino; el resto pertenece a la barbarie.

Al respecto Confucio señalaba: “Que el soberano sea soberano, que el súbdito sea súbdito, que el padre sea padre y que el hijo sea hijo”⁴². La famosa pirámide social (piedad filial) a través de la cual se ordenaba el acontecer humano⁴³.

Someterse al poder superior lleva como justificación central en el caso de Confucio, un principio de orden jerárquico soportado principalmente en el mérito y la virtud del gobernante. En el caso de Modi, someterse al de arriba lleva como propósito unificar la moral (yi) en todo el mundo, a partir de un centro ético ordenador que cubre a gobernantes, padres, hijos y demás personas:

En la antigüedad, para hacer resplandecer la luz de su luminosa virtud por todo el universo, [el soberano] empezaba ordenando su propio país. Para ordenar su propio país, empezaba arreglando su propia casa. Para arreglar su propia casa, empezaba por perfeccionarse a sí mismo. Para perfeccionarse a sí mismo, empezaba por enderezar su corazón. Para enderezar su corazón empezaba haciendo que su pensamiento fuera auténtico. Para hacer que su pensamiento fuera auténtico, empezaba desarrollando su conocimiento; y desarrollaba un conocimiento examinando la naturaleza de las cosas⁴⁴.

Como consecuencia de estas manipulaciones ideológicas —comenta Leys— en tiempos modernos se ha llegado a asociar el nombre mismo de Confucio con la tiranía feudal, y sus doctrinas se hicieron sinónimo de oscurantismo y opresión. Sin embargo, como agrega el mismo Leys, el planteamiento de una ética humanista y de la hermandad universal del hombre que se desprende de las *Analectas*, inspiró a todas las naciones del Asia Oriental y se con-

⁴² Schleichert, H. & Roetz, H., *Op. Cit.* p. 35.

⁴³ Al respecto Flora Botton destaca que “La familia, base de la sociedad china, se mantuvo con pocos cambios hasta el triunfo de la revolución en 1949”, a lo cual agrega “Es también importante la sobrevivencia de actitudes confucianas, que ponen énfasis sobre el deber hacia los padres, la armonía y el bien común, que hacen ver a la familia como centro de apoyo emocional y material en época de crisis. A pesar de las opiniones divergentes existe consenso entre los estudiosos de que los lazos entre los miembros de la familia permanecen vivos y fuertes”. Botton Beja, Flora, *Op. Cit.* 2019, pp. 359 y 367.

⁴⁴ Cheng, Anne en Relinque Eleta, *Op. Cit.* p. 45.

virtió en base espiritual de la civilización viva más populosa y más vigorosa de la Tierra⁴⁵.

La jerarquía social y política en China es parte central de una cosmogonía que se crea a partir de una interpretación del universo. El poder central es el sol de esa visión y las demás categorías se ordenan tratando de seguir un orden natural de las cosas. La jerarquía y la verticalidad del Estado, resultan un principio ordenador aceptado por siglos, que a pesar de su justificación moral, ha sido parte en no pocas ocasiones de un orden social político dictatorial excluyente.

En este sentido el referente de orden moral con el que se construye el Estado chino, a su manera, se asemeja al Estado de Derecho occidental, en la medida que ambos se estructuran alrededor de ideales utópicos que alcanzar; aunque las diversas sociedades que los componen tropiecen en mayor o menor medida en la búsqueda de esos objetivos.

希 EL MÉRITO Y LA EFICACIA EN CHINA

La falta de capacidad del monarca en turno fue tema de preocupación desde la época de Confucio. La zozobra de escoger un monarca que no cumpliera con los dictados del cielo fue la causa del surgimiento de diversas alternativas que desde Modi, como ya se adelantó, propuso la incorporación de ministros “capaces y convenientes”. Xunzi a su manera también reconocía que “no hay nadie que pueda ser soberano solo, pues necesita funcionarios y consejeros como apoyo y como muletas. Nunca se les puede requerir demasiado pronto” (Cap. 12.12). Xunzi llegó a señalar que la selección de los funcionarios era la tarea más importante de un soberano. Incluso definía el perfil de un burócrata ideal: “Los especialistas sin humanidad son tan inservibles como las personalidades humanitarias pero carentes de conocimiento especializado: quien reúne el conocimiento especializado y la humanidad es una verdadera joya para un gobernante” (Cap. 12.8). Incluso para los legalistas, “El Estado ideal... está ordenado mediante una precisa burocracia que regula exactamente todas las diferentes tareas a través de competencias correspondientes”⁴⁶. Graham agrega al respecto:

El gran cambio que acaeció con la reunificación de los Qin y de sus sucesores (los Han, 206 a. C.-220 d. C.) fue que, a pesar de un regreso breve y parcial, al principio de la dinastía Han, a la política Zhou de distribuir feudos, China se convierte, de ahí en adelante, en un imperio centralizado, administrado por

⁴⁵ Leys, Simon, *Op. Cit.* p. 350.

⁴⁶ Schleichert, H. & Roetz, H., *Op. Cit.* p. 232.

una burocracia de letrados designados y no por una aristocracia hereditaria educada en el carro y el arco. El termino Shi, que todavía designaba aquella clase de personas que ocupaban cargos políticos, ha sido mejor traducido como “eruditos” o “letrados” que como “caballeros”⁴⁷.

Sobre el tema de la administración profesional, Max Weber, en esa idea reiterada de la supremacía occidental, a principios del siglo XX señalaba que a Occidente le correspondía el mérito de la organización estamentaria de las organizaciones políticas y sociales y del funcionariado: ignorando que el tema del funcionariado en China se había discutido desde el siglo V a. C. y que incluso, durante la dinastía Han ya hay registros de la existencia de una Academia Imperial (s. II a. C.) que contaba con 30 mil alumnos, así como una bibliografía escrita de alto nivel. Esta Academia se dedicaba a preparar a los futuros funcionarios para presentar sus exámenes de admisión.

De igual modo se olvida que desde el año 156 a. C., por ejemplo, los escritos canónicos se elevaron de manera oficial a objeto de estudio obligado dentro de una formación financiada por el Estado. De manera relevante, desde esa fecha también aparecen evidencias de la realización de exámenes de admisión a los aspirantes a funcionarios públicos, los cuales constaban de pruebas anónimas y escritas realizadas ante notarios para evitar la identificación de los sustentantes, los cuales sólo eran conocidos por el número que se le otorgaba al registro de su candidatura⁴⁸.

Sobre este importante tema Leys agrega “Hasta la época moderna, éste fue sin duda el sistema de gobierno conocido más abierto, flexible, justo y refinado de la historia (fue, concretamente, el sistema que impresionó e inspiró a los philosophes europeos del siglo XVIII)”⁴⁹.

Al tratar de cuestionar las razones de la sobrevivencia de un poder que renunció a la ley y a la teocracia como formas de sustentabilidad, en momentos de construcción civilizatoria, la idea de blindar al gobernante en turno a través de una administración capacitada, leal, ética y profesional basada en el mérito, aparece como una de las explicaciones más creíbles de la obtención de los buenos resultados políticos, económicos y sociales de China a lo largo de su historia.

⁴⁷ Graham, Charles, *Op. Cit.* pp. 19-20.

⁴⁸ García, Alan, *Confucio y la globalización. Comprender China y crecer con ella*, 2014, p. 31.

⁴⁹ Leys, Simon, *Op. Cit.* p. 362.

VI. EL CONFUCIANISMO Y SU VIGENCIA

I

La corriente filosófica confuciana a través de sus diversos intérpretes, fue la que determinó las formas del poder del Estado chino, así como la organización central de su sociedad. Al alejarse de los absolutos y convivir desde la dinastía Han con pensamientos afines, el confucianismo fue perpetuándose frente a las adversidades de su tiempo, a través de un eclecticismo que sin embargo nunca perdió su esencia.

Desde la dinastía Han en el ejercicio del poder, las ideas de Confucio aparecen como un objetivo a alcanzar; como una inspiración y una forma de caballerosidad dentro de un realismo político de todos los días.

Al respecto Schleichert & Roetz señalan: “Si el confucianismo simplemente hubiese promovido la idea de que en la política se debe proceder moralmente; esto hubiese sido una valiosa aportación a la civilización humana. Existe, sin embargo, otro hecho, adicional que no deja de llamar la atención, a saber, la existencia centenaria del confucianismo”⁵⁰. Y es esta existencia que trasciende milenios la que justifica precisamente el estudio actual del confucianismo, como una condición inevitable para conocer a China.

El confucianismo si bien tiene su punto de partida, como ya se adelantó con la dinastía Han, al término de su período no desaparece con ella. De múltiples maneras sobrevive hasta el día de hoy a través de su adaptación o recomposición a lo largo de la vida imperial. Su debilitamiento histórico y su afectación ante la ascendente influencia del budismo, por ejemplo, obliga durante la dinastía Tang (S. VI d. C), con Han Yu (768-824) a un relanzamiento y adecuación de sus postulados. Durante la era Song (s. X), junto con el renacimiento de la identidad china, se sucede un movimiento neo confuciano dirigido principalmente por Zhou Dunji, al cual le continúa en el 1130 un movimiento confuciano muy poderoso orquestado por Zhu Xi, el cual reestructura la filosofía confuciana poco antes de que el imperio caiga derrotado en 1280 por los ejércitos mongoles. Durante la dinastía Ming (1368-1644), sucesora y restauradora de lo Chino después del paréntesis mongol, aparece un idealismo confuciano liderado por Wang Zhoun, como una propuesta a recuperar la identidad de la nación. La segunda derrota china a mano de los manchúes en 1644 resultó un reto menos demandante para el confucianismo, ya que la milenaria influencia del imperio chino en Asia del Este había ganado previamente la filiación confuciana de los conquistadores.

⁵⁰ Schleichert, H. & Roetz, H., *Op. Cit.* p. 380.

No obstante en este momento el imperio ya iniciaba su etapa declinante, apareciendo los primeros movimientos *nacionalistas* con Huang Zongxi (1610-1695), el cual dirigió críticas al monarca y al confucianismo, al propio tiempo que exhortó al regreso de un gobierno legalista (Wang Fuzhi). Junto con la caída del imperio (1911) termina la etapa de oro del confucianismo y da inicio un revisionismo y cuestionamiento permanente, el cual subsiste en términos académicos y políticos hasta la presente fecha.

TABLA 1. APORTES PRINCIPALES DE LOS PENSADORES CONFUCIANOS

	NOMBRE	PERIODO	CORRIENTE	APORTACIÓN PRINCIPAL
CONFUCIANOS PREMODERNOS	Confucio	S. V a. C.		Fundador del pensamiento confuciano. Ética relacional, piedad filial y gobierno por virtud.
	Zeng Zi	505-432 a. C.	Tradicionalista	Discípulo directo de Confucio. Buscó fortalecer el concepto de sinceridad, benevolencia y la Piedad Filial
	Zisi	484-402 a. C.	Tradicionalista	Discípulo directo de Confucio (nieto) Desarrolló ideas clave como el “Zhong Yong” (Doctrina del Justo Medio), que profundiza en el equilibrio moral y la armonía. Sentó las bases para el pensamiento de Mencio.
	Mencio	372-289 a. C.	Tradicionalista	Desarrolló el concepto de bondad innata. Defendió la crítica al soberano inmoral.
	Xunzi	313-238 a. C.	Racionalista	Contrario a Mencio, sostuvo que la naturaleza humana es mala y que la virtud debe formarse mediante la educación y la práctica ritual. Defendió el orden institucional y la autoridad para mantener la moral.
	Dong Zhongshu	179-104 a. C.	Tradicionalista	Oficializó el confucianismo como ideología estatal. Integró la cosmología (yin-yang, wuxing).
DINASTÍA TANG	Han Yu	768-824	Tradicionalista Neoconfuciano	Renacimiento confuciano. Atacó al budismo y promovió el retorno al Dao confuciano.
	Li Ao	772-836	Tradicionalista Neoconfuciano	Desarrolló ideas sobre naturaleza humana, sinceridad y quietud interior junto a Han Yun.
	Liu Zongyuan	773-819	Tradicionalista Neoconfuciano	Busca el Dao en textos clásicos. Vinculó la moral con la política práctica.
DINASTÍA SONG	Zhou Dunyi	1017-1073	Tradicionalista	Cosmología del Taiji. Integró ideas taoístas/budistas al marco confuciano.
	Zhu Xi	1130-1200	Tradicionalista Neoconfuciano	Sistematizó el neoconfucianismo. Canonizó los Cuatro Libros y la ética del li-qi.
	Wang Shouren	1472-1529	Tradicionalista	Propuso la unidad entre conocimiento y acción (“zhi xing he yi”). Destacó la importancia de la conciencia moral innata como guía ética. Su pensamiento tuvo gran impacto en China, Japón y Corea.
DINASTÍA MING	Wang Yangming	1472-1529	Tradicionalista	Doctrina del conocimiento-acción. Enfatizó en la moralidad interior y la intuición como forma de vida.
DINASTÍA - QING	Huang Zongxi	1610-1695	Reformista Crítico	Crítico del despotismo. Propuso leyes imparciales y limitar el poder imperial.
	Wang Fuzhi	1619-1692	Reformista Crítico	Propuso que las instituciones deben adaptarse al tiempo y no viceversa. Anticipó el nacionalismo chino.

	NOMBRE	PERIODO	CORRIENTE	APORTACIÓN PRINCIPAL
NEOCONFUCIANISMO POSTIMPERIAL	Kang Youwei	1858-1927	Reformista Crítico	Reinterpretó a Confucio como reformista. Abogó por un confucianismo como religión cívica y monarquía constitucional.
	Xiong Shili	1885-1968	Neoconfuciano	Fundador del neoconfucianismo moderno. Criticó al budismo por negar la realidad, y propuso un retorno al pensamiento confuciano con elementos de idealismo. Influenció a toda una generación de pensadores contemporáneos.
	Liang Shuming	1893-1988	Reformista Tradición y modernidad	Defensor de la renovación rural en China. Intentó aplicar los valores confucianos a la vida moderna y propuso un modelo civilizatorio alternativo al occidental. Creía en una síntesis entre tradición y modernidad.
	Feng Youlan	1895-1990	Neoconfuciano	Sistematizó el pensamiento confuciano desde una perspectiva moderna y académica. Escribió una "Historia de la filosofía china" muy influyente. Buscó reconciliar la tradición con el pensamiento lógico occidental.
	Tu Weiming	1940-	Neoconfuciano	Principal representante del confucianismo como filosofía pública global y de Occidente.
NEOCONFUCIANISMO NEOMODERNO	Estado Chino* Pequeños inicios de reincorporación de un neoconfucianismo neomoderno			Inicia, poco a poco, una reivindicación del Confucianismo como parte del patrimonio cultural y tradicional de China. Aparición de algunos discursos y acciones políticas como elementos de cohesión social y promoción en el exterior. En algunos discursos empiezan a filtrarse temas de tradición, nacionalismo y progreso, además de recurrir de manera reiterada a la <i>tradición cultural</i> .

Fuente: Elaboración propia con datos de Graham Charles; Schleichert, H. & Roetz, H.; Bauer, Wolfgang y Enciclopedia Britannica.

*Se agrega como un elemento enunciativo, con base a sus cada vez más frecuentes reflexiones sobre el tema.

Poco a poco el estado Chino ha ido saliendo de una etapa en la que la palabra confucianismo estaba prohibida y sesgada de su realidad política, económica y social. No obstante, conforme se ha ido diluyendo la etapa cultural maoista, que como ya se dijo, expulsó a Confucio del proyecto de China, ante el regreso geopolítico y económico del país, la misma inercia de éxito lo ha estado llevando a una revisión en la que es necesario hablar, defender y presumir una tradición (civilización) cultural milenaria que no ha podido ocultarse más y que por otro lado, resulta útil para defender y promover los nuevos objetivos geopolíticos y económicos del Estado Chino. De este modo, entre algunos de los antecedentes de este regreso, aparece el discurso que el primer ministro Wen Jiabao diera en el campus de la universidad de Harvard en el 2003, en el cual hace una franca defensa y promoción de la idea de la *Tradición Cultural* y dentro de ella el papel destacado del confucianismo como el mayor representante de la época pre-imperial china de las 100 escuelas. De igual modo, aparece, entre otros, las idea de Ji Xianlin, un reconocido ideólogo de China, quien también desde las mismas fechas ha venido defendiendo la idea de una *Tradición Cultural*; así como en 2005 a través de la publicación del libro blanco del Consejo de Estado, que se refiere también con amplitud a una *Tradición Cultural* china a la cual se coloca ya como una de las causas o las razones del éxito económico del país (Sinedino Giorgio, 2025).

De igual modo, desde la llegada del presidente Xi Jinping al poder en 2013, es cada vez es más frecuente encontrar expresiones como: "El pensamiento de Confucio puede desempeñar un papel positivo en el desarrollo de China hoy en día" (Confucius' lessons still relevant, Xi says. China Daily 2013); "Los Institutos Confucio pertenecen tanto a China como al mundo" (Xi Jinping Sends Congratulatory Letter to the 2024 World Chinese Language Conference. 15-11-2024); "La civilización china tiene como *características esenciales* la benevolencia, la defensa de la vida de las personas (énfasis en la vida del pueblo), el respeto a la justicia y la integridad, la rectitud y la armonía universal" (Discurso en la Ceremonia de Apertura de la Conferencia Internacional en Conmemoración del 2.565º Aniversario del Nacimiento de Confucio y del V Congreso de la Asociación Confuciana Internacional 24-09-2014); "La excelente cultura tradicional de China tiene una larga historia, es amplia y profunda, y es la cristalización de la sabiduría de la civilización china. Nuestra cultura tradicional defiende muchos principios y conceptos importantes, incluyendo la búsqueda del bien común para todos; considerar al pueblo como la base del estado; gobernar por virtud; descartar lo obsoleto a favor de lo nuevo; seleccionar funcionarios sobre la base del mérito; promover la armonía entre la humanidad y la naturaleza; perseguir incesantemente la superación personal; abrazar el mundo con virtud; actuar de buena fe y ser amigable con los demás; y fomentar la vecindad. (Informe en el 20vo Congreso Nacional del Partido Comunista de China, Xi JinPing 25-10-2022), entre otros. O como lo reconociera políticamente en agosto de 2025 ante el Foro de la Organización de Cooperación de Shanghai "China e India son civilizaciones antiguas, las naciones más pobladas del mundo y pilares del Sur Global. El dragón y el elefante deben caminar juntos como socios para el progreso, la solidaridad y el avance humano". (OCS 2025 - 31-08-2025).

TABLA 2. TRES GENERACIONES DE NUEVOS CONFUCIANISTAS

PRIMERA GENERACIÓN décadas 1920-1940*		SEGUNDA GENERACIÓN décadas 1950-1960*	TERCERA GENERACIÓN décadas 1970-1990*
GRUPO I	GRUPO II	GRUPO III	GRUPO IV
Liang Shuming** (1893-1988)	Feng Youlan** (1895-1990)	Tang Junyi (1909-78)	Yu Yingshi (1930)
Xiong Shili** (1885-1968)	He Lin** (1902-92)	Mou Zongsan (1909-95)	Liu Shuxian (1934-2016)
Ma Yifu** (1883-1967)	Qian Mu (1895-1990)	Xu Fuguan (1903-82)	Cheng Zhongying (1935)
Zhang Junmai (1886-1969)	Fang Dongmei (1899-1977)		Du Weiming (1940)

(*) Período aproximado de especial influencia en la construcción del discurso nuevo confucianista.

(**) Pensadores nuevos confucianistas que permanecieron en la RPCh después de 1949.

Fuente: Datos tomado de Solé-Farràs, Jesús, El nuevo confucianismo en la China del Siglo XXI, p. 190.

II

Ante el declinamiento de su imperio (1911) y la presencia hegemónica de una fuerza civilizatoria que nunca había enfrentado, China perdió el rumbo, y la aparición de múltiples dudas existenciales fueron parte de un cuerpo social desbordado.

La inmediatez y el fracaso del momento llevaron como una primera reacción a la denostación del pasado; de ese pasado *que no había servido* para enfrentar exitosamente a fuerzas militares superiores, tecnologías desconocidas y cuerpos culturales multidisciplinarios que como parte de un todo hacían ver *pequeña* a la China milenaria⁵¹.

Mao Zedong, por ejemplo, en una Primera Etapa de Reconstrucción (1949-1976), ordena como punto central de una nueva China la eliminación del pasado, de esos *4 viejos* elementos de la cultura china que había que eliminar porque habían sido la causa de su declinamiento y derrota. Destruir los usos

51 Frente a una crisis nacional de grandes dimensiones, la denuncia de la especulación metafísica neoconfuciana, que había mantenido a los primeros empiristas confucianos Qing tan preocupados, fue rápidamente superada por una nueva polémica: la disputa de ti 體 (sustancia, esencia) y yong 用 (función, utilidad) entre quienes apoyaban el Movimiento de Autofortalecimiento (1861-1894), que abogaba por conservar la esencia ideológica china usando la tecnología occidental, y sus oponentes. El principal portavoz de esta propuesta fue Zhang Zhidong (1837-1909), oriundo de la provincia de Hubei y destacado participante del movimiento de autofortalecimiento. Chen Yong en Botton Beja Flora, Cervera Antonio José, *El Confucianismo*, 2021, p. 208.

antiguos, las contribuciones antiguas, la cultura antigua, el pensamiento antiguo y con ello el pasado confuciano, fue parte de una nueva voluntad política que creyó ingenuamente que las raíces poderosas y vigentes de la cultura China podrían simplemente sustituirse de la noche a la mañana.

La figura política de Mao Zedong, entre otros, surge como un crítico extremo del confucianismo, simpatizante del legalismo y promotor de una nueva ideología marxista-leninista. Dentro de esta postura radical, Mao no tuvo ningún recato en expresar:

Ser alimentado con el pensamiento de Confucio no hizo nunca a nadie bueno y sólo engendró a cobardes cabrones que explotan, oprimen, perjudican con crueldad y abusan de los demás. Lo que quieren los que están a favor de educar a la gente en el pensamiento de Confucio es favorecer a los terratenientes, a los campesinos ricos, a los contrarrevolucionarios, a los malos elementos, a los derechistas, a monstruos y engendros, favorecer a los elementos revisionistas contrarrevolucionarios, y contratar a hombres y comprar caballos para la restauración capitalista en beneficio de los capitalistas. ¡Nuestra respuesta es decir no más de mil veces, decir no más de diez mil veces!⁵².

Sin embargo, como señala Kissinger, a la postre “el gobierno maoísta se convirtió en una versión a través del espejo de la tradición confuciana al declarar la ruptura total con el pasado y al mismo tiempo confiar en muchas de las instituciones tradicionales chinas, entre las cuales cabe citar: el estilo de gobierno imperial, el Estado como proyecto ético y la burocracia de los mandarines, que Mao odiaba, destruida periódicamente para ser creada de nuevo con la misma periodicidad”⁵³.

El confucianismo a lo largo de su vida milenaria enfrentó un sinnúmero de ataques y cuestionamientos no solo de corrientes de pensamiento diferente si no también de políticos chinos que ante su derrota con Occidente encontraron en la figura de Confucio al gran culpable de las decisiones equivocadas que tomaron a partir del siglo XVIII, entre otras, al haber permanecido alejados de un mundo que en 1750 vivía su Primera Revolución Industrial, de cuyos avances quedó excluido el hasta entonces autosuficiente y exitoso liderazgo chino.

52 Mao Zedong, citado en MacFarquhar, Roderick y Schoenhals, Michael, *La revolución cultural china*, 2009, p. 179.

53 Kissinger, Henry, *China*, 2012, pp. 113-114

El no estar presente durante la Primera Revolución Industrial le ocasionó un atraso militar y tecnológico que lo llevo a padecer la supremacía de armas militares más poderosas y tecnologías manufactureras con las que China no contaba en el siglo XIX.

Volverse contra lo que había sido a lo largo de milenios; precipitarse contra esa organización cultural, política, económica y social confuciana que los había marcado como la civilización más exitosa del mundo, los llevó a inaugurar lo que ellos mismos llamaron el *Siglo de la humillación* (1839-1949), en el que más que generar un análisis sobre lo que había causado el fin del imperio, procedieron a la crucifixión del confucianismo en el altar de la revolución China.

El confucianismo sigue siendo un tema de debate en el mundo global, pero no cabe duda, como reconoció tácitamente el presidente Mao en su entrevista con el presidente Nixon⁵⁴, sus fuertes raíces en China y su zona tributaria de Asia del Este no serán fáciles de cambiar.

Como opina Solé-Farras:

La idea de que el confucianismo es una variable a considerar seriamente en las muchas ecuaciones que se pueden plantear sobre la China del siglo XXI es muy sólida, y creemos que suficientemente acreditada en el marco teórico de la cooperación plurivalente en la construcción de un discurso⁵⁵.

Octavio Paz, por su parte señala acertadamente que las culturas son realidades que resisten con inmensa vitalidad a los accidentes de la historia y del tiempo.

VII. CONFUCIANISMO Y DESARROLLO

德 LA ESTRATEGIA ECONÓMICA Y EL DESARROLLISMO CHINO

La naturaleza económica del modelo chino, al igual que su naturaleza política y de comportamiento social, continua dividiendo las opiniones de los expertos, en especial a partir de su su primera apertura de 1978.

Como hemos intentado describirlo, el Estado chino en su acepción confuciana, política y económica nacen juntos, aprenden juntos, viven juntos y son consustanciales en su origen. De igual modo, sus atribuciones económicas

⁵⁴ Cuando el presidente Nixon felicita al presidente Mao por haber transformado a la civilización China, este le contesta "No he sido capaz de camiarla. Solo lo he conseguido en unos cuantos lugares de los alrededores de Pekin" Kisinger, Henry, *Op. Cit.* pp. 401 y 402.

⁵⁵ Solé-Farrás, Jesús, *El nuevo confucianismo en la China del Siglo XXI*, 2018, p. 381.

esenciales nacen en el mismo parto a manera de modalidades primarias que poco han variado, porque son parte de la construcción de un poder que se pensó como un padre responsable no solo para gobernar políticamente a sus súbditos, sino para satisfacer las necesidades materiales y económicas de su pueblo; de un pueblo educado no a tener, sino a ser, en la frugalidad de un moralismo confuciano. De un padre (Estado) imperial unipersonal, que no está acostumbrado a compartir su poder ni su responsabilidad porque nunca lo ha hecho. Porque nunca ha estado sujeto a limitaciones (checks and balances); que está acostumbrado desde siempre a actuar de manera autoritaria bajo la responsabilidad moral y virtuosa de su origen, sujeto al resultado de la satisfacción de sus gobernados (hijos). A organizarse de manera vertical como un padre a su familia, con una sola voz y mando de arriba hacia abajo, donde prevalece la lealtad ilimitada de cada uno de los miembros de la familia (Estado) hacia su gobernante, en una relación vertical sin atisbos democráticos reales, porque nunca han sido parte de su concepción de Estado. De un Estado que para garantizar sus buenos resultados se rodea de una organización civil de carrera milenaria y meritocrática, de un gobierno de los mejores; de una fuerza dinámica, actualizada, disciplinada y pragmática, como un ejército administrativo que por milenios administró la tierra, el siglo pasado la industria y los servicios y ahora esta concentrado en su tarea para llegar a ser en 2049 la nación más poderosa del mundo. Un Estado, que como siempre, tratará de preservar a China del caos y el desorden global, de la *barbarie de los otros*, bajo la idea compartida entre el pueblo y el Estado chino, que este último siempre será el más capacitado para decidir la mejor estrategia del momento. Así como en 1949 pueblo y Estado marcharon juntos hacia un modelo económico de planificación central, por creer que era la mejor alternativa para China; de igual modo de 1978 a la fecha, como lo definió Deng Xiaoping primero, y Xi Jinping en 2012/2013, continuarán con una estrategia económica de *socialismo de mercado, bajo un socialismo con características chinas para una Nueva Era*, hasta que éstas sirvan a sus fines. Apunta Deng Xiaoping:

“Actualmente hay dos modelos de desarrollo productivo. En la medida que cada uno de ellos sirva a nuestros propósitos, nosotros haremos uso de él. Si el socialismo es útil, las medidas serán socialistas, si el capitalismo nos es útil, las medidas serán capitalistas”. Al respecto, de manera pragmática señala, “No existen contradicciones fundamentales entre el socialismo y la economía de mercado”. “La experiencia que hemos ganado a lo largo de los últimos años nos demostró que en una estructura económica rígida no podríamos desarrollar a las fuerzas productivas. Por eso es que hemos estado implementado algunas medidas capitalistas útiles. Es claro ahora que la correcta aproximación

para abrirse al mundo, es combinando una economía planificada, con una economía de mercado, a la cual se implementen reformas estructurales". "De seguro es incorrecta –agrega– la afirmación de que la economía de mercado sólo existe en la sociedad capitalista, que únicamente hay economía de mercado capitalista ¿Por qué el socialismo no puede practicar la economía de mercado?". A manera de resumen concluye "ambos son medios"⁵⁶.

德 EL DESARROLLISMO ECONÓMICO DEL ESTADO CHINO

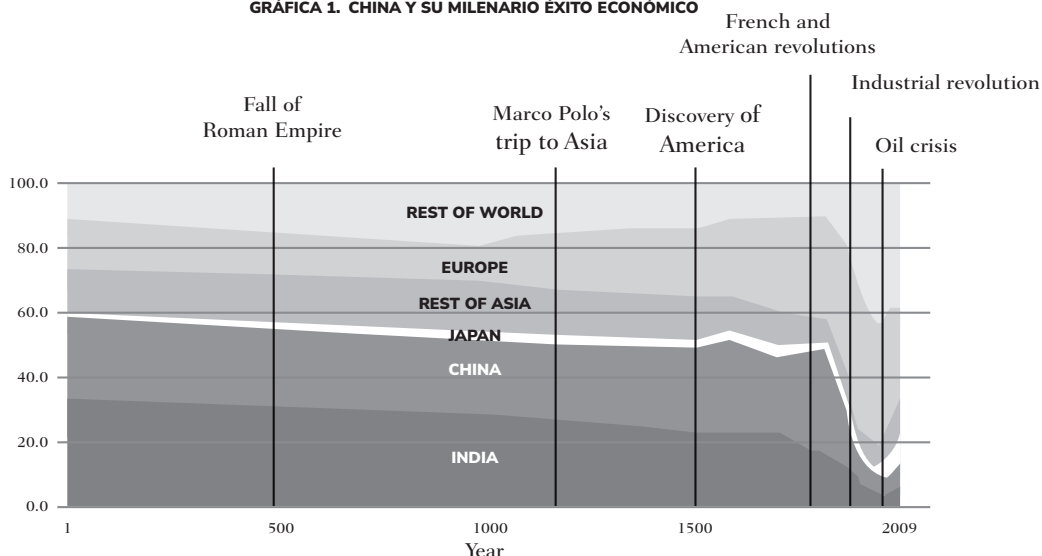
El Estado chino, a diferencia de otros Estados Desarrolladores occidentales, en 1978 no tuvo que cambiar la naturaleza o vocación de su papel económico para optar por el socialismo de mercado. No decide en ese momento ser más intervencionista con su realidad económica para buscar crecimiento o para apoyar el desarrollo industrial del país. Tampoco se torna autocrático ante la urgencia de sus demandas sociales para exponenciar las nuevas políticas de su desarrollo. No da inicio a partir de su apertura, de una expropiación o limitación de poder a sus empresas privadas o públicas para encabezar el nuevo desarrollo. El Estado chino, ese Estado de siempre, en toda su ontología y poder milenario lo que decide es ya no apostar a una estrategia comunista y da inicio a una nueva etapa económica donde no inaugura ni cambia su papel, lo que hace es cambiar el medio, como decía Deng, para obtener los fines del desarrollo buscado.

Mientras los modelos desarrolladores occidentales en su gran mayoría, incurren en alguno o algunos de los supuestos anteriores para introducir o encabezar políticas industriales del desarrollo, el Estado chino interventor, como el dinosaurio de Monterroso, ya estaba ahí, en una intervención económica inveterada que nunca ha cambiado en cuanto a presencia (totalitaria) y responsabilidad; si, desde luego, en cuanto a su estrategia y herramientas de participación.

Un Estado presente desde siempre en el compromiso económico, estatista, monopólico, intervencionista, con mayor o menor grado o suerte, pero que el 90% del tiempo moderno mantuvo a China como la mayor economía del mundo, lo cual no es una característica que pueda compararse con ningún otro Estado o algún otro país del mundo. Un Estado longevo, sabio, opresor, protocolario, curtido en milenios, que ha resistido la prueba de las adversidades y del tiempo que tampoco puede compararse con ningún Estado occidental.

⁵⁶ Oropeza García, Arturo, *México-China. Culturas y Sistemas Jurídicos Comparados*, 2008, p. 450.

GRÁFICA 1. CHINA Y SU MILENARIO ÉXITO ECONÓMICO



Fuente: Mahbubani, Kishore, *Has China Won?* 2020, p. 71

Pero a pesar de todas estas diferencias, todas ellas relevantes para marcar distancias esenciales entre un Estado Desarrollador occidental y el caso de China, existen dos características más que refuerzan ampliamente este supuesto.

La primera es que todos estos andamiajes que acompañan a la construcción del Estado desarrollador chino, mientras que buena parte de la academia debate si siguen vivos o no; si murieron con el Imperio, con Mao, o continúan siendo parte de su acontecer diario, la Reforma Política de marzo de 2018, la quinta reforma a su constitución de 1982, nos descubre con claridad que esa forma milenaria de construir el poder en China sigue vigente.

Bajo ese supuesto, la misma reforma ratifica la necesidad de un centro, un core, un núcleo de poder que se transfigura en la forma del Presidente Xi Jinping, al cual se le asume como un centro ejemplar, un centro irradiante y un principio organizador del Tianxia, el espacio civilizatorio chino, que hoy incluye a todo el mundo. De igual modo, a través de un confucianismo para el siglo XXI, el Estado chino convoca a la lealtad de los hijos con el padre, de los menos con los más, de los de abajo con el Tianming político.

La evidencia empírica de la reforma y las declaraciones oficiales y de medios que acompañaron su implementación vuelve a ratificar la existencia de un Estado chino que inspirado en su cosmogonía de siempre, sin responder a absolutos, se instala y adecua para hacerse no solo de la hegemonía económica de China, sino también de la geopolítica del siglo XXI.

El segundo punto, como parte de una dialéctica oriental de concebir al poder y al Estado que difiere con el Modelo Desarrollador occidental, nos indica que mientras en el caso de aplicación del modelo desarrollador de Alemania, Finlandia, o incluso en sus versiones latinoamericanas de mediados de siglo pasado como México, Brasil o Argentina, mientras en estos casos el Estado una vez cumplida su meta, o no, arrió sus velas y regresó a una posición política de adecuación con el orden económico internacional, limitando la participación directa del Estado en empresas y procesos, alineado a una lógica económica neoliberal; el Estado Chino, en más de cuatro décadas de éxito económico que lo ha llevado a ser la segunda economía del mundo, la primera potencia exportadora y la primera nación manufacturera, sigue ahí, bajo *diferentes máscaras*, manteniendo toda su presencia, y como comenta Pankaj Mishra respecto a la *conclusión* de la participación del Estado chino en el desarrollo de su economía, “nunca ha estado en su agenda”⁵⁷.

德 EL DESARROLLISMO CHINO EN EL SIGLO XXI

En cuanto al tema del desarrollismo Chino a partir de su primera apertura este observó en un inicio el éxito de Taiwán, Corea del Sur, Alemania, Japón e incluso a Estados Unidos. Tomó nota de la teoría desarrollista de Hamilton y de Lutz y a sus académicos, como en otras disciplinas, les pidió aprender de ellos; como también lo hizo en su momento con Toffler y Rifkin, y otros especialistas a quienes invitó a largos seminarios con sus burocracias confucianas para que aprendan, pregunten y nativicen conocimientos y estrategias industriales y tecnológicas; en una ecuación permanente entre tecnología y sustancia.

El nuevo desarrollismo chino se instala desde 1980 a través de sus cientos de zonas económicas especiales, las cuales siguen representando los cimientos de su *milagro económico*. Se fortalece con la estrategia de su apertura selectiva, progresiva y pragmática enfocada a potenciar el contenido local de sus productos y de su interés nacional. Su apropiación de tecnología, su visión de futuro; su apuesta siempre prioritaria a la construcción de una industria nacional y no solo de maquila. La fortaleza de su Banca de Desarrollo, como el músculo financiero de su éxito. Sus sectores campeones del desarrollo, seleccionados estratégicamente en cada uno de sus planes quinquenales y revisados de manera permanente. El control selectivo de su moneda. Su compromiso con la ciencia y la tecnología. Su alta producción en volumen.

57 Mishra, Pankaj (7, febrero, 2018). The rise of China and the fall of the “free trade” myth. The New York Times. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2018/02/07/magazine/the-rise-of-china-and-the-fall-of-the-free-trade-myth.html>

Su política de apoyo estatal en exportaciones y producción industrial. Su planificación de corto, mediano y largo plazo. Sus subsidios y exenciones fiscales a la inversión extranjera industrial, y sectores prioritarios; su política educativa para el desarrollo. Su evidente política económica mercantilista, la protección de su mercado interno, de sus empresas, de sus trabajos, etc, son parte de una estrategia económica altamente exitosa⁵⁸.

El modelo asiático, el modelo chino de incorporación no solo al tema industrial y digital, sino al proceso mundial de globalización, representa ya un tema de caso y de inspiración para una buena mayoría de los países no desarrollados⁵⁹.

58 En cuanto al nacionalismo como factor inherente a los modelos desarrolladores occidentales, puede señalarse que en China, a diferencia de los países europeos, las primeras expresiones nacionalistas pueden encontrarse en los postulados confucionistas milenarios, donde priva la idea de una pertenencia axiológica que daba identificación y sentido al pueblo chino. Como ya se dijo, Schwartz evidencia este hecho al señalar que China fue la única de las civilizaciones axiales cuya preocupación principal era mirar y reconocerse en su pasado. En su largo recorrido histórico y en relación a su confusión de identidad durante la Dinastía Tang y el auge del Budismo “La reconquista de China por una cosmovisión China...” (Bauer, 2009) operó como una herramienta siempre a la mano para no perder una personalidad propia, un orgullo chino que entre sus muchos significados puede etiquetarse con el sello moderno de su nacionalismo. Este mismo sentimiento y actitud político-intelectual se activo siempre, en mayor o en menor medida, frente a las amenazas externas que a lo largo de dos milenios frecuentaron a China. De manera especial, este nacionalismo o preservación de lo chino se destacó contra la invasión mongola y más fuerte contra la conquista de China por los manchúes, en donde la resistencia llegó hasta el suicidio. Desde luego el imperio tardío trajo consigo relanzamientos y revisionismos que enjuiciaron las causas de la decadencia imperial. En el siglo XVII, en el marco de estos eventos, por ejemplo, a Huang Zongxi se le considera como el primer nacionalista chino (Bauer) y como el responsable de introducir una corriente intelectual de crítica social. Por ello puede decirse que el nacionalismo en China, con características chinas, aparece desde su origen milenario, a través de un sentimiento de orgullo y pertenencia que voltea siempre al pasado para nutrir sus respuestas a los retos del presente y del futuro. Lo mismo para defenderse de los retos del exterior de los últimos siglos (invasiones occidentales y japonesas), como para echar a andar el nuevo sueño chino para convertirse en la nueva hegemonía del siglo XXI. En el caso concreto de su reinauguración como Estado Desarrollador a partir de 1978, su nacionalismo lo usa como un motor para salir de su enorme atraso y como una motivación para lograr un mejor presente. La humillación de la guerra del opio y de la invasión japonesa, son también, sin duda, acicates permanentes para no declinar la agenda pública de construcción de un socialismo con características chinas para una Nueva Era.

59 Para una mayor información sobre el camino económico desarrollista de China, consultar “China entre el reto y la oportunidad” (Oropeza García, Arturo 2006), de manera especial los capítulos II. “El comercio chino, un modelo de Estado”, III. “Una visión general sobre

Los *milagros económicos* de Japón y Corea del Sur a mitad del siglo XX, por sus propios méritos, merecen ser incluidos como un ejemplo del éxito económico del confucianismo tributario, donde han predominado, entre otros, meritocracias administrativas, programas educativos de excelencia, burocracias altamente preparadas, leales y disciplinadas con sus gobernantes y con sus empresas, así como una planificación de largo plazo, entre otros⁶⁰.

Respecto a los modelos desarrolladores para el crecimiento industrial que se implementaron en todo el orbe con mayor o menor éxito desde el siglo XIX hasta la fecha, que encontraron un punto privilegiado de expansión en el mundo chino de Asia del Este (Taiwán, Corea, Japón, Singapur, Malasia, ahora Vietnam y otras naciones asiáticas), la facilidad de adaptación en cuanto al exitoso papel jugado por el Estado de cada uno de estos países, debe fundamentarse en buena medida en el esquema de una tributación confuciana cultural permeada por una civilización china que se ostenta y hay que creerle, como la única civilización viva de naturaleza milenaria.

Frente a una nueva era económica que se abre y una etapa que declina, en la que contrasta un neoliberalismo enfermo de futuro respecto a un modelo asiático de desarrollo liderado por China, la cual impulsa en solitario el 36% del crecimiento económico global contra el 20% de todos los países desarrollados (FMI, 2023), aparece el reto de imaginar nuevas alternativas para el desarrollo económico en una etapa de distorsión que no será fácil para nadie.

el sistema financiero chino" V. "La relación China-OMC, ¿Detonador o protocolizador del éxito comercial" y VII. "China-México: un encuentro inesperado". De igual modo "México-China. Culturas y sistemas jurídicos comparados" (Oropeza 2008), de manera especial "China y su modelo de Desarrollo: líneas generales desde una perspectiva mexicana", a través del cual se detalla la estabilidad política, como un elemento fundamental del modelo chino y el Desarrollo Económico, como una prioridad del Estado, en el cual se incluyen las líneas generales del modelo económico a partir de 1978, entre otras, la instrumentación de una política de apertura selectiva, la creación de Zonas Económicas Especiales, la visión de largo plazo de la estrategia económica, las empresas propiedad del Estado, la política industrial la política china sobre los temas de investigación y desarrollo. Así mismo "El mundo según Goldman Sach: reflexiones generales al proyecto BRICS" en "BRICS. El difícil camino entre el escepticismo y el asombro" (Oropeza, 2014); "El acuerdo de Asociación Transpacífico: ¿bisagra o confrontación entre el Atlántico al Pacífico" en "El acuerdo de Asociación Transpacífico : ¿bisagra o confrontación entre el Atlántico al Pacífico" (Oropeza, 2013) y "Del Atlántico al Pacífico. Hacia un nuevo orden global" (Oropeza, 2017) y "El desorden global. México y su circunstancia" en "México 2018. La responsabilidad del porvenir", Tomo II (Oropeza, Salazar, Romero, 2018).

60 Para mayor abundamiento sobre el modelo de Estado Desarrollador Japonés ver Oropeza, Arturo, 2019, "Japón. Una visión jurídica y geopolítica en el siglo XXI".

Cuando Milton Friedman fue invitado a China a principios de los ochenta, en esa euforia asiática por aprender del otro, al bajar del avión sobre el personaje chino que lo fue a recibir al aeropuerto, Friedman apuntó que despedía “un terrible mal olor”. Al terminar sus pláticas, al dejar China, Friedman manifestó que los chinos eran “increíblemente ignorantes acerca de cómo funcionaba el mercado y el sistema capitalista” (Mishra, 2018).

A más de cuatro décadas de estas declaraciones, a la academia le queda el imperativo, para los fines que persiga, de no desestimar a China en cuanto a su diferenciación civilizatoria.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, Karen (2006). “La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías”, España: Ed. Paidós.
- Bauer, Wolfgang (2009). “Historia de la filosofía China”, Ed. Herder.
- Botton Beja, Flora (2010). “China. Su historia y cultura hasta 1800”, México: El Colegio de México.
- Botton Beja, Flora (2019). “Ensayos sobre China. Una antología”, El Colegio de México.
- Botton Beja, Flora., Cervera, J. A., & Chen, Y. (2021). “Historia mínima del confucianismo”, El Colegio de México.
- Chen, Yong (2012). “Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia”, México: El Colegio de México.
- Cheng Anne (2006). “Historia del pensamiento chino”, Barcelona: Ediciones bellaterra.
- Cohen, Stephen, Delong, Bradford (2016). “Concrete economics: the Hamilton approach to economic growth and policy”, Harvard Business Review Press.
- Comisión del Comité Central del Partido Comunista de China (1994). Textos escogidos de Deng Xiaoping. Tomo I (1938-1965). Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras. Committee for Party Literature, Central Committee of the Communist Party of China (1994). Selected works of Deng Xiaoping. Volume III (1982-1992). Beijing: Foreign languages press.
- Confucius' lessons still relevant, Xi says. China Daily 2013
- Discurso en la Ceremonia de Apertura de la Conferencia Internacional en Conmemoración del 2.565° Aniversario del Nacimiento de Confucio y del V Congreso de la Asociación Confuciana Internacional (24-09-2014)
- Fairbank, K. John (1996). “China una nueva historia”, España: Ed. Andrés Bello.

- FMI: Estimulada por reapertura de China, Asia lista para impulsar el crecimiento económico mundial. Disponible en: <http://www.macrofinanzas.com.py/estimulada-por-la-reapertura-de-china-asia-esta-preparada-para-impulsar-el-crecimiento-economico-mundial-sostiene-fmi/>
- Fukuyama, Francis (2014). "Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy", Nueva York: Farrar, Straus, & Giroux
- García, Alan (2014). "Confucio y la globalización. Comprender China y crecer con ella", México: Ed. Aguilar
- Graham, Charles (2012). "El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China Antigua", México: Fondo de Cultura Económica.
- Informe en el 20° Congreso Nacional del Partido Comunista de China, Xi Jinping (25-10-2022)
- Jaspers, Karl (2017). "Origen y meta de la historia", Barcelona: Ed. Acantilado.
- Jinping, Xi (2014). "La profundización integral de la reforma", Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Jinping, Xi (2014). "El sueño chino de la gran revitalización de la nación china", Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Jullien, F. (2005). "La China da que pensar", Anthropos.
- Kissinger, Henry (2012). "China", Ed. Debate.
- Leys, Simon (2016). "Breviario de saberes inútiles. Ensayos sobre sabiduría en China y literatura occidental", Barcelona: Ed. Acantilado.
- Leys, Simon (2013). "Confucio Analectas", versión y notas de Simon
- MacFarquhar, R., & Schoenhals, M. (2008). "La revolución cultural china" (J. Fernández Sebastián, Trad.). Editorial Crítica.
- Mahbubani, Kishore (2017). "The ASEAN miracle. A catalyst for peace", National University of Singapore.
- Mahbubani, Kishore (2020). "Has China won? The Chinese challenge to American primacy", PublicAffairs.
- Mishra, Pankaj (7, febrero, 2018). "The rise of China and the fall of the "free trade" myth", The New York Times. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2018/02/07/magazine/the-rise-of-china-and-the-fall-of-the-free-trade-myth.html>
- Morris, Ian (2014). "¿Por qué manda Occidente... por ahora?", Ático de los libros
- Oropeza García, Arturo (2006) "China: Entre el reto y la oportunidad", México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM y Centro Argentino para las Relaciones Internacionales (CARI).

- Oropeza García, Arturo (2008). "México-China. Culturas y sistemas jurídicos comparados", México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM
- Oropeza García, Arturo (2013) "El acuerdo de Asociación Transpacífico (TPP): bisagra o confrontación entre el Atlántico y el Pacífico", México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM
- Oropeza García, Arturo (2014, 2da edición) "BRICS: El difícil camino entre el escepticismo y el asombro", México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Oropeza García, Arturo (2017) "Del Atlántico al Pacífico. Hacia un nuevo orden global", Seminario Universitario de Estudios Asiáticos, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Oropeza García, Arturo, (2019) "China. La construcción del poder en el siglo XXI", México. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Oropeza García, Arturo, Salazar Ugarte, Pedro, Romero Tellaecche, José Antonio Coordinadores (2018). México 2018 "La Responsabilidad del porvenir", Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, Instituto para el Desarrollo Industrial y el Crecimiento Económico, El Colegio de México.
- Relinque Eleta, A. (Coord.). (2009). "La construcción del poder en la China antigua", Granada: Universidad de Granada.
- Schleichert, H. & Roetz, H. (2013). "Filosofía china clásica", Barcelona: Herder Editorial.
- Solé-Farrás, Jesús, "El nuevo confucianismo en la China del siglo XXI" (2018), Tirant ediciones.
- Xi Jinping Sends Congratulatory Letter to the 2024 World Chinese Language Conference. (15-11-2024)

PARTE II

EL CONFUCIANISMO Y SU INFLUENCIA EN LA ESTRATEGIA DEL DESARROLLO ECONÓMICO DE CHINA



A WEBERIAN, LONG-TERM APPROACH TO CONFUCIAN CULTURE AND ITS INFLUENCE ON CHINA'S “ECONOMIC MIRACLE”

Summary

I. Introduction II. Situating “culture” within the “Chinese economic miracle”: the role of changing perceptions III. What was “Confucian culture” in Late Imperial China? Another look at the Weberian insights IV. What is the place of “Confucian culture” in Contemporary China? A summary discussion V. Bibliography.



Giorgio Sinedino

Brazilian sinologist, member of the Executive Council
of the International Confucian Association.

I. INTRODUCTION

The theme of how Confucianism has (and has not) influenced Modern China in different fronts has a practical importance that should not be underestimated. It is fitting that Confucianism should not remain the province of philologists or philosophers, but draw the attention of scholars from all fields of knowledge interested in mapping out how China's rise in the later XX Century matters to institutional change worldwide. Needless to say, Globalization has a pluralistic and ecumenical discourse which, in the last analysis, still remains dependent on how the West has effectively built a pattern of legitimation based on its socioeconomical prowess. China, however, claims that it has a multimillennial civilization, a claim that, influencing common-sense notions about what "modernization" means, is relevant beyond the circle of those who have to manage relations with China.

Confucianism, then, is the best argument that China has to back its allegedly unbroken traditions. That is a perplexing argument, though, in that the People's Republic of China (PRC) has taken a clearly different path from the millennia that came before. In the early XX Century, Chinese communist ideologists and policy-makers have shrewdly picked up and implemented Socialism, with its official atheism, with its materialist historical dialectics and with its goal of establishing the dictatorship of the proletariat through class struggle. All three were consciously aimed at vital elements of Confucianism, without which, it could not be. They understood that Confucianism was such a brilliantly coherent, self-justifying system of deep assumptions about China and the world, that they took the conclusion that it was best to cast it aside. Be it as it may, in the end of the second decade of the XXI Century, Confucianism

has returned, camouflaged, as an element of Chinese policy-making. It has found itself a growing, but still subordinate role, in the place that matters most: State ideology. As things are, there are already hints that a new grand narrative is in the way, which makes it necessary to trim inconsistencies out.

In this text, we will try to understand what was the influence that “Confucianism” may have played in China’s “economic miracle”, as an event in China’s long-term modernization. That is a complex discussion since its conceptual foundations. Especially after Postmodernity, “Confucianism”, like “Capitalism”, may be construed to signify many things, and instrumentalized as such. A second problem, not unrelated to Postmodernity, is overspecialization in the humanities, which leads scholars to inflate microscopical conclusions to real-life, in consequential matters. A third problem is how to objectively and reliably understand the present, since we have to deal with things that remain in flux, normally part of a complex equation of biases and interests. Consequently, we will attempt to address these three problems. The first part will summarize how “culture” has been employed as a tool to explain China’s rise in the later XX Century. The second part will try to give a straightforward explanation of what “Confucianism” means, in economic terms. The last section will discuss in what way it related to Chinese modernization and how such relationship has been changing in the last years.

II. SITUATING “CULTURE” WITHIN THE “CHINESE ECONOMIC MIRACLE”: THE ROLE OF CHANGING PERCEPTIONS

Over the last three decades, China has (re)written world history through its success story at the economic front. Such story may fairly be styled as a “miracle”, which in its process has transformed China into a growth dynamo for the Globe (Chi, 2024). Given that it has obtained comparable results, in terms of rapidness and efficiency, as Japan and the “Four Tigers” (Hong Kong, Singapore, Taiwan, South Korea) –Vietnam is on its way, and given that such polities do share a similar, roughly defined, “Confucian”, heritage, it is fair to inquire on whether such common cultural traits may, to some extent, play any role in the realm of economic performance. However, treating the issue mostly as a question of “values” that devolves into a debate framed as the “compatibility between Confucianism and Modernity”, etc. perhaps cannot settle the issue unequivocally, above partisan disputes. Besides, without providing a clear historical background and conceptual framework for our discussion, we are put at the risk of falling into harmful post facto

rationalizations, since “culture” should never become more than one, albeit important, factor in a whole constellation of circumstances that may entail economic development or not.

That being said, the sheer pace, and intensity, of Chinese growth in such a short period should not overshadow the fact that Mainland China had been, for most of the XX Century, mired in relative poverty. It is also necessary to remember that, during the latter part of the XIX Century, China had become a familiar example of secular stagnation, dubbed by its Western adversaries as the so-called “Sick man of Asia”. Excepted a certain tenor of racism, unacceptable in our times, the “Sick man” metaphor does reflect a meaningful geopolitical judgement, as the Ottoman Empire had been likewise branded the “Sick man of Europe”. Indeed, during Ming dynasty, China had evoked a qualitatively different response from European powers, which considered the far-eastern empire worthy of selective emulation. By the late XIX Century, however, something had evidently changed: Chinese institutions, and its underlying “Confucian” culture, were now perceived as surpassed by the eyes of the very same countries who used to be admirers.

Such situation remained more or less unchanged until the “miracle” transformed China into a full-fledged World superpower at some time in the second decade of the XXI Century. Before then, Western observers were acutely aware of the Chinese potential for growth (and profit, to be sure), but China stubbornly continued to appear to be an unfulfilled promise, at the worst, or an effective follower of Neoliberal/Globalist recipes, at the best. Even when it became noticeable, in the mid-1990s, that China’s GDP growth had been gaining a vigorous momentum, any acknowledgement of that fact remained conditioned to China’s apparent “conversion” to Capitalism. And it was a condescending acknowledgment, since China’s per capita GDP back then was still very low compared to core Global Economies. During such period, advocates for “Confucianism” could only blame Mainland China’s Socialism for the country’s ills, while uncommitted Western opinion-makers continued to treat “Chinese culture” as an obstacle to development.

In order to better illustrate our argument, we can consider the French politician Alain Peyrefitte’s overall sympathetic approach to what he styled the “Chinese Awakening”. A distinguished member of De Gaulle’s technocracy, he may be taken as a representative example of how highly-educated, insightful Mainland European elite observers understood China in a crucial stage leading to the “miracle”. Nostalgic of the international standing it enjoyed before the two World Wars, and more positively inclined to Socialism than the United States and Great Britain, France established relations with China

in 1964, fifteen years before the US, and played a major role in China's early technological breakthroughs. With four book-length works on China, Peyrefitte documented his observations during a quarter century, which stretch between US-China's rapprochement in the early 1970s and the Asian Financial Crisis' eve in the mid-1990s.

The first work, called *Quand la Chine s'éveillera* (Peyrefitte, 1980), is set in the Cultural Revolution's last years, motivated by impressions from Peyrefitte's long official visit to that country in 1971. Even if the visit program had been curated by the Chinese government as a tool of charm offensive, Peyrefitte's response prefigured the enthusiasm eventually manifested by Western entrepreneurs regarding Deng Xiaoping's "Reform and Opening-up". It is noteworthy that the book came out after Deng's visit to the United States in early 1979, which was not enough to spare Peyrefitte from criticism against his supposed disregard of Maoist policies.

That enthusiasm subsided after a nadir in China perceptions during the late 1980s, which is conveyed by two other books. *La tragédie chinoise* (Peyrefitte, 1989b) came out just in time to make its readers think of June 4th as the evidence of a deeper cultural malaise that, tellingly, seemed to condemn China to remain a peripheral, underdeveloped country. Aside from salvaging Peyrefitte's domestic image as a China critic, his denunciation aligned the author with an established current of Western public opinion, which consistently counterposed China's economic performance to its perceived human rights record, with strong undertones that "Chinese culture" (understood as values and *modus operandi*) was to blame.

In fact, Peyrefitte had published *L'empire immobile ou le choc des mondes* (Peyrefitte, 1989a) in January of that same year, a book which had gone even deeper into the criticism that there were cultural constraints to China modernization. Although Peyrefitte had not been trained as a China specialist, he sponsored a group of sinologists to edit by then unpublished first-hand sources, reconstructing details from the first diplomatic tête-à-tête between Great Britain and the Qing empire –the notorious Macartney mission. Peyrefitte seized the opportunity to ponder upon China's inadequacy to function in the world heralded by the XIX century's rising superpower, despite China's past glories and venerable culture, and attributed a deep meaning to those events, as if "culture" alone could explicate underdevelopment. Anyway, it went before saying that "culture" was a negative legacy that burdened China's integration into world economy.

In a stunning about-face, the tetralogy was concluded by *La Chine s'est éveillée* (Peyrefitte, 1996), in which Peyrefitte claims that his impressions

from the 1970s were somehow vindicated, prognosticating that, after all, there had been a certain path to modernity and development in China. Yet, his previous, pessimistic ideas were not entirely recanted, as there was an important twist in the book's plot. China's resurgence was indeed happening, but despite its culture, a point that could be evidenced in two ways. Firstly, "Reform and Opening-up" was an ideological reversal, away from Maoism and, as it was commonplace in the beginning of the XXI century, even from textbook Socialism itself. Secondly, it was also a step away from China's deepest traditions, as the gap between Deng's experimental zones in the coastal Southern provinces and the countryside were portrayed as a tug of war between the new and the old, the backwards and the progressive, "Confucianism" and Globalism. Obviously, the enthusiasm for China opening itself to the world had pride of place and all but confirmed the breakthrough that Peyrefitte had augured in the late 1970s.

Peyrefitte's understanding of China, particularly of how its culture has influenced economic performance, may be criticized as the musings of a "non-specialist", but they come from a political insider and policymaker, someone who prefigures the Western bureaucrats and officials engaged in China relations, whose mindset has ostensibly been majority in the European establishment until reality started to set in after Brexit/the last stage of Merkel's era. Moreover, Peyrefitte is remarkable in that, as an intellectual, he is capable of articulating a cogent argument for his positions. In the most mature form, that argument can be found in *La société de confiance* (1995), which presses for the role of "trust(worthiness)" as an essential value for economic development and a condition for freedom of initiative. He claims that it was the bonds of "Trust" that underpinned the institutions responsible for the "divergence" between part of the West and other civilizations during Modern times/Late Ming dynasty. Despite being fully aware of a deep crisis of "Trust" in the bosom of the contemporary "Developed West" (a term he is actually reluctant to use), Peyrefitte in compensation never toys with the idea that "Confucian" –or "Eastern" values– may become an alternative to a historically successful, mainly Western, experience, that he hypostasizes as "Societies of Trust". Indeed, on the very first page of *La Société de Confiance*, he brands China as a "Society of Distrust" since archaic times (Peyrefitte, 1995, p. 7). Considering that the book came out about a year before he published *La Chine s'est éveillée*, it is highly unlikely that he had changed his mind about this problem when he welcomed "Reform and Opening up's" early breakthroughs. To this type of China observers, "culture" was a burden

There was an alternative, weaponized, explication of “Confucianism” that reaffirmed its value based on the modernization of Japan and other countries/regions that possessed a Confucian tradition and managed to industrialize and develop themselves. It was somehow construed as at variance with “Socialism with Chinese characteristics”, as a legacy from Cold War scholarship. In part, that distinction is ideological, since it was the People’s Republic that incorporated with most conviction a Late Qing/Early Republican narrative that blamed “Confucianism” for Imperial China’s backwardness. But another part made sense at the time, blaming instead the People’s Republic lack of success and mistakes in its road to modernization, precisely for having abandoned “Confucianism”, unlike Hong Kong, Singapore, etc. It gained academic respectability because of joint efforts of émigré Chinese intellectuals active especially in the United States and Western sinologists trained outside Mainland China, which propagated a sympathetic and ecumenic vision of (capitalist) “Confucianism”, as something compatible not only with “modernity” but, even more important, with “democracy”. An important example is the book *Asian Values and Human Rights* (de Bary, 1998). To our purposes, it matters that “successful” Chinese “Traditional Culture”, thus legitimated by Japan, Korea and the “Four Tigers”, became perceived as compatible with capitalism and human rights.

As far as we can ascertain, the Chinese official narrative that “Traditional Culture” has played a role in Chinese development has only gained real traction in mid-2000s. It was a period in which China could make a convincing case before Western powers that its ascension was a “Win-win situation” for all parts involved. A few years before, in December 2001, China had concluded successfully a long and difficult negotiation to join WTO, under the key guarantee that it should remain a “Non-market economy” for 15 years. Under the banner of “mutual complementarity”, neither did China hurt the pride of its by then assumedly “developed partners”, nor did it inspire fear in them. For China was still in the process of overtaking the largest European economies’ GDP, but, in per capita terms, it remained far behind, a low-tier developing nation. Obviously, it did benefit more than ever, image-wise, from its enormous scale and the potential that remained to be harnessed under the unstoppable stride that Globalization had been making. Consequently, at this point, “Traditional Culture” could only play a qualified role, two aspects of which should be emphasized.

One, it is noteworthy that the word “Confucianism” is not spelled out, because it was still a term loaded enough to raise eyebrows in China’s political elite. In due time, we will explain the reasons, but it is enough to stress

immediately that “Confucianism” became the open target of the mainstream Chinese intellectual trends in the end of Qing dynasty and remained a taboo subject in Mainland China during the XX Century, unquestionably until, at least, the end of Mao Zedong’s era with the 3rd plenary session of the 11th Central Committee of the Chinese Communist Party. During the “Reform and Opening-up” period, that we define as finishing with the 18th CPC in November 15th 2012, it is a well-known fact that attention has been turned away from “ideology”, particularly in China’s foreign discourse. However, since there had been no public rehabilitation of “Confucianism” by Deng Xiaoping, we can safely assume that the Mao era stance was maintained domestically. Two generations had been raised thinking that “Confucianism” was bad since the foundation of the PRC, and the one born in the late 1970s cared mostly about foreign “culture”. Hence, granted that “Reform and Opening-up” was not as militant as the previous era, it remained nonetheless doctrinally hostile to “Confucianism”, given that the debate about it could not be isolated from the malaises of “old society” and its “feudal order” – keywords of the official discourse that are still in use nowadays. Therefore, when “Confucianism” emerged in official discourse, it was under the vague, edulcorated label of “Traditional Culture”.

Two, and, even more important than the first aspect, no links were established between “Traditional Culture” and Chinese economic performance at that time. As a matter of fact, the term was mostly instrumentalized as a source of soft power and legitimation outside China, with Prime Minister Wen Jiabao serving as a most enlightening illustration. He became the highest ranked Chinese Communist Party (CCP) member and Chinese official not only to make lavish use of quotes of Confucian and other ancient texts publicly, but also to give a positive connotation to “Traditional Culture”. A telling example is his “Turn your eyes to China” speech during a visit to Harvard University in late 2003. To a foreign audience, he touches upon China multimillennial civilization as a source of pride and greatness. Revealingly, Confucianism is depicted (just) as first among the “Hundred Schools” from Pre-imperial times, a period in which China can claim to be as intellectually creative and “classical” as Greco-Roman Antiquity. As a whole, Wen frames China’s culture as “source of popular and democratic ideas”, whose patriotism and work ethic positively shape values in modern China. The second core idea in the speech is that “Traditional Culture” might well become again a source of soft power. Wen reminisces briefly about a recent meeting with Ji Xianlin, a famed Indologist who had studied in Germany, in order to make the point that just like China learned from the West, it was the West that had

learned from China first. He then reminds the audience that Ralph Waldo Emerson, an American luminary and Harvard alumnus, “fell for Chinese traditional culture”. Finally, there is the idea that “Traditional Culture” at some juncture in history suffered a tragic setback. Wen insists that (Imperial) China, since its roots in Qin dynasty, is “a peace-loving country”. In a sudden turn, he castigates “the ignorance, corruption and self-imposed seclusion of [recent] feudal dynasties [which] led China to prolonged social stagnation, declining national strength and repeated invasions by the foreign powers” (Wen, 2003) –stressing the double source of Modern China’s predicament, domestic and foreign. All in all, we can safely conclude that official discourse then produced a certain distinction between “Traditional culture” and Late Imperial institutions/governance, giving leeway for a broader discussion and calibration of its policy implementation in the future.

Even though his speech was couched in personal terms, the Chinese premier was voicing an official line that would soon become written policy. Only two years later, in 2005, the State Council, which Wen headed, promulgated the White Book on China’s Peaceful Development Road. It is a significant document that attempted, on one hand, to assuage criticism of Chinese management of internal affairs and, on the other, to signal that it would play a responsible and positive role in global governance, fostering harmony and promoting development. As far as our inquiry is concerned, the first chapter of the text refers to “Traditional Culture” as background, and justification, for Chinese claims. One paragraph before the reference, it is stated that, “more than one hundred years after the Opium Wars, China needs a peaceful international environment”, for “it has a large population, its [social] basis is fragile, its development is unbalanced, it still is the world’s largest developing country”. Hence, based on “its historical and cultural tradition”, it is a necessary choice that “China should decidedly take the road of peaceful development”. As a counterpoint to the Opium Wars, the document mentions Zheng He’s “seven maritime expeditions”. During Ming dynasty, Zheng “led the strongest maritime fleet in the world”, “without having caused the occupation of a single inch of foreign soil”, and yet fostered trade “with more than 30 countries and regions in Asia and Africa” (State Council, 2005). It is clear that China styles itself as a benign guarantor of global trade during the golden age of its world hegemony. However, unfortunately, the white book does not elaborate on how “Traditional Culture” was conducive to Ming dynasty domestic economic greatness and, particularly, how it allowed for what we could, analogically, denominate an “international trade order”.

Regardless of the motives, there was a very influential current of opinion in Western circles that was willing to repeat, and even amplify, China's official discourse regarding "Traditional Culture". Intriguingly, it was these foreign voices that took the step to make "Traditional Culture" a direct cause of Chinese success at the economic front. A notable document of such change is The Beijing Consensus, a policy paper published in March 2004 –that is, between Wen Jiabao's speech at Harvard and the white book on Peaceful Development. It is necessary to underline what were the interest groups behind The Beijing Consensus. The text was authorized by the Foreign Policy Centre, a think-tank linked to Britain's New Labour, under the auspices of Tony Blair, who was in the last years of his tenure as Prime Minister. The author, Joshua Ramo, had been an editor at the Time Group, international affairs analyst for CNN and had connections with the World Economic Forum and the Council on Foreign Relations. More importantly, at the time he wrote the paper, he was senior advisor for Goldman Sachs residing in Beijing and would become managing director at Kissinger Associates.

In the paper, Chinese "Traditional Culture" is invoked as a main reason for China not bending to the more famous and authoritative "Washington Consensus". With journalistic élan, "Traditional Culture" is superficially glossed over as a set of "values", that are wielded both against foreign adversaries and internal revisionism (such as the Cultural Revolution). Essentially, the separation between "Traditional Culture" and the secular revolutionary process that dealt away with Imperial institutions, already pointed out in Wen Jiabao's speech, is taken for granted. In the XXI century, it is these "values" that explicate why and how China would have its own way at the economic realm and beyond, both domestically, and internationally. Ramo understood that China's nativism put it at odds with (Western-led) "Globalization", and, given its overall political-economic performance, that its message was by then credible enough to arouse interest from middle-powers, including Latin American ones, which had followed Neoliberal recipes, much to their chagrin (Ramo, 2004, p. 31-34).

It is interesting to point out that thinkers further to the left agreed fundamentally with the Liberal-Globalist line expressed in The Beijing Consensus. David Harvey takes a relatively negative stance in *A Brief History of Neoliberalism*, stating that China had entered the Neoliberal fold without becoming a partner of established Capitalist powers. He recognizes the decisive pull given by China joining WTO, without going deep enough in the issue that, in our understanding, has catapulted it to superpower status: the prodigious transfer of technology and know-how from the "developed

economies” which, in the long run, certainly was much more decisive than any breakthrough in trade and investment flows. Be it as it may, Harvey concludes that China was treading towards the same social malaises as “Capitalist Neoliberal” countries, grounded on, as he defines it, the huge gap between rich and poor, domestically, and a place in global division of labor that makes China look more and more like an imperial power, internationally. It is likely that the conspicuous absence of “cultural” considerations, and personal judgments of value, leads him to conflate the Chinese ascent with already established Global structures of power and governance (Harvey, 2005, p. 140-151). In Adam Smith in Beijing, Giovanni Arrighi takes a more positive stance than Harvey and arrives at a different diagnostic, namely that China’s ultimate goal was not to convert itself to textbook Neoliberalism, but to follow its own path. Through becoming what he argues is an “older” type of free trade power, China could well come to be a benevolent hegemon untainted by the ills of XIX century Imperialism. He is adamant that internal factors were the spark that caused the Chinese “economic miracle”, especially the role of overseas Chinese networks, and internal factors of competitiveness, which could be explored as a broad nod to “Traditional culture”. However, the Neomarxian gist of his analysis is similar to Harvey’s. By working with world-systems analysis, the theory of imperialism and North-South dynamics, the peculiarities of Chinese “culture” end up very much ensconced in his rejection of the Capitalist/Western order (Arrighi, 2001, p. 351-378).

The newer Globalist argument, in its different ideological strands, tallies with a politicized, and nationalist way, of establishing a causal link between Asian “Traditional culture” –now defined unequivocally as “Confucianism” and economic development. A certain correlation between both may be noticed, for instance, from the fact that The Beijing Consensus appends an interview with Lee Kuan Yew, sharing his insights about 25 years of Chinese “Reform and Opening-up”. One section refers to “the debates in the 1990s about the relationship between culture and development”, in which Lee himself had played a role. Recapitulating a core tenet, he says that, in order to achieve their signature fast-paced, sustained growth, Japan, Korea, Taiwan, Hong Kong and Singapore uniquely relied on a “strong Confucianist communitarian culture with the family as the basic unit and a certain cohesiveness in society plus a willingness to work hard and slog it out”, while excusing the difficulties faced after reaching a certain level of affluence on “excessive Westernization” and its related micro-social issues, such as female emancipation (Ramo, 2004, p. 65-66). Even though Lee demonstrated his foresight in arguing that reform (i.e., shared economic prosperity) could preserve the Chinese regime’s

legitimacy without recurring to ideology for “5-10 years, no difficulty here; 15 years, maybe” (Ramo, 2004, p. 64), there seems to be a tacit assumption that China would need to continue increasing transparency and its exchanges with the outside world to keep following the “Singaporean model” and achieve the so-called “Confucian” capitalism.

And so it happened that, after the 2007-2009 Global Financial Crisis and into the 2010s, a mainstream current of opinion abroad, left and right, still defended the possibility that China was actively advancing towards Capitalism. It was presumed that “Traditional Culture” at the very least was not an obstacle to such changes. As late as 2013, Conservative-Globalist interests were convinced, or wished to transmit that semblance, about China’s capitalist prospects. *How China became Capitalist*, co-authored by 1991 Economics Nobel-prize awardee Ronald Coase (who was 102 years old at the time of publication) and Ning Wang, a senior fellow at Coase Institute, is a noticeable semi-academic effort in that line (Coase & Ning, 2013). More important than the book, which mostly gives a new twist to well-known facts, is the acclaim received from, for instance, The Cato Institute, a think-tank sponsored by the Koch brothers, well-known Republican donors. A review published on its website praises *How China became Capitalist* through many layers of equivocation. It alleges that there was wider popular support for free markets in China than in the US; that “Chinese traditions” (Medieval Silk Road’s “trade order”, Chinese inventions, industry, “Free Market elements” in Laozi’s Daoism, etc.) helped the “pro-capitalist” reformers; that the “Chinese characteristics” of its Capitalism were “purely cultural factors” that did harm the advance of freedom, but did not prevent free market (Capitalism) from advancing, all things considered.

Some influential Left-wing intellectuals agreed reluctantly. Manuel Castell’s admirable Neomarxian synthesis about the rise of Global/Postmodern Culture boldly foresaw the rise of localism in China in *The Power of Identity*, where “power sharing and wealth distribution, managed by the Chinese Communist Party and arranged by Central/local government in the process of primitive accumulation would be the key mechanism in ensuring an orderly transition from statism to capitalism” (Castells, 2010a, p. 336-337), an argument more fully developed in *End of Millenium* (Castells, 2010b, 311-337). That prognostic, originally made in 1997-98, was kept in the books’ second edition, although the 2010 preface to *End of Millenium* appears to rectify Castell’s position, indicating that China (and Russia) were “new statist” political orders— a reductive term that begs for a deeper “cultural” explanation. Indeed, “culture” is unconsciously mobilized to justify

why “statism” would not be replaced by “capitalism”, unfortunately conveyed through another generic term, “nationalism” (Castells, 2010b, xvi-xvii).

With hindsight, such a unilateral discussion about “culture” and “economic growth” was doomed to obsolescence. As far as one can tell, a clear downward trend for Chinese growth set in from 2013 on. Four years later, China would recognize that something had materially changed, beyond doubt, in the report of the 19th CPC Central Committee. Its point 5 stated that the Chinese economy “has moved away from a stage of high-speed growth to another of high-quality development”. One more key aspect of Chinese ascent had also changed. Its relationship with the “developed countries” switched to a different mood, given that China had been adopting new regulations which had commercial impact over foreign businesses at home, not to mention that Chinese companies were competing also in cutting-edge technological sectors abroad. Most notably, the “Trade War” initiated by the United States in 2018 generated the prospect of a general economic “decoupling”, against which China protested as “reversing the course of history”, reclaiming for itself the role of legitimate defender of Globalization. The ensuing Covid pandemic only aggravated those dynamics and, as of 2025, that seems to be the status quo.

In conclusion, the high-speed growth that defined most of the “Reform and Opening-up period” –and the gilded years of unbridled Globalization– gave ground to a certain public debate about Chinese “Traditional Culture” and its influence over economic development. It rested firmly on two presumptions. The first was that the experience of “developed/advanced economies” over the last three centuries would be relevant to explain the Chinese “economic miracle”. It used “culture” loosely, as some kind of “fetish” to make the preferred explanation (or judgment) of the day add up. The second is pragmatic: “culture” could help to reach any sort of accommodation between parties with deep differences, providing for a long-lasting “win-win” situation for all. However, since 2013, the situation has changed dramatically, both in China and abroad.

In order to examine the influence of “Traditional Culture”/“Confucianism” at this stage, maybe it is better to attempt a fresh start, concerning ourselves first with a working definition of “Confucianism” that bears upon not only the “economic miracle” per se, but upon the process that comprehends it. As John King Fairbank has aptly summarized, the Chinese Revolution is a long-term process that undid Imperial China and eventually integrated it into what we can call the “World System”. Written in the mid-1980s, the book finishes with a sobering admonition, that one should prioritize the long-lasting influence of deeply-embedded “cultural” factors, and toys with the idea that Communist

China was following an ancient pattern of its previous imperial tradition of governance (Fairbank, 1987, p. 361-368). It is a pity that our study cannot rely on “World-systems” analysis, despite it is, in our opinion, the best attempt at a coherent and consistent account of the long-term transformation from Western capitalism into Global Economy. The reason is simple. Given its debt to Marxian social theory, it is biased against any “culture”-based explanation. To give an example, Wallerstein’s outstanding *The Modern World System* not only lacks a deep study of why Chinese “culture” was not able to prevent the advance of modern industrial powers’ global hegemony, but also seems to discredit Western efforts to understand Chinese “culture” in the complex XIX Century as the poisoned fruits of its Imperialism and “Orientalism” (Wallerstein, 2011, 264-273).

III. WHAT WAS “CONFUCIAN CULTURE” IN LATE IMPERIAL CHINA? ANOTHER LOOK AT THE WEBERIAN INSIGHTS

Given the need for a methodological approach that both focuses on the long-term and reckons “culture” as a meaningful analytical parameter, we understand that Max Weber’s interpretation of “Confucian culture” remains useful, providing a straightforward and sufficiently accurate account of how it is relevant to economic life. Before summarizing our reading of Weber, though, it is worthwhile to briefly discuss two major objections to such an interpretive framework.

First, it is reasonable to question whether Max Weber’s thought is outdated. He passed away more than a century ago. He did not witness the apogee of political radicalization that brought an end to the Weimar Republic, with the rule of right and left “totalitarian” regimes at home and abroad. He did not foresee the non-European bipolar order that ensued World War II, and could even less imagine these last few decades of Globalization, in which long-term geopolitical power dynamics has shifted decisively to Asia. In other words, Max Weber lived in a very different world from ours, before his native Europe becoming economically paralyzed under *Spätkapitalismus*/EU decision-making, losing its edge in the Information Revolution and suffering deep cultural changes under decades of intensive migration (Mayer, 1956). We would respond to such criticism by pointing out that Weber is most useful precisely as an insightful, contemporary spectator of Imperial China’s final crisis at the apex of European hegemony. He managed to explain, impartially and objectively, how traditional, Confucian China differed from the modern,

industrial, mostly European societies which triumphed in his time— and were being emulated by China.

Second, a Weberian approach can also be objected on ideological grounds, since Globalist and Postmodern convictions do challenge and ultimately invalidate some fundamental assumptions presupposed by it. Globalism and Postmodernism both have declared, each in its peculiar way, the “End of History”. The first affirms that the Globalized World has superseded (obsolescent) States, not only in economic terms, but also regarding governance, civil society and, ultimately, culture. Postmodernity goes even further, denying altogether the notion of progress and even the idea of “History” (Breisach, 2003, 3-25). Both Globalist and Postmodern agendas concur in that Western Hegemony was attained through reprehensible practices, which found legitimacy in its Eurocentric claim of possessing a superior intellectual –scientific, and religious– tradition. That justifies recasting Western tradition as one culture among others, in contrast with the utopia of a “universal universalism” that should fairly integrate contributions from each and every civilization (Wallerstein, 2006). Without taking sides in such debate, it seems necessary to stress the risks of merely changing a one-sided approach for another. Max Weber methodological strength lies in the comparative, value-free study of types of political organizations, and his analytical work is better when there is no narrowminded *parti pris*. In our inquiry, a naïve definition of “Confucian culture” that overdignifies it, especially erecting it into a remedy to Eurocentrism makes it easy to slide into revisionism, with post facto rationalizations based on what seems to be the trends of the day. As a powerful counter-example to such attitude, we can refer to Karl Marx himself, a central reference for Postmodernism and (left-wing) Globalism. He could repudiate British imperialism and its behavior in the Second Opium War (Marx, 1969, p. 508-524), while lambasting the Qing empire as a “living fossil” with “permanent immobility in its social structure” (Marx, 1964, p. 514-516).

That being said, “culture” is an important concept in Max Weber’s methodology, yet carefully controlled to avoid analytical biases. In the essay “Objectivity in Social Science and Social Policy”, published in 1904, he argues that “cultures” are created by societies when they attribute meaning to reality. Such meaning is created through a certain set of values. Not always in conflict with objective and verifiable “scientific” facts, social meaning is typical in that it is inseparable from the values which remain valid, and enforceable, within the group. As one aspect of social relations, economic life should be understood authentically, through the values “as they were” in a

society during a determined period. It should never be exclusively interpreted in relation to abstract theories, even though certain theories are useful. Despite Weber being concerned with “nomothetical scientism”, i.e. the use of interpretive “laws” to explain the past and predict the future, a practice more usual in his time (including Marxian sociology and political economy), we may safely postulate that ideologies with no basis in the social reality under study, and even a different cultural “epoch” of the same society, should also be excluded as explanatory devices. As a warning, Weber reminds cultural scientists against relying on any closed system of concepts, of the kind that led, in Weber’s own words, to the “(Late Imperial) Chinese ossification of intellectual life”. Hence, “culture” becomes one causal element in a whole constellation, that should be pondered in the analysis of specific phenomena. A “cultural” analysis is indeed performed on a basis of subjective data from a given object of inquiry, but it does not entail that an intellectual appraisal of the situations involved cannot be objective to impartial observers. (Weber, 1949, p. 49-112, esp. p. 76-85).

What, then, is “Confucianism” in the Weberian account? In the last chapter of *Confucianism and Daoism* (Weber, 1991, p. 193-208), Weber employs a comparative method to understand how Confucian and Protestant religious convictions, although sharing the same trend of “rationalization”, diverged in terms of ethical, social and economic life. In Weber’s terminology, “rationalization” was a prerequisite for the type of “capitalism” and “modernity” realized by Mainland European and Anglo-American societies— the success of Japanese Meiji reforms was not still evident enough to him. “Rational” social action means the one oriented by a matter-of-fact evaluation of means and ends, which de-transcendentalizes “ethics” to merge it with the “world”. While not synonymous with secularization, it is a reorientation of life towards “this-worldly” goals. In the Western experience, as Weber knew it, “rationalization” culminated with the development of a number of institutions, that brought about “capitalism” and “modernity”. Late Imperial China, however, did not develop the same set of institutions, despite sharing its own brand of “rationalization” (Weber, 1991, p. 96-99). Such an important example suffices to conclude that we are dealing with values embedded in a worldview that only make sense in a given social organization –Late Imperial China itself. In this sense, instead of looking for topical similarities and differences and arguing to what extent “Confucian China” could or could not devise its own path to “modernity” –“capitalistic” or of a new type, we should focus on the macrosocial dynamics that distinguish Late Imperial Confucianism and, subsequently, explain why Modern China has studiously spurned such dynamics.

In our inquiry, “Confucianism” is defined as the main stratum and core of Chinese “Traditional (High) Culture”, but is not the whole of it. Accordingly, Weber time and again distinguishes Confucianism (Orthodoxy) from the Daoist “Heterodoxy”, on the one hand, and the “masses”, on the other. He is also aware that there is a certain foreign, Buddhist stratum, although it was already completely sinified and had lost most of the sociopolitical relevance it had enjoyed about a thousand years before (Weber, 1991, p. 184-186). This is one indispensable interpretive key: one should depart from a clear understanding of what kind of social group represented “Confucianism”. In a narrow sense, “Confucianism” is embodied by a small intellectual elite, the literati trained for bureaucratic work, who saw it as their exclusive calling to manage the Empire as the emperor’s loyal servants. In a “programmatic statement” extremely relevant for Late Imperial Chinese society, Han Yu (768-824), a literatus-bureaucrat from mid-Tang dynasty, said that “In [Hallowed] Antiquity, there were four [groups] working [on governing] the people; in our [degenerate] times, there are six. In [Hallowed] Antiquity, there was one [group] indoctrinating the people; in our [degenerate] times, there are three. There is one [great] family of peasants, but there are six that eat the grain [they produce]; there is one [great] family of artisans, but there are six that use the objects [they make]. There is one [great] family of merchants, but there are six that obtain resources [from them]. No wonder the people has been impoverished and swindled!” (Han, 2019, p. 674). Hailing Antiquity as a model –the authority of choice, Han is advocating that only “Confucians” (his own group) should govern and indoctrinate the people, using bad arithmetic to make the point that Daoists and Buddhists put an excessive burden on the Empire’s economy and “the people”: peasants, artisans and merchants. In another level of the argument, this one based on (Ancient Chinese) common sense, Han claimed that “the people” would be better off having only one tightly-knit governing group than several (competing) ones. This another cherished argument by “Confucians”: harmony through a certain type of consensus.

Mainland China’s modern historiography sustains that the literati-bureaucrat (“Confucians”) were an “(economic) class”. That classification is not entirely accurate. They were primarily a status group, sandwiched between an even tinier elite of political insiders who created and inherited the dynasty, on the one hand, and almost the entire population, on the other. It is true that, especially with the expansion of the imperial exams and proselytization of Neoconfucian credo at the grassroots level in late Song dynasty, “Confucians” as a social group were potentially open to “new men” from ordinary families who managed to pass extremely selective official examinations. But that does

not really mean that the profound hierarchical divide between the “Confucian elite” and “the people” was in any way bridged. As it should be expected, “bureaucrat-in-waiting” status took precedence over social background. Such a divide had been explained by Mencius (372-289 b.C.) since before Imperial unification, as he said that “some people work with their minds, some others with their bodies. The former govern; the latter are governed. Those who govern are fed; those who are govern feed. That is a commonsensical fact in All-Under-Heaven” (Mencius, 2000, p. 172-173).

In comparison, the distinction between literati-bureaucrats and the “aristocratic” elite was less radical than the one vis-à-vis “the people”. The “aristocracy” counted the insiders of the current dynasty, including not only the oligarchy which founded it, but the more consequential newcomers who joined the inner-circle of power through links of marriage and patronage/clientelism, benefitting from privileges and exceptions. This is the template for the so-called “guanxi” practices that were mimicked by everyone else since immemorial times. In spite of the literati-bureaucrats highfalutin profession of moral truths, as a whole they tended to actually vie for becoming part of the “aristocracy” or, at least, to adhere to it, exerting a degree of soft influence, overtly through their “moral example”, actually through their political skills (Weber, 1991, p. 132-135). Once again, we enlist the authority of Mencius, to show that such a social dynamic had been at work since pre-Imperial times: “there is the title of nobility bestowed by Heaven 天爵, and there is the one that man gives 人爵. Humanity, Duty, Loyalty, Trustfulness, finding happiness in doing good without becoming tired of it, that is Heavenly nobility. A dukedom, an office of minister, those who are born in the petty nobility 大夫, that is a mere human title. In [Hallowed] Antiquity, men cultivated their Heavenly nobility, and human nobility came as a result. In our [degenerate] times, men cultivate their Heavenly nobility, [using it as a means] to pursue human nobility” (Mencius, 2000, p. 371).

Since the basic political dynamics in history of the Chinese Empire has largely remained the top-down management of “the people” through a status group of literati-bureaucrats (“Confucians” in the narrow sense, for our purposes), we cannot dispense with the hypothesis that there must have been an overarching consensus about the role and legitimacy of such status group. Apologists, ancient and modern, like to stress the literati-bureaucrats’ “moral credentials” and “wisdom” (problem-solving skills), but that is the voice of the converted, and held true only as long as such group was capable of enforcing such a consensus through their monopoly on education/indoctrination and the cooptation of provincial elites. Those conditions deteriorated and ostensibly

disappeared in the beginning of the XX Century, when the Imperial exams were cancelled. But that is not enough to explain the substance that gave long life to such consensus. Let us try to describe it objectively. In another of his deeper insights, Weber postulates that “rational ethics, as “Confucians” intended it, reduced tension against the “world” to a minimum, including both the religious devaluation and practical rejection of any such tension” (Weber, 1991, 194). Plainly said, “Confucians” pursued social harmony by instilling a broad acceptance of things as they were –starting from themselves. Even though it may be praised or criticized as a display of optimism or resignation, according to the case, Confucian reconciliation with the “world” is, more fundamentally, an ethic of obedience that works bottom-up, giving coherence to the top-down style of social management we have just referred.

Obedience is justified by Ancient China’s structural veneration for hierarchy, on one hand, and by its basing social relations exclusively on duties, on the other. One of Confucius’ (551-479 b.C.) famous sayings declares that “if you are not in charge of something, do not opine about how to manage its affairs”. Notice that he addresses the issue of how literati-bureaucrats should behave regarding those ranked above themselves. Even though it does not preclude backstage maneuvering or factional competition, it advises against “public” debate beyond those directly involved within the small elite that was qualified in terms of rank and “erudition” to do so. The same kind of obedient detachment was expected of the masses, who, of course, could not possibly conceive of the inner workings of politico-bureaucratic affairs as their own business. Such an arrangement appealed to the masses self-interest, as passive stakeholders of the system. As the Mencius’ quote above indicates, governance was in fact understood in a transactional manner. In its crude terms, the “brain workers” were supposed to manage institutions in order to guarantee a degree of stability, so that the “brawn workers” could mind their own business and “make ends meet”, needless to say, obliging themselves to pay back the “brain workers” with their dues: “riches” and, even more importantly, “honor/face”. From the “Confucian” point of view, and social practice as a whole, popular obedience also meant accepting their “teaching/indoctrination” 教 as a peaceable, and reasonable, way of doing things.

Let us first attempt to explain why and how it is peaceable. Another famous dictum of Confucius has him opposing the use of force to pacify social conflicts, reminding his superior that “if you want goodness, the people will be good. The ‘Virtue’ of a Noble Man 君子 is like the wind. The ‘Virtue’ of the Petty Man 小人 is like the grass. When the wind blows over the grass, it will bend accordingly” (Confucius, 2000a, p. 188). In this passage, “Noble Man”

can be read as a metonymy of “Government/Bureaucracy”, whereas “Petty Man” can stand for the ruled, “the people”. Between the lines, Confucius argues that “the people” will adjust their behavior according to the style of their leadership. More than wishful thinking, it is a critical evaluation of what is the customary behavior of “the people” –pursuing their self-interest in a calculated manner (as Weber would define, “rational in terms of ends and means”). For example, in one more passage of *The Analects*, “the people” are said to “reach below/understand lower things”, which is traditionally explained as “pursuit of wealth and advantages”. In order to harmonize society, Confucius recommends that the “Government/Bureaucracy” ought to altruistically “reach above/understand higher things”, which is glossed by authoritative commentators as “Humanity/Sense of Duty”, that is, moral perfection (Confucius, 2000a, p. 221-222). Once again, Confucius expresses his belief that social superiors should lead fostering a minimum of stability and perceived “justice”, so that “the people” would act accordingly.

In reality as it was, even less enlightened, self-interested “Confucians” have traditionally flaunted their despise for the pursuit of advantages and profits characteristic of “the people”. It was a sign of nobility that separated the highly literate from the commoners. However, from Late Song dynasty on, the same passage was reinterpreted by Neoconfucianism, hypostasizing “higher/lower things” into dogmatic truths, namely, the “Celestial Principle” and “Human Desires” (Confucius & Zhu, 2016, p. 156). It indicates that the social role of the literati-bureacrats was upgraded, on the one hand, to enforce ideological purity in its ranks, and, on the other, to see it as their task to convert “the people” to profess Confucian (as Weber prefers, “Orthodox”) truths. It must be stressed that such an ideal about how to pacify social conflicts is valid under the terms of its own society and epoch. It is a “cultural truth” that would not make sense, for example, in the context of the “Conflict of the Orders” during the early stages of the Roman Republic. In contrast to “Confucian” “Rule by Virtue”, it ultimately produced the Law of the XII Tables, with all its far-reaching political and legal implications in its own tradition (Livy, 1922, p. 192 ff.; Cicero, 1928, p. 166 ff.).

Second, let us attempt to explain why and how Chinese society as a whole ultimately acknowledged “Confucian” social “teaching/indoctrination” as reasonable. In that specific “cultural” context, accepting the world “as it is” meant elevating the natural pattern of affection between family members as an objective duty to be respected –even more because it was sacralized by ancestor worship. Consequently, correct management of family ties became a standard and universal obligation, to a level unparalleled in other world

civilizations. Although “Humaneness” 仁 was hailed by Confucius as the paramount of moral perfection, it was rarely attained to its highest degree and, as far as one can tell, remained an exclusive goal of those who wholeheartedly followed the “Confucian” discipline. In contrast, an element of it, “Filial Piety” 孝, could be universally demanded, and was indeed enforced by with ever increasing strength. Bluntly said, behaving “filially” meant “paying back” the parents for “giving life to oneself” (Confucius, 2000a, p. 275-277). While parents were alive, sons (and unmarried daughters) must serve them with unlimited obedience. After the parents died, their children were bound to observe a rigorous regime of mourning, being themselves “socially dead” as well –which means that even bureaucratic careers had to be interrupted, in principle, when someone went into mourning. After mourning duties were observed, regular sacrifices were necessary. The reasonability of the system was self-evident: children accepted it, under the expectation that they would be likewise served when came their turn to become parents. It was China’s traditional system of “social security”.

Imperial Chinese “Confucianism” presupposes a distinct social theory, according to which relations between the family and the State were seen both as contiguous and harmonious. It is a fact of undeniable significance that, in Ancient Chinese culture, “Filial Piety” uniquely lent itself as a template for political life. A very important passage of the *Analects*, edited as the second item of the entire compilation, claims that “someone who behaves ‘filially’ [as a son should behave towards his parents], and who behaves ‘fraternally’ [as a younger brother should behave towards his older brothers], he rarely violates [his duties] towards his social superiors” (Confucius, 2000a, p. 3-4). In Imperial China, this assumption was held as commonsensical. Indeed, “Confucian culture” had, at a very early stage, merged family and political hierarchies to become one, so that obligations towards one’s parents should be, in theory, be the same towards one’s ruler. A definitive evidence is the trope that the ruler is “Father and Mother of the People”. “The Great Matrix” 洪範, a chapter of the authoritative *Classic of Documents* 書經, modernly dubbed “China’s oldest constitutional document”, proposes a set of “nine categories” 九疇, or standards of governance. The fifth is the “August Polarity” 皇極, which provides a certain explication about the nature of supreme political power. It concludes that “[when the] Son of Heaven behaves like Father and Mother of the People, [that is the way] through which he becomes King in All-Under-Heaven” (Confucius, 2000b, p. 364-369). In other words, the political office of Chinese Emperor was ideologically construed as that of someone who ruled his subjects patriarchally, providing for them not unlike the parents act towards

their children. Doubtlessly, once again, we are analyzing a particular “cultural truth”, not found in other civilizations. For instance, the Roman Imperial title of “*pater patriæ*” and the medieval/pre-modern doctrine of “divine right of the kings”, although similar with their Chinese counterpart at a first look, were in fact mostly ceremonial, lacking real consequences to how the masses conducted their private lives.

In Ancient China, however, there were material consequences for its style of governance. The Neoconfucian credo, that shaped Late Imperial values, instrumentalized the idea that the emperor is “Father and Mother of the People”, transforming it into a premise of their worldview and, consequently, of political-bureaucratic work. The “Great Learning” 大學, a chapter of the canonical Record of the Rites 禮記, starts by spelling three grandiloquent means that must be mastered in order to undertake governmental work: “Understanding Virtue” 明德, “treating ‘the people’ as kin/renovating the People” 親民/新民, “abiding by The Highest Good” 止於至善. Then it states the ends, suggesting how “self-cultivation” 修身, “the ordering of the family” 齊家, “the government of the polity” 治國 and “pacification of All-Under-Heaven” 平天下 are connected as steps of a single process. Each step is essentially the same, but has a progressively wider circle of action. That is to say that there is no contradiction between the government of the self, the family, the bureaucracy and the Empire. The text then repeats basically the same series of steps again, but in reverse order, to suggest that the “Pacifier of All-Under-Heaven” also has to “govern the polity”, “order his own family” and “cultivate himself” (Zeng & Zhu, 2016, p. 3-4). The text is not addressed exclusively to the emperor, regardless of its literal meaning, but to all who become involved in political-bureaucratic work. As this short Classic became compulsory reading to be memorized by anyone interested in taking imperial exams, it not only crystallized the elite’s consensus, but also clearly “legislated” a moralized view of politics that mirrored family relations.

Seen as a whole, “Confucian” social theory is consistent, coherent and legitimate, once its “cultural truths” are objectively accounted for. However, that is not to say that, beyond its own particular environment, such a theory can aspire convincingly to universality. To give a brief example, Aristotle’s (384-322 b.C.) Politics first book describes another type of social organization that is perceptibly inconsistent with “Confucianism”. It surmises that both the family and the State are constituted from power relations (domination), but they differ in that, while families are governed by the pater-familias as a king is master over his subjects, citizens are “free” and “equal”, being ruled for limited terms (1252a24ff). Given that men are “social beings”, the

political community is “natural” and “precedes the family” (1253a18-20). Hence, “Economics” (household management by the pater-familias) follows a different pattern than “Politics” (collective management by citizens) (1255b18-20). Although Aristotle’s discussion about the existence of masters and slaves “by nature” is dated, its “spirit” continues to make sense in Western culture: “economics” is a realm of exclusive particular interests, property is protected by law against other interests (1256a1-3). In another point that separates it from “Confucianism”, Aristotle also does recognize a fundamental conflict of interests between the family and the State. On the one hand, there is the private urge to get rich that may encroach on the common good; on the other, there is a common need to guarantee a shared sense of “justice” or, to express it less dramatically, to establish a balance between private “enterprise” and public management (1257b32-35 and 1258a19-25).

This is an interesting backdrop to Chinese Imperial statecraft. The “Confucian” patriarchal moralization of politics would not have been feasible, had the Chinese Imperial polity not inherited a certain set of features from pre-Confucian times, that made the State a personal appanage of the ruling clan (and their partners). Mainland China’s modern historiography defines such features with the term “Feudalism”. For the same reasons that “Confucian” literati-bureaucrats are treated as an (economic) class, the term “Feudalism” is intended to approximate Ancient China’s experience to the standard Marxist philosophy of history. Nonetheless, it remains an open question whether Marx’s account of the development of “Modes of Production” is capable of reflecting the “Asiatic” economic experience in general, and, more specifically, that of the Chinese Empire –a question that has famously been framed by later Marxian theorists as the “Asiatic Mode of Production”. A superficial reading of *Foundations of the Critique of the Political Economy* reveals that the conceptual framework adopted by Marx to interpret the development of “capitalism” does not meet Ancient China in its own terms. Marx does claim that his definition of “property” –a foundational concept on which depends the entire theory– applies to China (Marx, 1983, p. 403ff.), but neither he, nor Engels afterwards, devote much time to explicate how China in any way compares to the Western passage from Antiquity to Feudalism (Engels, 1962).

Conversely, Max Weber’s theorization of “Bureaucratic Patrimonialism” is able to describe the Chinese Empire’s power dynamics more faithfully (Weber, 1976, p. 580-611). Although the practice of infeudation existed in China, even having vestigial remains during the Late Empire, the fact that it was managed through an overarching patrimonial bureaucracy does differentiate it from the typically European form of Feudalism (decentralized administration based on

direct personal obligations between liege and vassal, mostly under the form of military service). All-Under-Heaven was treated as the ruling family's "oikos" and the Imperial bureaucracy was organized and legitimized as the Emperor's household administration. The palace was, at once, the Emperor's residence and the center of administration. Just like the famous couplet from the Classic of Poems 詩經 states, "All that is below the Heaven, there is no land that does not belong to the King/Along the shores of his land, there is no person who is not his servant" (Confucius, 2000c, p. 931-933). The authoritative Rites of Zhou 周禮 famously idealizes Chinese Ancient bureaucracy as the personal servants of the Son of Heaven, whose importance depends more on their physical proximity to their ruler than on their actual qualifications and attributions (Ji, 2000). Although the Imperial Bureaucracy would become more and more sophisticated, and that most officials would not serve the emperor in person and act in comparatively specialized offices, it does not invalidate the "cultural truth" that they were beholden, ritually, to imperial authority, as his servants 臣. In that sense, the entire bureaucracy, potentially, and "the people", actually, depended on their ruler's will, not necessarily in same guise as the Greco-Roman slaves being legally "disposable property" of their masters, but mirroring the situation of children regarding their parents under the frame of "Confucianism".

Of course, a higher degree of complexity is added when the bureaucracy acts as the intermediary between the emperor and his subjects. As wielders of imperial power, the literati-bureaucrats were supposed to govern by upholding strict standards of patriarchal morality, according to their credo. But nothing prevented such authority to be used to obtain patrimonial advantages, and here we arrive at a third feature of the Chinese Imperial polity, "Prebendalism". Indeed, there were features of "administrative rationalization": as a rule, bureaucratic office was non-hereditary; appointments were limited by terms and rotation; and, more importantly, salaries were based on an official's place in the hierarchy –that in Late Imperial China was organized as Nine Ranks and Eighteen Levels 九品十八正. Nonetheless, literati-bureaucrats adapted themselves to such situation, being fully aware that they should get the most out of their appointments while it lasted. The "Nine Ranks and Eighteen Levels" system was important to define "who is who" in bureaucratic life, but remained merely a reference to what every literatus-bureaucrat earned actually, as there were all sorts of emoluments linked to specific appointments– legitimate, grey area and illegitimate. Historical accounts and Confucian literature tended to emphasize the good, mentioning the bad only for didactic purposes, especially about someone or something which was to be seen as a counter-example.

But the reality must have been more mixed, since when literati-bureaucrats were posted away from the court as imperial magistrates, they were under a much slacker leash, even if we consider the existence of inspection bodies, because the main impediment to the enjoyment of bureaucratic power was social control among faction of bureaucrats competing against one another. When away from intrigues at the capital, not only were bureaucrats united through friendly relations and factions who looked after one another's interests, but, more decisively, local elites needed easy relations with imperial magistrates –hence the banquets, gifts, favors and marriage alliances. Even though “Confucian” edifying literature abhors such things and their “role-models” may actually have been true examples of incorruptibility, to their peers’ eyes, it was a common-place that perquisites should be enjoined to a reasonable degree. In other words, the courtly practices known as “guanxi” were reproduced by literati-bureaucrats in office (Weber, 1991, p. 54-78).

The “patriarchal/patrimonial/prebendal” nature of the Chinese empire is the main source of the contradictions manifested in its economic life, which “Confucian” “teaching/indoctrination” could not solve. To get to the root of the issue, it was obviously much harder to make “the people” cultivate the same type of feelings towards their ruler as the ones they had “naturally” towards their biological parents. A simple example, endorsed by Confucius himself, is that children should shield their parents if they have committed a crime, protecting them against the authorities (Confucius, 2000a, p. 201). Even though it seems to have no apparent relation with economic behavior, one cannot deny that even Confucius admitted exceptions to the “law” –i.e. the will of the ruler. Consequently, the theory that the emperor is “Father and Mother of the People” is real and binding, until it is not anymore. This is something that “Confucianism” could never admit openly, because, in the last analysis, it provided legitimacy to the only system it recognized and was legitimized back by it. A classic example of this dilemma is Mencius’ carefully dubious response to whether a reigning ruler could become the target of regicide or not (Mencius, 2000, p. 64-65).

Hence, there is a double pattern when it comes to economic behavior: one is dogmatic, prescribed by Confucian “teaching/indoctrination” and enforced through imperial institutions; the other is pragmatic, demonstrated by how “the people” responds to the first. Both aim at “getting rich”. Confucius himself did not oppose “getting rich through proper means” as a bureaucrat, vouching for the dogmatic pattern, but, surprisingly, did concede that enriching oneself was not unconscionable outside a bureaucratic career, nodding coyly to the pragmatic way (Confucius, 2000a, p. 52-53 and 98).

Let us try to understand the dogmatic pattern first. To the “Confucian” elite, wealth was the unmentioned link among the three signs of success in life: prosperity, bureaucratic rank and long life 福祿壽. The means of choice to “get rich” was competition for prebends (Weber, 1991, p. 170). As a privileged small minority, the literati-bureaucrats could enjoy a certain stability and affluence in their jobs, as long as they were perceived as delivering their responsibilities, while remaining in good terms with whatever group controlled the threads of political power. Consequently, personal reputation and participation in a strong party were the main sources of protection, as a bureaucrat’s patrimony could be confiscated if there was suspicion of missteps, either personal or of the network he belonged to. During the entire imperial era, land property (and rent) was the only kind of wealth that was socially respectable. Bluntly said, “Confucianism” did not encourage entrepreneurship, as understood modernly. To quote a basic principle, Mencius begins with a famous jeremiad against rulers who want to “seek advantages” 利 to their states, advocating, on the contrary, that they should do what was “dutiful” 義 (Mencius, 2000, p. 2-6). Leaving aside the philosophical minutiae, “duty” represented the moral obligations derived from social hierarchy, which promoted harmony in the State. “Advantages”, contrariwise, were normally linked to private benefit 私 which harmed the “public good” 公. Needless to say, “private” is a derogatory term to “Confucianism”. Interestingly, the modern Chinese words “profit” 利潤, “interest” 利息, “benefit” 利益 and even “right” 權利 share the character of “seeking (personal) advantage”. That shows how Chinese culture has changed over the last hundred years, even though a certain brand of modern “Confucianism” equivocates the issue.

In contrast to rentier landholding, “Confucianism” looked down on “industry” and “trade”, based on social and ideological reasons. In Ancient China’s setting, the notion of “industry” concerns the work the artisans 工, a status as low as the peasants’ in “Confucian” eyes. Literati-bureaucrats were not particularly interested in technical issues, which explains the small proportion of books about them and justifies why those who exist rank so low in Ancient Chinese bibliographical hierarchy, unless they were in any way linked to the management of the emperor’s oikos. Therefore, any attempt to theorize about “the roots of Chinese industrialism” in the Late Empire, or even before, is bound to face severe headwinds: it had never been valued as a “Confucian” mainstream pursuit. The relationship between “Confucianism” and trade was much more complicated. No matter how useful they were to the State, merchants became very rich, causing jealousy among the literati-bureaucrats and, more dangerously, an enticing alternative to the “Confucian”

way of life, leading “the people” astray. That is why, like Buddhism (the main corporative competitor of the literati-bureaucrats for imperial prebends), merchants were the target of heavy-handed criticism and ceremonial punishment, when necessary. Overtly, “Confucianism” praised the peasants as “backbone of the State” 本 and the truly noble calling understandably, since they were the source of grain (i.e., money) and taxes for the State (and themselves). It did not matter that Confucius thought it below himself to study agricultural techniques and practice them (Confucius, 2000a, p. 194-196): the goal was to diminish and stigmatize the merchants. The historical precedent about how to keep traders under check can be found in the earliest treatment of the imperial economic life and institutions, the chapter “On Food and Wares” of the Book of Han. After giving them free rein to circulate (and accumulate) wealth in the beginning of the dynasty, Han bureaucracy singled merchants out for causing rising prices, scarcity of goods and land accumulation, justifying imperial intervention, regulation and price/stock controls (Jin, 1986, p. 81-91).

Although social prejudice against merchants remained a structural element in “Confucianism”, the situation in Late Imperial China was even more complex than in Han times. On the one hand, while political power (as a rule) remained within the court in the North, the demographic and economic heart of the empire was in the South. For historical, geographical and institutional reasons, “the people” from the South was more open to trade and industry, thriving in the spirit of hard work and acquisitiveness that has characterized the Chinese people in many foreign eyes, including Max Weber’s. That lends a certain substance to the argument defended by Mainland Chinese historiography, according to which, in the Late Empire, the Chinese economy advanced to a stage called “commodity economy” 商品經濟, based in the South. The same theory is aware of a new phenomenon, in which old bureaucratic elites entered in alliance with a new rising stratum, producing a “class” of “bureaucrat-merchants” 官商 sharing vested interests. Once again, there is truth to it, but the theory is misguided in that, when “culture” was accounted, the system was more an adaptation of “Confucianism”, and its statecraft, than an advance towards something wholly new. A good evidence is that wealthy families and prosperous villages still focused their resources in training the most talented children to pass the exams and become literati-bureaucrats, instead of making them inherit the family business, which would be a stimulus to innovate its model. Of course, the calculus of having “in-house bureaucrats” ultimately was to protect their interests and wealth through guanxi networks. Proving our point, the newly drafted imperial servant had

to part ways with his family business, as he could not be seen practicing trade by his literati-bureaucrat peers. As one can imagine, the wealth he acquired was bound to be channeled to land (and rent).

Now we can take a closer look at the pragmatic pattern, that would have represented the best hope of a “modernizing” force. As argued above, “Confucianism” holds “the people” to lower moral standards, giving them leeway to engage in economic activities and practices deemed improper to the elite literati-bureaucrats. It is stimulating to think that, because of such permissiveness, it was “the people” that promoted Chinese economic success across the ages, despite “Confucianism”, not because of it. But even if that is proved true, the “pragmatic” pattern should not be considered independent from its “dogmatic” counterpart. One reason is that “the people” merely reacts pragmatically to imperial policies, in its only chance to break barriers against joining the elite. As Weber tersely, and sharply, implies, “economic policy” in Imperial China alternated between two main outlooks: *laissez-faire* and fiscalism (Weber, 1991, p. 200-201). Even though the example provided comes from a short period between Early Han and Emperor Wu’s reign, it can be fairly taken as representative for the entire imperial age, given that, in the Late Empire, there was nothing compatible with modern theory driven policy. A summary comparison of the chapters “On Food and Wares” from the Book of Han and from the History of Ming, the latter published in mid-XVIII century, makes it clear that the conceptual apparatus to describe economic life had not changed substantially. The order of subjects in the Ming treatise reveals that the so-called “commodity economy” was unable to influence the essentially patrimonial nature of the economic order: land/peasant register; taxation; granaries/canals; laws on salt and tea; coinage/mining; wood/coal/pearls/fabric (Li, 1982). It should be stressed that the main economic problem was how to provide for the needs of the court at the capital, presupposing its unbounded control over the entire territory and resources of the empire. It does not matter if reality was indeed more nuanced: the text defines a traditional ideal of governance.

Consequently, despite being opposite to each other, *laissez-faire* and fiscalism were two tools oriented towards the same patrimonial/prebendal goals and verbalized through the same “Confucian” paternalistic doctrine of statecraft. Accepting that framework, “the people” reacted pragmatically to either policies, seizing opportunities to “get rich” fast (*laissez-faire*) and finding ways to get away from “unreasonable” fiscal duties (fiscalism). We can safely imagine that wealth in the long run was secure only through *guanxi* ties, or, even better, a relative in a high position. Otherwise, in difficult times, both

policies could lead to either cut-throat competition or the whims of a greedy taxman. One stimulating evidence that supports our broad generalization, mentioned by Weber, is the proverbial mistrust among “the people”, that could be explained by the popular reaction to “Confucianism”. In his words: “there was universal distrust of all against all, a consequence of the official autocratic control of conventional dishonesty and the single-minded safeguarding of the Confucian sense of ‘face’”. At the same time, Weber remarks that when “the people” engaged in trade with partners abroad, they displayed exemplary integrity, as demanded by their interests (Weber, 1991, p. 200).

There is another reason to consider the “pragmatic” and the “dogmatic” patterns together. Max Weber apprehends the essence of “Confucian” social philosophy when he argues that the most consequential unit of economic action is neither the individual, nor the household, but the clan. The attempt to invalidate his judgment based on the fact that the clan was less relevant in the North is off the point. As mentioned above, the South not only was far better off than the North, but, most importantly, any hypothesis that China had an endogenous path to modernity relies on Southern dynamism and its openness to international trade. To our purposes, it matters that the clan absorbed “Confucian” doctrine and mutated it into familism. Unlike other “cultures”, the Chinese clan complied to Imperial ideology –after all, the emperor was part of a clan himself– and payed lip service to the ideology of the “Father and Mother of the People”. Key to such harmonious coexistence with “the imperial State” was the central tenet of “Filial Piety”. Not unlike other “cultures”, however, the Chinese clan pursued its own goals ferociously. The result is there were no “capitalistic” relations in China –as they were understood in the early XX Century. Inwardly, the clan had a strong sense of mutual loyalty based on blood ties and generational hierarchy, which allowed it to define and pursue collective goals. However, it was not, in any way, a corporative organization. The system was the culprit: The State could not, because of its patrimonial/prebendal nature, allow for an impersonal legal order– there were no true guarantees against the State, no limits to its power. And the clans, because of familism, could not coordinate themselves by reaching a broad consensus on rules, moving towards something analogous to a *lex mercatoria* (Weber, 1991, p. 96-110).

In conclusion, the imperial polity proved itself indispensable to keep order and harmony in China during more than two thousand years. This goal was attained through what we have defined as “Confucianism”, a social system which did not differentiate between the realms of “politics” and “economics”. If “morality” is perceived nowadays as mostly a set of values oriented to influence

human behavior, in Ancient China it was institutionalized, shaping not only the life of the family, but, most importantly, binding it to the functioning of the State. In hindsight, consequences of the wholesale dismantling of the imperial institutions were too deep to have “Confucianism” separated surgically from the statecraft model rejected by Chinese Nationalism and its relentless pursuit of Modernization during the XX century. Although it is possible to speak about “Confucianism” in a subdued, “philosophical” and “ecumenical” sense, in all likelihood, it is intellectually misleading. Consequently, we understand that it is necessary first come to terms with the reasons for which China has adopted a “republican” form of government and, as of today, for keeping Socialism as its official State ideology (Lin, 2022).

IV. WHAT IS THE PLACE OF “CONFUCIAN CULTURE” IN CONTEMPORARY CHINA? A SUMMARY DISCUSSION

Under the definition explored above, “Confucianism” ceased to exist when the link between imperial statecraft and social elites was shattered to pieces in the last two decades of the XIX Century. Of course, some other issues blur the problem, such as anti-Manchu resentment, foreign encroachment and domestic administrative inefficiencies, that seem to spare “Confucianism” as an “ideal” or, at least, as “thought”, like modern Confucian thinkers tend to portray. Nevertheless, “Confucianism”, understood as an entire social system, had managed to adapt and prevail against analogous challenges in the past, when previous dynasties faced their final crises and literati-bureaucrats were expelled from the Chinese heartland and/or became ruled by foreign peoples (whom they served, in the end). In Late Qing, it was the patriarchal/patrimonial/prebendal institutions that unraveled, erasing the status so much coveted by literati-bureaucrats, depriving them from their source of power and contradicting their worldview from its foundations. It is noticeable that the most influential progressive intellectuals born after 1880 –e.g. Lu Xun (1881-1936), Li Dazhao (1889-1927), Hu Shi (1891-1962), etc.– had a critical attitude towards Late Imperial “Confucianism” which was unintelligible even to their elders from the generation of the 1870s. The key differences were that those intellectuals who matured in the beginning of the Republican Period could not bet their future on the imperial exams; they were the first to study under a Westernized “middle school” curriculum; and they seized unprecedented opportunities for intellectuals in Chinese history: to live and study abroad.

These apparently “microhistorical” changes had far-reaching consequences to Chinese modernization. Firstly, intellectuals could not expect to make a living out of memorizing Confucian textbooks anymore, situation which effectively de-canonized the Five Orthodox (Confucian) Classics and, more deeply, precluded the entire system of ready-made truths and precedents on which literati-bureaucrats relied to get things going in All Under Heaven. Secondly, despite its flaws, the new curriculum imparted new modes of reasoning which were at odds with Confucian scholasticism. It is true that early Republican scholars in the “humanities” were heavily indebted to Qing dynasty “evidential scholarship” 考證—the last blooming of Confucian erudition. But, in the long run, they had to come to terms with competition from new areas of thought, the social and hard sciences. Unlike the humanities, they had no easy parallel in Imperial China’s intellectual “culture”, thereby breaking through embedded assumptions of how to understand and deal with reality. Thirdly, it does not matter that Chinese intellectuals continued to speak in the old, familiar terms about their own “culture”. The very fact that they took the difficult decision to go abroad demonstrated that “Confucian” learning was not the gold standard that separated civilization and barbarism anymore. It is understandable that most of these Chinese new intellectuals would attempt to rebuild their “culture” under the assumption that it had something that others lacked. But the battle-cry to “combine Chinese and foreign knowledge”, departing from Western tools of methodology and science, also proves the opposite: that “Confucian culture” was found wanting something as well. One single thread runs through these three differences: the “Confucian” imperial state apparatus of old was not there to coopt Chinese intellectuals, preventing them from seeing things for themselves and experimenting with new paths to modernize their country.

That being said, millennia of “Confucian culture” could not, and did not, disappear in a century. We can summarize three essential forms through which it continued to exert influence:

Firstly, in a structural sense, the two fundamental features of the Chinese polity have remained untouched and, in our opinion, could not have been otherwise. On the one hand, the nature of its political power, characterized by concentration and centralization. On the other, the means through which the country is managed: bureaucratic government, that traditionally excels in the coordination of collective work on a grand scale. There were experiments and innovations, but we can say with confidence that they mostly built upon these two features. We must acknowledge that it was millennia of “Confucianism” that have made China a unique sociopolitical construct, a

civilization in itself, qualitatively different from the others. Still, modern China is unlike the “Confucian” empire, because its form of government, its method of political succession, the role of the Party vis-à-vis the bureaucracy in a narrow sense, the basic content and orientation of its ideology etc. have changed in decisive ways.

The second form of “Confucian” influence is intellectual, through “Confucian voices” in Chinese public debate. Early in the Republican period there were conservative voices that looked behind positively to an idealized “Confucianism”, as a source of wisdom and “cultural” pride. Even then, it was rarely taken as a reference for policy and even less as a social model. Gu Hongming (1857-1928) was the exception that proved the rule. Later on, as the Kuomintang “turned right”, important figures related to modern Confucianism, such as Liang Shuming (1893-1988), Feng Youlan (1895-1980), etc. did not achieve mainstream political recognition. Even if a Confucian thinker and his school were to be anointed as “official”, though, such “Confucian revival” would be very limited indeed, without a set of Orthodox (“Confucian”) Classics being authorized as equal or superior to the official State doctrine –which was highly unlikely.

The third form of “Confucian” influence was the real-life patterns of behavior and values. During the Early Republican period, such patterns were untouched in the countryside, which then meant almost the entire Chinese population. Peasants were more tenaciously attached to the old ways, in which their lives fitted well. But those behavior and values were precisely the “common enemy” of the emerging new intellectual elites, not properly because of their ingrained sense of superiority vis-à-vis the “uncultured”, but mostly because it reminded them of what were considered the reasons for China’s backwardness. To the “New Culture” movement, “Confucianism” was associated with foot-binding, arranged marriages, paternal/imperial autocracy, superstition and so on. What some considered the traditional “ethical” tenets of the Chinese people would be interpreted as the grounds, in the “New Culture’s” parlance, for China lacking “science and democracy”.

After these common-sense, general considerations, it is evident that, if “Confucian culture” has played any role in the early moments of Chinese modernization, it was preponderantly a negative role. That is easily evidenced by contemporary accounts. Despite the fact that there were several strands of thought in the early 1920s, it is more useful to focus on the doctrine that ultimately prevailed: Socialism. Not only it was embraced by the most authoritative portion of the new Chinese intellectuals active in Mainland China during the late 1920s and after, but it was also extremely effective

in confirming itself as the heir of two largely urban movements: the “New Culture” and Sun Yat-Sen’s Republicanism with Chinese characteristics. Besides, through Mao Zedong’s organizational strategy, Socialism became the ideological orientation of the peasant masses, achieving a widely-shared support that compensated for CCP’s disadvantages regarding the Kuomintang. This is the shorter explanation as to why the CCP managed to become the legitimate founder and ruler of the People’s Republic of China (PRC), in the eyes of Mainland Chinese inhabitants. To return to our question: even before the CCP had enough organizational clout, leftist intellectuals had already made the “Confucian heritage” redundant, replacing it with a new view of society and culture that legitimated China’s later pursuit of modernization.

The keyword to such change was “revolution”. In imperial times, the “Confucian” term 革命 conveyed the passage of the “Mandate of Heaven” from a decadent dynasty to a new clan. It went without saying that the political and social order was bound to remain the same, because institutions inspired by the Orthodox (“Confucian”) Classics were sacrosanct. In the early XX Century, however, the adoption of the Republican form was expected to mean a Western-style “revolution”, modelled after the French events of 1789. In the end, the Xinhai Revolution of 1911 stayed below the expectations of the new intellectuals, as power turned to the Beiyang Regime that controlled the capital and its environs. Beiyang leaders were unacceptable because they were high officials of the imperial court and commanders of the modernized armed forces that the house of Qing had been organizing before its downfall shortly after Cixi dowager’s death (1835-1908). In time, Socialism vindicated those repressed expectations through a radical doctrine inspired by Russian Anarcho-communists and oriented to the total transformation of social relations, which had been the nerve center of “Confucian culture” all along. Consequently, as a revolutionary movement, Socialism was hostile not only against the “Confucianism” of the Late Empire, but to its vestigial survival under the Republic too.

In order to illustrate our argument, we will summarize the CCP’s attitude regarding China’s “Confucian” heritage, describing the ideas that prepared its foundation and those that oriented policy in the first decades of the People’s Republic of China. To this end, we will focus on two characters that have arguably played a pivotal role in the CCP’s ideology and policy.

The first one is Chen Duxiu (1879-1942), who became the CCP’s first Secretary after its foundation in July 1921. More a man of action than an intellectual, Chen was as an anti-Manchu radical agitator who began his career as a “community organizer” and then became a link in the coalition

of progressive forces that ultimately coalesced under Sun Yat-Sen (1866-1925). He accepted an invitation to join Peking University (PKU) as “dean of humanities” in 1917. The president, Cai Yuanpei (1868-1940), was a first echelon associate of Sun’s, who took the mission of transforming Peking University into a united front for anti-Beiyang “new republicanism”. Chen is known for instrumentalizing “New Youth”, a “literary magazine” he had created two years before in the foreign-controlled Shanghai, to showcase modernizing ideas of social reform, at the same time that he attacked the conservative forces that backed Beiyang. Nevertheless, “New Youth’s” editorial board would suffer a serious parting of ways in 1919, as Chen and a close ally, Li Dazhao, went on to introduce Marxism-Leninism and push for it with increasing strength, under the Komintern’s orientation. That may be seen as the beginning of a rift between right and left in Chinese modern intellectual life.

Starting from October 1916, Chen wrote a number of articles and open letters that attacked “Confucianism”. The context mattered. Yuan Shikai (1859-1916), the leader of a coalition of military groups collectively known as Beiyang who had been China’s leader since the Xinhai Revolution, had died in June. He had attempted to reinstate monarchical rule a few months before his death, with support from conservative, “Confucian”-minded, forces. Although he never articulates it systematically, Chen Duxiu rejects “Confucianism” on three levels. In the first text of the series, he emphasizes that as unacceptable as restoring the “Confucian” monarchy was, there was no middle ground between a republican form of state and the old Chinese ideology, even if preserved as a system of “religious” observances. But not only, he was also categorical about the incompatibility between modern needs and “Confucianism” as the “thought” recorded the Orthodox (“Confucian”) Classics (Chen, 2012, p. 170-174). An even more devastating attack was delivered in December that year, in a famous text called “The Dao of Confucius and Modern Life”. In it, Chen retrospectively blamed “Confucians” of the old frame for bringing catastrophe on China with the Sino-Japanese war of 1894, because of their clinging to old ideas. “Confucianism” was described as “teachings that do not advance with the times”, which served to affirm, in contrary sense, the credo of evolutionism shared by the new Chinese intellectuals. He makes it clear that the conservative wing was wrong in believing that Confucius’ ideas were still applicable to the XX Century. Modern life demanded knowledge that “Confucian” Imperial China lacked, such as in the fields of economics and ethics, capable of promoting the material development of the people. A long discussion around the issue of individualism puts it beyond doubt that “Confucianism” was useless even in its most cherished moral doctrine (Chen,

2012, p. 184-191). These two texts, which deal with wider, institutional, subjects are a convenient backdrop for the debate on social issues that occupied a considerable proportion of “New Youth”. Among them, Chen and other collaborators largely agreed on the importance mass education through a new written language, female emancipation, filial independence, etc. It goes without saying that not only the theory, but also the practice of Late Imperial “Confucianism” was repudiated.

The second character is Mao Zedong (1893-1976), who needs no introductions. Born in the 1890s in a well-to-do provincial family which, allegedly, had no successful involvement in the imperial exams, he was similar to the “new intellectuals” of his generation for having received a mixed education –first letters under an old-style tutor and middle school under a Westernized curriculum. However, Mao differed from them in that he did not study abroad (and found an elite governmental job after he came back). Instead, he went to university at home, while becoming involved since early in political activism as a high-school teacher. Because of guanxi-networks, Mao made his way to PKU, where he approximated Li Dazhao, who was China’s foremost scholar and believer in Marxism. Under such influences and guided by his own vision, he went back to his province where he commanded a node of the then underground network of communist branches. Ideologically, he went beyond Chen Duxiu and Li Dazhao because he continued in the movement after the late 1920s –Li was executed in 1927 and Chen was expelled from the CCP in 1929. In hindsight, his epiphany of taking the revolution to the masses was the single most important contribution to Communist theory and to Chinese revolutionary practice.

It is under this framework that his attitude towards “Confucianism” should be assessed. Mao was the leader of the CCP for about forty years, being arguably one of protagonists of Chinese history in the XX Century and conspicuously the main policymaker during the first and most arduous stages of his country’s modernization. There is no doubt that Marxism-Leninism, as he understood it, constituted his basic intellectual outlook. In order to study his ideas about “culture”, it is useful to refer to his famous 1940’s essay entitled “China’s New Democracy”, arguably the most important about the topic. It remained relevant to Chinese cultural life and was frequently quoted at least until the beginning of the “Reform and Opening-up” period. The central element of his vision of “culture” was that China also needed a revolution in that field. Since Mao believed that “culture” was the product of a certain arrangement of economic forces, that manifested themselves in its politics, it was necessary to extirpate the “old, reactionary elements”, that he

linked to Chinese “feudal” (i.e. imperial) past. The solution, in a first stage, was to promote “a new democracy, with Chinese characteristics”, that would benefit from being a part of USSR-led “World Revolution”. It is worthwhile to notice the appeal to foreign elements, that would somehow be continued, in a different geopolitical setting, under “Reform and Opening-up”. Mao then explains what social forces would have no place in his New China, one of which he names “the sect of the [capitalist] stubborn”. Here is where he famously mentions that “the feudal system of thought and its social institutions are a thing for the museums”, reaffirming the intellectual consensus from the “New Culture” movement. Conversely, when describing what the “culture” of “China’s New Democracy” should be, he decries “Imperialist influences” that have infiltrated China since capitalism was forcibly introduced into the country. We surmise that the anti-foreign element is more than an atavism, because it tallies with the rejection of Chinese “old feudal culture”. It was because of its weakness, that Late Imperial China fell prey to whom Mao denominates “Imperialist countries”. As a conclusion, the essay determines that, in the future, Chinese culture should go beyond the lines defined by the Movement May 4th (“Science and Democracy”), to include the worldview of Communism and its cultural revolution, oriented at combatting both foreign imperialism and domestic “feudalism” (Mao, 1964, p. 655-702). References to “Confucianism” are nowhere to be found, which is not a simple omission. Mao’s attitude can be inferred from the lavish praise he gives to Lu Xun as the model for China’s cultural awakening. He lauds Lu for having not shirked from the task of writing about the shortcomings of the Chinese character, “with no hint of cowardice or sycophancy”. Indeed, Lu Xun became famous for his open criticism of Chinese “feudal” society, with satirical attacks against institutional “Confucianism”. As one can assert from spontaneous demands in the 1920s, it is not a paradox that “new intellectuals” wanted to get rid of the old, after having being trained in “Confucianism” as children.

After a decade of internal struggle, “Reform and Opening-up” toned down the revolutionary fervor of Mao Zedong’s thought, but, as far as we could ascertain, there was no major reorientation in terms of the CCP’s attitude regarding “Confucianism”. Recently, there is a new trend to indicate that Deng Xiaoping’s (1904-1997) emphasis on “with Chinese characteristics” is, somehow, an opening to the reassessment of autochthonous ideas. To be sure, as far as “Confucianism” is concerned, Deng does not seem to have offered much of an explanation about how it can be harmonized to Socialism (Kong & Kong, 2024). The only important adoption of a “Confucian” concept made by Deng seems to be his allusion to the concept of “moderately prosperous

society” 小康社會, that became a policy goal in the “Reform and Opening-up” era until the end of the XX Century and beginning of the new one, that is, a critical period for the “economic miracle”. That concept is found in a chapter called “the uses of the Rites” 禮運, from the canonical Record of the Rites. Deng mentioned it for the first time during his meeting with then Japanese Prime-minister Ohara Masayoshi in 1979 (Le & Qin, 2016). Even so, it is necessary to stress that, unlike the original “Confucian” understanding, Deng uses the term regarding the future, as a policy. The Record of Rites quotes it as a narrative about a golden age lost in the past.

Since 2012, the PRC has entered another period of its history, whose features have become clearer after the Covid-19 Pandemic. In the economic realm, there are new dynamics that differentiate the “New Era” from the previous period. That being the case, we do not consider China’s recent achievements as part of the “economic miracle”, even if the target of national rejuvenation is one reasonable orientation to “Reform and Opening-up”. Regarding our current discussion, it is interesting that “Traditional Culture” has become a hot topic in the CCP’s recent discourse and policy. In 2017, Xi Jinping declared a new guideline, to undertake the “Two Transformations”, which not only is a theoretical upgrade to the Socialism with Chinese Characteristics, but is also a means to adapt China to its new international and domestic realities. The two are broadly described as “Creative conversion and innovative development”. It remains between the lines that the object of the first term (“creative conversion”) is the originally foreign doctrine of Socialism, and of the second (“innovative development”) is the originally autochthonous knowledges and practices still denominated “Traditional Culture”. In any case, the “Two Transformations” 兩創 purport to make China a “Cultural Superpower” (Li, 2017). A few years later, in 2022, Xi complemented the previous guideline with a call to implement “Two Combinations” 兩個結合. Simply said, it means to combine Socialism with Chinese characteristics and “Traditional Culture”, in order to “make Socialism become [entirely] Chinese and make ‘Traditional Culture’ become modern”. Considered all the complexities narrated and discussed above, the “Two Combinations” is quite self-aware, since it stresses at every point that Socialism remains China’s doctrine of State and that any input from “Traditional Culture” should be mostly utilitarian (“it must serve our present needs”), and subject to careful selection (“only the best part of it”, “not those aspects that have become outdated”) (Guo, 2023). At this juncture, it is useful to point out that a great re-elaboration of Chinese self-description, especially regarding its past, is in course. What elements should be rehabilitated, what should not, is a work in progress (Wong, 2024).

Prudence demands that nothing should be excluded in principle, as some of China's current challenges –particularly the demographic conundrum– may well demand some sort of piecemeal, creative “Confucian revival”, not without its perplexities.

As a conclusion, it is fitting that we ask, what kind of role will be played by Confucianism, in terms of statecraft, on behalf of the “rejuvenation of the Chinese people”? Part of it is already visible: it will continue to be an argument for China's proud self-assertion at home, dubbed “cultural self-assurance” (Yang, 2023), and a claim to soft-power abroad through the “Harmony/Cooperation” duality (Liu, 2018). Evidently, this has little to do with a strategy for economic development per se. Beyond that, we humbly recognize that we do not know. What we do know is that, until recently, Chinese modernization could be explained as a reaction against “Confucianism”, if we define it as a concrete set of institutions, as a social system, as a historical product of Chinese “culture” –before it clashed with Western-led, capitalist World System.

V. BIBLIOGRAPHY

- “Aristotle et alii. *Politica*”, Milano: Mondadori, 2014
- Arrighi, Giovanni. Adam Smith in “Beijing: Lineages of the Twenty-first century”, London: Verso, 2007.
- Castells, Manuel. “The Information Age II: The Power of Identity”, 2nd ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010a.
- Castells, Manuel. “The Information Age III: End of Millennium”, 2nd ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010b.
- Chen, Duxiu. “Chen Duxiu Wenji” vol. I. Beijing: People's Press, 2012.
- Chi, Fulin. “China's. Growth Vital for Global Development”, ChinaDaily.com.cn. Last modified November 5, 2024. <https://www.chinadaily.com.cn/a/202411/05/WS6729658da310f1265a1cb68b.html>.
- Cicero, Marcus. “Cicero XVI: De Re Publica/De Legibus”, Cambridge: Harvard University Press, 1928.
- Coase, Ronald & Ning, Wang. “How China became Capitalist”, New York: Palgrave/Macmillan, 2013.
- Council of State. “White Book on China's Peaceful Development Road”, Last modified December 22, 2005. https://www.gov.cn/zhengce/2005-12/22/content_2615756.htm
- Confucius. Lunyu Zhushu. Beijing: Peking University Press, 2000a.
- Confucius. Shangshu Zhengyi. Beijing: Peking University Press, 2000b.
- Confucius. Shijing Zhengyi. Beijing: Peking University Press, 2000c.

- Confucius & Zhu Xi. Lunyu Zhangju. Beijing: Zhonghua Book Company, 2016
- De Bary, Theodore. "Asian Values and Human Rights", Cambridge: Harvard University Press, 1998
- Engels, Friedrich. "Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates" in Marx-Engels Werke B. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- Fairbank, John King. "The Great Chinese Revolution", New York: Harper Perennial, 1987.
- Guo, Jianning. "Liangge Jiehe de Fengfu Neihan he Neizai Jili", CCDI, Last modified July 13, 2023, https://www.ccdi.gov.cn/yaowenn/202307/t20230713_274906.html
- Han, Yu. Wubaijiazhu Han Changli Ji. Beijing: Zhonghua Book Company, 2019.
- Harvey, David. "A Brief History of Neoliberalism", Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Hirst, Tomas. "A Brief History of China's economic growth", World Economic Forum, Last modified July 30, 2015. <https://www.weforum.org/stories/2015/07/brief-history-of-china-economic-growth/>
- Hou, Xiaochen. "Ministry of Foreign Affairs: 'decoupling between China and the US amounts to reversing the course of history'", Xinhua News Agency, Last modified June 12, 2019. https://www.gov.cn/xinwen/2019-06/12/content_5399751.htm
- Ji, Dan. Zhouli Zhengyi. Beijing: Peking University Press, 2000.
- Jin, Shaoying et alii. Hanshu Shihuozi Jishi. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986.
- Kong, Xinfeng & Kong Ximing. "Diergejiehe Shiyexia de Deng Xiaoping Zhongguo Teseguan", Xuexi.cn, Last modified August 13, 2024. <http://cpc.people.com.cn/BIG5/n1/2024/0813/c443712-40298138.html>
- Le, Yi & Qin, Jing (2016). "1979 nian 12 yue 6 ri, Deng Xiaoping Jian Riben Shouxiang Daping Zhengfang" Guang'an Daily, Last modified June 3, 2016. <http://cpc.people.com.cn/n1/2016/0603/c69113-28410390.html>
- Lemieux, Pierre. "Getting rich is gloriou", The Cato Institute, 2012, <https://www.cato.org/regulation/winter-2012-2013/book-review-how-china-became-capitalist>
- Li, Xun. Mingshi Shihuozi Jiaozhu. Beijing: Zhonghua Book Company, 1982.
- Li, Jun. "'Liangchuang': Jianshe Shehuizhuyi Wenhua Qiangguode Zhongyao Fangzhen", People's Daily. Last modified September 5, 2017. <http://theory.people.com.cn/n1/2017/0905/c40531-29514763.html>
- Lin, Yangzhi. "Jianshe juyou qiangda ningjuli he yinlingli de shehuizhuyi yishixingta", Guangming Daily, Last modified July 17, 2018. <http://dangjian.people.com.cn/n1/2022/1107/c117092-32560113.html>

- Liu, Jinxiang. "‘Hehe’ Sixiang de Zhongyao Neihan yu Dangdai xia Jiazhi" Heilongjiang Daily. Last modified September 5, 2017. <http://theory.people.com.cn/n1/2018/0717/c40531-30152163.html>
- Livy, Titus. "Ab urbe condita" vol. II. Cambridge: Harvard University Press, 1922.
- Mao, Zedong. Mao Zedong Xuanji vol. II. Beijing: People's Press, 1964.
- Marx, Karl. "Der neue chinesische Krieg" in Marx-Engels Werke B. 13. Berlin: Dietz Verlag, 1969.
- Marx, Karl. "Chinesisches" in Marx-Engels Werke B. 15. Berlin: Dietz Verlag, 1964.
- Marx, Karl. "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie" in Marx-Engels Werke B. 42. Berlin: Dietz Verlag, 1983.
- Mayer, Jacob Peter. "Max Weber and German Politics", London: Faber and Faber, 1956.
- Mencius. Mengzi Zhengyi. Beijing: Peking University Press, 2000.
- Peyrefitte, Alain. "Quand la Chine s'éveillera... le monde tremblera", Paris : Fayard, 1980.
- Peyrefitte, Alain. "La Société Immobile ou le choc des mondes", Paris : Fayard, 1989a.
- Peyrefitte, Alain. "La Tragédie chinoise", Paris : Fayard, 1989b.
- Peyrefitte, Alain. "La société de confiance", Paris : Fayard, 1995.
- Peyrefitte, Alain. "La Chine s'est éveillée", Paris : Fayard, 1996.
- Ramo, Joseph. "The Beijing Consensus", London: Foreign Policy Centre, 2004. <https://fpc.org.uk/publications/the-beijing-consensus/>
- Shi, Xia. "Deng Xiaoping tichu de Xiaokang Shehui shi shenme hanyi?" People.cn, Last modified May 26, 2020. <http://cpc.people.com.cn/BIG5/64156/64157/4418455.html>
- Weber, Max. "The Methodology of the Social Sciences", New York: The Free Press, 1949.
- Weber, Max. Wirtschaft und Gesellschaft 5te rev. Aufl. Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976.
- Weber, Max. "Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzionismus und Taoismus" (MWS I/19). Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.
- Wen, Jiabao. "Turning Your Eyes to China", The Harvard Gazette, Last modified December 11, 2003. <https://news.harvard.edu/gazette/story/2003/12/harvard-gazette-remarks-of-chinese-premier-wen-jiabao/>
- Wallerstein, Immanuel. "European Universalism: The Rhetoric of Power", New York: New Press, 2006.

- Wallerstein, Immanuel. "The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant 1789-1914", Berkeley: University of California Press, 2010.
- Wong, Chun Han. "Xi Jinping's Historians Can't Stop Rewriting China's Imperial Past", The Wall Street Journal, Last modified March 23, 2024. <https://www.wsj.com/world/china/xi-jinpings-historians-cant-stop-rewriting-chinas-imperial-past-f59d6e2d>.
- Xi, Jinping. "Full text of the report on the 19th CPC Central Committee", Xinhua News Agency, Last modified October 18, 2017. http://www.xinhuanet.com/politics/19cpcnc/2017-10/27/c_1121867529.htm
- Yang, Jinwei. "Jianding Wenhua Zixin Zouhao Zhongguo Daolu" Economic Daily. Last modified December 13, 2023. <http://dangjian.people.com.cn/n1/2023/1213/c117092-40137550.html>
- Zeng Shen & Zhu Xi. Daxue Zhangju. Beijing: Zhonghua Book Company, 2016.

DEVELOPMENT, CONTROVERSIES, AND REFLECTIONS: THE REVIVAL OF GRASSROOTS CONFUCIAN EDUCATION IN CONTEMPORARY CHINA

Summary

I. Introduction II. A Review of the Development of Grassroots Confucian Education in Contemporary China III. Reflection and Adjustments in Confucian Pedagogies: New Evidence from a Quantitative Analysis of Recruitment Advertisements by Grassroots Confucian Schools IV. Conclusion: The Future of Grassroots Confucian Education V. Bibliography.



Canglong Wang

Professor of Sociology at the University of Brighton, United Kingdom.

I. INTRODUCTION

The rise of popular Confucianism (*minjian rujia*, literally “Confucianism among the people”) in China over the past two decades represents a significant socio-cultural phenomenon. It refers to Confucian-related activities initiated by ordinary individuals operating outside the formal state apparatus (Billioud and Thoraval 2015). These activities span a wide range of fields, including society, politics, culture, education, religion, and commerce (Billioud 2021; Jiang Fu 2022). As part of popular Confucianism, the contemporary revival of grassroots Confucian education has been driven by contributions from grassroots groups and individuals while also benefiting from the support of political and academic elites (Wang and Billioud 2022). The grassroots Confucian education discussed in this chapter constitutes a form of private education functioning beyond the state-sponsored system. However, the revival of popular Confucianism (including Confucian education) must be understood as the result of continuous interactions between grassroots and official forces. In the Chinese context, the relationship between *guan* (official, political authority) and *min* (ordinary people) is not strictly dichotomous; rather, it is characterized by mutual interaction and influence (Palmer 2019). This argument is reinforced by existing studies, which identify two interwoven pathways driving the revival of grassroots Confucian education (Gilgan 2022; Wang 2022; Wang and Wang 2023). The first is a bottom-up pathway, spearheaded by grassroots forces or civil society, which may progressively shape and influence the official system. The second is a top-down pathway, directed by the government or cultural elites, which has the potential to exert a significant impact on grassroots society.

This chapter focuses on grassroots Confucian education. It examines how grassroots forces engage with official authorities and cultural elites to collectively propel the continued development of Confucian education within grassroots society. To begin, it is essential to clarify several concepts that may cause confusion when discussing the contemporary revival of Confucian education.

First, “Confucian education” (*rujia jiaoyu*) is the primary concept used in this chapter. It refers to an educational form centered on the study of Confucian classics and is therefore also known as “classical education” (*jingdian jiaoyu* or *gudian jiaoyu*). In contemporary China, the term “classical education” is often used interchangeably with “classics-reading education” (*dujing jiaoyu*) by its practitioners. The latter specifically refers to an educational practice that focuses on children’s recitation of Confucian classics. This practice has developed into what scholars describe as the “children’s classics-reading education movement” (*ertong dujing jiaoyu yundong*), which has had a profound and far-reaching influence in contemporary China (Billioud and Thoraval 2015; Wang 2018; Zeng 2022). This topic will be further elaborated upon in subsequent sections. However, due to the historical interpenetration and mutual influence of Confucianism, Daoism, and Buddhism within Chinese culture, the so-called “Confucian education”, “classical education”, or “classics-reading education” often incorporates elements from both Daoist and Buddhist traditions. Interestingly, some Confucian education practitioners refer to their educational initiatives as “national studies education” (*guoxue jiaoyu*), a term that extends beyond “Confucian education” to encompass a broader range of content related to Chinese national studies.¹

Second, in some parts of this chapter, I use the term “old-style private school (*sishu*) education” as a substitute for “Confucian education”. While a detailed distinction between these two concepts lies beyond the scope of this discussion, it is worth briefly clarifying their relationship. In the context of the contemporary revival of Confucian education, “old-style private school education” –or simply “*sishu* education”– is widely recognized by Confucian practitioners as one of the primary approaches to implementing Confucian educational ideals. Put differently, the old-style private school or *sishu*

¹ The term “national studies” (*guoxue*) emerged in the early 20th century as a counterpart to “Western studies” (*xixue*). In the 1990s, a phenomenon known as the “national studies fever” arose in China, and the concept gradually entered the everyday language of the general public (Dirlik 2011). Since then, its meaning has continually expanded to encompass all aspects and historical periods of traditional Chinese culture and scholarship.

(sometimes also referred to as *xuetang* or study hall) serves as a tangible space where students engage in the study of Confucian classics and the practice of Confucian rituals. This, to some extent, aligns with historical accounts of *sishu* education in ancient China, which describe how children traditionally studied elementary texts, memorized Confucian classics, practiced daily etiquette, and received moral cultivation in various types of private schools (Wang 2017).² Furthermore, many contemporary Confucian practitioners embrace “*sishu* education” as the framework for their educational activities (Wang 2018). While some classical education institutions in contemporary China are classified as “academies” (*shuyuan*), academy education typically represents a more advanced stage of Confucian learning compared to the foundational instruction provided by *sishu*.³ Nevertheless, whether categorized as schools or academies, these old-style institutions are predominantly privately established, distinguishing them from state-maintained educational systems.

In the following sections, I begin by tracing the evolution of the contemporary revival of grassroots Confucian education over the past three decades, examining the key controversies and challenges that have emerged, as well as the reforms undertaken to address them. I then draw on recently collected data to analyze the latest developments in grassroots Confucian schools over the past five years. Finally, I conclude by identifying and discussing several emerging trends in grassroots Confucian education that remain underexplored in the existing literature.

2 For example, Qing dynasty scholars Tang Biao (1640-1713) and Wang Yun (1784-1854) both served as teachers in old-style private schools, or *sishu*, and authored works detailing methods for conducting elementary education in these foundational institutions. Additionally, various types of *sishu* existed in ancient times (Jiang, 2011). First, family schools (*jia shu*) were established by wealthy families who hired private tutors to educate their children at home. Second, community-based schools (*sanguan*) were organized by private teachers who enrolled children from neighboring families, conducting lessons either in their own homes or in rented spaces such as ancestral halls or temples. Finally, charitable schools (*yishu*) were funded by officials, merchants, or rural gentry within clans to provide free educational opportunities to children of appropriate age within their communities.

3 For this reason, education in Confucian academies (*shuyuan*) can be understood as equivalent to college or university education in the modern system and is therefore sometimes translated into English as “college”. In contrast, *sishu* corresponds to primary and secondary education and is thus rendered as “old-style private school”.

II. A REVIEW OF THE DEVELOPMENT OF GRASSROOTS CONFUCIAN EDUCATION IN CONTEMPORARY CHINA

In this section, I provide a comprehensive review of the development of grassroots Confucian education in China since the 1990s. It is important to emphasize that the contemporary revival of grassroots Confucian education remains an ongoing endeavor, and it is far too early to draw definitive conclusions. I divide its evolution into three successive phases. First, the emergence phase spans from the mid-1990s to the early 2000s, during which Confucian education gradually expanded from Taiwan and Hong Kong to mainland China through grassroots initiatives. Second, the rapid development phase occurred from the early 2000s to the mid-2010s, marked by extensive debates among scholars and the public regarding the practice of classics reading (*dujing*) and the legal status of classics-reading private schools (*dujing sishu*). Third, since the mid-2010s, the reflection and adjustment phase has unfolded, characterized by critical reassessments and adaptive changes within the movement.

(I) EMERGENCE: MID-1990S TO EARLY 2000S

During this initial phase, grassroots Confucian education was primarily referred to as “classics-reading education”, or more formally, “children’s classics-reading education” (Wang 2014). This approach focuses on children, particularly those under the age of 13, and prioritizes the memorization—rather than comprehension—of classical texts, mainly Confucian works. Professor Wang Caigui, a Confucian intellectual and educator from Taiwan, is widely recognized as a leading pioneer and advocate of classics-reading education. In 1994, he initiated children’s classics-reading classes at Huashan Lecture Hall and began offering free courses on the Confucian Four Books and Five Classics to the public. This initiative is often regarded as the starting point for the revival of grassroots Confucian education in the contemporary era. In 1997, at the invitation of the renowned Confucian scholar Nan Huaijin, Professor Wang delivered a lecture on classics-reading education in Hong Kong. This event marked the beginning of his large-scale promotional efforts, which gained substantial support from the International Cultural and Educational Foundation in Hong Kong. The foundation played a pivotal role during this period, not only by donating resources to advance classical education but also by introducing Confucian educational ideals to various institutions on the Chinese mainland. That same year, the first public-interest institution dedicated to promoting Confucian classical education, the Chinese Cultural Study Center (Zhonghua

wenhua yanxi zhongxin), was established in Xiamen. In 1999, the center was restructured as the Shaonan Culture and Classics-Reading Education Promotion Center (Shaonan wenhua, dujing jiaoyu tuiguang zhongxin). Under the guidance and support of this institution, numerous classics-reading classes began to emerge across various regions of China.

In 2000, the Beijing Sihai Children's Classics Reading Education Center (Beijing sihai ertong jingdian daodu jiaoyu zhongxin) was founded. In early 2001, this center collaborated with national institutions such as the National Library and the China Charity Federation to launch the "Classics Recitation Project". This initiative significantly expanded the national reach and influence of Confucian classical education. In September 2000, the Little Giants Classical School (Xiaojuren jingdian xuexiao) was established in Pingyuan County, Shandong Province, marking the first private Confucian school in mainland China dedicated to classics-reading education. In December of the same year, Yidan Academy was founded by a group of undergraduate and postgraduate students from prestigious universities, including Peking University and Tsinghua University. These students volunteered their spare time to teach Confucian classics to primary and secondary school children.

In summary, during this initial emergence phase, classics-reading education began expanding from Taiwan and Hong Kong to mainland China. This growth was facilitated through collaborative efforts by grassroots forces across Taiwan, Hong Kong, and mainland China, including charitable organizations, NGOs, public-interest institutions, and committed individuals.

(2) RAPID DEVELOPMENT: EARLY 2000S TO MID-2010S

I designate the period from the early 2000s to the mid-2010s –spanning nearly 15 years– as the phase of rapid development for grassroots Confucian education. This stage was marked by the significant rise of the children's classics-reading movement, which gained widespread momentum and exerted considerable influence across China. The defining features of this phase can be summarized into three key points. First, a proliferation of Confucian private schools, classics-reading classes (dujing ban), study halls, and academies emerged nationwide. While these institutions displayed variations in teaching philosophies and methods, many were deeply shaped by Wang Caigui's principle of "honest and intensive reading of the classics" (laoshi daliang dujing). Second, the early 2000s witnessed the first national debate over the practice of Confucian classical education, with scholars and mass media serving as the primary participants. Third, public concerns regarding the legal status of classics-reading private schools began to surface. Nevertheless, these

concerns did not impede the expansion and growing popularity of grassroots Confucian education during this period.

In July 2001, Wang Caigui delivered a now-legendary lecture at Beijing Normal University, later known as “One Lecture, A Century’s Shock”. The lecture was recorded and disseminated widely in the form of video discs, achieving unprecedented influence across China and abroad.⁴ Countless Confucian educators were inspired by Wang’s educational philosophy and teaching methods, prompting them to establish classics-reading schools and experiment with Confucian teaching and learning in real-world classrooms. Wang Caigui’s ideas on Confucian education were further popularized through the Global Classics-Reading Education Exchange Network (Quanqiu dujing jiaoyu jiaoliuwang), an online forum established in 2004. Over the next decade, this forum became the primary platform for advocates of classics-reading education to exchange ideas, practices, and strategies. Additionally, a widely circulated compilation titled “Collected Online Responses to Questions on Classics-Reading Education by Professor Wang Caigui”, voluntarily edited by a Confucian private school leader, became essential reading material for teachers, parents, and students engaged in classical education. In 2009, the Wang Caigui Classics-Reading Education Promotion Center was founded in Beijing, where it hosted its first teacher training program, solidifying its role as a pivotal institution in promoting Confucian education on the Chinese mainland. Notably, this center initiated multiple sessions of the “Hundred Days with the Analects” public classics-reading program, which significantly expanded participation among children, adolescents, university students, educators, and the general public in Confucian classics learning.

In 2011, the National Classics-Reading Summer Camp Alliance was established, eventually incorporating over 100 Confucian classical schools at its peak. The alliance played a critical role in facilitating and coordinating summer and winter camps across the country. That same year, the Guangdong Old-style Private School Alliance was founded, attracting participation from over 100 Confucian schools, academies, and other educational organizations through its annual conferences and forums. In 2013, Wang Caigui established the Wenli Academy in Beijing, later relocating it in 2015 to Taishun County in Wenzhou, Zhejiang Province. For a time, this advanced Confucian academy was regarded as the epitome of Confucian education –a dream institution for many classics-reading students and their families. Inspired by Wang’s

4 The transcript of this lecture was later included in the book *Twenty Years of Classics-Reading Education (Dujing ershi nian)*, authored by Wang Caigui (2014: 39-78).

systematic and comprehensive approach to classical education, many parents began carefully mapping out their children's Confucian studies in accordance with his methods.⁵

It is noteworthy that grassroots Confucian educational “experiments” exhibited remarkable diversity in teaching philosophies and methods as early as the 2000s. Some Confucian educators, initially influenced by Wang Caigui’s ideas, began to adapt and adjust their curricula and pedagogies to suit practical schooling conditions, resources, and challenges (Wang 2018). However, such adaptations remained relatively limited. A majority of schools and study halls adhered unwaveringly to Wang’s ideals, viewing his approach as the epitome of educational excellence. They firmly believed that by earnestly implementing his Confucian classical pedagogy, they could cultivate a generation of culturally knowledgeable, morally virtuous individuals (Wang, Wang, and Gao 2023). This highlights a strong undercurrent of utopianism within contemporary Confucian education, which motivates educators to relentlessly pursue an idealized form of education (Gilgan 2022a, 2022b). Moreover, this utopianism is intertwined with cultural nationalism, compelling educators to actively contribute to the grassroots revival of Confucian education, with the aspiration of rejuvenating Chinese culture and strengthening national identity (Wang 2023).

Overseas classics-reading education also experienced significant growth during this period. As early as 1998, with the support of Nan Huaijin, Wang Caigui delivered a series of lectures on classical education across more than a dozen cities in the United States, sowing the seeds for Confucian educational initiatives abroad. Against the backdrop of China’s entry into the WTO and increasing cultural and economic globalization, grassroots Confucian

⁵ In 2009, Wang Caigui (2014: 79-120) delivered a lecture titled *A Comprehensive Plan for Classics-Reading Education (Dujing jiaoyu de quancheng guihua)*, in which he outlined a holistic educational process designed to cultivate exceptional cultural talents (*wenhua dachai*). This process ideally begins with prenatal education and progresses to advanced scholarly training, structured into two successive ten-year phases. The first phase emphasizes extensive memorization of classical texts, typically carried out in old-style private schools, serving as a foundational and preparatory stage. The subsequent ten years shift to academy-based education, where students focus on interpreting classical texts, surveying specialized fields of knowledge, and exploring both Chinese and Western scholarship. This stage culminates in the intensive study of the complete works of modern Neo-Confucian philosopher Mou Zongsan, enabling students to synthesize ancient and modern learning while bridging Chinese and Western intellectual traditions. The ultimate goal is to cultivate individuals of profound cultural achievement who can seamlessly connect historical knowledge with contemporary insights.

education began to expand internationally in the 21st century. In 2004, the International Cultural Association for Classics was established in Hong Kong, partnering with the Hunan Chinese Culture Academy to host the first Global Chinese Cultural Classics Recitation Conference. This event attracted over 2,000 children worldwide, fostering global exchanges and advancing classical education on an international scale. In 2006, Yang Mei, a Chinese expatriate in Germany, established a children's classics-reading class in Hamburg, later formalizing it as Zhiqian Academy in 2009. The academy is widely recognized as the first modern private Confucian school in Europe. Wang Caigui further expanded these efforts through lecture tours in Southeast Asia and Germany in 2008 and 2009, respectively, stimulating the development of overseas Confucian education. In September 2009, the Overseas Classics-Reading Education Promotion Center was founded. Wang's subsequent lecture tours in Europe and the United States in 2014 and 2015 accelerated the emergence of additional classics-reading classes, schools, and Confucian education organizations abroad. In 2016, the Wenli International School officially opened, offering full-time Confucian classical education to overseas students spanning diverse age groups.

The rapid growth of grassroots classics-reading education can be attributed to the interplay of three key forces. First, the establishment of various grassroots institutions and organizations played a pivotal role in its development. In addition to the previously mentioned educational initiatives centered around Wang Caigui and his theories on Confucian classical education, several notable groups—including the Wuhan Dafang Cultural and Educational Foundation, the Xiamen Shaonan Culture and Classics-Reading Education Promotion Center, and the Beijing Sihai Children's Classics Reading Center—vigorously championed the dissemination of classical education throughout the 2000s, making invaluable contributions to its widespread adoption.

Second, cultural and political elites were instrumental in advancing grassroots Confucian education. For instance, the "Return to Confucius and Shakespeare-Children's Classical Education Week" was launched by grassroots Confucian initiatives in 2004, which garnered widespread support and participation from institutions such as Peking University, Beijing Foreign Studies University, the British Shakespeare Association, the British Embassy, the International Confucian Association, the Chinese Confucius Society, and various cultural and educational groups across China. That same year, the Confucius Research Institute at Renmin University of China collaborated with the Beijing Sihai Children's Classics Reading Center to advocate for the preservation and dissemination of China's excellent traditional culture.

Additionally, the “Hundred Days with the Analects” public summer camp activity, mentioned earlier, received official endorsement from government bodies, including the Caring for the Next Generation Working Committee and the Ministry of Education’s Department of Language Application. Notably, Jiang Qing, a prominent figure representing the so-called Mainland New Confucianism or Political Confucianism, edited a 12-volume collection titled “Anthology of Chinese Cultural Classics for Foundational Education”. His political Confucian thought has also exerted considerable influence on some classical education practitioners, shaping their approaches to teaching and learning.

Third, the relaxation of policies surrounding private education provided crucial institutional support for grassroots Confucian initiatives. The emergence of classics-reading schools should be viewed as part of a broader trend involving the rise of independent educational forces within Chinese civil society. In 2002 and 2004, the Chinese government enacted the Private Education Promotion Law and its Implementation Regulations, formally creating a legal framework to legitimize private educational endeavors. During this period, Chinese civil society experienced notable growth, characterized by increased citizen awareness of individual rights, greater autonomy in personal decision-making, and higher levels of social participation (Yan 2010). Against this backdrop, the rapid and widespread development of grassroots Confucian education during this phase appears unsurprising.

However, the swift expansion of classics-reading education also provoked heated debates, both within Confucian educational circles and across broader society. As early as 2004, discussions concerning classics-reading education had already begun to surface, culminating in a cultural dispute titled “Classics Reading: Enlightenment or Obscurantism?” This controversy marked the first major public clash over the relevance and implications of classics-reading education in contemporary China.⁶ At the time, the discourse was largely dominated by prominent intellectuals, while the voices of grassroots Confucian educators, though present, remained relatively subdued. Mainland Confucian scholars began to publicly champion the necessity and urgency of learning Confucian classics through mainstream media platforms. Their arguments, however, sparked sharp criticism from liberal intellectuals, igniting a prolonged and contentious debate over the value of classics-reading

⁶ It is worth noting that as early as the 1930s, classics-reading (*dujing*) had already become a national point of contention, eliciting extensive debate among Republican-era scholars and government officials. For a detailed examination of this historical discourse, see Wang (2018).

education and the contemporary significance of Confucian cultural ideals (Hu 2005; Wang 2018).⁷

Entering the 2010s, debates over classics-reading education shifted inward to the Confucian classical education community, with grassroots Confucian educators—including private school leaders, parents, and students—emerging as the primary participants. During this period, Wang Caigui’s educational theory of honest and intensive reading of the classics began encountering widespread criticism from a growing number of Confucian practitioners. These educators undertook a critical reassessment of their teaching methods, developed over the preceding years as they experimented with Wang’s approach, and sought to address concerns regarding curricular content, instructional strategies, teacher-student relationships, and broader ethical considerations. Consequently, the Confucian classical education movement experienced significant fragmentation and diversification, as pedagogical methods became notably more varied (Kongshan 2017; Wang 2016, 2018). Simultaneously, some Confucian scholars voiced sharp critiques of classics-reading education, particularly targeting the “honest and intensive reading” model. These critiques further deepened internal divisions within the Confucian education community and drew increased public scrutiny and concern (He 2016; Ke 2016, 2017). A more detailed examination of these debates will follow in the next section.

The legal status of classics-reading private schools also began to attract considerable attention and public discussion. A turning point occurred in 2006 with the highly publicized Mengmutang Incident in Shanghai (D. Zhang 2009). During this event, Mengmutang, a private Confucian school, was revealed by the media to have enrolled children of compulsory school age for full-time classical education. Local education authorities swiftly intervened, classifying the institution as an “illegal educational provider” due to its lack of formal approval from the relevant administrative departments. Officials contended that the school’s exclusive focus on a classical curriculum contradicted the multi-disciplinary and holistic developmental requirements stipulated by the Compulsory Education Law, thereby violating several of its provisions. Additionally, parents who failed to enroll their children in state-approved schools for compulsory education were deemed to have breached legal obligations.

7 The 2004 debate was subsequently compiled into the volume *Classics Reading: Enlightenment or Obscurantism* (*Dujing: qimeng haishi mengmei*) (Hu 2005). For a more in-depth exploration of the specific arguments and intellectual dynamics of this controversy, Wang (2018) provides a comprehensive analysis.

However, the Mengmutang Incident ignited a vigorous debate across academia, public media, and society at large. Discussions centered on the legal status of homeschooling and the broader educational rights and autonomy of parents and children (Sheng 2015). A shared consensus gradually emerged: the state should allow greater flexibility in educational content, curriculum design, and instructional methods during the compulsory education phase, while recognizing and respecting the rights of parents to choose education that aligns with their children's individual needs and preferences. Ultimately, rather than being permanently shut down, Mengmutang was permitted to resume its educational activities after implementing the requisite reforms.

This consensus holds profound significance for the subsequent development of grassroots Confucian education. It reflects the relatively lenient and experimental climate of the 2000s, which encouraged private educational initiatives and the exploration of diverse, personalized teaching and learning models. The Mengmutang Incident stands as a milestone event with symbolic importance: it demonstrated that alternative educational approaches, including grassroots Confucian schools, while legally contentious, were not categorically invalidated by state authorities. Their educational merit, exploratory value, and potential legitimacy were acknowledged rather than suppressed. This recognition played a pivotal role in facilitating the expansion and broader dissemination of grassroots Confucian education throughout the 2000s and 2010s. From this point until 2019, grassroots Confucian schools operated in a legal “grey area”—neither formally sanctioned by local authorities nor actively dismantled. I will revisit this issue in greater depth in the subsequent section.

(3) DIVERSIFICATION AND NEW CHALLENGES: MID-2010S ONWARD

By the mid-2010s, Wang Caigui's theory of honest and intensive classics-reading had evolved into a more systematic and institutionalized educational model. However, it increasingly encountered escalating criticism from Confucian educators and scholars. This period marks the second stage of nationwide debate on contemporary grassroots Confucian education. Within this discourse, grassroots Confucian education exhibited a growing capacity for self-reflection and critical examination of its teaching methodologies. This introspection stimulated and accelerated the diversification of Confucian educational practices. Moreover, emerging external challenges have disrupted its progress since 2019, compelling educators to reevaluate and recalibrate the trajectory of Confucian education to better align with shifting societal and institutional realities.

First, the continued diversification of Confucian pedagogical methods has revealed two distinct yet interconnected trends. The first trend involves educators who remain steadfast in their commitment to Wang Caigui's educational philosophy, advancing an enhanced iteration of his pedagogy known as "pure classics-reading" (*chun dujing*). This approach has given rise to various innovative adaptations of classics-reading education. The pure classics-reading model refines and expands Wang's original honest and intensive classics-reading approach, emphasizing the rigorous and exclusive focus on recitation of classical texts in a deliberately mechanical and straightforward manner. Meanwhile, other subjects, such as mathematics, English, science, and extracurricular activities, are temporarily set aside (Zeng 2022). This learning model is also referred to as the "Double-Ten Classics-Reading Method" (*Shuangshi dujing fa*), which advocates for ten hours of daily recitation of the classics over ten consecutive years (Wu 2017).

The driving motivation behind these pedagogical changes is the aspiration to cultivate "great cultural talents" (*wenhua dcai*)—individuals capable of mastering both Chinese and Western classical and modern cultural traditions, seamlessly bridging ancient knowledge with contemporary understanding (Wang 2023a; Wang, Wang, and Gao 2023). Wang Caigui provides a concrete criterion for identifying such talents, asserting that only individuals proficient in reciting 300,000 words of classical texts—comprising 200,000 words of Chinese classics and 100,000 words of English texts—can fully realize their potential to achieve this status (Wang 2014). He further underscores that children should first dedicate themselves to mastering these 300,000 words of classics within private Confucian schools (*sishu*) before progressing to Confucian academies (*shuyuan*) for advanced studies (Wang 2014). Wang's Wenli Academy, which he personally established, has been revered as the preeminent institution for higher-level Confucian education. This vision has inspired numerous classical schools to explicitly position themselves as preparatory platforms for Wenli Academy, prioritizing the cultivation of students capable of meeting Wang's ambitious benchmarks. Consequently, a coherent and systematic model connecting grassroots private schools to Wenli Academy has gradually taken shape within the classics-reading education community, attracting substantial participation from parents and students committed to this idealized educational pathway.

The second trend, by contrast, arises from a critical reassessment and opposition to Wang Caigui's teaching philosophy. Educators pursuing alternative approaches to Confucian education have introduced innovative methods and theories to replace Wang's framework. Around the mid-2010s, a segment of Confucian education practitioners—including private school leaders, teach-

ers, and parents— who had once adhered to Wang’s honest and intensive classics-reading method began to seriously reflect on challenges encountered during its years of implementation. This period of introspection resulted in a notable fragmentation and diversification within the classics-reading education community. Through platforms such as public lectures and online forums, these Confucian reformers articulated their critiques of the dominant model, arguing that rote memorization undermines both the essence of Confucian education and the core principles of modern pedagogy (Wang 2018; Wu 2017). In response, they championed a more inclusive, personalized, and diversified approach to Confucian classical education. This model incorporates a broader range of subjects alongside classics recitation and places strong emphasis on individualized instruction, often expressed through the principle of “teaching according to individual aptitude” (*yincai shijiao*). It prioritizes adapting education to students’ abilities and explicitly rejects one-size-fits-all standards, such as the requirement to recite 300,000 words of classical texts. Notably, some Confucian schools have promoted the idea of reviving ancient private school education. This proposal presents a romanticized imagination and interpretation of traditional old-style private schools, portraying them as an idealized educational model that valued individual differences, accommodated diverse needs, and offered tailored instruction to each student (Wang 2023a; Xu 2012).

I argue that this debate within grassroots Confucian education (the second stage) constitutes a profound extension of the earlier academic discourse initiated in 2004 (the first stage). Firstly, the second-stage debate underscores that classics-reading is no longer confined to theoretical discussions among scholars but has transformed into a practical concern within grassroots educational settings and broader society.⁸ Secondly, the

⁸ It is important to clarify that scholars, particularly those specializing in Confucian studies, continued to play a notable role in the second-stage debate. However, unlike the first stage, where Confucian scholars predominantly championed classical education, this phase saw scholars adopt a decisively critical stance toward classics-reading methods, particularly those influenced by Wang Caigui’s pedagogical approach. For instance, some scholars launched stringent critiques of the pure classics-reading model, highlighting numerous issues that had emerged during its implementation, such as student disengagement, instances of corporal punishment, and the substantial forgetting of memorized texts over time (Ke 2016, 2017). Social and news media further amplified the discourse by illuminating the genuine struggles and systemic challenges faced by students involved in classics-reading education (e.g., Cai 2016; Jia 2016; Zhang 2016). Nevertheless, the primary role of scholars and media during this phase remained largely focused on bringing long-standing concerns within grassroots Confucian education to public attention, thereby fostering broader societal reflection and debate.

intrinsic value of classical texts has gained widespread recognition during this phase of controversy, reflecting a shared consensus among academics and grassroots educators. Thirdly, the focus of the second-stage debate has shifted away from the epistemological question of whether to read the classics –the central concern of the first stage– to the methodological inquiry of how to read the classics. In other words, the division between proponents of Wang Caigui’s honest and intensive classics-reading method and advocates of alternative educational approaches does not stem from differing evaluations of the classics’ worth but rather from their specific methods of engaging with these texts. In this context, the underlying tension, manifested through competing interpretations of Confucian pedagogy, centers on the authenticity and legitimacy of Confucian education. If we regard the revival of Confucian education as a process of reinventing tradition (Billioud 2007; Guo et al. 2022; Wang and Wang 2024), then these debates fundamentally reflect the diversity, intricacies, and contradictions inherent in the reimagined and reinterpreted Confucian educational heritage.

Academic scholars have also played a significant role in diversifying Confucian teaching methods. A prominent example is the widespread adoption of chanting (*yinsong*) in private Confucian schools across China during this period a development largely attributed to Professor Xu Jianshun of Capital Normal University. As a renowned authority on Chinese chanting traditions, Professor Xu asserts that chanting is not merely an authentic traditional method for reciting classical texts but also a comprehensive pedagogical approach for learning, teaching, self-cultivation, and cultural transmission (Xu 2012). In 2012, Xu published an influential essay titled “My Understanding of Ancient Chinese Education” (*Wo suo lijie de zhongguo gudai jiaoyu*). In this work, he challenges the prevalent reliance on rote memorization in classical education, advocating instead for chanting as a more dynamic and interactive means of engaging with classical texts. Xu emphasizes that chanting enriches students’ individual learning experiences while fostering a vibrant and joyful educational environment. Within such a setting, students are encouraged to develop moral character, cultural literacy, and practical skills in a natural, personalized, and immersive manner. By the mid-2010s, several prominent Confucian schools embraced Xu’s interpretation of ancient private school education and implemented reforms that marked a significant departure from the previously dominant approach championed by Wang Caigui. These schools actively disseminated their reformed pedagogical models through public lectures, collaborations with local education authorities

and mainstream schools, and the establishment of new local and national organizations dedicated to advancing and institutionalizing their educational ideals (Wang 2023a).

Beyond the internal transformations within the Confucian education community, external forces began to exert substantial influence, introducing stricter institutional constraints on the development of grassroots Confucian private schools and academies. In 2019, Huaxia Academy, a privately run, non-degree-granting educational institution established in 1998 in Xuzhou, Jiangsu Province, became embroiled in public controversy. Media reports revealed that its curriculum included teachings on female virtues (*nvde*) and female handiwork (*nvhong*), igniting intense societal debate (Guo and Zhang 2019). Furthermore, despite offering full-time primary and high school courses, the academy lacked authorization to confer state-recognized graduation certificates, thereby disqualifying its graduates from participating in the national college entrance examination. This incident marked the second major controversy over the accreditation and legitimacy of grassroots private Confucian schools, following the earlier Mengmutang Incident in Shanghai in 2006. Local education authorities responded promptly, launching investigations that ultimately led to the forced closure of Huaxia Academy. What caused even greater alarm among Confucian educational practitioners was the Ministry of Education's subsequent public pronouncement. For the first time, the Ministry explicitly declared that enrolling compulsory school-age students in non-accredited private schools constituted a violation of national law.⁹ Such a decisive stance had not been taken even during the Mengmutang controversy.

This official declaration delivered a severe blow to grassroots Confucian education. Previously, many private Confucian academies had admitted compulsory school-age children to receive full-time classical education, operating within a legal grey area –unacknowledged by local authorities but largely tolerated. The Huaxia Academy case and the Ministry's statement

⁹ For example, the Ministry of Education issued the "Notice on Ensuring Proper Enrollment Procedures for Ordinary Primary and Secondary Schools" in March 2019, explicitly banning extracurricular training institutions from using programs such as traditional Chinese culture classes, classics-reading courses, or private academies as substitutes for compulsory education. Later that same year, the Ministry reaffirmed its stance through the reissued "Notice on Prohibiting Activities that Obstruct the Implementation of Compulsory Education," underscoring that enrolling school-age children in full-time private programs as replacements for state-mandated compulsory education is illegal. See the policy: http://www.jyb.cn/rmtzgjyb/201903/t20190327_219977.html, accessed on December 20, 2024.

triggered profound unease among parents and students who valued classical education yet questioned the schools' legal standing. The resulting mass exodus of students caused many grassroots Confucian schools to experience a sharp decline, with numerous institutions forced to close due to plummeting enrollment.

The outbreak of the COVID-19 pandemic in late 2019 inflicted yet another devastating setback on grassroots Confucian educational institutions. Yet, this issue has received insufficient attention from both the academic community and the broader public. Empirical data quantifying the pandemic's impact on the evolution of Confucian education remains unavailable, further complicating any definitive assessment. Nevertheless, my observations highlight several significant ways in which the pandemic has profoundly affected grassroots Confucian education. First, pandemic-induced home isolation forced teachers and students to transition to remote online learning, eroding the core advantages of in-person instruction. Confucian education places great emphasis on learning by example within daily life, where teachers' verbal and non-verbal guidance play a crucial role in shaping students' moral character and cultural refinement (Bakken 2000). The abrupt shift to virtual platforms severely disrupted this foundational principle, presenting a major challenge to Confucian pedagogical philosophy.

Second, the unpredictable enforcement of lockdowns under the dynamic zero-COVID policy created enormous uncertainty for the operation of Confucian schools. This volatility generated immense psychological stress and mental health challenges for both students and educators, further destabilizing the educational environment. Third, the pandemic's economic repercussions placed grassroots Confucian schools under extreme financial strain. As predominantly self-funded private institutions, these schools rely heavily on tuition fees as their primary source of operational revenue. During the pandemic, many private schools and academies faced acute funding shortages and a subsequent loss of teaching staff. The severity of these challenges varied by institutional size: smaller schools often faced outright closure, while larger ones were compelled to reduce student intake to maintain basic operations.

Finally, the implementation of the Double Reduction (shuangjian) policy in 2021, combined with the lingering effects of the COVID-19 pandemic, had a cumulative and far-reaching negative impact on the operation and sustainability of grassroots Confucian private schools. In July 2021, the General Office of the Central Committee of the Communist Party of China and the General Office of the State Council issued the "Opinions on Further Reducing the Burden of Homework and Off-Campus Tutoring for Students in Compulsory

Education”.¹⁰ This policy delivered a significant blow to private educational institutions, including grassroots Confucian schools and academies and other non-mainstream schooling formats. As local authorities enforced the Double Reduction policy, alternative education models, particularly Confucian classics-reading programs and traditional studies courses, came under intensified scrutiny. For instance, in October 2021, Guangdong Province launched a targeted initiative to regulate off-campus educational activities, explicitly mandating the “rigorous investigation and closure of institutions substituting full-time compulsory education with traditional culture study halls or private schools”.¹¹ Similarly, in April 2022, the Binzhou municipal government in Shandong Province issued the “Notice on Admission Work for Compulsory Education Schools in 2022,” stipulating the “strict investigation and harsh penalties for institutions offering ‘traditional culture classes,’ ‘classics-reading programs,’ or private academies as alternatives to compulsory education”. The Notice further stated that parents or guardians who fail to enroll their school-age children in state-approved educational institutions without valid justification may face legal repercussions.¹² A similar directive was issued by the Pukou District government in Nanjing. In its “2024 Implementation Plan for Enrollment in Compulsory Education Schools,” the government reaffirmed the enforcement of the Double Reduction policy, instructing local authorities to “comprehensively identify and rigorously address illegal educational activities that substitute compulsory education with ‘traditional culture programs,’ ‘classics-reading classes,’ or private academies, ensuring that all school-age children receive education as mandated by law”.¹³

10 On one hand, the policy mandates a comprehensive reduction in both the total volume and duration of homework for students in compulsory education, aiming to alleviate their excessive academic burden. It also emphasizes enhancing after-school services provided by state-maintained schools to address students’ diverse educational needs. On the other hand, the policy imposes stringent oversight, requiring the thorough regulation of extracurricular tutoring activities and reinforcing the supervision and governance of off-campus training institutions. See the policy: http://www.moe.gov.cn/jyb_xxgk/moe_1777/moe_1778/202107/t20210724_546576.html, accessed on December 20, 2024.

11 See the policy: https://www.sohu.com/a/493378406_402100, accessed on December 20, 2024.

12 See the policy: http://jy.binzhou.gov.cn/art/2022/4/24/art_235578_9667716.html, accessed on December 20, 2024.

13 See the policy: http://www.pukou.gov.cn/pkqrmzf/202405/t20240520_4669876.html, accessed on December 20, 2024.

While some commentators have speculated that the Chinese government may ease restrictions on private tutoring institutions in 2024 to mitigate unemployment pressures (Xiaoshan 2024), there is currently no compelling evidence to suggest any relaxation of the Double Reduction policy's detrimental effects on grassroots Confucian education. Based on my recent observations, these adverse external conditions are likely to persist for the foreseeable future in the post-pandemic era. Local governments are expected to uphold stringent oversight and enforcement measures targeting private Confucian academies under the guise of Double Reduction. Nonetheless, this does not imply that grassroots Confucian schools will remain passive in confronting these obstacles. Many institutions have already begun to reorient their strategies and adapt to the shifting regulatory landscape. In the following section, I will analyze the latest data to examine how grassroots Confucian schools and academies are reassessing their pedagogical methods and implementing adjustments to navigate these evolving challenges.

III. REFLECTION AND ADJUSTMENTS IN CONFUCIAN PEDAGOGIES: NEW EVIDENCE FROM A QUANTITATIVE ANALYSIS OF RECRUITMENT ADVERTISEMENTS BY GRASSROOTS CONFUCIAN SCHOOLS

In previous sections, I discussed the remarkable diversification of pedagogical methods within grassroots Confucian education since the mid-2010s, highlighting ongoing trends that have faced mounting challenges since 2019. These obstacles include public debates surrounding the legal status of private Confucian schools, disruptions triggered by the COVID-19 pandemic, and heightened regulatory pressures resulting from the Double Reduction policy. In this section, I will present newly gathered empirical evidence to illustrate recent developments in the reflection, adjustment, and diversification of teaching methods within Confucian education.

The data analyzed in this section were recently sourced from recruitment advertisements circulated on social media platforms, particularly WeChat, by various grassroots Confucian institutions across mainland China. These advertisements can be categorized into two types: the first pertains to long-term programs, where students are enrolled to study Confucian classics for a minimum duration of one year; a total of 27 such advertisements were

collected. The second category comprises short-term classics-reading camps, including summer and winter sessions, which typically run for one week to one month; 32 advertisements were gathered for this group. This study focuses exclusively on the first category –advertisements for long-term programs– due to two primary considerations. First, long-term programs offer a more comprehensive depiction of a school’s pedagogical approach and teaching practices, providing greater relevance and reliability for this analysis. Second, many schools offering long-term enrollment also organize short-term classics-reading initiatives, often integrating the two program types. Thus, examining the long-term advertisements yields valuable insights into the structure and content of short-term offerings as well.

The advertisements were systematically collected during September and October 2024. Following data collection, I constructed a dataset using SPSS, comprising 35 variables and 27 cases, with each case representing a private Confucian school offering long-term programs. The subsequent analysis provides a thorough examination of these grassroots Confucian schools, focusing on three core dimensions: institutional characteristics, recruitment strategies, and teaching practices.

(I) INSTITUTIONAL CHARACTERISTICS

Among the 27 recruitment advertisements for long-term programs at grassroots Confucian schools, the publication dates range from August 3, 2019, to August 27, 2024. Based on their founding years, seven schools (25.9%) were established in or before 2010, 11 (40.7%) between 2011 and 2020, and one (3.7%) in 2023. Geographically distributed, five schools are located in Beijing, while another five are situated in Qufu, Shandong Province, a city widely recognized as Confucius’s hometown. Four schools are based in Qujing, Yunnan, with the remaining institutions dispersed across cities including Shenzhen, Shantou, Nanjing, Ganzhou, Shijiazhuang, Emei Mountain, Harbin, Guigang, Zhaoqing, Nanyang, and Jinan. This distribution reflects the broad reach of grassroots Confucian schools across China, aligning with observations from existing studies (e.g., Billioud and Thoraval 2015; Gilgan 2022b; Wang 2023a).

Moreover, 11 schools (40.7%) are located in urban areas, while 14 (51.9%) are situated in towns or rural regions. Although most schools (n=17) did not specify tuition fees, three schools reported annual fees ranging from 10,000 to 30,000 RMB (11.1%), five schools charged between 30,000 and 50,000 RMB per year (18.5%), and one school indicated fees exceeding 50,000 RMB annually (3.7%). Given that the majority of Confucian schools operate as private institutions, collecting relatively high tuition is imperative for their

financial sustainability. Only three schools explicitly mentioned providing scholarships or tuition waivers for a portion of their students, while the remainder offered no such details in their advertisements.

In terms of institutional type, 22 of the 27 Confucian schools (81.5%) operate as full-time institutions, while one school runs part-time programs, and three schools adopt a hybrid model combining both full-time and part-time options. Nine schools (33.3%) additionally advertised short-term programs, such as summer or winter classics-reading camps. Regarding accommodation, 12 schools (44.4%) offer boarding facilities, four operate as day schools, and four combine both boarding and day options. The prevalence of boarding schools is unsurprising, particularly given the substantial proportion of institutions located in rural or small-town settings, where boarding often becomes a pragmatic solution. Nevertheless, boarding arrangements can pose challenges, especially for younger children, as prolonged separation from parents may result in psychological strain. Furthermore, managing boarding facilities adds administrative complexities for school staff (Wang 2023a).

I also examined the impact of online teaching in the post-pandemic period. Of the 27 Confucian schools surveyed, five (18.5%) continue to rely exclusively on in-person instruction, while two schools have employed a blended approach that integrates both in-person and online learning. These two institutions primarily use online platforms for short-term activities, such as classics-reading programs or book discussion sessions. The remaining 20 schools did not explicitly clarify whether online teaching had been incorporated into their regular practices. This ambiguity raises important questions for further investigation, particularly regarding how online teaching affects the operations of classical schools, the implementation of Confucian pedagogies, and the overall educational experiences of students engaged in classics-based learning.

(2) RECRUITMENT STRATEGIES

The vast majority of private Confucian schools ($n=26$) adopt mixed-gender enrollment, admitting both male and female students, while only one school exclusively recruits female students. Regarding enrollment size, two schools accommodate fewer than 10 students, two schools enroll 11-20 students, one school admits 21-30 students, and six schools report an enrollment exceeding 50 students. In terms of student age ranges, seven schools accept children under the age of seven, one school targets students aged seven to nine, seven schools recruit students between 10 and 18 years old, and four schools admit individuals over the age of 18. Additionally, 11 schools practice mixed-age enrollment, spanning primary, secondary, and even adult education levels. I

further examined whether these schools offer nine-year compulsory education programs and found that only five schools (18.5%) meet this criterion. Relatedly, I analyzed the maximum duration of study within the programs offered. The findings indicate that 11 schools allow students to study for one to three years, five schools provide programs lasting four to six years, and one school offers programs exceeding 10 years. Furthermore, eight schools operate under flexible enrollment systems, enabling students to determine their study duration based on individual needs and circumstances.

Drawing on my fieldwork conducted in Confucian schools throughout the 2010s, I can supplement these findings with additional insights. Among the schools I visited during that period, only one had secured official recognition from local authorities as a legal nine-year compulsory Confucian school, an exceptionally rare occurrence nationwide. Regardless of legal status, students enrolled in these schools consistently spanned multiple age groups, encompassing primary, junior secondary (compulsory education), senior high school stages, and even adult learners. Although Confucian schools offering nine-year compulsory education theoretically allow students to complete both primary and junior secondary education in a single institution, this rarely occurs in practice. Instead, students often leave after a few years, either to return to mainstream state-maintained schools or transfer to other Confucian institutions (Wang 2022, 2023a).

In daily teaching, these Confucian schools frequently employ mixed-age teaching methods, where students of varying ages are placed in the same classroom to study classical texts together. This approach reflects both practical considerations for student management and inspiration drawn from historical models of old-style private Confucian education. Such traditional teaching systems are often idealized as environments where students of diverse ages coexisted within a classroom, studying different classical texts while fostering mutual learning and intellectual engagement (Wang 2018; Xu 2012). This practice is corroborated by the descriptive statistics in the current study, which reveal that 24 Confucian schools implement mixed-age teaching methods, accounting for an impressive 88.9% of the sample.

Additionally, 16 schools claim that students will receive a certificate (*zhengshu*) upon completing their studies; however, it remains unclear whether these “certificates” refer to officially recognized academic qualifications. In contrast, four schools explicitly state that they cannot provide such credentials, while seven schools adopt an ambiguous stance on the matter. This finding is particularly noteworthy. Existing research (Wang 2023a, 2023c) highlights that the lack of formal academic certification

continues to pose a significant institutional barrier for parents and students considering Confucian classical education. Many families hope to transition back into mainstream state-led education after a period of study at private Confucian schools. However, the inability of many institutions –due to their uncertain legal status and unrecognized accreditation– to issue official qualifications diminishes their appeal and amplifies the risks associated with pursuing further educational opportunities (Wang 2022, 2023a). In light of this, among the 27 schools surveyed, over half (n=16) explicitly advertise the issuance of certificates, indicating that these institutions are increasingly aware of the importance of such credentials for students' academic advancement and future career prospects.

Relatedly, 13 schools (48.1%) explicitly mention providing career support for their students, while 14 schools (51.9%) do not include such information. This shift reflects another significant development in recent years as grassroots Confucian education undergoes introspection and pedagogical adaptation, as noted in earlier sections of this chapter. For many years, educators, scholars, and the general public have engaged in heated debates over the question: "What future opportunities exist for students of Confucian classics?" (Wang 2022). Historically, grassroots Confucian education has deprioritized or even overlooked career preparation, particularly for teenage and adult learners. This neglect has left many students and their families uncertain about the practical outcomes and career prospects associated with classical education.

In recent years, however, this issue has begun to receive greater attention. Practitioners of Confucian education have increasingly sought to address the challenge of how students can secure meaningful employment after studying classical texts. For example, one private school mentions that students are offered opportunities to intern at partner enterprises following two years of study. Another Confucian institution encourages students to pursue traditional Chinese medicine (TCM) as a career pathway. These schools integrate TCM knowledge and hands-on training into their curricula, equipping students with practical skills alongside their study of the classics, while supporting them in obtaining professional certification in TCM.

(3) TEACHING PRACTICES

Existing ethnographic research highlights the increasing diversification of content, methods, and philosophies within grassroots Confucian education (Gilgan 2022a; Wang 2023a; Wang and Billioud 2022; Zeng 2022). Rather than conforming to a singular, standardized pedagogical model, individual private schools and academies exhibit considerable variation in their instructional practices. This

variation often arises from pragmatic adjustments made by school operators, tailored to their unique resources and educational visions (Gilgan 2022b). The findings from our statistical analysis further corroborate this observation.

First, I examined the curriculum structures of Confucian schools and identified three distinct patterns. Nine schools (33.3%) focus exclusively on teaching classical Chinese texts, which serve as the primary instructional content. Seven schools (25.9%) combine classical Chinese texts with modern subjects from the national compulsory education curriculum, such as mathematics and science. Notably, 11 schools (40.7%) have adopted what can be described as a “new combined curriculum,” which represents an innovative blend of traditional Chinese culture and compulsory education subjects. On the one hand, this curriculum extends beyond classical text recitation to include diverse cultural elements, such as calligraphy, landscape painting, and traditional Chinese medicine. On the other hand, it integrates core academic disciplines, including Chinese language and literature, mathematics, and English.

This finding is particularly significant, as it underscores that curricular diversification has become a defining feature of grassroots Confucian education. Such diversification occurs on two levels. First, classical education has evolved to include a variety of traditional cultural elements and practices alongside the recitation of canonical texts. Second, compulsory education subjects have been intentionally incorporated into the curriculum, reflecting a deliberate effort to balance classical learning with modern educational requirements. The second point is especially noteworthy, as it directly addresses longstanding debates about the compatibility of Confucian education with the state schooling system and the ability of Confucian school students to successfully transition into mainstream education (Billioud and Thoraval 2015; Wang 2023a, 2023c).

A deeper analysis of the classical texts being taught reveals that 13 schools (48.1%) focus predominantly on Confucian classics, while 10 schools (37%) adopt a blended curriculum that encompasses Confucian texts such as *The Great Learning*, *The Doctrine of the Mean*, *The Analects of Confucius*, and *Mencius*; Daoist texts like Laozi and Zhuangzi; selected Buddhist scriptures; and enlightenment primers (*mengxue*) such as *The Three Character Classic* (*Sanzi jing*), *The Thousand Character Essay* (*Qianzi wen*), and *Standards for Being a Good Student and Child* (*Dizigui*). Additionally, 18 schools (66.7%) emphasize the importance of students interpreting the texts they memorize to some degree, marking a significant departure from earlier Confucian pedagogical approaches that prioritized rote memorization, especially for young learners (Wang 2014).

The inclusion of English instruction remains a contentious issue within Confucian education. Among the 27 schools surveyed, six (22.2%) include the recitation of English classics, while nine (33.3%) incorporate standard English courses similar to those taught in state schools. By contrast, 10 schools (37%) do not offer English instruction at all. Providing English education requires specialized instructors, yet many private Confucian schools struggle with financial and accreditation challenges that hinder their ability to hire qualified teachers. Nevertheless, the fact that 15 schools (55.5%) now include English in their curriculum represents a notable shift in pedagogical priorities, signaling a move away from earlier practices that excluded English entirely.

Another significant development is the increasing integration of mathematics into Confucian school curricula. Twelve schools (44.4%) now offer mathematics courses, whereas 15 schools do not explicitly mention its inclusion in their recruitment materials. In the early stages of the Confucian education revival, mathematics was largely excluded due to the prevailing philosophy emphasizing intensive recitation of Confucian texts while marginalizing other disciplines (Wang 2018). However, the current data reveal that many classical schools have come to recognize mathematics as both a critical academic skill and a practical tool for facilitating students' eventual reintegration into mainstream educational systems.

In addition to classical texts, enlightenment primers and talent-based courses (*caiyi*) have regained prominence in Confucian schools. Twelve schools (44.4%) offer courses based on enlightenment primers, while 14 schools do not reference them in their materials. More significantly, 22 schools (81.5%) provide a variety of talent and skill-based courses, with only five schools omitting such offerings. These schools typically offer a diverse range of skills training, including calligraphy ($n=19$, 70.4%), traditional Chinese medicine ($n=13$, 48.1%), and classical chanting ($n=11$, 40.7%). Furthermore, nearly all Confucian schools ($n=24$, 88.9%) incorporate physical education into their programs, with a strong emphasis on specific forms of Chinese martial arts such as Eight Brocade Exercises (*Baduanjin*), Form-Intension Boxing (*Xingyiquan*), and Tai Chi. Additionally, 17 schools (63%) highlight rituals and propriety (*liyi*) training, integrating it into their curriculum as a core component of classroom decorum and broader life education. It is worth noting that this figure may underestimate the actual prevalence of propriety training, as many Confucian schools embed it into daily activities but do not always emphasize it explicitly in their promotional materials.

IV. CONCLUSION: THE FUTURE OF GRASSROOTS CONFUCIAN EDUCATION

While scholars have made substantial progress in researching grassroots Confucian education throughout the 2000s and 2010s, there remains a discernible gap in understanding its developments in the 2020s. The contemporary landscape presents grassroots Confucian education with both pressing challenges and emerging opportunities, necessitating a reassessment of prevailing trends. Drawing on my observations, contemporary private Confucian schools exhibit several noteworthy developments that merit further exploration.

First, there is an increasing effort among grassroots Confucian schools to align with the state-regulated education system. This alignment is evident in their growing emphasis on resolving issues related to students' academic registration and the issuance of recognized certificates upon graduation. Moreover, many schools are incorporating compulsory education subjects into their curricula. These strategies reflect a calculated response to the intensified scrutiny and legal uncertainties surrounding the status of private Confucian institutions. Scholars have previously noted that grassroots Confucian education during the 2000s and 2010s maintained a relationship with the state education system characterized by complementarity, competition, and independence (Billioud and Thoraval 2015). However, in the 2020s, I observe a distinct shift toward closer integration with state education policies. This alignment implies that private Confucian schools must increasingly operate within the boundaries of the state-led educational framework. Consequently, their autonomy is likely to diminish, with their activities subject to stricter oversight and regulation by state authorities.

Second, grassroots Confucian schools are prioritizing curricular inclusivity and pedagogical diversity. The earlier predominant focus on rote memorization of Confucian classics is gradually being replaced by a more comprehensive and inclusive approach. An emerging "Classics+" model integrates traditional recitation with courses that encompass various facets of Chinese cultural heritage. Schools are tailoring their curricula to include subjects such as calligraphy, traditional Chinese medicine, and martial arts while simultaneously addressing modern academic disciplines like mathematics and sciences. This curricular transformation reflects each school's unique educational philosophy and practical considerations, highlighting the dynamic and adaptive nature of grassroots Confucian education.

This diversification underscores the broader process of reimagining and reinterpreting traditional Confucian education. Rather than replicating histor-

ical practices, grassroots Confucian educators selectively reappropriate and innovate elements of the past to meet contemporary needs. As a result, the future of grassroots Confucian education is likely to be defined by increasing complexity, adaptability, and variability. Nevertheless, it is crucial to recognize that this pluralistic development unfolds within a narrative framework shaped by state policies aimed at the inheritance and revitalization of Chinese excellent traditional culture (*zhonghua youxiu chuantong wenhua*). Within this context, grassroots Confucian schools must continuously adapt their practices to align with the state's cultural-political agenda, ensuring their legitimacy while mitigating potential conflicts (Wang 2023c).

Third, grassroots Confucian educators continue to critically reflect on the challenges that have emerged from years of practical teaching, making intentional adjustments to their instructional methods to address these issues. Reform-minded private school leaders are increasingly recognizing and tackling long-overlooked concerns, particularly those related to the career prospects and future pathways for students immersed in Confucian classics. Historically neglected, these issues have now become central to reform efforts.¹⁴ Furthermore, teachers and parents involved in Confucian education are no longer confined to the previous “first private school, then academy” model. Instead, they are embracing more diverse and flexible pathways for students' individual development. For instance, some private schools now encourage older students to combine the study of Confucian classics with preparations for state-accredited self-study examinations (*zixue kaoshi*), enabling them to obtain recognized university degrees and enhance their employability. Other schools have partnered with local businesses to facilitate internships for students, offering them valuable work experience alongside their classical studies.

Finally, online teaching, as an enduring legacy of the pandemic, has become an integral part of some private Confucian schools' long-term strategies, complementing traditional in-person instruction. Schools now leverage online platforms to offer short-term classics-reading programs, such as summer and winter camps, public lectures on traditional culture, and interactive sessions with parents. For schools facing tighter regulatory oversight from local authorities, online teaching provides a significant advantage by circumventing physical location constraints, enabling them to sustain operations and expand

14 A recent example is my observation of a series of online forums organized by private Confucian school leaders in 2023 and 2024. The topic of employment opportunities and career pathways for students immersed in Confucian classics emerged as a central focus, garnering substantial attention and sparking active discussions among educators, parents, and students engaged in Confucian education.

their reach. Additionally, the proliferation of free and paid online Confucian courses, alongside virtual seminars on classical Chinese culture, has significantly increased public access to Confucian learning. Nonetheless, the role of digital technology and social media demands further scholarly inquiry to fully understand its impact on and implications for the revival of grassroots Confucian education in contemporary China.

V. BIBLIOGRAPHY

- Bakken, Børge. 2000. "The Exemplary Society: Human Improvement, Social Control, and the Dangers of Modernity in China", Oxford: Oxford University Press.
- Billioud, Sébastien. 2007. "Confucianism, 'Cultural Tradition,' and Official Discourse in China at the Start of the New Century", *China Perspectives* 3: 50-65.
- . 2021. "Confucianism in Chinese Society in the First Two Decades of the 21st Century. In *The Cambridge History of Confucianism*", edited by Kiri Paramore, 1-16. Cambridge: Cambridge University Press.
- Billioud, Sébastien, and Joël Thoraval. 2015. "The Sage and The People", New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof>.
- Cai, Yiwen. 2016. "Dujing Shaonian Tongxiang Shengxian Zhi Kun (Story of One Classics Reading Juvenile: The Predicament of Approaching the Sages)", *Pengpai Xinwen (The Paper)*, September 22, 2016.
- Dirlik, Arif. 2011. "Guoxue/National Learning in the Age of Global Modernity", *China Perspectives*, no. 1: 4-13. <https://doi.org/10.4000/chinaperspectives.5371>.
- Gilgan, Sandra. 2022a. "Confucian Education and Utopianism: The Classics-Reading Movement and Its Potential for Social Change", *China Perspectives*, no. 2: 29-39.
- . 2022b. "Utopia in the Revival of Confucian Education: An Ethnography of the Classics-Reading Movement in Contemporary China", Leiden: Brill.
- Guo, Huanyu, Canglong Wang, Youping Nie, and Xiaoxiang Tang. 2022. "Hybridising Minjian Religion in South China: Participants, Rituals, and Architecture", *Religions* 13 (5): 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel13050384>.
- Guo, Linlin, and Xi Zhang. 2019. "Sun Nan Nv Er Shang de Hua Xia Xue Gong Jiao Nv de Nv Hong Yi Nian Xue Fei Shi Wan Dan Wu Ban Xue Zi Zhi (Sun Nan's Daughter Attends Huaxia Academy, Learning Female Virtues and Handiwork: Annual Tuition of 100,000 RMB Despite Lack of Educational Accreditation)", *The Papers*, January 23, 2019. https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_2891571.

- He, Xirong. 2016. "Dujing Yundong: Haizi Shoudeliao Ma? (Movement of Reading Classics: Can Children Bear It?)" Rujia Wang (Confucian Website). 2016. <http://www.rujiagz.com/article/id/8617/>.
- Hu, Xiaoming. 2005. "Dujing: Qimeng Haishi Mengmei? Laizi Minjian de Shengyin (Dujing: Enlightenment or Ignorance? Voices of the Folk Society)", Edited by Xiaoming Hu. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe (East China Normal University Press).
- Jia, Dongting. 2016. "Naxie Dujing de Haizimen (Children Reading Classics)", Sanlian Shenghuo Zhoukan (Sanlian Lifeweek), August 2016.
- Jiang, Chunjiao. 2011. "Lun Jinxiandai Zhongguo Jiaoyu Zhuaxing Dui Chuantong Sishu de Gaizao (Modern Chinese Education and Change of the Private Schools)", Hebei Shifan Daxue Xuebao (Jiaoyu Kexue Ban) (Journal of Hebei Normal University (Educational Science) 13 (5): 11-15. (In Chinese).
- Jiang Fu, Lan. 2022. "Jiaohua, an Educational Practice in the 'Confucian' Enterprises", China Perspectives, no. 2: 41-50.
- Ke, Xiaogang. 2016. "Huigui Shengming de Xuewen (Returning to Life Knowledge)", Rujia Wang (Confucian Website). 2016. <http://www.rujiagz.com/article/id/8747/>.
- . 2017. *Shengming de Mohua (Transformation of Life)*. Shanghai: Tongji University Press.
- Kongshan. 2017. "Aita, Jiu Rangta Dujing Ba (Love Him, Let Him Read the Classics)", Beijing: Zhongguo fangzhi chubanshe.
- Palmer, David A. 2019. "Folk, Popular, or Minjian Religion?" *Review of Religion and Chinese Society* 6 (2): 155-59. <https://doi.org/10.1163/22143955-00602001>.
- Sheng, Xiaoming. 2015. "Confucian Work and Homeschooling: A Case Study of Homeschooling in Shanghai", *Education and Urban Society* 47 (3): 344-60.
- Wang, Caigui. 2014. "Dujing Ershi Nian (Two Decades of Classics Reading Education)", Beijing: Zhonghua Book Company. (In Chinese).
- Wang, Canglong. 2016. "Benmo Xianhou Yu Yinren Eryi: Dangdai Dujing Jiaoyu de Liangge Yuanze Yu Neizai Zhangli (Two Principles and Internal Tension in Contemporary Theory of Classics Reading Education)", Rujia Wang (Confucian Website). 2016. <http://www.rujiagz.com/article/id/9215/>.
- . 2017. "Modern Sishu: Change, Legitimacy and Policy (Xiandai Sishu: Bianqian, Hefaxing Yu Duice)", *China References (Zhongguo Cankao)*, no. 1: 78-86.

- , 2018. “Debatable ‘Chineseness’: Diversification of Confucian Classical Education in Contemporary China”, *China Perspectives*, no. 4: 53-64.
- , 2022. “Parents as Critical Individuals: Revival of Confucian Education from the Perspective of Chinese Individualisation”, *China Perspectives*, no. 2: 7-16.
- , 2023a. “Cultivating the Confucian Individual: The Confucian Education Revival in China”, London: Palgrave Macmillan.
- , 2023b. “Interweaving Nationalism and Cosmopolitanism in the Cultivation of Confucian Citizens through Classics Reading in Contemporary China”, *Citizenship Teaching and Learning* 18 (3): 351-68.
- , 2023c. “The Rise of Confucian Citizens in China: Theoretical Reflections and Empirical Explorations”, London: Routledge.
- Wang, Canglong, and Sébastien Billioud. 2022. “Reinventing Confucian Education in Contemporary China: New Ethnographic Explorations”, *China Perspectives*, no. 2: 3-6. <https://www.cefc.com.hk/article/editorial-reinventing-confucian-education-in-contemporary-china-new-ethnographic-explorations/>.
- Wang, Canglong, and Shuo Wang. 2023. “Educating the Autonomous Learner in a Confucian School: Subjectivity, Memorisation, and Dilemma”, *China Perspectives*, no. 135: 61-70.
- , 2024. “Conspicuous Morality and Hidden Religiosity of the Confucian Education Revival in Contemporary China”, In *The Routledge International Handbook of Life and Values Education in Asia*, edited by John Chi-Kin Lee and Kerry J Kennedy, 63-72. London: Routledge.
- Wang, Canglong, Shuo Wang, and Youjiang Gao. 2023. “Wenhua Dacai (Great Cultural Talent): Paradoxical Discourses and Practices in the Revival of Confucian Classical Education in Contemporary China”, *Asia Pacific Education Review*, 1-10. <https://doi.org/10.1007/s12564-023-09891-9>.
- Wu, Yabo. 2017. “Wo Weihe Fandui Chundujing? (Why Go against Pure Classics Reading?)”, *Rujia Wang (Confucian Website)*. 2017. <http://www.rujiazg.com/article/id/11532/>.
- Xiaoshan. 2024. “Zhongguo Siren Buxi You Huilaile (China’s Private Tutoring Is Back Again)”, *Radio France Internationale*. 2024.
- Xu, Jianshun. 2012. “Wo Suo Lijie de Zhongguo Gudai Jiaoyu (Chinese Ancient Education in My Opinions)”, *Legeng Academy*. 2012. <http://www.logeng.com/show-8-132-1.html>.

- Yan, Yunxiang. 2010. "The Chinese Path to Individualization", *British Journal of Sociology* 61 (3): 489-512. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2010.01323.x>.
- Zeng, Yukun. 2022. "How to Read the Analects Eight Hours a Day: The Variety of Dujing (Reading Classics) Experiences amid the Confucian Revival", *China Perspectives*, no. 2: 17-28.
- Zhang, Dong. 2009. "Shanghai Siban Xuetang Mengmutang Weifa Banxue Zaibei Jiaoting (Shanghai Mengmutang Was Banned Again)", *Oriental Morning Post*. 2009. <http://news.163.com/09/0207/09/51HQLU7U0001125G.html>.
- Zhang, He. 2016. "Ruci Dujing Weihe Zhineng Zaojiu Yongcai (Why Does Classics Reading in Such Way Only Create Mediocrity)", *Renmin Ribao* (People's Daily), September 8, 2016.



CONFUCIANISMO, DESARROLLO Y NACIONALISMO CHINO

Sumario

I.Introducción II.Tradición y modernidad en la construcción nacionalista
III. Confucianismo como marco cultural del desarrollo IV. Bibliografía.



Mariana Escalante

Profesora-investigadora de Tiempo Completo en el Centro de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM y maestra en Relaciones Internacionales por la Universidad de Pekín.

I. INTRODUCCIÓN

Numerosos estudios han debatido el peso de los factores socioculturales en el desarrollo económico en el Este de Asia. El confucianismo ocupa un lugar central en esta discusión. Algunas posturas, afirman que su influencia ha sido irrelevante, o incluso, un obstáculo para la modernización. Para otros, constituye un elemento clave en el auge de las economías asiáticas. Entre éstas, hay también posturas intermedias: el confucianismo no sería un determinante directo de la modernización, pero sus valores se habrían adaptado y materializado según las condiciones históricas y contextuales de cada país¹.

El argumento central de este estudio no es profundizar en dicha polémica —aunque se hará referencia a ella—, sino mostrar cómo el nacionalismo chino contemporáneo se articula en torno a una interrelación de variables que se refuerzan mutuamente (acaso círculo virtuoso): el confucianismo y el desarrollo económico. Los valores confucianos ofrecen una base cultural para un modelo de desarrollo propio, mientras que el éxito económico legitima la autenticidad y vigencia de esa tradición. Juntos, se erigen así como pilares discursivos que fortalecen la narrativa nacionalista del Estado chino.

Así, el objetivo de la investigación es analizar cómo la relación entre confucianismo y desarrollo económico se convierte en un eje del nacionalismo chino actual. El primero aporta legitimidad cultural, filosófica e histórica; el segundo, legitimidad material y práctica. Combinados nutren un discurso de identidad y legitimidad estatal genuinamente chino.

¹ Kyong-Dong Kim, *Confucianism and Modernization in East Asia: Critical Reflections* (London: Palgrave Macmillan, 2017).

Estos pilares no siempre aparecen explícitamente vinculados. Sin embargo, las narrativas que atribuyen el desarrollo económico al confucianismo resultan útiles para reforzar la identidad nacional. Lo anterior no significa que no existan otros factores que impulsen el crecimiento económico ni que el Partido Comunista de China (PCCh) no recurra a otras fuentes para promover la unidad nacional. Aquí se examina, específicamente, el uso político de estos argumentos en la construcción de un nacionalismo cultural y económico.

En este sentido, no se trata de definir a profundidad cada concepto, sino ilustrar su interrelación y punto de encuentro. De este modo, se comprende la centralidad del confucianismo –y el debate sobre la modernización– en la configuración del nacionalismo chino actual. Éste se entiende como “...el sistema ideológico –promovido desde el poder– cuya fuente es un conjunto de símbolos, memoria histórica, valores, rituales, tradiciones que crean unidad e identidad en torno a una concepción de nación que es preciso mantener íntegra”².

El confucianismo, por su parte, es filosofía, sistema de valores y cuerpo de pensamiento que se ha reinterpretado a lo largo de más de dos milenios, siendo integrado, transformado o cuestionado en distintos periodos históricos. Su núcleo normativoprioriza la armonía (*he* 和) y la estabilidad mediante principios como la benevolencia (*ren* 仁), los rituales (*li* 礼), la sabiduría (*zhi* 智), la fidelidad (*xin* 信), la piedad filial (*xiao* 孝), la virtud (*de* 德), la rectitud (*yi* 义) y la figura del *junzi* (君子, “persona superior”)³. Éstos, junto con el autocultivo (*xiushen* 修身) y la meritocracia (*junxian zhi* 俊贤制), refuerzan la primacía de lo “colectivo frente al individualismo, la responsabilidad sobre los derechos, el orden y la armonía más que la libertad, el bienestar social más que la democracia.”⁴

Por su antigüedad y diversidad de escuelas e interpretaciones, el confucianismo es una categoría analítica compleja. Su vigencia se explica por su capacidad de adaptación, visible en su continua relectura para interpretar fenómenos contemporáneos como el nacionalismo⁵ y el desarrollo económico.

2 Mariana Escalante, *Nacionalismo y confucianismo en China contemporánea* (Ciudad de México: Orfila-UNAM, 2024), 19.

3 *Ibid.*

4 Lai Chen 陈来, *中华文明的核心价值: 国学流变与传统价值观* [Los valores centrales de la civilización china: Transformaciones del guoxue y valores tradicionales] (Beijing: Shenghuo dushu Xinshi santian shudian, 2015), 269, Kindle.

5 Para un estudio más profundo sobre este tema se sugiere consultar Escalante, *Nacionalismo y confucianismo*.

En este capítulo se emplean de manera indistinta los términos desarrollo (*fazhan* 发展) y modernización (*xiandaihua* 现代化)⁶. Aunque poseen matices distintos, en la práctica ideológica china se usan de forma complementaria. El desarrollo suele asociarse con el crecimiento económico, el progreso social y la mejora de las condiciones de vida; la modernización alude a un proceso más amplio de transformación estructural que abarca la ciencia, la tecnología, la cultura y el sistema político. En la narrativa oficial, el desarrollo es condición material de la modernización, mientras que la modernización representa la cristalización histórica y cultural de ese desarrollo. Ambos se entrelazan: la modernización se plantea como la vía para el desarrollo, y el desarrollo legitima el éxito de la modernización. Así, hablar de desarrollo desde la perspectiva confuciana implica inevitablemente considerar las nociones chinas de modernización dentro del mismo horizonte conceptual.

Este capítulo se divide en tres partes. La primera explora la tensión entre tradición (confucianismo) y modernidad (desarrollo) desde el siglo XIX, y cómo el nacionalismo ha articulado esta oposición en su discurso. La segunda parte examina los principios del confucianismo mencionados en líneas anteriores – *ren* 仁, *yi* 义, *li* 礼, *zhi* 智, *xin* 信, *xiao* 孝, *de* 德, *junzi* 君子, *he* 和, entre otros– para explicar cómo estos valores pueden vincularse con el desarrollo económico y con un modelo propio de modernización con características chinas. La última, reflexiona en torno a la relación dialéctica entre confucianismo y desarrollo para el nacionalismo chino, así como la vigencia de estos debates para comprender el fenómeno.

II. TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN NACIONALISTA

ZHONGTIXIYONG Y EL CUATRO DE MAYO

La relación entre desarrollo económico y confucianismo en el Este de Asia, particularmente en China, se enmarca en un debate histórico sintetizado en cuatro caracteres, 中体西用 (*zhongti xiyong*, “esencia china, utilidad occidental”). Esta fórmula propuesta a fines del siglo XIX, ofrecía una solución al dilema de cómo modernizarse usando los avances y tecnología occidentales sin perder la esencia cultural propia⁷. Surgió en el contexto del llamado

⁶ En la literatura china contemporánea, es frecuente encontrar una preferencia por el término 现代化 (*xiandaihua*, modernización) frente a 发展 (*fazhan*, desarrollo), particularmente en el discurso académico y político sobre el proyecto nacional. Ambos conceptos, aunque cercanos, presentan los matices descritos en el cuerpo del texto.

⁷ Escalante, *Nacionalismo y confucianismo...*, 9.

Siglo de la Humillación⁸ (*Bainian Guochi* 百年国耻) cuando la superioridad tecnológica y militar de Occidente quebrantó la centralidad china y reveló el atraso de la dinastía Qing frente a las potencias extranjeras. Lo occidental se asumía como útil y avanzado, pero a la vez se veía necesario rescatar la tradición confuciana como núcleo identitario. Por tradición se entendía todo aquello representado por el confucianismo –valores, principios, cosmovisiones, estructuras sociales– que debía preservarse a pesar de la influencia exterior⁹. Es decir, desde finales del siglo XIX China se debatió entre adoptar modelos occidentales para el progreso material y mantener una esencia cultural china, tensando así la dicotomía entre modernidad y tradición.

Estas tensiones alcanzaron su máxima expresión durante el Movimiento del Cuatro de mayo de 1919 (五四运动 *Wusi Yundong*). Tras la Primera Guerra Mundial, la frustración ante las injustas condiciones del Tratado de Versalles –que cedía territorios chinos a Japón– detonó protestas estudiantiles y una ola intelectual contestataria. En medio de aquellas protestas, el confucianismo fue identificado abiertamente como antítesis de la modernización¹⁰. Intelectuales influyentes como Chen Duxiu, Lu Xun, Hu Shi y Wu Yu afirmaban que la ética confuciana era incompatible con la sociedad moderna y enarbolaban lemas como “¡Abajo la ideología del confucianismo!” (*Dadao kongjiadian* 打倒孔家店)¹¹. Dentro de este discurso iconoclasta, vincular confucianismo con desarrollo económico se percibía como un oxímoron, una contradicción insalvable. El Movimiento de la Nueva Cultura (*Xin wenhua yundong* 新文化运动), iniciado alrededor de 1915, exigía una revisión categórica de lo chino y abogaba por construir una nueva China influida por valores occidentales¹². En otras palabras, modernizar implicaba destruir el viejo orden confuciano para dar paso a una sociedad nueva.

8 “El siglo de humillación” (*Bainian guochi* 百年国耻) hace alusión a los años que transcurren entre las Guerras del Opio y la fundación de la República Popular China, en donde China sufrió constantes derrotas (reales y simbólicas) especialmente frente a potencias extranjeras como Gran Bretaña y Japón.

9 Escalante, *Nacionalismo y confucianismo*, 10.

10 Chen Lai 陈来, “百年来儒学发展的回顾与前瞻” [Revisión y perspectivas del desarrollo del confucianismo en los últimos cien años], *深圳大学学报(人文社会科学版)* [Journal of Shenzhen University (Edición de Humanidades y Ciencias Sociales)], no. 3 (2014), 44.

11 *Ibid.*, 42-43. Cabe resaltar que en algunas fuentes se dice que la frase completa es “打倒孔家店，救出孔夫子”，que en realidad se refiere a una forma despectiva de atacar al confucianismo institucionalizado (孔家店), no a Confucio, pues la segunda parte refiere “... salvemos a Confucio”.

12 Tse-tsung Chow, *The May 4th Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960).

En contraste, pensadores reformistas moderados como Kang Youwei y Liang Qichao defendían la necesidad de no abolir del todo la tradición¹³, junto con otros como Liang Shuming, Xiong Shili, Feng Youlan y He Lin que integraron los valores confucianos a las ideas filosóficas y socialistas occidentales¹⁴. Estos filósofos veían posible una lectura china de la modernidad en la que los valores confucianos aportaran cohesión moral al proyecto nacional. El propio Sun Yat-sen (孙中山, 1866-1925) —considerado padre del China republicana— tuvo formación confuciana y propuso la doctrina del nacionalismo como uno de sus “Tres Principios del Pueblo” (*Sanminzhuyi* 三民主义).¹⁵ Sun, igual que Liang Qichao, sostenía que China debía resolver sus problemas apremiantes sin perder lo valioso de su pasado. Si bien, por sus largas estancias en Occidente reconocía a este como sinónimo de avance y modernidad, Sun mantuvo una postura pragmática: priorizó la unidad nacional y la resistencia al imperialismo extranjero por encima de la imitación cultural de Occidente¹⁶. Como muchos intelectuales de su tiempo, le preocupaba la construcción nacional y responder a la cuestión de por qué China había sido debilitada y humillada por potencias extranjeras.

EL RECHAZO CONFUCIANO REPUBLICANO Y MAOÍSTA¹⁷

El triunfo de la Revolución de 1911 y el establecimiento de la República de China llevaron a la “desinstitucionalización del confucianismo” en la esfera pública, dejando de ser la ideología oficial, relegada primero por la agenda modernizadora de la República y atacada también por distintos estratos de la población¹⁸. El anti-confucianismo intelectual iniciado con el Movimiento

- 13 Mingyong Pi [皮明勇], “梁启超论儒家文化与民族主义” [Liang Qichao sobre la cultura confuciana y el nacionalismo], 1996, disponible en *International Confucian Ecological Alliance*, <http://www.iceaworld.org/rxllw/content.aspx?nodeid=164&page=ContentPage&contentid=1520> (consultado en agosto de 2025).
- 14 陈来.2014.“百年来儒学发展的回顾与前瞻”.深圳大学学报(人文社会科学版)(03), 43-44.
- 15 Estos son el nacionalismo (*Minzuzhuyi* 民族主义), la democracia o el poder del pueblo (*Minquanzhuyi* 民权主义) y el bienestar social (*Minshengzhuyi* 民生主义).
- 16 Mariana Escalante, “El himno de Taiwán: aspirar a la Gran Comunalidad,” *Revista de la Universidad de México*, año 7, núm. 915-916 (diciembre 2024-enero 2025): 62.
- 17 En el capítulo 2 de la obra *Nacionalismo y Confucianismo en China contemporánea* profundizo en las caracterizaciones del nacionalismo en China a partir de las Guerras del Opio a la actualidad y en los momentos diversos en los que nacionalismo y confucianismo se encuentran o enfrentan.
- 18 Yong Chen, “Transformaciones del confucianismo en la China moderna y contemporánea: de la dinastía Qing al siglo XXI,” en *Historia mínima del confucianismo*, eds. Flora Botton, José Antonio Cervera y Yong Chen (Ciudad de México: El Colegio de México, 2021), 210.

de la Nueva Cultura y el Movimiento del Cuatro de Mayo continuó en las décadas siguientes. En ese periodo, figuras como Chen Duxiu -fundador del Partido Comunista de China- pedían erradicar las “viejas ideas” confucianas para lograr una sociedad moderna e igualitaria.

Después de 1949, el régimen comunista de Mao Zedong se concentró más en la construcción nacional y del culto a la personalidad. Aunque al inicio no se atacó con tanta fuerza al confucianismo, durante la Revolución Cultural (1966-1976) y en publicaciones periódicas de aquella época como *Hongqi* 《红旗》 o *Beijing Ribao* 《北京日报》 hubieron textos que representaban a Confucio como un defensor de la esclavitud, cuya imagen podía influir en aquellos que querían restaurar el viejo orden que se expresaban en el feudalismo y la opresión de clase¹⁹. Mao aprovechó campañas políticas para profundizar la crítica al legado confuciano, por ejemplo, en la década de 1970 impulsó la movilización *Pi Lin Pi Kong* 批林批孔 (criticar a Lin Biao y Confucio). Oficialmente, esta campaña buscaba denunciar la traición de Lin Biao -un exlíder militar caído en desgracia-, pero combinó esas críticas con una embestida ideológica contra Confucio y los valores jerárquicos que representaba.

Sin embargo, estos embates generaron también reacciones y semillas para el futuro. Algunos intelectuales en el exilio o en la periferia mantuvieron vivo el imaginario confuciano que se expresó en el Nuevo Confucianismo (*Xin Ruxue* 新儒学) a mediados del siglo XX²⁰. Esta corriente -encarnada por pensadores como Xiong Shili, Mou Zongsan o más tarde Tu Weiming- defendía que la filosofía confuciana podía dialogar con la modernidad en pie de igualdad con las corrientes occidentales. Tales ideas sobrevivieron a las transformaciones políticas y reemergerían en la década de 1980 en China continental bajo la dirección de Deng Xiaoping.

RESURGIMIENTO Y MODERNIZACIÓN AL ESTILO CHINO

Tras la muerte de Mao, el giro pragmático de la Reforma y Apertura (1978 en adelante), transformó el papel del nacionalismo y de la ideología en China. El liderazgo de Deng desplazó el énfasis de la pureza ideológica hacia el desarrollo

19 Renminwang [人民网], “批林批孔批‘周公’ [Criticar a Lin, a Confucio y al ‘Duque de Zhou’],” *Renminwang* 人民网, 2009, consultado en noviembre de 2018, <http://book.people.com.cn/GB/69399/107423/145702/8778681.html>.

20 Keli Fang 方克立, *现代新儒学与中国现代化* [El neoconfucianismo moderno y la modernización de China] (Changchun: Changchun chubanshe, 2008), 146–147; Yuanxu Li 李元旭, “中国式现代化和儒家文化的未来” [La modernización al estilo chino y el futuro de la cultura confuciana], *阜阳师范大学学报(社会科学版)* [Revista de la Universidad Normal de Fuyang (Edición de Ciencias Sociales)], no. 2 (2024): 97–98.

económico como prioridad. La famosa frase “no importa si el gato es blanco o negro, si puede atrapar ratones es un buen gato” ilustró que el éxito material justificaba cualquier método. En este contexto, el orgullo nacional comenzó a fundamentarse principalmente en el crecimiento económico y la mejora en la calidad de vida. Desde entonces, puede decirse que el desarrollo económico se convirtió en un pilar fundamental de legitimidad para el Partido Comunista de China (PCCh) y del discurso nacionalista.

Las protestas de 1989 marcaron también un parteaguas que hizo evidente la necesidad de reconstruir la legitimidad del PCCh sobre nuevas bases. Después del movimiento estudiantil, el Partido reforzó un nacionalismo pragmático para llenar el vacío ideológico dejado por el desgaste del comunismo. Se impulsó entonces una campaña de educación patriótica que en las escuelas y medios de comunicación desde la década de 1990 enfatizó la consigna “no olvidar la humillación nacional” (勿忘国耻 *wuwangguochi*). Esto significaba recordar constantemente las agresiones extranjeras sufridas por China entre 1839 y 1949 –las guerras del Opio, las invasiones coloniales, las derrotas militares– para fomentar la unidad nacional, el respeto al Partido y al orden. Wang Zheng lo describe así:

Eliendo qué recordar y qué olvidar no es un simple proceso de clasificación para la enseñanza de la historia. La memoria histórica es más que un entendimiento de la historia. Cómo define el gobierno la historia es un asunto político profundo que está estrechamente relacionado con la legitimidad del gobierno y moldea acertadamente la identidad nacional de China²¹.

En otras palabras, Beijing decidió rescatar la memoria de las “humillaciones” infligidas por Occidente y Japón, mientras pasaba página a traumas internos, todo con el fin de fortalecer un nacionalismo cohesivo que legitimara tanto la autoridad del PCCh como su agenda de desarrollo. Es precisamente en este periodo cuando el confucianismo empieza a ser rehabilitado oficialmente. Lejos de considerarlo un obstáculo, el Partido lo revalorizó como parte del patrimonio cultural que podía dar coherencia moral y orgullo autóctono al proyecto socialista. En esa época proliferaron los institutos de Estudios Nacionales (*Guoxue* 国学) dedicados a la herencia clásica china -filosofía, historia, literatura- desde una perspectiva local. Fue tal el auge que durante esa década se habló de una “fiebre de los Estudios Nacionales” (*Guoxuere*

21 Zheng Wang, *Never Forget National Humiliation: Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations* (New York: Columbia University Press, 2014), 6.

国学热)²². Intelectuales y académicos chinos publicaron obras reivindicando el valor contemporáneo de Confucio, Laozi y otros pensadores clásicos, a la par que se fundaban centros de investigación sobre cultura tradicional financiados por el Estado²³. Es decir, pareciera una coincidencia el hecho de que esta nueva ola del confucianismo o nuevo confucianismo²⁴ (*xinruxue* 新儒学) coincidiera con el desarrollo económico de los 80 del siglo pasado²⁵, reconciliando la cultura identitaria china (nacionalismo cultural) con el desarrollo económico.

Esta reivindicación interna de la tradición coincidió, no por azar, con el éxito económico y tecnológico que exhibían los vecinos de Asia del Este. Países y territorios de raíces confucianas -como Corea del Sur, Taiwán, Hong Kong, Singapur (además del ya desarrollado Japón)- protagonizaban el “milagro” de los Tigres Asiáticos desde los años 1970 y 1980. Algunos autores interpretaron que su rápida modernización se apoyó en parte en valores culturales propios como disciplina, educación, ética familiar confuciana, desafiando la noción de que solo la occidentalización pura podía traer progreso²⁶; de hecho, para algunos, el éxito de estos Tigres Asiáticos contribuyó a pensar que la tradición podía ser la base del desarrollo. Por su parte, otros argumentaron lo opuesto o que dicho éxito era resultado justamente de la occidentalización parcial de esos países, es decir, por una cuestión económica, la apertura e integración a

-
- 22 Lai Chen, 传统与现代: 人文主义的视界 [Tradición y modernidad: La perspectiva del humanismo] (Beijing: 北京大学出版社 [Peking University Press], 2014), 268.
- 23 Xinjū Wang [王新菊], “关于全球化视野下‘国学热’现象的思考” [Reflexiones sobre el fenómeno de la ‘fiebre de los estudios nacionales’ en el contexto de la globalización], 青年文学家 [Jóvenes Literatos], no. 29 (2018): 97; Yajuan Huang [黄亚娟], “当前‘国学热’现象反思” [Reflexiones sobre el fenómeno actual de la ‘fiebre de los estudios nacionales’], 价值工程 [Ingeniería de Valor], no. 35 (2011): 196–197; Arif Dirlik, “Guoxue/National Learning in the Age of Global Modernity,” *China Perspectives*, no. 2011/1 (2011): 4–13.
- 24 No confundir con el Neo-confucianismo
- 25 Lionel M. Jensen, “China’s Capitalism, Confucianism and the New Nationalism” (ponencia presentada en *Chinese Pasts in a Global Present*, Center for Chinese Studies, University of Michigan, 5 de febrero de 2008), 13.
- 26 Geert Hofstede y Michael Harris Bond, “The Confucius Connection: From Cultural Roots to Economic Growth,” *Organizational Dynamics* 16, no. 4 (1988): 5–21; Weiming Tu, ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996); Ezra F. Vogel, *The Four Little Dragons: The Spread of Industrialization in East Asia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991); Arif Dirlik, “Modernity as History: Post-Revolutionary China, Globalization and the Question of Modernity,” *Social History* 27, no. 1 (January 2002): 16–39.

mercados más que por una ética cultural confuciana²⁷. A partir de entonces, la China de los 80 y 90 presencié la construcción de un discurso nacionalista cuyos pilares eran la tradición y el éxito económico, lo cual parecía no sólo posible sino ventajoso.

En la propia China continental, diversos autores comenzaron a hablar del nuevo confucianismo emergente como un factor de cohesión social. A medida que la economía planificada daba paso a la de mercado y la sociedad se abría al mundo, surgió una preocupación por el vacío moral y la crisis de identidad. Tanto el Partido como intelectuales chinos exploraron formas de proveer de una guía ética a la población en tiempos de cambios acelerados. Se pensó que los valores confucianos tradicionales -como la disciplina o autocultivo, la armonía, la familia, el respeto a la autoridad, la benevolencia, entre otros- podían llenar un espacio que la ideología maoísta no cubría por completo. Como señala Chan Kin-man el confucianismo comenzó a presentarse como una alternativa para "...proveer de guía moral al pueblo chino que pasa por la transición de una economía planificada a una de mercado, y de una sociedad cerrada a una abierta" ²⁸. En este sentido, se buscó resolver a través de una tradición autóctona los desafíos del capitalismo y la modernización, mitigando problemáticas como el individualismo extremo, la corrupción o la pérdida de cohesión social.

A partir de la década de 1990 y, con mayor énfasis bajo el liderazgo de Xi Jinping desde 2013, el discurso nacionalista chino ha pasado a integrar abiertamente el confucianismo como recurso estratégico para la modernización. Ya no se plantea la modernidad como una ruptura on el pasado, sino como una continuidad renovada de la civilización china. Narrativas como la modernización al estilo chino (*Zhongguoshi Xiandaihua* 中国式现代化) o el modelo chino (*Zhongguo Moshi* 中国模式)²⁹ sostienen que la cultura confuciana provee fundamentos éticos esenciales—como la armonía social (*he* 和), la confianza (*xin* 信), el autocultivo (*xiushen* 修身), el respeto a los mayores

27 World Bank, *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy* (New York: Oxford University Press for the World Bank, 1993); Paul Krugman, "The Myth of Asia's Miracle," *Foreign Affairs* 73, no. 6 (1994): 62–78; Krugman, Paul. 1994. "The Myth of Asia's Miracle." *Foreign Affairs* 73 (6): 62–78; Alice H. Amsden, *Asia's Next Giant: South Korea and Late Industrialization* (New York: Oxford University Press, 1992).

28 Kin-man Chan, "Moral Crisis and Confucian Resurrection: New Three-Word Classic in China," *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 18, no. 35 (2016), 93.

29 Wei Pan [潘维], *中国模式——中华体制的经济、政治、社会解析* [*El modelo chino: Análisis económico, político y social del sistema chino*] (Beijing: Zhongyang bianyi chubanshe, 2009).

(xiao 孝), entre otros— para sustentar un un crecimiento económico estable, eficiente y distinto al modelo occidental³⁰. En este sentido, China puede alcanzar la prosperidad material sin copiar el modelo occidental, apoyándose en sus propias raíces. Modernizar no es para los chinos occidentalizarse, sino readaptar elementos culturales milenarios en el siglo XXI.

Un claro ejemplo de esta resignificación es cómo Xi Jinping ha enmarcado la meta del “gran rejuvenecimiento de la nación china” (*zhonghua*

minzu weida fuxing 中华民族伟大复兴) combinando orgullo histórico con retos actuales:

La modernización al estilo chino es el camino más propicio hacia la construcción y el rejuvenecimiento nacional. Esta modernización confiere a la civilización china una fuerza moderna, y la civilización china confiere a la modernización al estilo chino un profundo legado. La modernización al estilo chino es la continuación de una civilización antigua, no su destrucción. Surge del suelo chino, no es una imitación literal de la de otros países. Es resultado de una civilización renovada, no el producto de una ruptura. La modernización al estilo chino representa un nuevo destino para la nación y sin duda revitalizará la gloria de la civilización china³¹.

Esta visión subraya que la vía china no rompe con el pasado, sino lo reinterpreta. Confucio es ahora estandarte de un modelo alternativo de modernidad. El nacionalismo contemporáneo emplea el confucianismo como fuente de legitimidad cultural y política, acompañando la narrativa oficial de la potencia asiática. Integrar valores tradicionales en el proyecto de desarrollo permite al PCCh presentar la modernización china no sólo como exitosa en lo económico sino también como moralmente superior: un modelo que combina eficiencia económica con cohesión social y estabilidad política, lo que a su parecer está ausente en las democracias liberales³².

30 Xi Jinping 习近平, “在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会上的讲话 (全文)” [Discurso pronunciado en la conferencia académica internacional con motivo del 2 565.º aniversario del nacimiento de Confucio (texto completo)], *Xinhua*, 24 de septiembre de 2014, disponible en http://www.gov.cn/xinwen/2014-09/24/content_2755666.htm; Suisheng Zhao, “China’s Power from a Chinese Perspective: A Developing Country versus a Great Power,” en *Assessing China’s Power*, ed. Jae Ho Chung, Asan-Palgrave Macmillan Series (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 251-270.

31 Jinping Xi 习近平, “习近平：在文化传承发展座谈会上的讲话” [“Discurso en el Simposio sobre la Transmisión y el Desarrollo de la Cultura”], *Zhonghua Renmin Gongheguo Zhongyang Renmin Zhengfu* [Gobierno Popular Central de la República Popular China], 31 de agosto de 2023, https://www.gov.cn/yaowen/liebiao/202308/content_6901250.htm

32 Dirlik, Arif. “Modernity as History...”, 38.

En este punto de inflexión entre modernidad y tradición, el nacionalismo chino contemporáneo formula la modernización al estilo chino como síntesis de progreso y herencia cultural. Se afirma que esta modernización no es simplemente continuación ni copia del pasado, sino transformación que brota de la cultura tradicional china para proyectarse hacia el futuro³³. Los valores confucianos clásicos –como el gobierno virtuoso (*xianneng zhiguo* 贤能治国), la meritocracia (*junxian zhi* 俊贤制) y el énfasis en el pueblo como base (*yimin weiben* 以民为本)– son presentados como el soporte espiritual y estratégico de un desarrollo económico moderno, equitativo y coherente con la identidad nacional³⁴. De este modo, la modernización china se entiende como un modelo alternativo al occidental, reafirmado ideológicamente y enriquecido con la tradición, un “nuevo tipo de moralidad civilizatoria” según el discurso oficial³⁵, cuestionando asimismo la narrativa eurocéntrica de una modernidad única. Esto es, precisamente, un discurso nacionalista que articula tanto tradición cultural y su vinculación con el desarrollo.

El filósofo chino Guo Qiyong³⁶ resume bien esta postura al señalar que “cuando una nación se establece en el cielo y la tierra, debe tener sus propias características”. Esta afirmación sugiere que el desarrollo nacional debe estar marcado por rasgos propios. En el caso de China, dichos rasgos se hallan profundamente enraizados en una de sus tradiciones intelectuales más influyentes: el confucianismo. Tanto el proyecto de construcción nacional como el de modernización han de integrar necesariamente dichas raíces culturales como fundamento de su legitimidad y continuidad histórica. El resultado, en estas primeras décadas del siglo XXI, es un nacionalismo culturalista que proclama conjugar lo mejor de los dos mundos: la prosperidad moderna y la sabiduría ancestral china, en un modelo de desarrollo presentado como exitoso y esencialmente chino, es decir, una actualización del *Zhongtixiyong*.

-
- 33 Litang Liu 刘礼堂, “中华文明赋予中国式现代化以深厚底蕴” [“La civilización china otorga un profundo trasfondo a la modernización al estilo chino”], *Renmin Ribao* [Diario del Pueblo], 18 de julio de 2023, <https://cpc.people.com.cn/n1/2023/0718/c64387-40037884.html>.
 - 34 Hongyue Yao 姚洪越, “中国式现代化植根于中华优秀传统文化” [“La modernización al estilo chino se arraiga en la excelente tradición cultural china”], *Guangming Wang* 光明网, 3 de marzo de 2023, https://www.gmw.cn/xueshu/2023-03/03/content_36405466.htm.
 - 35 Mingyi Wang 汪明义, “守好中国式现代化的本和源、根和魂” [Custodiar la raíz y el alma de la modernización al estilo chino], *红旗文稿* [Manuscritos de la Bandera Roja], núm. 4 (2023), https://www.qstheory.cn/dukan/hqwg/2023-02/27/c_1129399677.htm.
 - 36 Qiyong Guo [郭齐勇], *国学与文化软实力* [Estudios chinos y poder blando cultural] (2017), disponible en <http://m.aisixiang.com/data/104920.html> (consulta: octubre 2018).

III. CONFUCIANISMO COMO MARCO CULTURAL DEL DESARROLLO

Apartir de la década de 1990 en China –y algunas décadas antes en otros países asiáticos– comenzó a debatirse si el acelerado desarrollo económico en Asia del Este tenía su origen en una herencia cultural particular. En este contexto, el confucianismo pasó a considerarse un factor que merecía análisis. Ya Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*³⁷, había planteado que los valores religiosos podían ser determinantes en la aparición de un *ethos* favorable al capitalismo moderno. Posteriormente, en *The Religion of China: Confucianism and Taoism*³⁸, Weber asoció al confucianismo y al daoísmo con un freno al desarrollo capitalista, argumentando que sus valores –centrados en la estabilidad social, la tradición y el orden moral– no propiciaban la racionalidad económica, el riesgo individual, ni la acumulación sistemática de capital que caracterizaron al espíritu capitalista occidental. En este sentido, Weber fue uno de los primeros en ubicar la cultura como un factor explicativo de las diferencias en el desarrollo económico entre regiones.

Sin embargo, a raíz del “milagro asiático” y los procesos de modernización en el Este de Asia, surgieron estudios que revalorizaron el confucianismo como posible motor cultural del desarrollo. Autores como Tu Weiming señalaron que el confucianismo podía interpretarse como un marco general que por valores como el autocultivo, la familia, educación moral e idea de armonía permitía poner atención a las implicaciones culturales que permitieron el auge económico de Japón, Corea, Taiwán, Singapur y China³⁹. En la misma línea, filósofos contemporáneos como Chen Lai sostienen que los valores confucianos se adaptan a las necesidades actuales, incluyendo un sentido de complementariedad entre Occidente y Oriente. Chen plantea un modelo de desarrollo cultural para China que él entiende como “con la benevolencia como esencia y la armonía como práctica, absorber la cultura occidental para impulsar el progreso y promover la cultura china para salvaguardarla”⁴⁰. Esta frase muestra precisamente la vigencia de esta tensión constante entre confucianismo y modernidad. La primacía del confucianismo en este modelo se sostiene no sólo por Chen, quien propone este equilibrio entre tradición y modernidad, sino otros autores chinos hablan también de estas discusiones.

37 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1930).

38 Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (New York: Free Press, 1951).

39 Tu, *Confucian Traditions in East Asian Modernity...*, 1.

40 Lai Chen 陈来, *传统与现代*, 81.

Este debate ha cobrado fuerza en este siglo XXI, en especial en el marco de un discurso sobre la modernización al estilo chino (*Zhongguoshi xiandaihua* 中国式现代化). Un primer acercamiento subraya la adaptabilidad creativa del confucianismo frente a la modernidad. Liang Dawei y Zhang Xiaoyuan argumentan que la modernización china ha heredado y transformado creativamente principios confucianos tales como “el pueblo es el fundamento de la nación” (*minweibangben* 民惟邦本), “el mundo es para todos” (*tianxiaweigong* 天下为公) o “la armonía entre el ser humano y la naturaleza” (*tianrenheyi* 天人合一), integrándolos en un marco institucional y socialista que permite la innovación económica y social⁴¹. Es decir, para estos autores, igual que Chen Lai, la modernización no implica una ruptura con la tradición, sino una actualización de valores que se convierten en recursos culturales para el desarrollo.

Una segunda perspectiva se centra en la función económica y empírica del confucianismo en la China contemporánea. Por ejemplo, un interesante estudio de Shen Pengyuan, a partir de evidencia empírica de empresas chinas que cotizan en bolsa, sostiene que la cultura confuciana contribuye directamente al desarrollo empresarial de alta calidad. En su estudio explica cómo las cinco virtudes constantes o cardinales (*wuchang* 五常) -*ren* 仁, *yi* 义, *li* 礼, *zhi* 智, *xin* 信- pueden influir en el nivel de innovación, credibilidad y estabilidad empresarial⁴². Este tipo de estudios, intentan mostrar que el confucianismo produce un mejor desempeño, y por tanto, un impacto tangible en la economía moderna. Desde otra arista, Ye Shouhua analiza la integración del confucianismo con la cultura financiera china. Para este autor, la tradición confuciana otorga un sustrato moral a las prácticas corporativas, reforzando la credibilidad, la confianza social y la orientación ética de instituciones como los seguros o las finanzas⁴³. De este modo, el confucianismo se entiende como un activo que asegura cohesión y sostenibilidad en sectores económicos clave.

Desde un plano filosófico, Li Guihua y Hou Tianxiang sostienen que la modernización al estilo chino debe entenderse como la unidad de legalidad y

41 Dawei Liang y Xiaoyuan Zhang, “中国式现代化对儒家思想的创造性转化和创新性发展

[Transformación creativa y desarrollo innovador del confucianismo en la modernización china],” 中共桂林市委党校学报 25, no. 2 (2025), 9.

42 Pengyuan Shen 沈鹏远, “论儒家文化与企业高质量发展—来自中国上市公司的经验证据

[Sobre la cultura confuciana y el desarrollo empresarial de alta calidad: evidencia empírica de las empresas chinas que cotizan en bolsa],” 柳州职业技术学院学报 23, no. 4 (2023), 9.

43 Shouhua Ye 叶寿华, “儒家思想与中国特色金融文化的融合发展探析 [Análisis del desarrollo integrado del confucianismo y la cultura financiera china],” 财会信报, 9 de junio de 2025, doi:10.28104/n.cnki.nckxb.2025.000179.

propósito, es decir, un proceso que combina la inevitabilidad histórica con la especificidad cultural. Según estos autores, los valores confucianos aportan la dimensión normativa y ética de la modernización, garantizando que no se reduzca a una simple imitación de Occidente, sino que exprese una vía propia, enraizada en la cultura china⁴⁴. En este sentido, Luo Kequan y Ma Mingyang plantean que el proceso chino de modernización implicó tres actitudes o momentos hacia la tradición: aceptación, rechazo y reestructuración⁴⁵. Aquí el confucianismo es reinterpretado como un componente que puede ser reelaborado para sostener una nueva forma de civilización, compatible con el marxismo y crítica de la modernidad capitalista⁴⁶.

En una línea similar, se encuentran debates sobre el futuro del confucianismo en el marco de la modernización socialista. Li Yuanxu habla de “capitalismo confuciano” y “socialismo confuciano”, sugiriendo que el primero enfatiza la compatibilidad entre valores confucianos y economía de mercado, mientras que el segundo busca su articulación con características chinas⁴⁷. En cualquier caso, sostiene que el resurgimiento cultural del confucianismo es inseparable del proceso de modernización y rejuvenecimiento nacional.

Cabe destacarse que también existen posturas que contradicen las anteriores afirmaciones, como la de Su Zhuwen quien advertía sobre una disolución inevitable del confucianismo frente a la modernización y presentando que quizá no ayuda a la construcción de una civilización moderna⁴⁸. Aunque esta posición no es tan visible en las últimas décadas, nos muestra que la presencia de las dos categorías para explicar la realidad china es un debate muy vivo. La tendencia en esta tercera década del siglo XXI es en su mayoría la de justificar esta vinculación. En este sentido se reafirma la hipótesis o argumento central de este estudio que sostiene que la convergencia de ambas categorías es útil para el discurso nacionalista y no es casualidad que durante el gobierno de Xi Jinping se hayan escrito artículos alusivos a este tema. Su uso no se limita

44 Guihua Li 李桂花 y Tianxiang Hou 侯天翔, “中国式现代化的合规律性与合目的性论析 [Análisis de la legalidad y el propósito de la modernización china],” 边疆经济与文化 2025, no. 7: 1–6, doi:CNKI:SUN:BJJJ.0.2025-07-001, 1–2.

45 Kequan Luo 罗克全 y Mingyang Ma 马铭阳, “接受·拒斥·重塑：中国式现代化对‘现代化’的三种态度 [Aceptación, rechazo y reestructuración: tres actitudes de la modernización china sobre la ‘modernización’],” 社会科学研究 2025, no. 4: 36–46, doi:CNKI:SUN:SHYJ.0.2025-04-004, 36.

46 *Ibid.*

47 Yuanxu Li 李元旭, “中国式现代化...”, 98.

48 Zhuwen Su 苏祝文, “论中国现代化和中国儒学的消解趋向 [Sobre la modernización de China y la disolución del confucianismo chino],” 胜利油田师范专科学校学报 1998, no. 3: 68–72, doi:CNKI:SUN:SLYS.0.1998-03-017, 68.

únicamente a la pertinencia histórica, sino a su capacidad de ofrecer un marco alternativo al modelo occidental de modernidad.

En el ámbito occidental, Samuel P. Huntington advirtió la tensión entre los valores confucianos y la democracia liberal. Según su lectura, el confucianismo era antidemocrático por su énfasis en lo colectivo frente a la individual, la jerarquía frente a la libertad y las obligaciones frente a los derechos⁴⁹. En contraste, críticos como Arif Dirlik sostuvieron que el confucianismo no era una reliquia del pasado, sino un producto de la modernidad⁵⁰ moldeado para responder a las necesidades políticas recientes y al discurso nacionalista. Además, la democracia debe entenderse como un proceso y no como un valor absoluto, pues carece de sentido sin un sustento popular⁵¹.

Desde otra perspectiva, Ezra Vogel⁵² subrayó que valores confucianos como la meritocracia, el sistema de exámenes, la centralidad del grupo y la búsqueda del auto-mejoramiento fueron funcionales al crecimiento económico en Japón, Corea del Sur, Taiwán y Singapur. En esta interpretación, la cultura confuciana dejó de verse como un obstáculo al progreso –tal como sugería la postura weberiana– para convertirse en clave de la modernización y del llamado “milagro asiático”. En la misma línea, la sinóloga mexicana Flora Botton ha señalado que ciertos valores confucianos pudieron influir en el desarrollo económico de Asia del Este⁵³.

EL CONFUCIANISMO Y LOS PRINCIPIOS RELACIONADOS CON EL DESARROLLO

Más allá de mencionar a quienes se han ocupado de estudiar la relación entre confucianismo y modernización, este apartado busca destacar cómo los valores o principios del confucianismo se articulan con el discurso nacionalista y la idea de desarrollo en China. Se habla de principios porque su uso simplifica el entendimiento y permiten remitirse al núcleo doctrinario original, prescindiendo de las múltiples lecturas e interpretaciones surgidas con el tiempo. Es decir, enfocar los conceptos básicos del confucianismo nos lleva a lo más primigenio y esencial de esta tradición, antes que sus reinterpretaciones posteriores a la medida de la época. A través de los conceptos

⁴⁹ Samuel P. Huntington, “Democracy’s Third Wave,” *Journal of Democracy* 2, no. 2 (1991), 24.

⁵⁰ Dirlik, Arif. “Modernity as History...”, 22.

⁵¹ Chen, Lai 陈来. 中华文明的核心价值..., 216.

⁵² Ezra F. Vogel, *The Four Little Dragons*, 101.

⁵³ Flora Botton Beja, “El confucianismo en los milagros económicos asiáticos,” *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades (Iztapalapa)*, no. 42 (1997): 117–134.

que se presentarán en este apartado pueden encontrarse explicaciones de cómo se entiende la modernización y el desarrollo en la experiencia asiática.

Remitirse al confucianismo implica volver a los principios éticos y sociales que Confucio (551-479 a.n.e.) transmitió en su tiempo como respuesta a una sociedad en crisis, y cuya vigencia se ha prolongado por más de dos milenios. Los valores centrales de esta tradición filosófica –*ren* 仁, *yi* 义, *li* 礼, *zhi* 智, *xin* 信, *xiao* 孝, *de* 德 y *junzi* 君子⁵⁴– no sólo constituyen el núcleo del pensamiento confuciano clásico, sino también pueden entenderse como base de la organización social, de la legitimidad política e incluso de la modernidad en China. Aunque Confucio se concebía a sí mismo como transmisor de los antiguos clásicos y no como un creador de conocimiento, su insistencia en el *dao* (道 -camino o medio-) y en la práctica de los rituales lo convirtió en un referente de la búsqueda de armonía, estabilidad y civilización en un mundo fragmentado.

Uno de los principios más relevantes es *li* (礼), entendido como rituales, costumbres y formas de conducta que regulan las relaciones sociales. Para Confucio, sólo a través de la práctica constante de los ritos se alcanzaba la naturalidad y, con ello, la armonía (*he* 和). Como se lee en *Las Analectas* “al llevar a cabo la práctica de los ritos, buscar la armonía es el más valioso principio. De acuerdo con el *dao* de los antiguos reyes sabios, era la cosa más bella. Grandiosa o trivial, ellos hacían todo de acuerdo a este principio. Pero, si se actúa de manera armoniosa sólo por que se entiende a la armonía, pero no se regula a través de la práctica de los ritos, entonces este principio no funciona”⁵⁵. La fuerza de *li* radicaba en que, al interiorizarse, se convertía en una práctica espontánea: no era necesaria la coerción, como proponía el legalismo, sino que el orden emergía del ejemplo y de la virtud. En términos de desarrollo, *li* garantiza un orden social estable y predecible en las interacciones -incluyendo las económicas-, reduciendo conflictos y facilitando transacciones fluidas en un entorno de confianza.

Junto con *li*, el principio de *ren* (仁) ocupa un lugar central. Traducido como humanidad o benevolencia, es la raíz de todos los valores. En *Las Analectas* se expresa con claridad: “Un hombre benevolente es aquél que ayuda a los otros a establecer lo que él mismo desea establecer, ayudar a otros a alcanzar lo que él mismo desea alcanzar. Ser capaz de tratar a otros

⁵⁴ Estos principios y su vigencia en China contemporánea son explicados con mayor detalle en mi libro *Nacionalismo y confucianismo...*, pp. 33-41.

⁵⁵ *Lunyu* [论语 / *Analectas de Confucio*], varias ediciones (Beijing: 华语教学出版社 [Huayu Jiaoxue Chubanshe], 1994), 1.12.

como uno se trataría a sí mismo es la mejor forma de ser benevolente”⁵⁶. La raíz del carácter 仁, se compone de persona (亻) y el número dos (二), lo cual revela la dimensión relacional: no se puede ser humano sin el otro. Anne Cheng lo resume en la fórmula de que “el hombre no llega a ser humano sino en su relación con los demás”⁵⁷. En este sentido, *ren* es la raíz de la vida social china y ha marcado desde la familia hasta el Estado, desde la vida cotidiana hasta el discurso político contemporáneo. En este sentido, la idea de lo colectivo se refuerza, y aunque pareciera un limitante para el desarrollo, en realidad, la lealtad (*xin* 信) al grupo y la capacidad de organizarse en torno a él, ha permitido una forma de desarrollo más eficaz que la individualista. Ezra Vogel observó, por ejemplo, que en las sociedades asiáticas existe una mayor disposición a anteponer el bien colectivo (ya sea a la familia, la empresa o la nación) y a responder a la presión social tanto por encima de la recompensa material individual⁵⁸. Esta fuerte solidaridad comunitaria genera confianza, coordinación y redes de apoyo que facilitan el comercio, las inversiones y la colaboración de largo plazo.

El ideal de *ren* se conecta con la sabiduría (*zhi* 智), entendida no sólo como conocimiento acumulado, sino como la capacidad de actuar correctamente en armonía con los demás valores. Así se muestra en un pasaje de *Las Analectas*: “Fan Chi preguntó por la sabiduría. El Maestro dijo: “Entregarse para guiar al pueblo hacia lo que es justo [la rectitud] y respetar a los espíritus manteniendo distancia, eso puede llamarse sabiduría”⁵⁹. La sabiduría, por tanto, tiene un propósito moral y político: implica utilizar el conocimiento para guiar a la sociedad por el camino correcto. En términos de desarrollo, esta sabiduría práctica se traduciría en decisiones prudentes y de largo plazo, evitando los riesgos innecesarios y priorizando el bien común sobre la ganancia inmediata. Un gobernante o líder sabio, e incluso el jefe de una empresa, puede ser visto como alguien que planifica con visión a futuro, que es ético y virtuoso, lo cual redundaría en políticas públicas más estables y en el uso responsable de los recursos. Como menciona Tu Weiming⁶⁰ “un gobierno fuerte con autoridad moral, una especie de poder simbólico ritualizado plenamente aceptado por la abrumadora mayoría, es aclamado como una bendición, porque es responsabilidad de la minoría gobernante traducir la voluntad general del pueblo en políticas razonables de seguridad, atención sanitaria, crecimiento

⁵⁶ *Ibid*, 6.30.

⁵⁷ Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino* (Madrid: Bellaterra, 2006), 61.

⁵⁸ Ezra F. Vogel, *The Four Little Dragons*, 99-100.

⁵⁹ Lunyu [论语 / *Analectas de Confucio*], 6.22.

⁶⁰ Tu, *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, 7.

económico, bienestar social y educación”. Es decir, la autoridad moral es una responsabilidad y la búsqueda de generar el bien común.

La importancia del *xiao* (孝), o piedad filial, introduce el vínculo entre familia y sociedad. En *Las Analectas* se afirma:

Es raro que una persona que es filial hacia sus padres y respetuosa hacia sus hermanos mayores, busque ofender a sus superiores; nunca ha habido una persona que no quiera ir en contra de sus superiores y al mismo tiempo quiera empezar una rebelión. El *junzi* se dedica a las raíces, pues cuando éstas se encuentran establecidas, los principios del gobierno y el comportamiento crecerán a partir de ahí. Las raíces están en ser filial hacia los padres y respetuoso hacia los hermanos mayores⁶¹.

La familia, como ámbito primario de aprendizaje moral, se convierte en la base de la sociedad y del Estado. La extrapolación es clara: un hijo leal a sus padres será un súbdito leal a su gobernante. Este principio explica la centralidad de la familia en la cultura china y su continuidad en el presente, donde la lealtad y la obediencia a la autoridad se proyectan como prolongaciones del deber filial. En el contexto moderno, la estructura jerárquica y leal de la familia confuciana se refleja en las organizaciones laborales y en las empresas, fomentando lealtades y compromisos a largo plazo. En el caso de Corea del Sur, por ejemplo, los empleados en las empresas son enseñados para tratar su unidad de trabajo como si fuera una familia y el jefe de la empresa tiene una autoridad cuasi patriarcal⁶². En las últimas décadas –en parte debido a las políticas laborales y la migración interna– muchos chinos han llegado a mostrar más dedicación a su unidad de trabajo o empresa que a la familia, pero el fundamento cultural sigue siendo el mismo: la noción de comunidad como red de apoyo mutuo. Económicamente, la piedad filial ha favorecido la continuidad de empresas familiares, la transmisión intergeneracional de capital (financiero, social y humano) y la estabilidad de las redes de negocios basadas en la confianza familiar.

La fidelidad o sinceridad (*xin* 信) se relaciona con esta lógica de reciprocidad y confianza. El carácter combina persona (亻) y palabra (言), subrayando que la confianza se funda en la coherencia entre lo que una persona dice y lo que se hace. En *Las Analectas* se señala que “Para gobernar un país de mil carruajes

⁶¹ Lunyu [论语 / *Analectas de Confucio*], 1.2.

⁶² Kwang-ok Kim, “The Reproduction of Confucian Culture in Contemporary Korea: An Anthropological Study,” en *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, ed. Weiming Tu (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 219–220.

de guerra, el soberano debe prestar escrupulosa atención a los asuntos del gobierno y ser confiable [*xin*]; mantenerse frugal y proteger celosamente a las personas; emplear al pueblo de acuerdo con las estaciones”⁶³. Así, la legitimidad política no depende sólo de resultados materiales, sino de la integridad moral del gobernante y de su credibilidad ante los gobernados. Traducido al ámbito económico, *xin* implica que el cumplimiento de las promesas y la honestidad en los tratos son la base de contratos y acuerdos sostenibles. Cuando los actores económicos -ya sean individuos, empresas o el propio Estado- se conducen con *xin*, se reducen los costos de transacción, se favorece el crédito y se establece un entorno de negocios confiable y estable. En la cultura confuciana, la palabra empeñada y la reputación o cara (*mianzi* 面子) tienen un peso enorme; por ello, este valor ha sido fundamental para el desarrollo de mercados donde la confianza mutua es un activo tanto o más importante que la regulación formal.

En esta línea, la figura del *junzi* (君子), “persona superior” o virtuosa, se convierte en modelo a seguir. No se trata de un título aristocrático heredado, sino de un ideal moral alcanzable: aquel que cultiva la benevolencia (*ren*), sigue los rituales y posee virtud (de 德). El carácter *de* 德 combina los radicales de caminar (彳), rectitud (直) y corazón (心), lo que revela que la verdadera virtud es la interiorización de la rectitud en el camino de la vida, “Aquél que se hace amigo de los leales y honestos, y observa la benevolencia, puede cultivar la virtud...”⁶⁴ En términos contemporáneos, la noción de *junzi* sigue evocándose para referirse a líderes ejemplares, cuya autoridad se basa más en la moralidad que en la coerción. La redefinición confuciana del “noble” -de una categoría hereditaria a un ideal del mérito y el esfuerzo- sentó las bases para un principio de meritocracia (*junxian zhi* 俊贤制) en la política y la sociedad. Históricamente, esto se plasmó en el sistema de exámenes imperiales, que durante siglos seleccionó a los funcionarios por sus conocimientos y méritos en lugar de su origen. En las economías modernas del Este de Asia, ese legado se traduce en la alta valoración de la educación y la selección de talentos por competencia, tanto en el gobierno como en las empresas, lo que ha permitido conformar élites capaces de orientar el desarrollo con eficiencia e innovación⁶⁵. Un liderazgo ético y competente genera legitimidad y cohesión social, favoreciendo instituciones estables y confianza pública en el rumbo de un país, lo cual es muy claro en la China actual.

⁶³ Lunyu [论语 / *Analectas de Confucio*], 1.5.

⁶⁴ *Ibid.*, 12.10.

⁶⁵ Ezra F. Vogel, *The Four Little Dragons*, 101; Yeow Tong Chia, “The Elusive Goal of Nation Building: Asian/Confucian Values and Citizenship Education in Singapore During the 1980s,” *British Journal of Educational Studies* 59, no. 4 (2011): 383–402.

Un principio que adquirió especial relevancia con Mengzi es *yi* (义), la rectitud o justicia. Frente a quienes planteaban la ganancia como motor de la política, Mengzi respondió que el gobernante debía anteponer benevolencia y rectitud:

Si el Rey dice ¿Cómo puedo dar ganancias a mi Estado?, los funcionarios pueden decir, ¿Cómo puedo dar ganancias a mi familia? y los funcionarios civiles menores y la gente común diría, ¿cómo puedo beneficiarme a mí mismo? Aquellos arriba y abajo estarán compitiendo entre sí por una ganancia y el Estado sería puesto en peligro [...] cuando la rectitud está subordinada a la ganancia, la urgencia de reclamar más se vuelve irresistible. Nunca ha pasado que alguien devoto a la benevolencia abandone a sus padres, o que alguien dado a la rectitud subordine los intereses de su señor. El Rey debería de hablar de benevolencia y rectitud. ¿Por qué es necesario hablar de ganancias? ⁶⁶.

Esta reflexión muestra cómo la tradición confuciana planteó desde temprano una ética de gobierno opuesta a la lógica utilitarista, subrayando que la armonía y la estabilidad se alcanzan por la virtud y no por la mera búsqueda de beneficios materiales. En tiempos actuales, la rectitud se traduce en prácticas comerciales éticas y en la expectativa de que tanto gobernantes como empresarios actúen con responsabilidad social. Un entorno donde prevalece la rectitud tenderá a reducir la corrupción y a establecer reglas claras, creando confianza entre inversores y ciudadanos, por ejemplo. De hecho, muchas de las economías asiáticas exitosas combinan el fomento de los mercados con fuertes códigos éticos (a veces implícitos) que sancionan socialmente la deshonestidad y valoran la honradez en los negocios. Aunque, por supuesto, a nivel gobierno ha sido difícil y la lucha contra la corrupción por parte de Xi Jinping ha sido una tarea apremiante.

Asimismo la autocultivación o cultivo del carácter moral (*xiushen* 修身) constituye un elemento central del pensamiento confuciano. Este principio trasciende la idea de una instrucción superficial o utilitaria, pues se concibe como un proceso permanente que, mediante la práctica continua, se interioriza. En el marco confuciano, se otorga un valor fundamental al esfuerzo y al aprendizaje constantes, expresados principalmente a través de la educación moral. Desde esta perspectiva, no es tanto la consecución de un objetivo final lo que reviste mayor importancia, sino el proceso formativo en sí mismo, entendido en China como inseparable de la transmisión de valores

66 Mengzi [《孟子》], ed. electrónica, China Text Project, versión en chino simplificado, <https://ctext.org/mengzi/zhs> (consultado agosto, 2025), 1A:1).

éticos los cuales constituyen la base esencial de la educación. El énfasis confuciano en la educación creó culturas laborales disciplinadas y una mano de obra altamente capacitada en Asia del Este. No por casualidad, países como Singapur, Corea, Japón invirtieron masivamente en educación y promovieron idearios de mejora personal continua, lo cual resultó en incrementos sostenidos de productividad y en la rápida adopción de nuevas tecnologías. Como afirman Pan Weihang y Pan Xinhe “La educación no satisface las necesidades de una persona para ganarse la vida, pero provee de alma a la existencia física, cultiva amor, benevolencia, simpatía, compasión, agradecimiento y sienta las bases para su espíritu y virtud. Cultiva un temperamento noble y da forma a su visión del mundo, su visión de la vida y la vuelve una persona con convicción, fe, integridad, ética y responsabilidad”⁶⁷. Esta cita refleja cómo la educación confuciana busca formar individuos moralmente íntegros y socialmente responsables, cualidades que a largo plazo también benefician al desarrollo económico sostenible.

En conjunto, los principios confucianos han moldeado un entorno cultural que valora la armonía social, la disciplina personal, la lealtad comunitaria y el liderazgo virtuoso. Estas cualidades, si bien no actúan de manera aislada ni determinista, han contribuido a sentar bases sólidas para el desarrollo en las sociedades influenciadas por esta tradición (Ver Tabla 1). Así, el confucianismo no es sólo un legado filosófico antiguo, sino también un marco conceptual vigente que ilumina aspectos del crecimiento y la modernidad de China. Los valores aquí expuestos se proyectan en la vida cotidiana, en la organización política y en el discurso nacional. Se coincide así con la idea de que el confucianismo y el desarrollo se vinculan por una “disposición de las élites y la sociedad en general a usar selectivamente los recursos de la tradición oral para fines concretos...”⁶⁸, por ello, el nacionalismo las adapta bien. Empero, tampoco debe afirmarse que es sólo una ocurrencia de los líderes, pues para que una ideología y explicación de la realidad se asiente bien, debe tener una coherencia determinada: el confucianismo en la historia china sí ofrece de elementos que determinan una disposición social importante.

67 Weihang Pan y Xinhe Pan [潘苇杭 y 潘新和], “明日教育如何面对人工智能的挑战 [¿Cómo afrontará la educación del mañana los desafíos de la inteligencia artificial?],” MOE, 2017, http://www.moe.edu.cn/s78/A16/s5886/s7822/201801/t20180111_324400.html (consulta: diciembre 2017).

68 Romer Cornejo, “Confucianismo y desarrollo,” *Revista Asia y África* 32, núm. 3 (1997): 537–538.

TABLA 1. PRINCIPIOS CONFUCIANOS Y SU VINCULACIÓN CON EL DESARROLLO ECONÓMICO

CONCEPTO	SIGNIFICADO Y USOS	CONTRIBUCIÓN AL DESARROLLO ECONÓMICO
<i>He</i> 和	Armonía. Búsqueda del equilibrio y cooperación en la sociedad. Implica evitar el conflicto y fomentar la cohesión social.	Reduce los conflictos laborales y sociales, promoviendo un entorno favorable para el crecimiento económico y la inversión.
<i>Ren</i> 仁	Benevolencia, humanidad, bondad. Reciprocidad hacia los demás, la actitud auténtica para practicar los ritos. Actuar con empatía, solidaridad y preocupación por los demás.	Fomenta la cooperación, la solidaridad y la confianza en las relaciones económicas. Se crean redes de apoyo que facilitan el comercio y las asociaciones económicas.
<i>Yi</i> 义	Rectitud, justo, honesto, honrado, actuar conforme a lo correcto. Seguir lo correcto más allá del interés personal, actuar de manera ética y justa	Favorece prácticas comerciales éticas y evita la corrupción, creando un entorno confiable para las inversiones. Reduce la corrupción, promueve un entorno de negocios basado en normas claras y garantiza prácticas más sostenibles en las relaciones económicas
<i>Li</i> 礼	Ritos o rituales. Ceremonias, roles, formas sociales, costumbres. La forma correcta de comportarse. Normas de conducta, etiqueta y rituales que regulan la vida social.	Garantiza orden social y armonía en las interacciones económicas, facilitando transacciones fluidas. Genera disciplina y respeto en la vida laboral y comercial, fortaleciendo la confianza en instituciones y contratos.
<i>Zhi</i> 智	Sabiduría. Saber actuar de forma correcta, con benevolencia, rectitud y virtud. Capacidad de discernimiento.	Promueve decisiones económicas racionales y de largo plazo, evitando riesgos innecesarios. Orienta la innovación, la administración eficaz de recursos y la formulación de políticas de desarrollo con visión a largo plazo.
<i>Xin</i> 信	Fidelidad. Actuar con sinceridad, dar confianza, una característica de los <i>junzi</i> , y fundamental para los gobernantes. Confianza, credibilidad y honestidad. Cumplir promesas y ser confiable en las relaciones interpersonales y comerciales.	Base de contratos y acuerdos comerciales sostenibles, reduciendo costos de transacción. Fortalece la credibilidad en el mercado, facilita el crédito, reduce costos de transacción y fomenta relaciones económicas estables.
<i>Xiao</i> 孝	Piedad filial. Seguir los rituales y el respeto hacia los padres y ancestros. Valor de obedecer, cuidar y respetar a los superiores y a la familia.	Inspira responsabilidad intergeneracional, favoreciendo la estabilidad y continuidad de empresas familiares. Refuerza estructuras familiares que actúan como redes de apoyo económico, generando estabilidad y transferencia intergeneracional de capital.

CONCEPTO	SIGNIFICADO Y USOS	CONTRIBUCIÓN AL DESARROLLO ECONÓMICO
<i>De</i> 德	Virtud. Interiorización de la rectitud. Virtud moral y liderazgo ejemplar. Cualidad moral que guía al gobernante y a los individuos en la sociedad.	Genera legitimidad en los líderes económicos y políticos, asegurando cohesión y estabilidad en el desarrollo. Promueve un liderazgo ético y responsable en la política y en los negocios.
<i>Junzi</i> 君子	Persona superior. Noble, virtuoso. Una persona ideal como modelo de conducta moral: íntegra, sabia y justa	Inspira confianza y liderazgo ético en la esfera económica, promoviendo prácticas responsables. Es la cualidad que deben tener los líderes políticos y empresariales, estableciendo estándares éticos que elevan la calidad de la gestión y el liderazgo económico.
<i>Junxian zhi</i> 俊贤制	Meritocracia, gobierno de los más capaces. Sistema ético político donde el derecho a gobernar y a ocupar posiciones de autoridad se gana a través del cultivo de la virtud y la sabiduría, basado en exámenes o desempeño. Selección de personas por talento, capacidad y mérito, no por herencia.	Permite la formación de élites competentes en la gestión económica, impulsando la eficiencia y la innovación. Permite aprovechar mejor el talento humano, estimula la innovación y mejora la eficiencia administrativa y económica. Promueve el esfuerzo dado que se asume que cualquiera puede alcanzar una posición alta en la política o en el sector privado.
<i>xiushen</i> 修身	Autocultivo. Cultivar el carácter moral propio o la autocultivación.	Vincula la idea del esfuerzo, la educación y la competencia tanto con uno mismo como en referencia a los demás. Impulsa la autorregulación, la disciplina y la responsabilidad individual, valores fundamentales para la ética, la eficiencia y la estabilidad social que favorecen el crecimiento económico.

Fuente: Elaboración propia con base en Nacionalismo y confucianismo⁶⁹... y reflexiones expresadas en esta sección.

Esta clasificación requiere sin duda un análisis más exhaustivo y empírico, pero en el marco de esta investigación interesa subrayar cómo la ética y filosofía confuciana ofrecen un entramado de valores que configuran un entorno favorable para el desarrollo económico. El esfuerzo, la disciplina, el autocultivo, la meritocracia y la centralidad del estudio y la educación constituyen una base cultural que legitima la movilidad social y sostiene un

⁶⁹ Mariana Escalante, Nacionalismo y confucianismo..., 33-41.

ethos productivo orientado a la acumulación y producción en masa. A estos valores ligados directamente al trabajo se suman otros de carácter relacional y político: el reconocimiento de las jerarquías, la expectativa de líderes virtuosos, honestos, sabios —figura cercana al *junzi*— y la piedad filial, que proyecta hacia la sociedad y desde el Estado la lógica de respeto, obediencia y cohesión. Estos elementos generan un marco de armonía en el que cada individuo asume un papel funcional en el orden social. De ahí que resulte comprensible la asociación entre el confucianismo y los procesos de modernización en el Asia confuciana, donde este acervo cultural ha ofrecido ventajas comparativas frente a otras regiones con condiciones socioeconómicas similares pero sin un sustrato normativo-cultural equivalente.

En los siglos XX y XXI, aunque el discurso nacionalista o incluso el marxismo chino no siempre nombran explícitamente a Confucio, sus principios siguen presentes. La insistencia en la familia como núcleo, en la armonía como meta social, en la lealtad al Estado y en la legitimidad moral del liderazgo político reflejan su huella. De ahí que se hable de la fuerza de permanencia de esta tradición, capaz de adaptarse a nuevas circunstancias sin perder su esencia. En palabras de Tu Weiming, la ética confuciana contemporánea constituye en muchos sentidos un modelo alternativo al individualismo occidental: es más consciente del deber que de los derechos, destaca la solidaridad social y la búsqueda de la armonía sobre la competencia, asigna gran importancia a la cultivación personal y a la formación de consensos por medio de la consulta amplia, en lugar de la confrontación⁷⁰. Como afirma Chen Lai comparando con los valores occidentales, para la tradición china “...la moral es más importante que la ley, esta vida es más importante que la otra, la comunidad es más importante que el individuo, el espíritu es más importante que las cosas materiales, la responsabilidad es más importante que los derechos, el sustento de las personas es más importante que la democracia, el orden es más importante que la libertad y la armonía es más valiosa que la lucha”.⁷¹

En un contexto de globalización, estos principios han sido reinterpretados e integrados en la construcción de un modelo propio de desarrollo, en el cual la legitimidad del gobierno se asocia no sólo con la eficacia económica, sino también con la capacidad de encarnar virtudes morales cuyo origen es la tradición china. Esto sirve sin duda al discurso nacionalista y enmarca los dos pilares para su legitimidad: confucianismo y desarrollo.

⁷⁰ Tu Weiming, *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge* (Singapore: Curriculum Development Institute of Singapore, 1984), 110–11.

⁷¹ Chen, Lai. 陈来. 中华文明的核心价值..., 7.

IV. REFLEXIONES FINALES

El confucianismo y el desarrollo han convivido en una relación dialéctica constante. El nacionalismo ha incorporado esa tensión —su presencia o ausencia, en sentido negativo o positivo— a lo largo del tiempo. En el tránsito de ser considerado un obstáculo para el progreso en los últimos años del siglo XIX y las primeras décadas del XX, el confucianismo muestra su capacidad de dinamismo y transformación. La narrativa oficial lo ha reinterpretado para responder a las necesidades del presente, articulando tradición y modernidad como elementos complementarios.

Este capítulo mostró esa retroalimentación entre confucianismo y desarrollo, explicando su utilidad política para la narrativa nacionalista. El desarrollo económico otorga legitimidad práctica al discurso confuciano: se entiende que los valores propios favorecen la prosperidad. A su vez, el confucianismo otorga legitimidad cultural y filosófica al proyecto de una modernización “al estilo chino”. Se refuerzan mutuamente, como un círculo virtuoso.

Un hallazgo importante fue que la mayoría de los artículos recientes de autores chinos afirman esta relación virtuosa, un legado filosófico y ético no sólo antiguo, sino un marco actual que acompaña, promueve, legitima la modernidad. Esto confirma que el Estado promueve la tradición en su discurso nacionalista como un patrimonio propio donde la legitimidad recae no sólo en la eficacia económica, sino también en la capacidad de encarnar virtudes morales.

Sobra decir que no se asume que el confucianismo es la única variable que contribuye al desarrollo económico, pero sí establece un marco moral y precondiciones colectivas simbólicas que determinan un comportamiento específico. Como señaló Tu Weiming en sus estudios sobre los “Cuatro Mini Dragones” asiáticos, en estas sociedades se “...tiende menos a la confrontación, menos al individualismo y menos egoístas, aunque altamente enérgicos y ferozmente competitivos.”⁷²

Desde una perspectiva occidental establecer una relación causal directa entre uno y otro, parece forzado. No obstante, el objetivo aquí no ha sido probar esta causalidad, sino mostrar la vigencia del confucianismo para explicar tanto las bases del pensamiento tradicional chino como las dinámicas de modernización. Sobre todo, se ha subrayado el valor político de lo cultural en su interacción con factores históricos concretos, ofreciendo cohesión social

⁷² Tu, *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, 9.

y legitimidad, componentes esenciales en la construcción del nacionalismo chino contemporáneo.

V. BIBLIOGRAFÍA

- Amsden, Alice H. *Asia's Next Giant: South Korea and Late Industrialization*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Botton Beja, Flora. "El confucianismo en los milagros económicos asiáticos." *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (Iztapalapa), no. 42 (1997): 117–134.
- Chan, Kin-man. "Moral Crisis and Confucian Resurrection: New Three-Word Classic in China." *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 18, no. 35 (2016): 87–104.
- Chen, Lai. 传统与现代: 人文主义的视界 [Tradición y modernidad: La perspectiva del humanismo]. Beijing: 北京大学出版社 [Peking University Press], 2014.
- Chen Lai 陈来. "百年来儒学发展的回顾与前瞻" [Revisión y perspectivas del desarrollo del confucianismo en los últimos cien años]. *深圳大学学报(人文社会科学版)* [Journal of Shenzhen University (Edición de Humanidades y Ciencias Sociales)], no. 3 (2014): 42–46.
- Chen, Lai 陈来. 中华文明的核心价值: 国学流变与传统价值观 [Los valores centrales de la civilización china: Transformaciones del guoxue y valores tradicionales]. Beijing: Shenghuo dushu Xinshi sanlian shudian, 2015. Kindle.
- Chen, Yong. "Transformaciones del confucianismo en la China moderna y contemporánea: de la dinastía Qing al siglo XXI." En *Historia mínima del confucianismo*, editado por Flora Botton, José Antonio Cervera y Yong Chen. Ciudad de México: El Colegio de México, 2021.
- Cheng, Anne. *Historia del pensamiento chino*. Madrid: Bellaterra, 2006.
- Chia, Yeow Tong. "The Elusive Goal of Nation Building: Asian/Confucian Values and Citizenship Education in Singapore During the 1980s." *British Journal of Educational Studies* 59, no. 4 (2011): 383–402.
- Chow, Tse-tsung. *The May 4th Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- Cornejo, Romer. "Confucianismo y desarrollo." *Revista de Asia y África* 32, núm. 3 (1997): 519–538.
- Dirlik, Arif. "Modernity as History: Post-Revolutionary China, Globalization and the Question of Modernity." *Social History* 27, no. 1 (January 2002): 16–39.

- Dirlik, Arif. "Guoxue/National Learning in the Age of Global Modernity." *China Perspectives*, no. 2011/1 (2011): 4–13.
- Escalante, Mariana. *Nacionalismo y confucianismo en China contemporánea*. Ciudad de México: Orfila–UNAM, 2024.
- Escalante, Mariana. "El himno de Taiwán: aspirar a la Gran Comunalidad." *Revista de la Universidad de México*, año 7, núm. 915-916 (diciembre 2024–enero 2025): 60–65.
- Fang, Keli 方克立. 现代新儒学与中国现代化 [El neoconfucianismo moderno y la modernización de China]. Changchun: Changchun chubanshe, 2008.
- Guo, Qiyong. 国学与文化软实力 [Estudios chinos y poder blando cultural]. 2017. Disponible en <http://m.aisixiang.com/data/104920.html>. Consulta: octubre 2018.
- Hofstede, Geert, y Michael Harris Bond. "The Confucius Connection: From Cultural Roots to Economic Growth." *Organizational Dynamics* 16, no. 4 (1988): 5–21.
- Huang, Yajuan [黄亚娟]. "当前'国学热'现象反思" [Reflexiones sobre el fenómeno actual de la 'fiebre de los estudios nacionales']. 价值工程 [Ingeniería de Valor], no. 35 (2011): 196–197.
- Huntington, Samuel P. "Democracy's Third Wave." *Journal of Democracy* 2, no. 2 (1991): 12–34.
- Jensen, Lionel M. "China's Capitalism, Confucianism and the New Nationalism." Paper presented at *Chinese Pasts in a Global Present*, Center for Chinese Studies, University of Michigan, February 5, 2008.
- Kim, Kwang-ok. "The Reproduction of Confucian Culture in Contemporary Korea: An Anthropological Study." En *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, editado por Weiming Tu, 219–220. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Kim, Kyong-Dong. *Confucianism and Modernization in East Asia: Critical Reflections*. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Krugman, Paul. "The Myth of Asia's Miracle." *Foreign Affairs* 73, no. 6 (1994): 62–78.
- Li, Guihua 李桂花, y Tianxiang Hou 侯天翔. "中国式现代化的合规律性与合目的性论析 [Análisis de la legalidad y el propósito de la modernización china]." 边疆经济与文化 2025, no. 7: 1–6. doi:CNKI:SUN:BJJJ.0.2025-07-001.
- Li, Yuanxu 李元旭. "中国式现代化和儒家文化的未来" [La modernización al estilo chino y el futuro de la cultura confuciana]. 阜阳师范大学学报 (社会科学版) [Revista de la Universidad Normal de Fuyang (Edición de Ciencias Sociales)], no. 2 (2024): 96–101.

- Liang, Dawei, y Zhang Xiaoyuan. “中国式现代化对儒家思想的创造性转化和创新性发展 [Transformación creativa y desarrollo innovador del confucianismo en la modernización china].” 中共桂林市委党校学报 25, no. 2 (2025): 9–15.
- Liu, Litang 刘礼堂. “中华文明赋予中国式现代化以深厚底蕴” [“La civilización china otorga un profundo trasfondo a la modernización al estilo chino”]. *Renmin Ribao* [Diario del Pueblo]. 18 de julio de 2023. <https://cpc.people.com.cn/n1/2023/0718/c64387-40037884.html>.
- Lunyu [论语 / *Analectas de Confucio*]. Varias ediciones. Beijing: 华语教学出版社 [Huayu Jiaoxue Chubanshe], 1994.
- Luo, Kequan 罗克全, y Mingyang Ma 马铭阳. “接受·拒斥·重塑：中国式现代化对现代化的三种态度 [Aceptación, rechazo y reestructuración: tres actitudes de la modernización china sobre la ‘modernización’].” *社会科学研究* 2025, no. 4: 36–46. doi:CNKI:SUN:SHYJ.0.2025-04-004.
- Mengzi [《孟子》]. Edición electrónica. China Text Project, versión en chino simplificado. <https://ctext.org/mengzi/zhs> (consultado [mes y año de consulta]).
- Pan, Wei [潘维]. 中国模式——中华体制的经济、政治、社会解析 [*El modelo chino: Análisis económico, político y social del sistema chino*]. Beijing: Zhongyang bianyi chubanshe, 2009.
- Pan, Weihang, y Xinhe Pan [潘苇杭 y 潘新和]. “明日教育如何面对人工智能的挑战 [¿Cómo afrontará la educación del mañana los desafíos de la inteligencia artificial?].” MOE, 2017. http://www.moe.edu.cn/s78/A16/s5886/s7822/201801/t20180111_324400.html. Consulta: diciembre 2017.
- Pi, Mingyong [皮明勇]. “梁启超论儒家文化与民族主义” [Liang Qichao sobre la cultura confuciana y el nacionalismo]. 1996. Disponible en *International Confucian Ecological Alliance*. <http://www.iceaworld.org/rxlw/content.aspx?nodeid=164&page=ContentPage&contentid=1520>. Consultado en agosto de 2025.
- Renminwang [人民网]. “批林批孔批‘周公’ [Criticar a Lin, a Confucio y al ‘Duque de Zhou’].” *Renminwang* 人民网. 2009. Consultado en noviembre de 2018. <http://book.people.com.cn/GB/69399/107423/145702/8778681.html>.
- Shen, Pengyuan 沈鹏远. “论儒家文化与企业高质量发展——来自中国上市公司的经验证据 [Sobre la cultura confuciana y el desarrollo empresarial de alta calidad: evidencia empírica de las empresas chinas que cotizan en bolsa].” 柳州职业技术学院学报 23, no. 4 (2023): 8–14.

- Su, Zhuwen 苏祝文. “论中国现代化和中国儒学的消解趋向 [Sobre la modernización de China y la disolución del confucianismo chino].” 胜利油田师范专科学校学报 1998, no. 3: 68–72.
doi:CNKI:SUN:SLYS.0.1998-03-017.
- Tu, Weiming. *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*. Singapore: Curriculum Development Institute of Singapore, 1984.
- Tu, Weiming, ed. *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Wang, Xinjü [王新菊]. “关于全球化视野下国学热‘现象’的思考” [Reflexiones sobre el fenómeno de la ‘fiebre de los estudios nacionales’ en el contexto de la globalización]. 青年文学家 [Jóvenes Literatos], no. 29 (2018): 97.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner, 1930.
- Weber, Max. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. New York: Free Press, 1951.
- Vogel, Ezra F. *The Four Little Dragons: The Spread of Industrialization in East Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Wang, Mingyi 汪明义. “守好中国式现代化的本和源, 根和魂” [Custodiar la raíz y el alma de la modernización al estilo chino]. 红旗文稿 [Manuscritos de la Bandera Roja], núm. 4 (2023). https://www.qstheory.cn/dukan/hqwq/2023-02/27/c_1129399677.htm.
- Wang, Zheng. *Never Forget National Humiliation: Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations*. New York: Columbia University Press, 2014.
- World Bank. *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*. New York: Oxford University Press for the World Bank, 1993.
- Xi, Jinping 习近平. “习近平：在文化传承发展座谈会上的讲话” [“Discurso en el Simposio sobre la Transmisión y el Desarrollo de la Cultura”]. Zhonghua Renmin Gongheguo Zhongyang Renmin Zhengfu [Gobierno Popular Central de la República Popular China]. 31 de agosto de 2023. https://www.gov.cn/yaowen/liebiao/202308/content_6901250.htm.
- Xi, Jinping 习近平. “在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会上的讲话 (全文)” [Discurso pronunciado en la conferencia académica internacional con motivo del 2 565.º aniversario del nacimiento de Confucio (texto completo)]. *Xinhua*, 24 de septiembre de 2014. Disponible en http://www.gov.cn/xinwen/2014-09/24/content_2755666.htm.

- Yao, Hongyue 姚洪越. “中国式现代化植根于中华优秀传统文化” [“La modernización al estilo chino se arraiga en la excelente tradición cultural china”]. *Guangming Wang* 光明网. 3 de marzo de 2023. https://www.gmw.cn/xueshu/2023-03/03/content_36405466.htm.
- Ye, Shouhua 叶寿华. “儒家思想与中国特色金融文化的融合发展探析 [Análisis del desarrollo integrado del confucianismo y la cultura financiera china].” *财会信报*, 9 de junio de 2025. <https://doi.org/10.28104/n.cnki.nckxb.2025.000179>.
- Zhao, Suisheng. “China’s Power from a Chinese Perspective: A Developing Country versus a Great Power.” En *Assessing China’s Power*, editado por Jae Ho Chung, 251-270. Asan-Palgrave Macmillan Series. New York: Palgrave Macmillan, 2015.



LA INFLUENCIA DEL CONFUCIANISMO EN EL DESARROLLO ECONÓMICO DE CHINA

Sumario:

I. Introducción II. La Civilización china en el lecho de Procusto III. Destruir la vieja tienda de curiosidades de Confucio IV. Los filósofos V. El pueblo VI. El gobernante VII. Consideraciones finales VIII. Bibliografía.



Federico Müller

Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía
por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

I. INTRODUCCIÓN

El 24 de septiembre de 2014, el presidente 习近平Xí Jìnpíng, durante la conferencia conmemorativa por el 2565° natalicio de Confucio¹, destacó las importantes contribuciones de la filosofía confuciana a la civilización china y enfatizó su relevancia para el desarrollo contemporáneo². Mediante el principio “el desarrollo en la herencia, y la herencia en el desarrollo” (在继承中发展, 在发展中继承 Zài jìchéng zhōng fāzhǎn, zài fāzhǎn zhōng jìchéng), el presidente chino expresó la necesidad de recurrir a la tradición filosófica confuciana para pensar el futuro de China, al mismo tiempo que subrayó la importancia de reinterpretar dicha tradición según las necesidades actuales del pueblo chino. Esta tendencia de vincular el presente de China con la filosofía confuciana reaparece refleja una línea constante en el pensamiento de Xí Jìnpíng. El 18 de octubre del 2017, en su discurso durante el 19° Congreso Nacional del Partido Comunista Chino (en adelante, PCCh), en el cual sería reelegido como secretario general del PCCh, el presidente Xí

-
- 1 Durante siglos, el natalicio de Confucio fue una ocasión para rendirle culto, una tradición que perduró hasta la Revolución Cultural, cuando estas ceremonias fueron prohibidas. Con el inicio del período de Reforma y Apertura, el confucianismo recuperó su valor cultural, y en 1984 se reanudaron las ceremonias revitalizando esta antigua práctica.
 - 2 习近平Xí Jìnpíng, “在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会上的讲话 [Discurso en la ceremonia de apertura del Simposio Académico Internacional en conmemoración del 2565.º aniversario del nacimiento de Confucio y la V Asamblea General de la Federación Internacional de Estudios Confucianos],” publicado en *Xinhua*, 24 de septiembre de 2014, http://www.xinhuanet.com/politics/2014-09/24/c_1112612018_2.htm. Las citas utilizadas fueron traducidas del chino al español por el autor

presentó sus principios sobre la “Nueva era para socialismo con características chinas” y el “Gran renacimiento del pueblo chino”. Ambos principios están impregnados de referencias a conceptos clave de la filosofía confuciana y expresan su voluntad de integrar dicha filosofía con el socialismo:

En la larga práctica histórica de liderar al pueblo chino en la revolución, la construcción y la reforma, los miembros del Partido Comunista Chino siempre han sido los fieles herederos y promotores de la excelente cultura tradicional china. Desde Confucio hasta Sun Yat-sen, hemos prestado atención a absorber los nutrientes positivos de esta cultura³.

Es importante remarcar que no es casual que Xí Jìnpíng haya postulado una integración histórica entre las filosofías confuciana y marxista días antes de su reelección como secretario general del PCCh. Esta integración no solo establece un puente entre el pasado y el presente, sino que también perfila un marco ideológico que ha guiado las políticas de su siguiente mandato como presidente de la República Popular China, iniciado en 2018. Al presentar esta integración, Xí Jìnpíng consolida su visión de una Nación que encuentra en sus raíces filosóficas una guía para su futuro desarrollo.

Ahora bien, la filosofía confuciana no siempre fue vista como un factor clave en el desarrollo de China. Desde mediados del siglo XIX hasta la fundación de la RPCh, en el período conocido como el Siglo de Humillación, el país sufrió sucesivas derrotas militares en manos de potencias extranjeras, pérdida de territorios, crisis políticas internas y un deterioro general de las condiciones de vida del pueblo. En este contexto, el confucianismo fue frecuentemente señalado como una de las causas fundamentales de los problemas que atravesó el país. Se lo acusaba de ser una filosofía obsoleta, incapaz de adaptarse a los cambios necesarios para afrontar los desafíos del mundo moderno. Estas críticas provinieron tanto de intelectuales y líderes políticos chinos como extranjeros, y se formularon desde perspectivas ideológicas diversas, incluidas las concepciones liberales y socialistas.

3 习近平Xí Jìnpíng, “决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利--在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告” [Garantizar la victoria en la construcción integral de una sociedad modestamente próspera y conquistar el gran triunfo del socialismo con características chinas para una nueva era: Informe presentado en el XIX Congreso Nacional del Partido Comunista de China]. Pronunciado el 18 de octubre de 2017. Publicado en 新华网 (Xinhua Net), 27 de octubre de 2017. Consultado el 18 de noviembre de 2024. http://www.xinhuanet.com/politics/19cpcnc/2017-10/27/c_1121867529.htm. Las citas utilizadas fueron traducidas de chino al español por el autor. Se puede consultar una traducción completa al español del discurso en https://spanish.xinhuanet.com/2017-11/03/c_136726335.htm.

A pesar de las críticas formuladas en ese período de consolidación de la Nueva China, las propuestas de Xí Jìnpíng, cómo líder del PCCh, evidencian que el confucianismo continúa vigente. Esto plantea varias preguntas clave: ¿Cómo ha logrado esta tradición filosófica mantenerse vigente a lo largo del tiempo? ¿Cuál ha sido el rol de los filósofos, el pueblo y los líderes políticos en este proceso? ¿Qué características inherentes al confucianismo han influido en el desarrollo de China y continúan moldeando su presente y su futuro? Además, en el contexto actual, surge un interrogante fundamental: ¿De qué manera la visión de Xí Jìnpíng, que destaca el confucianismo como un pilar del desarrollo y de la Nueva era para el socialismo con características chinas, redefine el papel de esta tradición en la política y la sociedad contemporánea? Estos interrogantes sirven como disparadores para este trabajo, orientando el análisis sobre la relación entre el confucianismo y la Nueva China, para mostrar su relevancia tanto histórica como actual.

Desde del período de los Reinos Combatientes, la filosofía política confuciana ha identificado tres segmentos sociales principales: los intelectuales, el pueblo y los gobernantes⁴. Considero que estos tres grupos han cumplido un rol fundamental para que el confucianismo haya logrado mantenerse vigente hasta el siglo XXI. En este trabajo, me detengo en el papel que ha desempeñado cada uno en este proceso de continuidad y transformación. Comienzo analizando la teoría del “impacto europeo y la respuesta china”, desarrollada por académicos estadounidenses a mediados del siglo XX, quienes sostenían que el confucianismo era un lastre que China debía abandonar si quería desarrollarse. Posteriormente, exploro los momentos más desafiantes que enfrentó el confucianismo dentro de China durante el siglo XX, cuando su rol en la sociedad, vigente por más de dos mil años, fue severamente cuestionado. En este contexto, profundizo en el papel crucial que desempeñaron los filósofos del Nuevo Confucianismo al responder a las críticas y replantear la relevancia de la tradición en el mundo moderno. A continuación, examino cómo el pueblo, mediante la preservación y adaptación de ciertas prácticas cotidianas, logró mantener vivos elementos fundamentales del confucianismo, incluso a pesar de la desaparición de sus instituciones políticas y educativas tradicionales. Finalmente, mediante el análisis de los discursos ya mencionados de Xí Jìnpíng, examino cómo este integra el pensamiento actual del PCCh dentro de un marco más amplio: el de la historia del PCCh y de la civilización china. Destacando las características comunes a las filosofías de cada momento

4 Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era* (Honolulu: University of Hawaii Press.2009), 4.

histórico y partiendo de la idea de que los cambios se dan dentro de un marco de continuidad, el presidente chino propone un modelo que articula tradición y modernidad como pilares del desarrollo. A lo largo de este capítulo, me propongo poner de manifiesto la complejidad del recorrido del confucianismo durante los últimos cien años, destacando que su influencia en el desarrollo chino no depende solo de un canon de textos escritos hace más de dos milenios, sino también de la labor de quienes han decidido revitalizar la tradición, permitiendo que continúe ofreciendo nuevas respuestas frente a los nuevos desafíos del pueblo chino.

II. LA CIVILIZACIÓN CHINA EN EL LECHO DE PROCUSTO

A partir de 1950, académicos de Estados Unidos como John K. Fairbanks, Joseph R. Levenson y Herrlee E Creel, entre otros, desarrollaron una teoría que se denominó: “la teoría del “impacto europeo y la respuesta china”. Esta perspectiva sostiene que el encuentro con las potencias europeas fue el evento central que moldeó la China de los siglos XIX y XX. Dentro de este marco, Europa asume un rol activo, mientras que China es vista como una entidad pasiva, que responde únicamente al impacto externo. De esta manera, se construye la imagen de una China estática y adormecida, cuyo despertar y desarrollo solo ocurriría bajo la influencia de modelos europeos. Las conclusiones de los intelectuales mencionados sobre el País del Medio continúan teniendo efectos en la actualidad y repercusión no solo en ámbitos académicos, sino también en los periodísticos y políticos.

Bajo la sesgada teoría del impacto europeo, los movimientos políticos e intelectuales claves de China, como la Revolución Xinhai y la República de China, son vistos como respuestas a la influencia de las ideas democráticas y republicanas europeas. Incluso la revolución que culmina con la fundación de la República Popular China en 1949 es interpretada en términos de adopción de ideas extranjeras. Creel (1905-1994), uno de los defensores de esta línea de pensamiento, sostiene que el pueblo chino, en su rechazo a las potencias colonialistas y la supuesta superioridad de sus ideas, habría abandonado su tradición filosófica, adoptando en su lugar el comunismo, una filosofía extranjera⁵. De manera similar, años más tarde, el éxito de las políticas de Reforma y Apertura implementadas a finales del siglo XX, junto con la

5 Herrlee Glessner Creel, *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-Tung* (Madrid: Alianza Editorial, 1976), 14.

posterior prosperidad económica de China, sería atribuido a la adopción de otro modelo europeo: el capitalismo.

Resulta relevante señalar que, para los académicos que adhieran a la teoría del “impacto europeo y la respuesta china”, el confucianismo no habría desempeñado ningún papel en el desarrollo de China, ya que “aunque aún existían pensadores tradicionales, sus ideas ya estaban muertas”⁶. Esta interpretación refuerza una visión de la tradición china como incapaz de renovarse por sí misma, limitada a reaccionar únicamente frente a influencias externas. Según esta postura, los intelectuales chinos habrían reconocido esta supuesta incapacidad, aceptando la superioridad de las ideas europeas. Como resultado, la mente de estos intelectuales estaría marcada por una tensión entre su compromiso intelectual con los valores europeos y un apego emocional al pasado⁷.

Existen, sin embargo, quienes han cuestionado la lectura eurocéntrica de los cambios revolucionarios chinos. Entre ellos se encuentra Paul Cohen, quien en su libro *Discovering History in China*⁸, critica la teoría del “impacto europeo y la respuesta china” por dos razones fundamentales. En primer lugar, argumenta que esta teoría subestima los problemas internos de la historia china que no están directamente relacionados con la influencia occidental⁹. Si bien el impacto europeo puede ayudar a entender ciertos eventos, como la caída de la dinastía Qīng, no resulta suficiente para abarcar la complejidad de la historia de China. En segundo lugar, Cohen advierte que detrás de la visión de una China estática subyace una valoración implícita del cambio como algo inherentemente positivo. Esta idea está anclada en dos supuestos principales: primero, que el cambio es bueno en sí mismo; y segundo, que el único cambio válido es el de tipo europeo moderno. Desde esta perspectiva, los países que no atravesaron por ese tipo de transformación son considerados estáticos o

6 Joseph Richmond Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the mind of modern China*, 2ª ed. rev. (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1967), 84-85.

7 古明东 Gǔ Míngdōng, *Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism* (Abingdon: Routledge, 2013), 103.

8 Paul Cohen Paul, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984).

9 Basado en la tesis de Edward Said (1935-2003) en su libro *Orientalismo* (Madrid: Ediciones Debate, 2002 [1978]), consideramos que tanto “Occidente” como “Oriente” son categorías vagas y generalizadoras que engloban una variedad de culturas, promoviendo una homogeneización que oculta, en el fondo, una forma de dominación. Teniendo en cuenta esta advertencia, en el presente trabajo utilizaremos los términos “occidental” y “Occidente” para referirnos a las tradiciones de pensamiento de raíz europea desarrolladas en los ámbitos académicos de Europa y los Estados Unidos de América.

atrasados, reduciendo así la diversidad de trayectorias históricas posibles a un único modelo de progreso. Este tipo de percepciones sesgadas sobre China simplifican la complejidad de la civilización china, reduciéndola a patrones que reflejan las estructuras intelectuales europeas. Tal enfoque devalúa y critica la cultura china, proyectando sobre ella una visión negativa o decadente que está marcada por un perjuicio de superioridad cultural europea. Ahora bien, cabe la pregunta ¿cómo es posible que renombrados especialistas, que dedicaron años al estudio de China, caigan en este tipo de simplificaciones o reducciones? 顾明栋 (Gù Míngdòng) identifica dos razones fundamentales¹⁰. La primera es de índole ideológica: en plena Guerra Fría, algunos intelectuales construyeron teorías para combatir la amenaza del comunismo. La segunda razón es epistemológica o metodológica: “la insistencia en abordar a China y sus materiales culturales desde modelos occidentales”, acompañada de una “renuencia a examinar las cuestiones chinas en sus propios términos”. Así, al partir de un modelo de desarrollo europeo, la civilización china es forzada a entrar en un “lecho de Procusto”, donde aquellos elementos que no encajan en dicho esquema deben ser amputados. Bajo el enfoque que propongo en este capítulo, dicha metodología resulta especialmente problemática en su tratamiento del confucianismo, que es reducido a una reliquia del pasado incompatible con la modernización china. Esta narrativa no solo ignora la capacidad del confucianismo para adaptarse y evolucionar, sino que también perpetúa una lógica hegemónica que prioriza los valores occidentales sobre las trayectorias históricas y culturales propias de China.

III. DESTRUIR LA VIEJA TIENDA DE CURIOSIDADES DE CONFUCIO

Durante la primera mitad del siglo XX, China atravesó una profunda convulsión interna marcada por las dificultades para establecer un sistema político exitoso que reemplazara el orden imperial, los conflictos bélicos internos y la invasión japonesa, entre otros. Estos desafíos definieron la última etapa de lo que se conoce como el Siglo de Humillación. Como ya analizamos, fuera de China, ciertos académicos consideraban el confucianismo un pensamiento caduco, incapaz de responder a los problemas de la sociedad china moderna. En el propio país, la vitalidad de esta tradición también fue cuestionada debido a la crisis social y política, que agravó las condiciones de vida del pueblo y deterioró el estatus de China en el escenario internacional.

¹⁰ Gǔ, *Sinologism*, 99.

Hasta finales del siglo XIX, el confucianismo tenía una enorme influencia en las relaciones dentro de la sociedad china, configurando las dinámicas familiares, educativas y políticas. 陈来 Chén Lái (1952-), destacado filósofo chino reconocido por su interpretación de la evolución del confucianismo en los siglos XX y XXI, sostiene que dicha influencia se sostenía sobre tres pilares: su estatus como ideología de Estado, su papel en el sistema educativo, principalmente a través de los exámenes imperiales y su rol como base del sistema ético, de las relaciones sociales y del gobierno rural¹¹. Sin embargo, los cambios ocurridos durante el siglo XX desafiaron la estabilidad de los tres pilares y el sistema político y social que sostenían. Según Chén Lái, estos desafíos pueden identificarse en cuatro momentos específicos que cuestionaron profundamente la vigencia del confucianismo¹²:

1. Primer momento: Durante las primeras dos décadas del siglo XX, con hitos como la eliminación de los exámenes imperiales en 1905, que habían sido una institución central en el sistema educativo chino durante más de mil años, y la relegación del estudio de los clásicos confucianos. En 1912, con la instauración de la República China, el confucianismo perdió definitivamente su estatus como ideología de Estado.

2. Segundo momento: Durante el Movimiento de la Nueva Cultura, que se extendió desde mediados de la década de 1910 hasta mediados de la década de 1920. Este movimiento creó una dicotomía entre las ideas occidentales y la cultura tradicional china, atacando especialmente los ritos y valores confucianos y apartando al confucianismo del ámbito ético. Durante este período, figuras como 陈独秀 Chén Dúxiù y 胡适 Hú Shì promovieron una ruptura con la tradición confuciana a través de la publicación de la revista Nueva Juventud, con lemas como “Destruir la vieja tienda de curiosidades de Confucio” y “Abrazar a la Sra. Ciencia y a la Sra. Democracia”; intelectuales y militantes políticos denunciaban al confucianismo como la causa del retraso chino, y proponían la necesidad de adoptar ideas e instituciones europeas. En casos extremos, se llegó a plantear la completa occidentalización de China y la necesidad de abandonar su sistema de escritura si deseaba modernizarse.

11 陈来 Chén Lái, “A Century of Confucianism: A Review and Outlook of the Development of Confucianism in the Past Century,” traducido al inglés por Craig A. Smith y Jun Deng, publicado originalmente en 2014, en *Reading the China Dream*, consultado el 13 de septiembre de 2024, <https://www.readingthechinadream.com/a-century-of-confucianism.html>.

12 Chén, “A Century of Confucianism”.

3. Tercer momento: Durante la Revolución Cultural (1966-1976), cuando las estructuras de gobierno rural basadas en el linaje fueron reemplazadas por las comunas y el confucianismo fue objeto de críticas y ridiculizaciones. Durante este período, el confucianismo fue marginado del discurso oficial y considerado un vestigio feudal incompatible con el ideal comunista.
4. Cuarto momento: En el período de Reforma y Apertura iniciado a finales de la década de 1970, cuando el confucianismo fue considerado como un obstáculo al desarrollo y las ideas liberales empezaron a cobrar fuerza en la sociedad china.

IV. LOS FILÓSOFOS

El confucianismo no se mantuvo inactivo frente a los desafíos que enfrentó; por el contrario, ofreció diversas respuestas en cada etapa. Chén Lái identifica dos períodos específicos en los que esta tradición tuvo la oportunidad de revitalizarse y recuperar su papel en la sociedad¹³. El primero de estos momentos se produjo durante la Guerra de Resistencia contra la Agresión Japonesa (1937-1945), cuando se inició un movimiento de revitalización, y filósofos como 冯友兰 Féng Yǒulán, 熊十力 Xióng Shí lì y 牟宗三 Móu Zōngsān reinterpretaron el confucianismo en busca de darle un rol renovado en la sociedad. Esta etapa de revitalización del confucianismo puede interpretarse como una reacción defensiva que no solo respondió al nacionalismo frente a la invasión japonesa, sino también como un intento de contrarrestar las ideas eurocéntricas predominantes en los círculos académicos de Europa y Estados Unidos. Este impulso sentó las bases para lo que más tarde se conocería como “Nuevo Confucianismo” (新儒学, Xīn Rúxué)¹⁴. El segundo momento, que exploraremos más adelante, tiene lugar en la actualidad, con el presidente

13 Chén, “A Century of Confucianism”.

14 Es importante distinguir entre el Nuevo Confucianismo y el Neoconfucianismo, ya que, aunque ambos movimientos buscan revitalizar el confucianismo en sus respectivos contextos históricos, sus objetivos y características son distintos. El Nuevo Confucianismo (新儒学, Xīn Rúxué), cómo analizamos en este trabajo, surge en el siglo XXI y continúa durante el siglo XXI, respondiendo a los desafíos de la modernidad y del contacto con corrientes filosóficas extranjeras. Por otro lado, el Neoconfucianismo es el término que han usado los intelectuales europeos para referirse al Confucianismo de las dinastías Sòng y Míng (宋明儒学 Sòng Míng rúxué) que surge durante estas períodos históricos como respuesta al budismo y el taoísmo, integrando conceptos de ambas corrientes con la tradición confuciana.

Xí desempeñando un papel clave en la revitalización del confucianismo en el contexto político y cultural contemporáneo. En esta fase de revitalización del confucianismo, China ha dejado atrás su papel defensivo para convertirse en un elemento activo y estratégico, tanto en la consolidación de la identidad nacional como en la proyección global del país.

El Nuevo Confucianismo, desarrollado por intelectuales chinos tanto dentro como fuera de China continental, surgió como una corriente filosófica a mediados del siglo XX que busca actualizar la tradición confuciana, integrándola con elementos de la filosofía de raíz europea y los desafíos propios de la modernidad. Es importante destacar que sus exponentes no perciben a su tradición como un impedimento para el cambio, sino como una fuente de respuesta a las cuestiones éticas, sociales y políticas de la China moderna. En este sentido, defienden la idea de que el confucianismo no es una tradición muerta, sino una filosofía que evoluciona y que tiene el potencial de proyectarse a nivel mundial. Desde esta perspectiva, los filósofos de esta corriente reinterpretaron tanto la historia de los últimos doscientos años de China como su presente y su futuro.

Los filósofos del primer período del Nuevo Confucianismo vivieron en tiempos críticos donde el viejo orden había colapsado y el nuevo aún no se había establecido, un contexto que guarda similitudes con el Período de Primavera y otoño, cuando Confucio experimentó la crisis de los Zhōu¹⁵. Al igual que él, los filósofos de este período no eligieron retirarse del mundo, sino transformarlo. El célebre filósofo Féng Yǒulán (1895-1990) es un ejemplo de estos filósofos que optaron por ser protagonistas de su época. Nacido en los últimos años de la dinastía Qīng, vivió su juventud durante las convulsionadas dos primeras décadas de ese siglo. Se formó en filosofía china en la Universidad de Beijing donde se graduó en 1918 y, más tarde, estudió filosofía occidental en la Universidad de Columbia, bajo la guía de John Dewey. Luego decidió volver y permanecer en su país donde fue profesor en varias universidades. Durante la Revolución Cultural fue criticado, pero continuó trabajando y publicando. En los últimos años de su vida fue reconocido como uno de los fundadores del Nuevo Confucianismo y sus libros *Historia de la filosofía china* (1934) y *Breve historia de la filosofía china* (1948) se han convertido en textos clásicos para quienes deseen adentrarse en la filosofía china. La versión abreviada está dirigida a un público no especializado, y el autor tiende puentes entre la filosofía china y la de raíz europea, elaborando su propia interpretación acerca del impacto de ambas en la modernización china.

15 姚新中 Yáo Xīnzhōng, *El Confucianismo* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 97.

En el capítulo dedicado a Mencio de su Breve historia de la filosofía china, Féng plantea que las ideas del filósofo confuciano acerca de rol del pueblo y su derecho a rebelarse frente a un mal gobierno habrían influido a la sociedad china hasta la Revolución Xinhai de 1911. Féng no niega la influencia de las ideas europeas pero, en contraposición a las teorías sobre el “impacto europeo y la respuesta china”, sostiene: “Es cierto que las ideas democráticas de Occidente desempeñaron un gran papel en este acontecimiento, pero el antiguo concepto nativo de ‘derecho a la revolución’ tuvo una influencia mayor en las masas del pueblo”¹⁶. Así, el pueblo chino habría derrocado a la última dinastía e ingresado en la modernidad gracias a la influencia de la filosofía china. El confucianismo cumpliría este papel porque no es una filosofía estática, sino que “recurre constantemente a la tradición, pero su objetivo no es solo transmitir las enseñanzas del pasado, sino recurrir a ellas para crear nuevas respuestas a las nuevas preguntas del presente”¹⁷.

Años más tarde, Féng explica que en el momento en que escribía su Breve historia de la filosofía china, la filosofía moderna china se estaba forjando y él decidió dejar de ser solo un historiador de la filosofía para convertirse en filósofo¹⁸. En este contexto, la tesis de Féng no se limita a describir la historia de China, sino que también adquiere un carácter performativo. Esto significa que su interpretación no solo busca explicar el pasado, sino que actúa sobre el presente al posicionar el confucianismo como una fuente activa para la reflexión filosófica y política, una herramienta conceptual capaz de enfrentar los desafíos contemporáneos. Este acto performativo cobra aún más fuerza cuando, en 1982, durante su discurso en la Universidad de Columbia¹⁹, sostiene que, históricamente, luego de que cada dinastía unificara el país y lograra un período de armonía, solía emerger una nueva filosofía integral. Féng argumenta que, en el momento que vivía, China se encontraba en una nueva etapa de unificación, con una misión clara: modernizarse. Para ello, postuló que se necesitaba una nueva filosofía integral, identificada como un “marxismo chino” en el cual el confucianismo debía ser una de las fuentes principales.

16 冯友兰 Féng Yǒulán, *Breve historia de la filosofía china* (Beijing: Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1989), 102.

17 冯友兰 Féng Yǒulán, *A history of Chinese Philosophy, Vol II*, 2ª ed. (Princeton: Princeton University Press, 1960).

18 冯友兰 Féng Yǒulán, “Speech of Response Delivered at the Convocation of September 10, 1982, at Columbia University”. en *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lan*, editado por Derk Bodde, 658-665. Beijing: Foreign Languages Press, 1991.

19 Féng, “Speech of Response”, 661

V. EL PUEBLO

El confucianismo no ha sido solo una tradición de letrados y funcionarios y “La existencia del confucianismo no puede considerarse simplemente como equivalente a la existencia del filósofo, ni podemos decir que el confucianismo existe porque hay un filósofo confuciano”²⁰. Aunque la estructura institucional y educativa del confucianismo fue demolida a principios del siglo XX. 姚新中 Yáo Xīnzhōng (1957-), filósofo del Nuevo Confucianismo contemporáneo, afirma:

El cordón umbilical que une la tradición confuciana y la China moderna no se puede cortar fácilmente, algunos elementos de la tradición confuciana han sido transmitidos hasta hoy, ya ocultos en las doctrinas, los principios, la ética y la opinión pública nacionalistas y comunistas y en el sistema de la élite burocrática, ya subyacentes de formas implícita en toda la estructura de la comunidad china (familia, comunidad, sociedad y estado).²¹

Chén Lái, al igual que Yáo, sostiene que el confucianismo va más allá que una tradición académica; es una tradición profundamente arraigada en la vida del pueblo chino, que se expresa tanto de manera latente como manifiesta²². De manera latente, el confucianismo persiste de manera inconsciente en las costumbres diarias y las relaciones familias y sociales chinas. Si bien los modelos familiares y sociales han variado a lo largo del tiempo, son los valores morales los que perduran y es en las prácticas cotidianas donde la tradición se refleja, se enriquece, se transforma y se expande²³. De manera manifiesta, el confucianismo popular se expresa en actividades dirigidas a un público cada vez más amplio²⁴. Entre estas actividades destacan el resurgimiento en los últimos cuarenta años de festivales tradiciones y ritos como el culto a Confucio, la ceremonia matrimonial confuciana y el renacimiento de las academias confucianas. Asimismo, han ganado popularidad actividades dirigidas especialmente a los niños como los Estudios Nacionales (国学 Guó

²⁰ Chén, “A Century of Confucianism”.

²¹ Yáo, *El Confucianismo*, 339-40.

²² Chén, “A Century of Confucianism”.

²³ Yáo, *El Confucianismo*, 31 y 54.

²⁴ Para más información sobre este tipo de actividades, consultar 陈勇 Chén Yǒng, “El reciente resurgimiento del confucianismo popular en China continental: el redescubrimiento de los confucianistas clásicos, las academias y los ritos,” *Estudios de Asia y África* 50, no. 1 (2015): 43-75, consultado el 15 de noviembre de 2024, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58644847002>.

xué), las campañas de lectura de los clásicos y la ceremonia de los pinceles como iniciación escolar²⁵. Según mi lectura, el confucianismo popular ha cumplido un rol fundamental en la misión de mantener (su vitalidad), superando los desafíos derivados de su relegación como ideología oficial y del sistema educativo durante décadas. Esta resistencia ha sido posible, en gran medida, gracias a su pervivencia en el inconsciente colectivo, que le otorga una mayor potencia para adaptarse a los cambios sociales y resistir su desplazamiento como ideología estatal. Además, el confucianismo popular ha sido menos permeable a las influencias extranjeras; Cohen²⁶ sostiene que tiene poco sentido hablar de una influencia directa de las ideas europeas en el pueblo chino. Para que estas ideas lleguen a influir en el pueblo, deben ser primero comunicadas, lo cual implica que se adapten al lenguaje chino y a sus patrones de pensamiento. Por tanto, se distingue la influencia extranjera recibida por la élite intelectual, que maneja lenguas europeas, de la del pueblo, el cual recibe principalmente ideas híbridas, resultantes de esta adaptación.

VI. EL GOBERNANTE

El 18 de octubre de 2017, el presidente Xí Jìnpíng, en su informe ante el XIX Congreso del PCCh²⁷, durante el cual fue reelegido como secretario general, anunció el inicio de una “Nueva era (新时代 xīn shídài) para el socialismo con características chinas” y la “Gran revitalización del pueblo chino” (中华民族伟大复兴 Zhōnghuá mínzú wěidà fùxīng). Estos conceptos reflejan los objetivos de consolidar una “sociedad modestamente acomodada” (小康社会 xiǎokāng shèhuì) y la intención de proyectar una influencia global más significativa. Basado en la tesis de 强世功 Jiǎng Shígōng (1967-)²⁸, académico de la Universidad de Pekín reconocido por su análisis del pensamiento del PCCh, considero que las ideas sobre la “Nueva Era” y el “Renacimiento” insertan el pensamiento del PCCh en un marco histórico y filosófico más amplio,

25 En 2019, ya se estimaba que alrededor de diez millones de niños y al menos veinte millones de padres practicaban voluntariamente este tipo de actividades de popularización del confucianismo. 陈来 Chén Lái, *Confucius and the Modern World* (London and New York: Routledge, 2019).

26 Cohen, *Discovering History in China*, 13-14.

27 Xí, “Garantizar la victoria”.

28 强世功 Jiǎng Shígōng, “Filosofía e Historia: Interpretando la ‘Era de Xi Jinping’ a través del informe de Xi Jinping al Decimonoveno Congreso Nacional del PCCh,” *Reading the China Dream*, traducido al español por David Ownby, publicado originalmente en 2018, consultado el 12 de octubre de 2024, <https://www.readingthechinadream.com/jiang-shigong-filosofia-e-historia.html>.

arraigado en la tradición confuciana. Desde esta perspectiva, el renacimiento anunciado por Xǐ Jìnpíng no sería el primero de la civilización china. A lo largo de más de cinco mil años de historia, China ha atravesado diferentes períodos de declive seguidos por etapas de restauración. Los períodos de renovación previos fueron cuatro: Shāng- Zhōu, Qín- Hàn, Táng- Sòng y Míng- Qīng. El discurso contemporáneo del PCCh sobre el quinto período se presenta como la continuidad de un proceso histórico de renovación, alineado con las ideas confucianas de armonía y prosperidad, tanto en el ámbito doméstico como en el orden global.

La filosofía confuciana clásica surgió como respuesta a la profunda crisis social y política que marcó el final del período de Primavera y Otoño (770-476 a.e.c.) y el inicio del período los Reinos Combatientes (476-221 a.e.c.). Su propósito era restaurar la armonía (和, hé) en un contexto de fragmentación y conflicto entre los diferentes reinos. Para los filósofos confucianos, la armonía no es un estado estático, sino el resultado de constantes cambios y la superación de conflictos. Mencio expresa esta idea al afirmar: “el mundo ha existido por mucho tiempo, y alterna entre momentos de gobierno y de caos” (Mencio IIIB, 9). Desde la perspectiva confuciana de la historia, los reyes fundadores de las tres primeras dinastías, 夏 Xià (2070-1600 a.e.c.), 商 Shāng (100-1046 a.e.c) y 周 Zhōu (1046-256 a.e.c.), lograron establecer un estado de orden gracias a la virtud de sus gobernantes y su capacidad para promover el bienestar del pueblo. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, la decadencia moral de sus sucesores condujo a un período de caos (亂, luàn), lo que legitimó el derrocamiento del clan gobernante y el ascenso de la siguiente dinastía. En este contexto, los primeros filósofos confucianos, como Confucio, Mencio y Xunzi, se consideraban a sí mismo continuadores de una tradición que se remonta a los primeros reyes sabios de las tres antiguas dinastías.

La tendencia confuciana a incorporar elementos de etapas políticas previas y de las demás corrientes filosóficas se puede rastrear desde larga data. Durante la dinastía 汉 Hàn (206-9 a.e.c.) el filósofo confuciano 董仲舒 Dǒng Zhòngshū (179-104 a.e.c.), introdujo el concepto de unificación de las tres tradiciones” (三统, San Tǒng) con el objetivo de reinterpretar la historia de las tres primeras dinastías y las tres escuelas filosóficas principales. De esta manera, Dǒng buscó legitimar el mandato del clan Hàn. Para abordar esta propuesta, analizaré primero el eje político de su unificación y luego el filosófico.

Según la interpretación de la historia de Dǒng Zhòngshū, a pesar de la violencia y el caos generados por los cambios dinásticos, durante estos procesos no hubo una ruptura total, sino que cada dinastía integró y asimiló

elementos útiles de la anterior, creando un proceso continuo de transmisión y renovación. Esta continuidad histórica se fundamenta en el Mandato del Cielo (天命, tiān mìng), el cual legitima el poder de los gobernantes²⁹, quienes deben gobernar de acuerdo con la virtud (德, dé) y poseer habilidades prácticas para asegurar la prosperidad del pueblo³⁰. Es pertinente señalar que, en la concepción confuciana del Mandato del Cielo, la legitimidad de los reyes no deriva de sus antecesores, sino que es otorgada por el Cielo y aceptada por el pueblo (Mencio, VA, 5). En este sentido, la aprobación popular juega un rol fundamental. Algunos incluso interpretan que el Cielo y el pueblo son una misma fuente de legitimidad³¹. Sin embargo, el Mandato no es incondicional y permanente. De acuerdo con la interpretación de Mencio sobre el Mandato, si los gobernantes buscan su propio beneficio (利, lì) y el pueblo padece necesidades, pierden el derecho a ser llamados legítimamente “rey” (王, wáng), y su destitución se vuelve legítima (Mencio, IB, 8). Este marco no solo justificaría la rebelión y el ascenso al poder de una nueva dinastía, sino que también advierte a los gobernantes sobre la revocabilidad del mandato: en caso de incumplimiento, otro clan podría reclamarlo. Desde mi perspectiva, es crucial destacar que el objetivo principal de la organización política confuciana es garantizar la paz y la estabilidad³². Por esta razón, tiende a evitar cambios radicales y considera que las transiciones dinásticas deben producirse dentro de un marco de continuidad³³.

En el ámbito filosófico, Dǒng Zhòngshū planteó la unificación de las escuelas filosóficas chinas con mayor influencia en la sociedad china: confucianismo, taoísmo y legalismo. Esta integración permitía un gobierno balanceado: el confucianismo proporcionaba la ética, el legalismo garantizaba disciplina mediante leyes estrictas, y el taoísmo introducía flexibilidad y adaptación al cambio. Ambas unificaciones, la de las dinastías y de las escuelas filosóficas, comparten el principio de que la estabilidad surge de la armonía dentro del cambio. Dǒng Zhòngshū presentaba a la dinastía Hàn como la instancia

29 Yáo, *El Confucianismo*, 114-118

30 Sungmoon Kim, “The Secret of Confucian Wuwei Statecraft: Mencius’s Political Theory of Responsibility,” *Asian Philosophy: An International Journal of Philosophical Traditions of the East* 20, no. 1 (2010): 27-42; Yáo, *El Confucianismo*, 228.

31 Sungmoon Kim, “Confucian Constitutionalism: Mencius and Xunzi on Virtue, Ritual, and Royal Transmission,” *The Review of Politics* 73, no. 3 (2011): 371-399, 380.

32 Pines, *Envisioning Eternal Empire*, 8.

33 Federico Müller, “La filosofía política de Mencio: la búsqueda del cambio dentro de un marco de continuidad,” Fundación Hanaq, octubre 2024, <https://fundacionhanaq.org/papers/2024/la-filosofia-politica-de-mencio-la-busqueda-del-cambio-dentro-de-un-marco-de-continuidad/>.

en que los momentos previos se unificaron en un nuevo orden político, sin una ruptura total con el pasado, integrando los principios de las dinastías anteriores.

Considero que la interpretación de Dōng Zhòngshū sobre la unificación de las tres dinastías y las tres tradiciones filosóficas ofrece un camino hermeneútico para comprender la “Nueva era” y la “Gran revitalización del pueblo chino”, proclamadas por Xí Jìnpíng. A través de estos conceptos, el presidente chino integra el proyecto político del PCCh contemporáneo dentro de una narrativa histórica y filosófica más amplia, en la que cada etapa histórica se construye sobre la anterior, manteniendo una continuidad en el tiempo. En este marco, tal como señala Jiāng Shígōng, el presidente Xí orienta su programa político desde cuatro posicionamientos histórico³⁴. El primer posicionamiento es el de la historia del pueblo chino, que abarca más de cinco mil años de historia y está marcada por ciclos de armonía y de caos. El segundo posicionamiento se refiere a la historia del PCCh, estructurada en cuatro etapas, cada una con una misión particular para el pueblo chino. La primera etapa comenzó con la fundación del Partido en 1921 e impulsó la revolución democrática; la segunda, con la instauración de la República Popular China en 1949, bajo el liderazgo de Máo Zédōng, buscó que el pueblo chino se ponga de pie (站起来, zhàn qǐlái) tras el siglo de humillación; la tercera etapa, impulsada por Dèng Xiǎopíng durante el período de Reforma y Apertura tuvo como misión “hacerse próspero” (富起来, fù qǐlái); y la cuarta etapa, con Xí Jìnpíng como líder, tiene la misión de “hacerse fuerte” (强起来, qiáng qǐlái). Siguiendo la lógica de la “unificación de las tres dinastías”, cada etapa no contradice a la anterior, sino que construye sobre ella, tomando lo positivo y superando las deficiencias para sostener una continuidad histórica. El tercer posicionamiento histórico dentro del cual se enmarca el pensamiento de Xí Jìnpíng es el del movimiento comunista internacional. Tras la disolución de la Unión Soviética, intelectuales y líderes políticos occidentales proclamaron el fin de la historia y la llegada de un mundo unipolar. Entre ellos, el académico estadounidense Francis Fukuyama destacó con su obra *El fin de la historia y el último hombre*³⁵, donde argumentaba que la democracia liberal representaba el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la forma definitiva de gobierno. Esta visión, que coincidió con el colapso del bloque soviético, fortaleció la idea de que el sistema político y económico occidental se había consolidado como modelo hegemónico a nivel global. En este contexto, China

³⁴ Jiāng, “Filosofía e Historia”.

³⁵ Fukuyama Francis, *The End of History and the Last Man* (New York: The Free Press, 1992).

ha preservado y actualizado los valores socialistas, reafirmando que, así como en su momento el socialismo salvó a China, hoy es China quien rescata al socialismo. El cuarto posicionamiento histórico es dentro del contexto de la civilización mundial y no solo posiciona el proyecto del PCCh dentro de la narrativa interna del país y del comunismo. Al redefinir el lugar de China en el contexto mundial, el PCCh no se limita a consolidar su influencia, sino que busca proyectar una visión que contribuya significativamente al desarrollo y bienestar de la humanidad, reafirmando a China como un actor clave en la configuración de un nuevo equilibrio global.

El enfoque del presidente Xí acerca de la integración de las diversas escuelas filosóficas que ha influenciado al pensamiento chino en los últimos doscientos años, guarda notables similitudes con la visión de Dǒng Zhòngshū durante la dinastía Hàn. 甘陽 Gān Yáng (1952-), en su artículo “Unifying the Three Traditions” in the New Era: The Merging of Three Chinese Traditions³⁶, analiza el vínculo entre unificación de las tres tradiciones de Dǒng Zhòngshū con la síntesis propuesta por Xí Jìnpíng. Basándome en la argumentación de Gān Yáng, considero que la unificación de las tres tradiciones más influyentes en la historia reciente de China, propuesta por el presidente Xí, tiene como objetivo el desarrollo de un socialismo con características chinas, que preserve la identidad cultural del país y al mismo tiempo se adapte a los desafíos contemporáneos³⁷. La primera tradición es la clásica china, donde las ideas confucianas sobre las relaciones sociales, el gobierno virtuoso y la búsqueda de la armonía social desempeñan un rol central. La segunda es la filosofía marxista, que introdujo nociones de igualdad y justicia. Por último, la tercera tradición es el pensamiento liberal occidental, cuyos valores de libertad, derechos individuales y economía de mercado han ejercido una influencia profunda en la sociedad china durante los últimos cuarenta años.

En mi análisis sobre la relación entre la tradición confuciana y el pensamiento contemporáneo del PCCh, identifiqué dos características fundamentales que se actualizan en este último: la importancia de un gobierno moral que asegure el bienestar del pueblo, y la capacidad de renovarse constantemente. Al enumerar los temas centrales del XIX Congreso Nacional del PCCh, Xí Jìnpíng destacó en primer lugar “no olvidar el corazón original, recordar siempre la misión” (不忘初心, 牢记使命 *bù wàng chūxīn, lǎojì*

36 甘阳 (Gān Yáng), “Unifying the Three Traditions in the New Era: The Merging of Three Chinese Traditions,” traducido al inglés por David Ownby, publicado originalmente en 2005, en *Reading the China Dream*, consultado el 15 de septiembre de 2024, <https://www.readingthechinadream.com/gan-yang-tongsantong-chapter-1.html>.

37 Xí, “Discurso en la ceremonia de apertura”.

shǐmìng). Al utilizar el concepto de “corazón original” (初心 chūxīn), mueve al socialismo del entorno de la tradición específica europea y lo ubica dentro del “Aprendizaje del corazón” (心学 xīn xué) (Jiāng, 2018), una corriente del neoconfucianismo que sostiene que la fuente del conocimiento reside en el corazón (心xīn) de cada individuo. Uno de los principales representantes de esta corriente es 王陽明 Wáng Yángmíng (1472-1529), quien enfatiza la importancia de la moral, la integración del conocimiento con la práctica y la autoperfeccionamiento como medios para mitigar los deseos egoístas. En el pensamiento de Xí Jìnpíng, el uso del concepto de “corazón original” exhorta a regresar a los principios fundacionales del PCCh y subraya la necesidad de que sus miembros mantengan altos estándares de moralidad para corregir los desvíos generados desde el período de Reforma y Apertura, tales como la corrupción, la creciente desigualdad y la expansión del individualismo. Al igual que Wáng Yángmíng, Xí Jìnpíng plantea que la autoperfeccionamiento moral no es un fin en sí mismo, sino un medio para garantizar la estabilidad social y el desarrollo colectivo, aspectos centrales de su visión de un socialismo con características chinas. Un ejemplo concreto de la aplicación de este concepto es la campaña conocida como “Caza de tigres y moscas” (打虎拍蝇, dǎ hǔ pāi yíng), que persiguió la corrupción tanto a nivel de base (“moscas”) como entre altos funcionarios (“tigres”), enviando el mensaje de que nadie estaría exento, sin importar el rango. En cuanto a la “misión” (使命shǐmìng), la centralidad puesta en la “prosperidad moderada” del pueblo (小康 xiǎo kāng)³⁸ remite al énfasis en el bienestar del pueblo en la tradición de confuciana. Considero que el ejemplo más concreto sobre la “misión” es el énfasis puesto en la campaña para erradicar la pobreza extrema, promovida por el presidente Xí, iniciada en el 2014 y culminada con éxito en el 2021 tras un gran esfuerzo de los miembros del PCCh. Así, sostengo que Xí Jìnpíng, al evocar los conceptos del “corazón original” y la “misión”, reinterpreta y actualiza las condiciones del confucianismo clásico para legitimar un gobierno: que los gobernantes tengan un comportamiento moral y que posean capacidades prácticas para asegurar las necesidades materiales del pueblo.

Para referirse a la necesidad de renovación constante, el líder del PCCh suele utilizar un pasaje del clásico confuciano 大学 Dà xué, El gran aprendizaje donde se menciona que en la tina de 商汤 Shāng Tāng, el rey fundador de la dinastía 商 Shāng, estaba escrito: “Si un día te renuevas y todos los días te renuevas, la renovación continúa”. “苟日新 , 日日新 , 又日新 Gǒu rì xīn, rì rì xīn,

38 Xí, “Garantizar la victoria”.

yòu rì xīn”³⁹. Esta expresión ha sido utilizada a lo largo de la historia para hacer referencia a la importancia de la innovación constante, tanto en el desarrollo personal como social y representa el espíritu innovador del confucianismo. Lo particular de esta innovación es que no deja de lado la tradición, sino que “trata de edificarse a partir de ella e incorporarla de modo renovado”⁴⁰. Siguiendo este principio de renovación constante, los filósofos confucianos han demostrado la capacidad de tomar aspectos de otras corrientes filosóficas y adaptarse a las necesidades de las diferentes épocas.

Según el presidente Xí, el espíritu innovador es una característica que debe mantener el socialismo con características chinas para evitar caer en dogmatismos y errores del pasado. Por esto sostiene que, aunque los miembros del PCCh adhieran a la teoría científica del marxismo y busquen desarrollar un socialismo con características chinas, también deben integrar los principios marxistas con la realidad cultural específica china y con elementos valiosos de las culturas de otros países⁴¹. El 成语 chéng yǔ⁴² citado por el presidente chino “usar lo antiguo para servir al presente”⁴³ (古为今用 gǔ wéi jīn yòng) sugiere que los principios y valores de la cultura tradicional deben aplicarse en el contexto contemporáneo. No obstante, es importante tener en cuenta que esta propuesta no implica mantener lo antiguo de manera dogmática puesto que “La cultura tradicional, en su proceso de formación y desarrollo,

39 Xí, “Discurso en la ceremonia de apertura”; 杨立新; Yáng Lìxīn, “习近平引用率最高的十大典故 [Los diez pasajes clásicos más citados por Xi Jinping],” *China Daily*, 2 de junio de 2018, consultada el 13 de noviembre de 2023, https://china.chinadaily.com.cn/2018-06/02/content_36317959_5.htm.

40 María Elena Díaz y León Torres, “El renovarse cada día,” *China desde el Sur*, 21 de marzo de 2023, consultado el 25 de octubre de 2024, <https://www.chinadesdeelsur.com/2023/03/renovarse-cada-dia.html>.

41 Xí, “Garantizar la victoria”.

42 “Los 成语 chéng yǔ, frases hechas o modismos, son una característica tradicional de la lengua china. Son estructuras fijas, generalmente compuestas por cuatro caracteres, que forman una unidad semántica y aportan un significado que no siempre es fácil advertir a partir del sentido de los caracteres que los componen... Muchos chéng yǔ están basados en una historia, un poema o un texto filosófico, de los cuales extrae su sentido. Lo más común es que posean un sentido literal y uno alegórico. Desde el punto de vista literario y filosófico son extremadamente interesantes y representan el modo en el cual permanecen las tradiciones y la cultura en la lengua”. María Elena Díaz y León Nahuel Torres, “Qué es un 成语 chéng yǔ,” *China desde el Sur*, 23 de julio de 2020, consultado del 02 de octubre de 2024, <https://www.chinadesdeelsur.com/2020/07/que-es-un-cheng-yu.html>.

43 El 成语 chéng yǔ 古为今用 gǔ wéi jīn yòng deriva de una frase mencionada varias veces por el presidente Máo: “usar lo antiguo para servir al presente, utilizar lo extranjero para que sirva a China” (古为今用, 洋为中用 Gǔ wéi jīn yòng, yáng wéi zhōng yòng)

inevitablemente estará sujeta a las limitaciones y efectos de la capacidad de comprensión de las personas de la época, las condiciones del momento y el sistema social”⁴⁴. La labor de “desechar lo viejo y crear lo nuevo” (推陈出新, tuī chén chū xīn) permite eliminar elementos obsoletos y promover la innovación.

Mi análisis me lleva a interpretar la propuesta de Xí Jìnpíng de integrar el marxismo con el pensamiento confuciano como una nueva etapa en el proceso de sinificación del marxismo iniciada en 1935 durante la reunión de Wǎyáobǎo⁴⁵. Este proceso fue continuado por Dèng Xiǎopíng quien desarrolló la teoría del “socialismo con características chinas” (中国特色社会主义 Zhōngguó tèshè shèhuì zhǔyì), por Jiāng Zémín, quien planteó por primera vez el lema del “gran renacimiento de la nación” (中华民族伟大复兴 Zhōnghuá mínzú wěidà fùxīng) y propuso el concepto de “triple representatividad” (三重代表性, Sānchóng dàibǎoxìng) y por Hú Jìntāo con su noción de “construcción avanzada del Partido” (党的先进性建设 (dǎng de xiānjìn xìng jiànshè). En la sección previa, explicamos cómo los filósofos del nuevo confucianismo, en oposición a las interpretaciones que presentan al confucianismo como una filosofía estática, defienden una visión del confucianismo como una tradición viva y en constante desarrollo, que se adapta para responder a las necesidades del pueblo chino a lo largo de la historia. En esta misma línea argumentativa, comparto la idea de Jiāng Shígōng de que la expresión ‘socialismo con características chinas’ sugiere que no existe un ‘socialismo’ puro y estático, sino que es un “concepto abierto que espera ser explorado y definido”⁴⁶. A partir de las ideas desarrolladas anteriormente, considero que el PCCh, en esta nueva era, se aparta de las ideas derivadas de las experiencias europeas y soviéticas del socialismo y traza su propio camino de desarrollo socialista, fundamentado en una profunda confianza en su propia cultura.

⁴⁴ Xí, “Garantizar la victoria”.

⁴⁵ La reunión de瓦窑堡Wǎyáobǎo, celebrada en 1935, fue un punto de inflexión donde el PCCh comenzó a tomar distancia de la Unión Soviética y desarrollar un enfoque ideológico propio que integraba el marxismo con la realidad rural china y su herencia cultural.

⁴⁶ Jiāng, “Filosofía e Historia”.

VIII. CONSIDERACIONES FINALES

En *Otra Inquisiciones* (1952), el reconocido escritor argentino Jorge Luis Borges explora el rol de los “clásicos” como precursores de obras escritas siglos más tarde. En el último cuento titulado “Sobre los clásicos”, expresa al respecto:

Clásico no es un libro (lo repito) que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad.⁴⁷

El enfoque de Borges abre un diálogo interesante entre la obra y su recepción cultural, destacando la dimensión de los lectores y donde el “clásico” no es una obra culturalmente aceptada solo por su mérito intrínseco. Retomando las preguntas disparadoras planteadas en la introducción sobre la vigencia del confucianismo y su influencia en el desarrollo actual de China, la reflexión del escritor argentino me remite a la advertencia de Féng Yǒulán, quien enfatiza que un sistema filosófico como el confuciano no debe ser concebido como un simple mosaico de fragmentos antiguos, sino como una tradición viva y en constante desarrollo, capaz de articular respuestas a los problemas del presente⁴⁸. Esta idea también se conecta con la visión de Xí Jìnpíng, quien ha enfatizado en sus discursos el carácter abierto del socialismo con características chinas y la necesidad de que las distintas generaciones de líderes y miembros del PCCh continúen la labor de su construcción, siempre manteniendo un pie en la tradición y la mirada en la misión de procurar la prosperidad del pueblo.

La tradición de los textos clásicos es, sin duda, un pilar de la continuidad. Sin embargo, para comprender por qué sigue siendo relevante en un mundo tan distinto al de sus inicios, debemos mirar más allá de la mera preservación de textos. Desde mi punto de vista, podemos encontrar una clave para comprender su vitalidad en la relación activa que las personas mantienen con la tradición; como se expresa en *Analectas*: “no es el camino (道dào) el que agranda a las personas, sino las personas quienes agrandan el camino (道dào)”. (*Analectas* XV, 29). 朱熹Zhū Xī (1130-1200), filósofo neoconfuciano que reinterpretó la filosofía confuciana de modo que pudiera adaptarse a su tiempo y convertirse en ideología oficial durante la dinastía Sòng, al ser consultado por el sentido de la cita de Confucio, respondió: “La tradición (道

⁴⁷ Jorge Luis Borges, *Otras Inquisiciones* (Buenos Aires: Emecé, 1952).

⁴⁸ Féng, “Speech of Response”, 661

dào) es como un abanico, y las personas son como la mano. La mano puede mover el abanico, ¿puede el abanico mover a la mano?⁴⁹. Las reflexiones de ambos filósofos subrayan que una filosofía no tiene impacto por sí sola; son las personas que la practican quienes la mantienen viva, la expanden y la adaptan a los desafíos de cada época. De esta manera, Confucio y Zhū Xī enfatizan la responsabilidad de aquellos que adhieren a la tradición confuciana, quienes tienen el deber de internalizar y poner en práctica los valores morales confucianos. A lo largo de este capítulo, hemos examinado cómo los filósofos del Nuevo Confucianismo, el pueblo y los gobernantes han cumplido este rol, permitiendo que el confucianismo no solo haya sido una parte integral del desarrollo de China en el último siglo, sino que continúe siéndolo en el futuro. Sin su compromiso, la tradición corre el riesgo de cesar de producir “fervores” y “misteriosas lealtades”: podría reducirse a un conjunto de textos y rituales vacíos sin relevancia para la sociedad.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- Cohen, Paul. “Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past”, New York: Columbia University Press, 1984.
- 陈来 Chén Lái. “A Century of Confucianism: A Review and Outlook of the Development of Confucianism in the Past Century”, traducido al inglés por Craig A. Smith y Jun Deng. Publicado originalmente en 2014. Reading the China Dream. Consultado el 13 de septiembre de 2024. <https://www.readingthechinadream.com/a-century-of-confucianism.html>.
- 陈来 Chén Lái. “Confucius and the Modern World”, London and New York: Routledge, 2019.
- 陈勇 Chén Yǒng. “El reciente resurgimiento del confucianismo popular en China continental: el redescubrimiento de los confucianistas clásicos, las academias y los ritos”, Estudios de Asia y África 50, no. 1 (2015): 43-75. Consultado el 15 de noviembre de 2024. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58644847002>.
- Creel, Herrlee Glessner. “El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-Tung”, Madrid: Alianza Editorial, 1976.

49 朱熹 Zhū Xī, 《朱子语类》 (*Zhūzǐ Yǔlèi*, Recopilación de las enseñanzas de Zhu Xi), vol. 27, Chinese Text Project, última modificación, acceso el [fecha], <https://ctext.org/text.pl?node=591827&if=en&remap=gb>.

- Díaz, María Elena, y León Nahuel Torres. “Qué es un 成语 (chéngyǔ)”, China desde el Sur. 23 de julio de 2020. Consultado el 2 de octubre de 2024. <https://www.chinadesdeelsur.com/2020/07/que-es-un-cheng->
- Díaz, María Elena, y León Torres. “El renovarse cada día”, China desde el Sur. 21 de marzo de 2023. Consultado el 25 de octubre de 2024. Consultado del 02 de octubre de 2024. <https://www.chinadesdeelsur.com/2023/03/renovarse-cada-dia.html>.
- Féng Yǒulán. “A history of Chinese Philosophy”, Vol II. Princeton, Princeton University Press, 1953.
- Féng Yǒulán. “Breve historia de la filosofía china”, Beijing: Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1989.
- Féng Yǒulán, “Speech of Response Delivered at the Convocation of September 10, 1982, at Columbia University”, en *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lan*, editado por Derk Bodde, 658-665. Beijing: Foreign Languages Press, 1991.
- Fukuyama, Francis. “The End of History and the Last Man”, New York: The Free Press, 1992.
- 甘阳 (Gān Yáng). “Unifying the Three Traditions in the New Era: The Merging of Three Chinese Traditions”, traducido al inglés por David Ownby. Publicado originalmente en 2005. *Reading the China Dream*. Consultado el 15 de diciembre de 2024. <https://www.readingthechinadream.com/gan-yang-tongsantong-chapter-1.html>. Faltan mas citas de gang?
- 古明东 Gǔ Míngdōng. “Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism”, Abingdon: Routledge, 2013.
- 强世功 Jiǎng Shígōng. “Filosofía e Historia: Interpretando la ‘Era de Xi Jinping’ a través del informe de Xi Jinping al Decimonoveno Congreso Nacional del PCCCh. *Reading the China Dream*”, traducido al español por David Ownby. Publicado originalmente en 2018. Consultado el 12 de octubre de 2024. <https://www.readingthechinadream.com/jiang-shigong-filosofia-e-historia.html>.
- Kim, Sungmoon. “The Secret of Confucian Wuwei Statecraft: Mencius’s Political Theory of Responsibility”, *Asian Philosophy: An International Journal of Philosophical Traditions of the East* 20, no. 1 (2010): 27-42.
- Kim, Sungmoon. “Confucian Constitutionalism: Mencius and Xunzi on Virtue, Ritual, and Royal Transmission”, *The Review of Politics* 73, no. 3 (2011): 371-399.

- Levenson, Joshep Richmond. “Liang Ch’i-ch’ao and the mind of modern China”, 2ª ed. rev. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1967.
- Mencio. 孟子, Mèngzǐ. IIB, 9. Chinese Text Project. Consultado el 12 de septiembre de 2024. Traducción al español del autor. <https://ctext.org/mengzi>.
- Müller, Federico. “La filosofía política de Mencio: la búsqueda del cambio dentro de un marco de continuidad”, Fundación Hanaq, octubre 2024. <https://fundacionhanaq.org/papers/2024/la-filosofia-politica-de-mencio-la-busqueda-del-cambio-dentro-de-un-marco-de-continuidad/>.
- Said, Edward. “Orientalismo”, Madrid: Ediciones Debate, 2002 [1978].
- Pines, Yuri. “Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era”, Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.
- 习近平Xí Jìnpíng. “在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会上的讲话 [Discurso en la ceremonia de apertura del Simposio Académico Internacional en conmemoración del 2565.º aniversario del nacimiento de Confucio y la V Asamblea General de la Federación Internacional de Estudios Confucianos]”, publicado en 新华网 Xinhua, 24 de septiembre de 2014. Consultado el 01 de septiembre de 2024. http://www.xinhuanet.com/politics/2014-09/24/c_1112612018_2.htm.
- 习近平Xí Jìnpíng. “决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利-在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告” [Garantizar la victoria en la construcción integral de una sociedad modestamente próspera y conquistar el gran triunfo del socialismo con características chinas para una nueva era: Informe presentado en el XIX Congreso Nacional del Partido Comunista de China]. Pronunciado el 18 de octubre de 2017. Publicado en 新华网 Xinhua, 27 de octubre de 2017. Consultado el 18 de noviembre de 2024. http://www.xinhuanet.com/politics/19cpcnc/2017-10/27/c_1121867529.htm.
- 杨立新Yáng Lìxīn. “习近平引用率最高的十大典故 [Los diez pasajes clásicos más citados por Xi Jinping]”, China Daily. 2 de junio de 2018. Consultada el 13 de noviembre de 2024. https://china.chinadaily.com.cn/2018-06/02/content_36317959_5.htm.
- 姚新中Yáo Xīnzhōng. “El confucianismo”, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PARTE III

EL CONFUCIANISMO Y SU PARTICIPACIÓN EN EL DESARROLLO DE ASIA DEL ESTE



A CONFUCIAN RESPONSE TO THE CRISIS OF HUMANITIES EDUCATION: ON THE CONFLICT BETWEEN INSTRUMENTAL RATIONALITY AND VALUE RATIONALITY

Summary

I. Introduction II. The confrontation between instrumental rationality and value rationality III The etymology of zhexue (philosophy) and jiaoyu (education) in Chinese IV. The idealized and holistic vision on education in Confucianism V. The Confucian approach to the problem of modernity VI. The Confucian notion of zhixing heyi (unity of knowledge and action) VII. The assault of modernity and the instrumentalization of education VIII. Bibliography.



Yong Chen

Researcher at the Center for Asian and African Studies at El Colegio de México.
Member of the National System of Researchers (SNI).

I. INTRODUCTION

The great advances in technology in recent decades have prompted many people to believe in the omnipotence of technology and, correspondingly, the uselessness of humanities education in general. Educational institutions worldwide are facing the dilemma of keeping a balanced curriculum or catering to the market more intimately. The harbinger of the crisis perhaps first appeared in Japan several years ago, where the government responded to the march of techno-society by proposing the elimination of curricula on humanities in many of its prestigious universities (Grove, 2015). The most news-media-sensitive move, however, came in the fall semester of 2024, when Harvard University suddenly canceled more than 30 classes across at least 20 departments and other programs, with history and literature taking the hardest hit. The canceled classes in the two departments included the Hist-Lit 90 seminars “British Soft Power from Shakespeare to Dua Lipa,” “Marx at the Mall: Consumer Culture & Its Critics,” “Global Transgender Histories,” “Indigenous Genders and Sexualities in North America,” “The Making of Race across Latin America,” and “Global Histories of Capitalism” (Parker and Sykes, 2024), among others.

The cancellation of humanities classes at Harvard sent a shocking wave to higher education institutions worldwide, and once again forced people to ponder the value and plausibility of humanities education in the age of artificial intelligence. In fact, the crisis of humanities education is not just felt in Japan and the United States. Many other countries are confronted with more or less the same problem and the situation in Mexico is no less critical. For example, there are callings that “aloof” subjects such as philosophy

should be removed from curriculum in order to make space for programs more sensitive to technology and market. In China, there is also a wide spread and boiling discussion of the crisis of humanities education throughout social networks and blogs following the cancelation of humanities classes at Harvard University.

Is the current education, higher education in particular, really detached from reality that we have to make radical changes right away to amend the situation? Is technology so omnipotent that it alone will solve all the problems in society? This article tries to answer otherwise and stress instead the importance of a balanced education for social wellbeing. It will first analyze the fundamental confrontation between instrumental rationality and value rationality by drawing on the theoretical reflections of Max Weber (1864-1920). It will then trace the etymologies of *zhexue* (philosophy) and *jiaoyu* (education) in Chinese vocabulary and proceeds to examine the organic and holistic nature of the idealized Confucian education. Finally, the article will call attention to the alienating effect of industrial production and promulgate a cohesive, organic, and holistic vision on modern education by appealing to the Confucian vision of *zhixing heyi*.

II. THE CONFRONTATION BETWEEN INSTRUMENTAL RATIONALITY AND VALUE RATIONALITY

When it comes to explaining what is instrumental rationality and what is value rationality, no other example is more vivid and illustrative than the contrast and conflict between Elon Musk, the currently richest and possibly most powerful man in the world, and his transgender daughter –Vivian Jenna Wilson. On October 29th, 2024, at the 8th Future Investment Initiative conference, which was held in Saudi Arabia’s capital, Riyadh, Elon Musk made an ambitious and optimistic speech through a video call, stating that by 2040, there will be at least 10 billion humanoid robots priced between \$20,000 and \$25,000, which would increase the market value of Tesla, his own company of electric cars, robots, and many other things, to about 25 trillion dollars (Reuters, October 29, 2024). At the meantime, nobody will fail to notice that Elon Musk is simultaneously the owner of SpaceX, Starlink, Twitter/X, and Neuralink, as well as the Administrator of the Department of Government Efficiency (DOGE) of the new Donald Trump administration of the United States. At some point, Elon Musk can be seen as a perfect personification of what Max Weber called “instrumental rationality,” because he has so far best

manifested the principle of “efficiency” to achieve his goals— to be rich and powerful in the world.

On the other hand, Vivian Jenna Wilson, the transgender daughter of Elon Musk, openly accused her father as “an absent father who was cruel to her as a child for being queer and feminine” in an exclusive interview with NBC News on July 25th, 2024 (Ingram, 2024). Vivian said her father was rarely present in her life, leaving her and her siblings to be cared for by their mother or by nannies even though Musk had joint custody. Previously, in 2022, Vivian sought court approval in California to change her name (including her last name from Musk to her mother’s, Wilson) and, in the process, denounced her father. “I no longer live with or wish to be related to my biological father in any way, shape or form,” she said in the court filing (Ingram, 2024).

If it is theoretically illustrative to see Elon Musk as a very personification of “instrumental rationality,” then his transgender daughter, Vivian Jenna Wilson, is no less than a perfect exemplification of “value rationality”. The two terms, originally coined by Max Weber (1978), are often used to identify two rationalization processes in which individuals behave in order to optimize their behavior. According to Weber, while “instrumental rationality” recognizes means that function efficiently to achieve ends, “value rationality” recognizes ends that are “right” and legitimate in themselves.

Social action, like all action, may be...: (1) instrumentally rational, that is, determined by expectations as to the behavior of objects in the environment and of other human beings; these expectations are used as “conditions” or “means” for the attainment of the actor’s own rationally pursued and calculated ends; (2) value-rational, that is, determined by a conscious belief in the value for its own sake of some ethical, aesthetic, religious, or other form of behavior, independently of its prospects of success (Weber, 1978, pp. 24-26).

In his *Economy and Society* and *Collected Essays in the Sociology of Religion*, Max Weber divided rationality into four types: practical, theoretical, substantive, and formal, which together constitute rationalization processes in Western societies. For Weber, practical rationality and formal rationality are associated with means-end rational actions and can thus be lumped into the category of “instrumental rationality,” while substantive rationality is associated with value-rational actions and belongs to the category of “value rationality” (Kalberg, 1980, pp. 1145-1179). Overall, society progresses by the coordination of the two categories: instrumental means with value rational ends. Specifically, “instrumental rationality” provides intellectual capabilities such as scientific and technological facts and theories, something that appear

to be impersonal, value-free means. At the meantime, “value rationality” furnishes legitimate rules, especially moral valuations, something that appear to be emotionally satisfying and fact-free ends.

The critical point of Max Weber’s concept of rationalization is that “value rationality”, or “substantive rationality” for that matter, is essentially dictated by a “radical perspectivism”. “A radical perspectivism prevails in which the existence of a rationalization process depends on an individual’s implied or stated, unconscious or conscious, preference for certain ultimate values and the systematization of his or her action to conform to these values” (Kalberg, 1980, p. 1156). With this radical perspectivism, a person’s action is motivated by what Weber called “value postulate,” that is, entire clusters of values that vary in comprehensiveness, internal consistency, and content. It is through this “value postulate” that real life events are selected, measured, and judged. According to Weber, action motivated by value and resistant to and counterpoised against environmental molding by interests has been of the greatest historical consequences (Kalberg, 1980, p. 1170).

It is thus not difficult to see the conflict between Elon Musk and his transgender daughter through the Weberian conception of rationality and rationalization. For Weber, there is a “sphere-of-life specificity” (Karberg, 1980, p. 1150) in rationality and rationalization processes. In other words, rationalization processes take place at their own rates and in diverse spheres of life, independent from one another. Actions deemed “rational” in one sphere might appear to be “irrational” in other spheres. As an idol of “instrumental rationality,” Musk probably has best manifested efficiency and productivity by adopting scientific methods and empirical thinking. But when it comes to caring for his own transgender daughter, he seems hopelessly impotent and “irrational” because it is precisely “fatherly love” that Vivian holds as the ultimate value and that Musk cannot scientifically or “instrumentally” furnish. Simply put, his 10 billion humanoid robots, no matter how powerful and futuristic they might be, cannot be as sufficiently present and caring in his transgender daughter’s childhood as a real father can. In this case, the fundamental confrontation between the two rationalities cannot be easily conciliated.

Ironically, maybe we can draw on the metaphoric conflict between Elon Musk and his transgender daughter to reflect on the troublesome situation of current education, namely, the accelerating and irreversible process of prioritization of science and engineering education and the marginalization of humanities education. It is certainly true that the development of science and technology has brought unprecedented convenience to our daily life, but

there are always some arenas or spheres that cannot be thoroughly addressed by “instrumental” means. No matter how advanced a society can be, humans will always have diverse emotions, feelings, as well as ethical, aesthetic, religious and other needs that cannot be readily calculated, quantified, or digitized. These are the spheres or areas that humanities education can fit in. But it would be highly unrealistic to maintain the same “status” and “glory” for humanities in the classroom as in good old days. Time has changed and the emphasis for science and engineering education will be around for any foreseeable future. Instead of insisting on a rigidly “balanced” curriculum of both sides, it is probably more plausible to seek a dynamically balanced curriculum, that is, to integrate pixels of humanities into the class of science and engineering and instill it with a more-or-less coherent and organic touch.

III. THE ETYMOLOGY OF ZHEXUE (PHILOSOPHY) AND JIAOYU (EDUCATION) IN CHINESE

With regard to the title of Doctor of Philosophy (PhD) in Western higher education institutions, the term “philosophy” often does not refer to the discipline of philosophy per se, but is rather employed in a broader sense in accordance with its original Greek meaning, “love of wisdom”. In most countries of Europe, many fields such as history, philosophy, social sciences, mathematics, and natural philosophy/sciences (Chang, 2010, p. 183) –other than theology, law, and medicine, or the so-called professional, vocational, or technical curricula– were traditionally known as philosophy, and the basic faculty of liberal arts was known as the “faculty of philosophy” (Wikipedia, accessed January 30, 2025). This simple fact reveals that philosophy in a broad sense permeates every discipline of knowledge and has assumed ultimate significance in the ways Europeans approach nature and universe, including human beings themselves. In traditional China, there was a similar phrase called, “the study of Confucian classics is the guiding principle of all other academic disciplines”.¹ In this sense, the study of Confucian classics was elevated to the status of ultimate meaning, similar to the status of philosophy in traditional Western societies. Both cases suggest that academic disciplines, or general education for that matter, are expected to have a coherent, organic, and holistic nature by default.

1 Siku quanshu zongmu-jingbu zongxu (《四庫全書總目經部總叙》：“蓋經者，非他，即天下之公理而已”).

In classical Chinese, there is no word correspondent to the Western term “philosophy,” while the modern word zhexue 哲學 (philosophy) consists of two characters, zhe and xue, meaning wisdom and study/learning, respectively. In fact, the term zhexue was introduced into China from Japan at the turn of the 20th century, with zhe implying wisdom and xue being a neologism in its own right (xue with the meaning of –ology is a semantic innovation amid the wave of Westernization). The Japanese philosopher Nishi Amane (1829-1897), widely claimed as the father of modern Japanese philosophy, was responsible for the term tetsugaku (哲學) (in Japanese, zhexue in Chinese), which he coined in 1873 by combining the two characters to designate the Western notion of philosophy, meaning “the study of human nature and the principles of things” (Defoort, 2006, pp. 625-660).

Traditional Chinese scholarship is not divided into specific categories or disciplines as we see today. Instead, the imperial library of dynastic China created four departments for the totality of classical writings: jing 經 (Confucian classics), shi 史 (history), zi 子 (writings of various philosophical schools), and ji 集 (miscellaneous, mainly literature) (Huang, 1993). Approximately, the writings from the departments of jing (Confucian classics) and zi (of various philosophical schools) correspond to what we call philosophy today, if we are not entangled with what exactly constitutes philosophy. Among the so-called “hundred schools of thought” with varied degree of philosophical orientation, the Confucian school is especially concerned with the issue of education, the spectrum of which could range from cultivating the self to pacifying the whole world.

On the other hand, unlike zhexue, which is a relatively new compound word in modern Chinese, the word jiaoyu 教育 (education) already exists in classical Chinese, though not with the exact meaning as in modern vocabulary. Due to the possible complexity and subtlety in its connotations, it is worth quoting in length the original text, the chapter Jinxin 1 of Mengzi, where the word jiaoyu emerges for the first time.

Mencius said, “The superior man has three things in which he delights, and to be ruler over the kingdom is not one of them. That his father and mother are both alive, and that the condition of his brothers affords no cause for anxiety; this is one delight. That, when looking up, he has no occasion for shame before Heaven, and, below, he has no occasion to blush before men; this is a second delight. That he can get from the whole kingdom the most talented individuals, and teach and nourish (jiaoyu 教育) them; this is the third delight. The superior man has three things in which he delights, and to be ruler over the kingdom is not one of them” (Mengzi, Ch. Jinxin 1).

In *Shuowen Jiezi* (Explaining Graphs and Analyzing Characters), a 2nd century Chinese dictionary, the author Xu Shen explains the word *jiao* as “what the superior man instructs and the common man enacts or imitates” (教, 上所施, 下所效也);² and *yu* as “raise children and make them do good” (育, 養子使作善也).³ Here in the text of Mencius, *jiaoyu* is thus understood as “instruct and nourish”, both intellectually and ethically. We should bear in mind that the word *jiao* actually implies two aspects, instruct and enact. In other words, the process of education involves both the instructor/educator and the learner/enactor/imitator, the one in which the former instructs by exemplifying or edifying and the latter learns by enacting or imitating. The act of instruction and that of learning together constitute what is called *jiaoyu* (including both education and transformation), a coherent, organic, and spontaneous process which cannot be mechanically divided or imposed. A paragraph in the chapter of *Jing Jie* (Explanation of the Classics), the *Book of Rites* (Li Ji), has vividly illustrated the point:

Therefore, the instructive and transforming power of ceremonies is subtle; they stop depravity before it has taken form, causing men daily to move towards what is good, and keep themselves farther apart from guilt (crime), without being themselves conscious of it (*The Book of Rites*, Ch. *Jing Jie*).

During the late 19th and early 20th centuries, the classical word *jiaoyu* was utilized to designate the Western term education, along with the introduction of notions, principles, and ideologies associated with education from the West. The organic and spontaneous nature of *jiaoyu* in the Chinese context was thus practically superseded by the modern Western notion of education, which is “the process of receiving or giving systematic instruction, especially at a school or university” (*The Oxford Dictionary*, accessed December 20, 2024). In 1905, the imperial examination system (*keju* 科舉) was formally abolished, symbolizing the end of traditional education, while Western style education was systematically introduced in China. To be sure, the original meaning of education in the Western terminology also embodies an organic and holistic vision,⁴ but it is the notion of institutionalized and professionalized education that was introduced into China along with the wave of wholesale Westernization amid troublesome times.

2 *Shuowen Jiezi* (Explaining Graphs and Analyzing Characters). <http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/jiao-bu?searchu=%E6%95%99&searchmode=showall#result>.

3 *Shuowen Jiezi*. <http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/bu46>.

4 Online Etymology Dictionary. “educate”. Accessed December 30, 2024. <https://www.etymonline.com/word/educate>.

IV. THE IDEALIZED AND HOLISTIC VISION ON EDUCATION IN CONFUCIANISM

Education has always been a fundamental factor for the facilitation of social well-being throughout Chinese history. Ideas about education were consciously illustrated as early as in the Rites of Zhou (Zhou Li),⁵ where a rudimentary curriculum was used for the education of noble youngsters. Specifically, the curriculum included six subjects, called six arts—rites, musicianship, archery, chariot-driving, calligraphy and mathematics, the purpose of which was to impart skills and know-how through practice. However, this is just part of the picture because an ideal Confucian formula for education is to cultivate a person as a whole-some one, both intellectually and morally qualified. According to Confucius, the mastery of the six arts has to be combined with the study of the six classics,⁶ something that was necessary for the competent exercise of public office. These didactic works, in addition to training the students with knowledge and skills, were more important in inculcating them with a sharp consciousness of social relations and ethics. In other words, the three aspects—intelligence, skills, and morality—were the integral components that made up an ideally educated person who would qualify for the public office.

In fact, this organic and holistic vision on education is best captured in the Book of Rites, the one that expounds Confucian ideas on almost every aspect of social life. In the chapter Jing Jie (Explanation of Classics), the paragraph about an ideally civilized society goes like this:

Confucius said, “When you enter any state you can know what subjects (its people) have been taught. If they show themselves men who are mild and gentle, sincere and good, they have been taught from the Book of Poetry. If they have a wide comprehension (of things), and know what is remote and old, they have been taught from the Book of History. If they be large-hearted and generous, bland and honest, they have been taught from the Book of Music. If they be pure and still, refined and subtle, they have been taught from the Yi (Book of Changes). If they be courteous and modest, grave and respectful, they have been taught from the Book of Rites and Ceremonies. If they suitably adapt their language to the things of which they speak, they have been taught from the Chun Qiu (Spring and Autumn Annals). Hence the

5 *The Rites of Zhou* (Zhou Li). <http://ctext.org/rites-of-zhou/di-guan-si-tu>.

6 The six Confucian classics are the *Book of Poetry* (Shi Jing), the *Book of History* (Shang Shu), the *Book of Rites* (Li Ji), the *Book of Changes* (Yi Jing), the *Spring and Autumn Annals* (Chun Qiu), and the *Book of Music* (Yue Jing), the last of which had been lost sometime in the early part of Chinese history.

failing that may arise in connection with the study of the Poems is a stupid simplicity; that in connection with the History is duplicity; that in connection with Music is extravagance; that in connection with the Yi is the violation (of reason); that in connection with the practice of Rites and Ceremonies is fussiness; and that in connection with the Chun Qiu is insubordination (The Book of Rites, Ch. Jing Jie)".

From the above quotation, we can observe that the Confucian-oriented education, by integrating the six arts with the six classics, would play a fundamental role in the development of society and of individuals alike. In fact, virtue was always held as a prerequisite of government and education, the indispensable path to moral integrity and social wellbeing. Henceforth, with the improvement of moral standards through education and edification, the human world would be rendered more virtuous: the self being cultivated, the household being ordered, the state being well-governed, and all under Heaven being pacified. It is for this very reason that The Great Learning (Da Xue), one of the most venerated Confucian classics, unequivocally declares:

Things being investigated, knowledge became complete. Their knowledge being complete, their thoughts were sincere. Their thoughts being sincere, their hearts were then rectified. Their hearts being rectified, their persons were cultivated. Their persons being cultivated, their families were regulated. Their families being regulated, their states were rightly governed. Their states being rightly governed, the whole kingdom was made tranquil and happy. From the Son of Heaven down to the mass of the people, all must consider the cultivation of the person the root of everything besides (The Great Learning).

It is apparent that moral instruction through edification became the primary and ultimate goal of Confucian teaching, a precondition for anything else. Furthermore, ethics, intelligence and politics were regarded as indivisible to each other, the first of these being characterized by a vitality which was the driving force of civilization for more than two millennia. The very core of Confucian ethics is centered on ren (benevolence or humaneness), which is manifested in all types of relations between human beings and contains the germ of other qualities: filial piety (xiao), loyalty (zhong), trustworthiness (xin), righteousness (yi), among others. In other words, all these qualities stem from ren, which enjoins human beings to show mutual sympathy, solicitude and respect, and to watch over one another. As the founder of classical China's education system, Confucius defined its basic content by working out his concept of moral instruction, and established guidelines for its further

development. To be sure, this fundamental importance of moral instruction was essentially attributable to Confucius' philosophy of rites, which enjoyed supremacy over law. In the *Analects*, Confucius thus says:

If the people be led by laws, and uniformity sought to be given them by punishments, they will try to avoid the punishment, but have no sense of shame. If they be led by virtue, and uniformity sought to be given them by the rules of propriety, they will have the sense of shame, and moreover will become good (*The Analects*, Ch. Wei Zheng).

V. THE CONFUCIAN APPROACH TO THE PROBLEM OF MODERNITY

Nevertheless, modern China is diametrically different from traditional China in many senses, and so is the case of education. The drastic shift from the paradigms of Confucianism to those of modernity around the turn of the 20th century has created a recurring situation in which the Chinese have to constantly transcend themselves in order to understand the way they used to be and the way they were going to be. Amid a sequence of frustrations, reforms, revolutions, and changes of regime from the mid-19th century to the mid-20th century, Confucianism went through a process of transformation, negation, condemnation, and regeneration, and finally arrived at the stage of so-called "New Confucianism" (*xin rujia* 新儒家),⁷ a form of existence that has enjoyed relative prosperity and stability for the following decades.

The confrontation of instrumental rationality and value rationality, as manifested in the current crisis of humanities education across the globe, can be better understood in light of the Confucian approach to the tension of tradition and modernity. When science and democracy were the predominant discourses during the early part of the 20th century, New Confucianism assumed a seemingly conservative appearance, which was simply conceived as a reaction against a modernization that did not meet the terms of Confucianism. After its exile to Hong Kong, Taiwan, and North America since 1949, it has emerged as the only intellectual tradition that harnessed sympathy for Chinese

7 New Confucianism is an intellectual movement of Confucianism that began in the early 20th century in Republican China amid national crises, and further developed in post-Mao era contemporary China. It is deeply influenced by the neo-Confucianism of the Song (960-1279) and Ming (1368-1644) dynasties. Most of the scholars of New Confucianism lived in Hong Kong, Taiwan, and overseas after the establishment of the People's Republic of China in 1949.

culture during the following four decades. In comparison with other trends of cultural conservatism in the early 20th century, the New Confucian response to the challenge of modernization and modernity is registered by its strong inclination to identify Chinese civilization with Confucianism in general, and Song-Ming neo-Confucianism in particular. It is also characterized by a universalistic claim that Confucianism features some fundamental values cross-culturally relevant for the modern age.

The New Confucian approach to the problem of modernity is most explicitly stated in its declaration about Chinese culture: the 1958 manifesto.⁸ The central theme of the manifesto is to clarify typical Western misunderstandings of Chinese culture and to present the ethico-spiritual symbolism of neo-Confucianism, an orientation that has a deep sense of religiousness, as a valid answer to the question of modernity. It trumpets the New Confucian battle against scientific positivism by championing an intuitive and empathic mode of thinking that appreciates the spirit and meaning of Chinese tradition in terms of their contemporary relevance. For New Confucian scholars, the intrinsic values of Chinese tradition can only be grasped with “sympathy and respect,” since any real comprehension of tradition requires something more than the lone exercise of intellect. The manifesto rejects the conventional view held by Western sinologists that Confucianism barely goes beyond the preaching of moral principles and interpersonal manners, and accordingly affirms its transcendental value and religious spirit:

With regard to Chinese civilization, for many years there has prevailed a view among many people both in China and abroad, that Chinese civilization put its emphasis on moral relationships between people and de-emphasized religious belief in God. This view is not mistaken in principle. However, many people are of the opinion that the moral culture which is the focal point of Chinese civilization only seeks to order actual human relations so as to maintain social and political stability. They also think that there is no religious feeling of transcendence and that the Chinese moral thought does not go beyond prescribing norms for proper behavior and thereby fails to provide a basis for inner spiritual life. These views are seriously mistaken (Chang, 1976).

The manifesto identifies the neo-Confucian doctrine of xin-xing (心性 mind and nature), which conveys the notion of transcendence and the belief in the numinous, as the core of Chinese culture (Chang, 1976). It rejects

⁸ The manifesto was published at the beginning of 1958, in *Minzhu pinglun* (Democratic tribune) under the Chinese title “Wei Zhongguo Wenhua Jinggao Shijie Renshi Xuanyan”.

the inclination to interpret xing (性) either in a naturalistic, psychological, or materialistic sense and embraces a metaphysical view in which xing is understood as the source of moral consciousness. The manifesto further emphasizes the intrinsic connection between the inner transcendence of xing and the outer transcendence of tian (天 Heaven) or tiandao (天道 the way of Heaven). While tian or tiandao is believed to refer to the metaphysical ground of being and source of meaning, xing as the transcendental moral self is regarded as an endowment from Heaven. According to the New Confucian notion of xin-xing, the ultimate meaning of humanity resides in the actualization of transcendence—that is, the unity of Heaven and human beings (tianren heyi) (Chang, 1976). In other words, human nature reflects the nature of Heaven, and the morality of humankind is also that of Heaven. The way to perfect humanity is thereby to follow the way of Heaven.

The doctrine of xin-xing, especially the notion of tianren heyi, holds the key to understanding the religious spirit and the transcendental value of neo-Confucianism. It is through the process of actualizing the way of heaven in humanity that the religiousness of Confucianism is ultimately channeled. Because of the oneness of Heaven and human beings, the problem of how to actualize the way of Heaven is also the problem of how to actualize the xing, or the inner moral self in human life. According to the doctrine of xin-xing, the actualization of the way of Heaven in humanity needs to be pursued in the ideal of self-cultivation (xiushen 修身) through its engagement in an endless and rigorous process of moral-spiritual discipline (Mou, 1963, pp. 68-78).

The effort of self-cultivation requires the conjunction of practice and understanding since it is a long-held conviction in the Confucian tradition that moral conduct and comprehension are closely connected and thus must progress together. As a consequence, what appears to be obedience to social regulations or to divine behests is, in the understanding, no more than the fulfillment of xin-xing. The human will in the application of moral principles is unlimited in its involvement, and the fulfillment of xin-xing is also unlimited. In other words, the only way to fulfill the moral principles in all activities is to endeavor to the utmost in accordance with the doctrine of xin-xing. This is the neo-Confucian ideal of “conformity of Heaven and man in virtue” (tianren hede 天人合德), which is believed to have achieved “a high degree of religiousness,” since to engage in moral effort is at the same time to fulfill one’s inner real self and, thereby, to also follow the command of Heaven (Mou, 1963, pp. 89-101).

The sense of religiousness inherent in the neo-Confucian doctrine of xin-xing is also embodied in the moral and spiritual ideal of ren (仁), which

originally refers to the notion of benevolence or human-heartedness. As a fundamental concept of neo-Confucian metaphysics, ren is used to connote the ethical and spiritual dimension of humanity resulting from the integration of the inner moral self (xing) and the metaphysical ground of being (tiandao). Mou Zongsan, one of the most prominent New Confucian scholars, maintained that the inner function of ren is to achieve sagehood, whereas its external function is to correlate the transcendental notions of xing and tiandao (Mou, 1963, p. 49). In other words, the actualization of the way of Heaven in humanity is verified and contemplated in the ethical and spiritual principle of ren.

The more profound implication of ren, according to Mou Zongsan, is embedded in the ontological sense of “creativity,” which generates an overflow of vitality fueling the growth of life in the cosmos. Ren in this sense points to the ultimate reality where everything is unified with everything else and with the universe as a whole. It is thus clear that under the auspices of the development of New Confucianism, the moral ideal of ren has been imposed with an ontological significance comparable in its nature and function to God in Christianity (Mou, 1963, pp. 43-44).

Scholars of New Confucianism have generally insisted that the contemporary relevance of Confucianism resides in its combination of an orientation to this world with an aspiration for transcendence (Mou, 1963, pp. 68-78, 96-97). The doctrine of xin-xing, the notion of tianren heyi, and the moral-spiritual ideal of ren all indicate that neo-Confucianism places great emphasis on the significance of transcendence and assigns the ultimate source of meaning and value to the numinous beyond (i.e., the way of Heaven). But these same notions also suggest that the transcendent can achieve moral and ethical relevance through its actualization in humanity. Thereby the way of Heaven is inherent in the daily life of every individual. The ultimate value and meaning of human life can be immanently actualized in this world regardless of their transcendental sanction. The moral-spiritual principle of ren is specifically reflected in the Confucian vision of the moral transformation of this world to achieve the universal humanization of existence, a vision that is best captured in the supreme ideal of neisheng waiwang, or “inner sage-likeness and outer kingliness” –that is, an individual’s inner moral cultivation and perfection would express itself outwardly in benevolent management of the outer reality through the actualization of ren (Mou, 1968, p. 6).

According to the Confucian ideal of neisheng waiwang, both the moral perfection of one’s personality and the attainment of sagehood dispense the external grace of God. The New Confucian scholars believe that an individual’s

moral cultivation is motivated by the inner source of the human mind –the Heaven-endowed xing– and that the attainment of sagehood is within the reach of every ordinary individual. Moreover, the individual who has attained sagehood must go beyond the realm of moral and spiritual cultivation and concern him- or herself with the outer world. But the challenge for New Confucianism is still how to bridge the gap between neisheng, the inner realm of moral cultivation, and waiwang, the outer realm of reality.

Despite the this-worldly orientation of Confucianism, the failure of neisheng waiwang to address the social, political, and economic problems in traditional Chinese society is widely acknowledged by the New Confucian thinkers. The problem became all the more acute when Western powers invaded an impotent China with the aid of not just guns and ships but also a whole range of advanced systems. Partially because of both the cruel reality of Western intrusion and the intellectual legacy of the May Fourth generation, the New Confucian scholars have been trying to innovate the concept of neisheng waiwang by aligning it with the twin triumphs of modern Western civilization –namely, science and democracy (Mou, 1962, pp. 164-193).

The failure to develop science and democracy in traditional Chinese society has suggested the deficiency of Confucianism in coping with problems of the outer world. But this liability does not prevent the New Confucian scholars from elevating the instrumental significance of Confucianism to the equivalence of its moral and spiritual importance. For them, the challenge of Chinese modernization is not about the question of whether Chinese culture is compatible with science and democracy, but rather about the question of how Chinese culture can be creatively transformed so that the values of science and democracy may take root in the native soil. They believe that an innovated ideal of neisheng waiwang would dispose the Chinese toward accepting Western ideas. The striving for the development of science, according to them, would be facilitated by the individual's active involvement in the outer world as the precept of moral perfection requires, and by a strong element of pragmatism in Confucianism, which acknowledges the importance of material wellbeing for the moral transformation of people. Hence, the development of science becomes an imperative when the Confucian moral obligation to humanize the outer world is considered; in return, Chinese culture would be greatly renovated and enriched by this universalistic commitment (Chang, 1976).

As for the relation between democracy and Confucian moral and spiritual ideals, the New Confucian scholars see a greater degree of congeniality. They believe that there was a native potential for developing democratic institutions and ideology in traditional Chinese society, though it did not evolve fully in

the modern age. However, the combined tradition of moral and ideological protest and institutional restraints that curbed the rampage of political despotism in traditional society would readily lay a foundation for the growth of democracy in modern China. For the New Confucian scholars, democracy is the institution that facilitates the utmost fulfillment of the spirit of public-mindedness, which is perfectly manifested in the Confucian utopian ideal of *tianxia weigong* (天下为公 all under Heaven belongs to the public). At the same time, the Confucian conception that sagehood is within the reach of every individual promotes the democratic idea that people are entitled to equal status because of their moral autonomy. Therefore, the New Confucian scholars strongly believe that the principles and values of democracy are in full compatibility with the Confucian ideal of *ren* (Chang, 1976, pp. 11-13).

From the perspective of New Confucianism, the problem of modernity is essentially about the question of how to understand the challenge of modernization in terms of Confucian moral-spiritual symbolism. To a large extent, the development of the neo-Confucian ideal of *neisheng waiwang* has furnished solidly a metaphysical foundation for the novel notions of science and democracy. Meanwhile, the Confucian doctrines of *ren* and *xin-xing* with innovated interpretations have lent useful insights into understanding the existential situations of human life. The quest for meaning has led the New Confucian scholars to see in Confucianism not just historical significance, but also a living tradition with moral and spiritual relevance that they feel they belong to. By interpreting away the blow of modernization, which is at odds with the moral idealism of Confucianism, the modern world has once again become meaningful for the New Confucian scholars. They can now appeal to Confucian principles and values not just for moral orientation but also for the explanation of life and of the world. As far as the all-explanatory framework of Confucianism goes, the integrity of humanity is safely guarded in terms of the notion of Heaven-human-unity, which prescribes that nature and society are a humanized totality.

VI. THE CONFUCIAN NOTION OF ZHIXING HEYI (UNITY OF KNOWLEDGE AND ACTION)

The Confucian ideal of organic and holistic education had been put into practice throughout the most part of pre-modern Chinese history, especially during the more Confucianized dynasties such as Han, Song, Ming, and Qing. Although Confucianism did not develop a system of speculative philosophy comparable to ancient Greek philosophy, its organic and holistic

vision on education was later endorsed and philosophized during the Song and Ming dynasties by the neo-Confucianism, a metaphysical innovation of classical Confucianism which paradoxically attempted to renounce its theorizing tendency.

For more than two thousand years, the vitality of Confucianism as an intellectual tradition precisely resides in its emphasis on practice rather than theory, on intuition rather than speculation, as is most explicitly registered by the neo-Confucian ideal of *zhixing heyi* 知行合一 (unity of knowledge and action).⁹ The great neo-Confucian philosopher Wang Yangming (1472-1528) believed that there was no way to use knowledge after gaining it because knowledge and action were unified as one. Beyond knowledge there was no action, and beyond action there was no knowledge. In other words, any knowledge that had been gained then put into action was considered delusion or false. What was stressed in Wang's notion here was the simultaneity between knowledge and action, as can be seen from his saying:

Zhi (knowledge) is the beginning of xing (action), while xing is the completion of zhi. With a full comprehension of this, a mere mention of zhi would be sufficient since xing is already embodied in it; a mere mention of xing would be sufficient since zhi is already embodied in it (Wang, 2015).

The neo-Confucian emphasis on the intuitive and empathic mode of thinking was further articulated in the theoretical construction of New Confucianism during the 20th century, for which the real import of Confucianism as the “religion of moral cultivation” (*chengde zhi jiao* 成德之教) (Mou, 1968, p. 6) consists in achieving the infinite and the perfect out of the finite existence of human kind. The ultimate reality –the source of the meaning of life– can only be seized as a personal, immediate, and transcendent experience by an exercise of the intuitive and empathic mind, or in New Confucian terms, *tiren* 體認 (experiential recognition) and *zhenghui* 証會 (understanding through personal witness) (Chang, 1976, p. 285). Correspondingly, the quintessence of the Confucian moral-spiritual system, according to the New Confucian thinkers, is its focus on practice and experience, whereas the theoretical construction is not endowed with primary significance.

If we may translate the neo-Confucian notion of *zhixing heyi* (unity and knowledge and action) and the New Confucian terms of *tiren* (experiential recognition) and *zhenghui* (understanding through personal witness) into

⁹ The doctrine of *zhixing heyi* was established by Wang Yangming and was fundamental to the philosophy of the School of Mind of neo-Confucianism.

the terminology of education, the Confucian stance on modern education would still be marked by its insistence on the inseparability of knowledge and ethics. In other words, the instruction of practical knowledge has to be accompanied by the inculcation of ethics. Confucius had clearly stated this point in the *Analects*, “The exemplary person is not a utensil (junzi bu qi 君子不器)” (*The Analects*, Ch. Wei Zheng). This phrase can be interpreted as: junzi (morally accomplished person) cannot be indifferent to moral stance and merely depend on his knowledge for survival, but has to understand the ultimate meaning of life.

VII. THE ASSAULT OF MODERNITY AND THE INSTRUMENTALIZATION OF EDUCATION

Modern education, in East and West alike, is essentially resulted from the process of modernization taking place during the past three centuries, with the Industrial Revolution as the watershed. The rapid advances of technology and the magnitude of industrial production have so far shown no mercy and any predictable future for human kind is yet to be seen. The increasing demand of industrialization (digitalization in particular) has constantly dictated an infinite process of labor division and professionalization, and the modern ramifications of education are correspondent to this demand. What we have seen, sadly, is the increasingly accelerating pace of instrumentalization of education, a tendency that is taking place at the expense of none other than humanity itself. While we are conveniently provided with more and more material abundances, we seem to be drifting further away from a balanced combination of simple emotions such as joy, contentedness, happiness, etc.

To be sure, Karl Marx had poignantly articulated the notion of alienation more than a century ago: within the capitalist mode of production, the worker invariably loses the ability to determine life and destiny (Marx, 1977). While Marx drew a clear line between the worker and the bourgeoisie, with the latter victimizing the former, in modern times all human beings are indiscriminately becoming victims of the Leviathan: the unstoppable massive production of almost everything. Following Marx's theory of alienation, Herbert Marcuse formulated the concept of “one-dimensional man”, criticizing both the capitalist production and the communist society as two forms of social repression. He argued that “advanced industrial society” created false needs, which integrated individuals into the existing system of production and consumption via mass media, advertising, industrial management, and contemporary modes of thought (Marcuse, 1991, xi). If we follow Marcuse's

thinking, Elon Musk's claim to have 10 billion humanoid robots by 2040 serves as a perfect example of creating "false needs," especially so in that he cannot even attend his transgender daughter's emotional needs, the "real" needs. Besides Karl Marx and Herbert Marcuse, numerous philosophers, thinkers, intellectuals, writers, and activists have also lamented the brutal assault of modernity and the "dire" future of humanity, and have seen no solutions or remedies for the dead-end trajectory of society.

Following Karl Marx's cold German rationality, Max Weber's terminology of instrumental rationality and value rationality (Weber, 1978) –the former being popularly understood as means and tools, and the latter, goals and ends– didn't emerge as a surprise. To use Weber's terms, the process of professionalization (reads "prioritization of science and engineering") in modern education can be seen as the dominance of instrumental rationality over value rationality. In other words, modern education has been increasingly instrumentalized in order to cater to the demand of massive production and consumption that is taking place right now in our society. If we can borrow the neo-Confucian term *zhixing heyi* (unity of knowledge and action), then the ramifications of education can be regarded as the separation of *zhi* (knowledge) and *xing* (action), something the Confucian thinkers would vehemently oppose. Sadly, but true, the organic and holistic vision of Confucianism has hopelessly giving away to the cold machinery of instrumental rationality that is looming large behind every facet of modern education.

Even more ironically, New Confucianism since the 1950s has followed a path that is undermining its own claim of orientation to practice and experience. The general tendency of the philosophical school is increasingly characterized by its inclination to academize (*xueyuan hua* 學院化) and epistemize (*zhishi hua* 知識化) the intellectual heritage handed down by Confucius (Zheng, 2001, p. 293). To some extent, New Confucianism has actually become an "–ology" exclusive to the academic circle, shifting its focus from experiential recognition to metaphysics, from moral cultivation to theoretical perfection. In the end, an academized and epistemized Confucianism will stray from the real spirit of its own –the constant striving to achieve sagehood and the unity of Heaven and humanity– and thus violate its commitment to *zhixing heyi* (unity of knowledge and action).

Western civilization's highest ideal resides in the perception of the autonomous and free individual whose actions were given continuity by their reference to ultimate values (Kalberg, 1980, p. 1176). This ideal somehow coincides with the Confucian vision of *tianren heyi* (unity of Heaven and humanity), as exemplified in the action guidance of *zhixing heyi* (unity of

knowledge and action). It is in this sense that we may say human beings, no matter from East and West, North and South, are facing the same challenge of the alienating process dictated by the massive production and consumption powered by machinery, automation, and artificial intelligence. The cold fact that a man as powerful and rich as Elon Musk cannot even satisfy the simple and pristine need of his troubled child sends us penetrating chills.

After all, values are not demonstrable by the methods of science, but rather remain in the only reserved domain in which the autonomous individual confronts his or her “own demons”. In this sense, even the “instrumentally efficient” rationalization cannot be said to be legitimate and valid as “progress” at the level of values. Humanities courses address some fundamental issues related to the meaning of our life and the future of humanity. They may not offer immediate answers but they at least furnish awakening questions. Just like knowledge cannot be separated from action, as Wang Yangming claimed, humanities education cannot be replaced or eliminated by the curriculum of science and engineering, and thus deserves a reserved and autonomous space in modern age. Regarding the confusion of the gender identity of his transgender daughter, Elon Musk hopelessly exclaimed, “I lost my son, essentially,” because she was “dead, killed by the woke mind virus” (Ingram, 2024). Maybe this is a wake-up call coming at the right moment.

VIII. BIBLIOGRAPHY

- Chang, Hao. “New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China. In *The Limits of Change*”, edited by Charlotte Furth. Harvard University Press, 1976.
- Chang, Sooyoung. “Academic Genealogy of Mathematicians”, World Scientific, 2010. doi:10.1142/7420. ISBN 978-981-4282-29-1.
- Chinese Text Project. *Shuowen Jiezi (Explaining Graphs and Analyzing Characters)*. <http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/jiao-bu?searchu=%E6%95%99&searchmode=showall#result>.
- Defoort, Carline. “Is ‘Chinese Philosophy’ a Proper Name? A Response to Rein Raud”, *Philosophy East and West*, 4: 56 (2006): 625-660. doi:10.1353/pew.2006.0050.
- Grove, Jack. “Social sciences and humanities faculties ‘to close’ in Japan after ministerial intervention”, *The Times Higher Education*, September 14, 2015. <https://www.timeshighereducation.com/news/social-sciences-and-humanities-faculties-close-japan-after-ministerial-intervention>.

- Huang, Jianguo. "Shilun woguo guji sibu fenlei de xingcheng he fazhan (试论我国古籍四部分类的形成和发展)", *Hangzhou daxue xuebao*, 23 (3) (1993).
- Ingram, David. "Elon Musk's transgender daughter, in first interview, says he berated her for being queer as a child", *NBC News*, July 25, 2024. <https://www.nbcnews.com/tech/tech-news/elon-musk-transgender-daughter-vivian-wilson-interview-rcna163665>.
- Kalberg, Stephen. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *The American Journal of Sociology*, vol. 85, no. 5 (Mar., 1980), 1145-1179.
- Marcuse, Herbert. "Introduction to the Second Edition", *One-dimensional Man: studies in ideology of advanced industrial society*. Routledge, 1991.
- Marx, Karl. "Capital: A Critique of Political Economy", *Vintage Books*, 1977, vol. 1.
- Mengzi, Chapter Jinxin 1. Translated by James Legge. In *The Chinese Classics*, pp. 458-459. *Huangjia tushu youxian gongsi*, 1983. <http://ctext.org/mengzi/jin-xin-i>.
- Mou, Zongsan. *Lishi Zhexue (Philosophy of History)*. *Rensheng Chubanshe*, 1962.
- . *Zhongguo Zhexue de Tezhi (The Distinguishing Characteristics of Chinese Philosophy)*. *Xuesheng Shuju*, 1963.
- . *Xinti yu Xingtì (The Substance of Mind and the Substance of Nature)*. *Zhongzheng Shuju*, 1968.
- Online Etymology Dictionary. "educate", Accessed December 30, 2024. <https://www.etymonline.com/word/educate>.
- Parker, Angelina J. and William G. Sykes. "Harvard Cancels More Than 30 Fall Courses Following Faculty Departures", *The Harvard Crimson*, September 26, 2024. <https://www.thecrimson.com/article/2024/9/26/cancellations-fall-semester/>.
- Reuters. "Elon Musk: 10 billion humanoid robots by 2040 at \$20K-\$25K each", October 29, 2024. <https://www.reuters.com/technology/elon-musk-10-billion-humanoid-robots-by-2040-20k-25k-each-2024-10-29/>.
- Shuowen Jiezi (Explaining Graphs and Analyzing Characters). <http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/jiao-bu?searchu=%E6%95%99&searchmode=showall#result>.
- Siku quanshu zongmu-jingbu zongxu (《四庫全書總目經部總叙》: "蓋經者, 非他, 即天下之公理而已")
- The Analects (Lun Yu), Chapter Wei Zheng (On Government). Translated by James Legge. In *The Chinese Classics*, p. 146. *Huangjia tushu youxian gongsi*, 1983. <http://ctext.org/analects/wei-zheng>.

The Book of Rites (Li Ji), Chapter Jing Jie (Explanation of the Classics).

Translated by James Legge. In *The Texts of Confucianism*, vol. 4, pp. 259-260. Gordon Press, 1976. <http://ctext.org/liji/jing-jie>.

The Great Learning (Daxue). Translated by James Legge. In *The Chinese Classics*, pp. 358-359. Huangjia tushu youxian gongsi, 1983. <http://ctext.org/liji/da-xue>

The Oxford Dictionary. "Education", Accessed December 20, 2024. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/education>.

The Rites of Zhou (Zhou Li). <http://ctext.org/rites-of-zhou/di-guan-si-tu>.

Wang, Yangming. *Chuan Xi Lu* (Instructions for Practical Living). Beijing Lianhe Chuban Gongsi, 2015.

Weber, Max; Guenther Roth, Claus Wittich eds. *Economy and Society*. University of California Press, 1978.

Wikimedia Foundation. "Doctor of Philosophy", last modified 29 January 2025, at 00:29 (UTC). https://en.wikipedia.org/wiki/Doctor_of_Philosophy.

Zheng, Jiadong. *Duanlie zhong de Chuantong: Xinnian yu Lixing Zhijian* (Tradition in Disruption: Between Faith and Rationality). Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 2001.



CONFUCIANISMO, MODERNIDAD Y DESARROLLO EN COREA

Sumario

I. Introducción II. Primeros intentos de adaptación del pensamiento confuciano a la modernidad III. Desarrollo y modernización de la península coreana en el siglo XX IV. El confucianismo y los nuevos desafíos de la sociedad coreana V. Una redefinición de la ética confuciana en la sociedad coreana contemporánea VI. Conclusión VII. Bibliografía.



Antonio J. Doménech del Río

Doctor en Antropología Social-Estudios Coreanos, profesor titular de universidad
(catedrático acreditado ANECA), Universidad de Málaga.

I. INTRODUCCIÓN

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Una pregunta que desde hace algunos años se están haciendo los intelectuales en Corea y alrededor de la cual se han levantado acalorados debates e incluso se han escrito numerosos libros en pro y en contra es la siguiente:

¿Es el pensamiento confuciano aún válido y activo en la sociedad coreana actual?

Esta no es una pregunta fácil de responder ya que el confucianismo en Corea no es algo que tenga una estructura visible con una organización institucional, unos templos, o liturgias, o unos seguidores que puedan ser contados. El confucianismo no tiene una presencia física, sino que se manifiesta en la mente, en las conductas, y en las instituciones civiles y empresariales. De hecho, cuando el Ministerio de Cultura coreano publica las estadísticas de los seguidores de las distintas religiones presentes en Corea incluye el confucianismo, pero normalmente les otorga un porcentaje muy reducido.

Otra pregunta que también se hacen muchos intelectuales coreanos es: ¿cuál es el papel que el confucianismo ha jugado en el proceso de modernización y desarrollo de la sociedad coreana? Y más aún, ¿qué rol tiene el confucianismo en la sociedad coreana actual, contemporánea?

Frente a esta última pregunta se levantan las respuestas más dispares. Están los que defienden el papel positivo que el confucianismo ha jugado y aquellos que por el contrario le acusan de ser la causa de todos los males que existen en la sociedad coreana. Pero en lo que coinciden la mayoría de los estudiosos del tema es el hecho, que son los principios morales y éticos del confucianismo a los que se adhieren la gran mayoría de la población coreana.

Estas son algunas de las preguntas que van a guiar nuestra investigación a lo largo de este trabajo. Y para afrontarlas es necesario primero ver como ha sido la evolución histórica más reciente del confucianismo en Corea en relación con los acontecimientos históricos que la han marcado, para luego pasar a ver los principales desafíos con los que se enfrenta en la actualidad el pensamiento confuciano en su intento de dar una respuesta a los cambios sociales, económicos y políticos que están teniendo lugar en la península.

II. PRIMEROS INTENTOS DE ADAPTACIÓN DEL PENSAMIENTO CONFUCIANO A LA MODERNIDAD

El final de la dinastía Joseon (Dinastía Yi, 1392-1910) estuvo caracterizado por su incapacidad para conectar el desarrollo socio-económico con la modernización y la inestabilidad política les llevaría finalmente a ser invadidos por las fuerzas japonesas.

Los movimientos reformistas para la modernización fueron promocionados por un sector de los intelectuales confucianos. Sin embargo, estas corrientes de Ilustración no progresaron ni consiguieron tener la suficiente fuerza para evitar el desplome de la dinastía en manos del poder japonés.

Hacia 1860, Joseon se enfrentó con difíciles problemas internos y externos. Internamente, los pilares de la ley y el orden se tambaleaban. La vida del pueblo se empobreció y se produjeron incesantes rebeliones en diversas partes de la nación. Los buques extranjeros aparecían con frecuencia en las costas de Corea, en busca de una actividad comercial con Joseon. En estos momentos de tensión la gente de Joseon siente un gran temor hacia las potencias occidentales. China había sido derrotada por Inglaterra, Japón se ve obligada a abrir sus puertos debido a la presión de los Estados Unidos; y en Corea las naves francesas habían invadido las costas occidentales coreanas en 1866. Frente a esta situación la comunidad intelectual se encontraba dividida en dos. Por un lado, aquellos que defendían una postura belicista en contra de las fuerzas invasoras occidentales, y por otro lado, los que apoyaban la iniciativa pacifista que rechazaba la acción bélica inmediata y proponía el fortalecer el poder de la nación a largo plazo. Estas dos tendencias elaboraron dos ideologías políticas opuestas, los que abogaban por una reacción frente al Occidente cerrándose como nación, y aquellos que promulgaban el pensamiento de la Ilustración.

En estos momentos de crisis el gobierno de la nación se encontraba en manos del regente, Heungseon Daewongun (흥선대원군, 興宣大院君), que

gobernaba en nombre del rey Gojong (고종왕, 高宗王) que era un niño. Llevó adelante una política de oposición a las potencias occidentales, expulsando a las tropas francesas y americanas que habían invadido las costas coreanas. Después de conseguir la expulsión de estas tropas extranjeras reforzó la política de aislamiento al exterior. Y aunque esta política xenófoba fue acogida con entusiasmo por el pueblo, en realidad lo único que consiguió fue retrasar aún más el proceso de modernización del país. Durante este periodo tuvieron el predominio los intelectuales defensores de la llamada “Reacción a la Heterodoxia”.

Después que Heungseon Daewongun dejara el gobierno, tras 10 años (1864-1873), tomo el gobierno el rey Gojong (1863-1907), el cual cambia de política y los que tomaron las riendas del país bajo su mandato favorecieron la apertura y el intercambio con los países extranjeros. Esta política exterior empezó a abrir los puertos y favorecer los intercambios comerciales. Esta apertura favoreció la aceptación de la modernidad occidental.

En esta nueva situación política, la ideología intelectual que dominará el pensamiento de esta época fue la de “el Camino Oriental y la Tecnología Occidental” (동도서기, 東道西器). El principal teórico de este pensamiento durante este periodo fue Sin Giseon (신기선, 1851-1909). El cual intenta demostrar como es posible separar el “Camino” (도, 道) de la “Tecnología” (기, 器). El aceptar la tecnología occidental no quería decir necesariamente el aceptar el pensamiento Occidental del que procedía. En esta época en Corea el pensamiento occidental se identificaba con el catolicismo, que era denominado la “Escuela de Pensamiento Occidental” (서학, 西學) y que había sufrido un periodo de persecución a principio del siglo XIX por parte del gobierno.

La estructura básica de este eclecticismo entre el oriente y el occidente seguía la lógica del “Camino como lo Constituyente y la Tecnología como el Medio” (doche giyong, 도체 기용, 道體 器用,), es decir, consiste en aceptar el Camino como el principio y la tecnología como su resultado práctico y concreto. Pero los defensores de este pensamiento dejaban claro que el “Camino Oriental” no podría nunca cambiar. Por tanto el Camino era constante y la tecnología se encontraba controlada por el Camino (Noh 2003). Podemos decir que los intelectuales seguidores de esta ideología continuaban creyendo profundamente en el Neo-Confucianismo como la base teórica del pensamiento coreano pero intentaron un compromiso ecléctico con Occidente aceptando aquellos elementos del modo de gobierno y de la economía que pensaban podían ayudar al desarrollo de la nación.

Durante el periodo de apertura de los puertos, las nuevas ideas ilustradas provenientes de occidente se expandieron rápidamente entre una parte de los

intelectuales coreanos. Y se inició un animado debate entre los intelectuales de la época sobre como responder a la civilización occidental. Un debate que en cierto modo se ha prolongado hasta nuestros días.

Los intelectuales defensores de la Ilustración (Gaehwa, 개화, 開化) proponían la necesidad de aprender las ciencias y la tecnología occidentales, al mismo tiempo que muchos de ellos recomendaban la modernización de las instituciones políticas, económicas y sociales de la nación. Ellos estaban convencidos que el retraso tecnológico e industrial de Joseon estaba causado por sus instituciones políticas y sociales creadas por la ortodoxia confuciana, y por tanto, abogaron por una reforma de las mismas. Para ellos esto sólo era posible abriéndose al mundo exterior. Propusieron el cambio del vigente sistema político de monarquía a monarquía constitucional, la libre asignación y elección de personas para los cargos sin atender a su clase social, y la modernización de la industria a través del desarrollo de ferrocarriles, buques de vapor y comunicaciones telegráficas. De este modo la nación se reforzaría. Los propulsores de la Ilustración adoptaron la idea de “reformas institucionales y auto-reforzamiento”.

Los intelectuales confucianos que se adhirieron a la Ilustración coreana intentaron también acabar con el sistema de clases sociales vigente en Joseon. Yu Giljun (유길준, 1856-1914) dijo que “nadie existe sobre los demás, y nadie existe por debajo de cualquier otro” (Yu 1895). Por tanto, una clara defensa de la igualdad de todos delante de la ley. Kim Okgyun (김옥균, 1851-1894), critica la severa explotación que hacen los yangban¹ de la gente, e insiste en la necesidad de abolir el sistema aristocrático. También dijo que bajo el reinado de burócratas no era posible producir nada bueno ni tampoco acumular ningún capital. Los pensadores de la ilustración también defienden que la libertad personal es un derecho innato. Yu Giljun defiende del siguiente modo las reformas de la ilustración:

“La Ilustración hace referencia a la obtención del estado mejor y más perfecto en los miles de aspectos de la vida humana... La ilustración de la conducta consiste en purificar la conducta basándose en las normas éticas y permitir a la gente aprender los principios morales. La ilustración del aprendizaje es perseguir el conocimiento y comprender el significado de todas las cosas. La ilustración de la política consiste en reformar la política de la nación y traer la paz para la gente común. La ilustración de la ley es hacer leyes justas y eliminar las injusticias hacia el pueblo. La ilustración del

¹ Yangban (양반) la clase social alta durante la dinastía Joseon a la que pertenecían los intelectuales, los funcionarios del reino y los militares.

bienestar es fabricar buenos productos y enriquecer a la gente, y eliminar las carencias. Sólo cuando todos estos aspectos se han realizado se puede hablar una ilustración bien hecha". (Yu Gil-jun, "Niveles de Ilustración")

Pero todas estas propuestas de reforma se enfrentaron con la oposición de las fuerzas conservadoras y no pudieron desarrollarse fácilmente. Aún así estas ideas poco a poco fueron calando en todas las clases sociales y se convirtieron en la ideología del moderno movimiento de reforma que luchó por la independencia, auto-reforzamiento, y el desarrollo de la nación coreana. Los intelectuales durante esta época aunaron fuerzas para luchar contra el dominio japonés y de este modo conseguir la independencia.

En la historia más reciente de Corea, una vez superado el periodo de colonización y de guerra entre las dos Coreas, la mayor parte de los esfuerzos en el sur, ya que ahora la nación se encontraba dividida en norte y sur, fueron puestos en conseguir implantar la democracia importada de occidente y la reconstrucción económica. En esta situación de posguerra el confucianismo perdió su posición en la arena política. De hecho, en Corea del Norte una de las primeras medidas que tomó el nuevo gobierno comunista fue la de postergar el confucianismo como una ideología reaccionaria y servidora de los intereses feudales. Y pusieron todos sus esfuerzos en acabar con todos los vestigios de confucianismo en la sociedad. Aunque algunos estudiosos de Corea del Norte detectan características confucianas en la cultura política del país (Kihl 1984). El concepto de estado como una gran familia bajo la mirada benévola del gran líder, que es una de las frases más repetidas por la propaganda del estado, puede ser visto como un concepto basado en el pensamiento confuciano y la idea de estado y familia.

Por otro lado, en Corea del Sur aún existía un grupo de intelectuales que seguía la tradición cultural proveniente de la dinastía Joseon y que intentaba aplicar los principios de la filosofía confuciana a la sociedad y la política. Según esta tradición los intelectuales ocuparían el estrato social más elevado y serían los responsables de mantener el orden social y político según los principios confucianos. Pero dentro de este grupo estarían por un lado aquellos intelectuales que buscan una participación activa en política para conseguir poder e influir en el gobierno de la nación, y por otro lado aquellos que se mantienen al margen de la actividad política para concentrarse únicamente en su mundo intelectual y de investigación. Pero en algo en que coinciden ambos grupos es en su firme creencia que los intelectuales son responsables de establecer una ética y una moral que puedan guiar al pueblo hacia un orden social justo. Esta sería la cultura del Seonbi (선비) tradicional y que aún tiene su influencia en la comunidad moderna universitaria e intelectual.

Seonbi eran eruditos y poetas que buscaban llegar a ser sabios confucianos a través del estudio y las artes. Buscaban honrar la naturaleza y la sociedad a través de su estudio y de la poesía intentando reconciliar en armonía al ser humano con la naturaleza. Muchos de ellos eran funcionarios públicos que buscaban el poder retirarse lo antes posible a algún lugar apartado para continuar con su estudio y la poesía.

Pero la realidad fue que muchos de estos intelectuales confucianos fueron “usados” por los gobiernos militares para mantener una “Ética Nacional” basada en los principios tradicionales confucianos y opuestos a los aires de cambio provenientes de otros grupos de intelectuales y activistas sociales que estaban luchando por una reforma social en pro de la modernización y la democracia.

III. DESARROLLO Y MODERNIZACIÓN DE LA PENÍNSULA COREANA EN EL SIGLO XX

Todos estos cambios ideológicos de finales del siglo XIX e inicios del XX llevaron a una profunda transformación de la Península Coreana. Se sucederán una serie de acontecimientos históricos muy dramáticos que van a influir decisivamente en la configuración de la sociedad coreana hasta nuestros días.

En 1910, ya habiendo firmado cinco años antes el Tratado de Eulsa que conformaba a Corea como protectorado, sufrió la anexión al imperio japonés que comenzaba a dominar Asia Oriental. El régimen colonial que se inició después, conocido como Periodo Colonial Japonés de casi treinta y cinco años de duración, trajo consigo importantes cambios económicos y sociales que conllevaron una modernización industrial en Corea. (Chica Morales 2021)

La apertura de fábricas y minas, la construcción del ferrocarril, la expansión del tranvía y del tendido eléctrico, así como la construcción de edificios de estilo occidental supusieron una rápida industrialización del sistema económico coreano que había estado basado principalmente en la agricultura y la pesca. (Cumings 1984; Eckert, Lee, Lew, Robinson, & Wagner 1990; Seth 2016)

La modernización industrial promovida por el gobierno colonial japonés estuvo acompañada de cambios sociales. Surgió una nueva clase media compuesta por doctores, médicos, empresarios y funcionarios, una parte de los intelectuales tomaron como suyas las ideas de modernización, también apareció una clase social baja de trabajadores en fábricas, construcción o minería que provocaron un aumento de la población urbana y una importante migración hacia los nuevos centros urbanos (Cumings, 1984).

El régimen colonial desarrolló un sistema que supeditaba la cultura coreana a la japonesa en una relación de inferioridad como parte de la estrategia de dominación colonial. Se estableció el sistema educativo japonés de una fuerte doctrina moral y política imperialista (Neuhaus, 2016). La política japonesa de dominación colonial fue especialmente evidente en la educación. Destruyeron la historia y la cultura coreanas, y se esforzaron en inculcar el espíritu y la cultura japonesa en el pueblo. Todos los libros de texto fueron escritos para adecuarse a la historia según la visión japonesa y el uso del Hangeul y la lengua coreana fueron prohibidos.

Japón intentó apaciguar al pueblo coreano con la teoría histórica de que coreanos y japoneses eran descendientes de los mismos antepasados y, por ello, eran como hermanos. Forzó a los coreanos a estudiar la historia japonesa, a utilizar la lengua japonesa y a jurar lealtad a su emperador. Los que no seguían estos principios eran encarcelados o expulsados de su trabajo.

Con el fin de convertir a los coreanos exactamente en japoneses, los habitantes de la península tuvieron que cambiar sus apellidos al estilo japonés. Con respecto a la religión, Japón obligó al pueblo coreano a venerar a los dioses japoneses, los Kami. También, Japón condujo a innumerables jóvenes y mujeres coreanos a los campos de batalla, factorías y minas para utilizarles en sus guerras y conquistas (Korea Historical Research Association 2005). Durante la ocupación del imperio japonés en Asia y especialmente durante la Segunda Guerra Mundial miles de hombres y mujeres coreanas fueron enviados a Japón a realizar trabajos forzados y a formar parte del ejército militar. Muchas mujeres, principalmente jóvenes de zonas rurales, fueron vendidas como esclavas sexuales –las llamadas *comfort women*– para servir a las inquietudes sexuales de las tropas japonesas (Eckert et al. 1990, Min 2003).

Como reacción a la represión japonesa afloraron revueltas y movimientos sociales en contra del gobierno colonial tanto dentro del país como en el exilio (Eckert et al. 1990). El más representativo fue el “Movimiento 1 de marzo” que se presentó como el primer movimiento de resistencia a Japón y que marcó el nacimiento del movimiento nacionalista coreano. El primer día de marzo de 1919 fue leída la declaración de independencia en el Parque de la Pagoda, en Seúl, y la multitud de ciudadanos reunidos allí, alzaron sus banderas coreanas y marcharon por las calles de Seúl gritando la frase: Daehan dongnip manse (대한 독립 만세, Viva la Independencia de Corea). A partir de este momento, estas manifestaciones populares pacíficas por la independencia se extendieron por todos los rincones de la nación.

“Nosotros proclamamos en este lugar que Corea es un Estado independiente y que los coreanos son un pueblo que se auto-gobierna. Lo proclamamos a

todas las naciones del mundo afirmando la igualdad de todas las naciones, y lo declaramos para que conste para la posteridad, preservando en perpetuidad el derecho de supervivencia nacional...”.

Primeras palabras de la Declaración de Independencia proclamada el 1 de marzo de 1919 (Lee 1996).

Japón ignoró las demandas del pueblo coreano en sus manifestaciones pacíficas y lo reprimió cruelmente con las fuerzas militares y policiales. Aunque esta represión impidió la inmediata independencia del país, avivó a los distintos grupos sociales, estudiantes, campesinos, obreros, etc., a organizarse en contra del gobierno japonés. Con el paso de los años este movimiento independentista se diversificó progresivamente, y los líderes del movimiento vieron la necesidad de volver a unificar el movimiento independentista para poder conseguir la independencia. Con este fin, fundaron en 1927 la Sociedad Singanhoe (신간회, 新幹會, Sociedad del Nuevo Tronco) que intentó eliminar las diferencias ideológicas. Esta sociedad se convirtió en el alma del movimiento independentista y promovió la idea de eliminar las diferencias entre las clases y entre las ideologías para unir las en la lucha por la liberación nacional (Korea Historical Research Association 2005).

Los intelectuales que, inspirados en las ideas modernas, lideraron el movimiento independentista, dieron gran importancia a la educación de las masas. Esto los llevó a fundar numerosas escuelas en todo el país. Dieron una gran importancia al estudio de la historia nacional y del hangeul. La mayoría de estas escuelas fueron cerradas por el poder japonés, pero los líderes independentistas continuaron su acción en contra de las escuelas gubernamentales. Y para ello fundaron academias y escuelas nocturnas para enseñar a los niños y jóvenes pobres de las ciudades y el campo. Estas academias jugaron un papel muy importante en la educación de los nuevos líderes del movimiento de independencia.

En el día 15 de agosto de 1945, Corea fue restaurada como Estado independiente, tras concluirse la Segunda Guerra Mundial. Pero la alegría de la independencia no duró mucho. Los coreanos tuvieron que enfrentarse a la tragedia de la división del país. Los Estados Unidos y la Unión Soviética, cuyos papeles fueron decisivos en la derrota de Japón como miembros de las fuerzas aliadas, ocuparon separadamente los territorios al sur y al norte del paralelo 38, con el pretexto de desarmar al ejército japonés. En 1948, las Naciones Unidas propusieron celebrar unas elecciones generales en toda la península, tanto el norte como el sur, para establecer un gobierno unificado e independiente. Pero Corea del Norte, bajo el control de la Unión Soviética, se opuso a que se celebraran dichas elecciones en su territorio. Las elecciones

se celebraron únicamente en el Sur donde el 15 de agosto de 1948 se estableció un nuevo Estado, la actual República de Corea.

De este modo, en Corea del Sur se estableció la República de Corea y en el Norte, Kim Il-sung estableció un gobierno según el sistema comunista en septiembre de 1948. Así se consolidaba la gran tragedia histórica de Corea, la división del territorio y del pueblo. Esta división creó un Estado de continua tensión en la península coreana, agravado por las tensiones internacionales entre las dos potencias que seguían manteniendo su influencia en Corea, los Estados Unidos y la Unión Soviética. La situación se precipitó cuando las tropas de Corea del Norte invadieron Corea del Sur en 1950, cogiendo a las tropas del Sur desprevenidas y en tres días ocuparon Seúl. Las fuerzas de los Estados Unidos junto a sus aliados vinieron a la ayuda de las tropas de la República de Corea y tras tres años de cruentos enfrentamientos las fuerzas de las Naciones Unidas y de la Unión Soviética acordaron el cese del fuego y ambas Coreas firmaron un armisticio el 27 de julio de 1953. Este armisticio puso fin al enfrentamiento, pero dejó al país trágicamente dividido (Radio Corea Internacional y el Instituto Nacional para el Desarrollo de la Educación Internacional 1995).

Esta división marcará la historia contemporánea de Corea. Tras la guerra los gobiernos de Corea del Norte y del Sur intensificarán sus diferencias y se radicalizarán sus respectivos sistemas políticos. Corea del Norte establecerá su propia forma de gobierno socialista basada en la ideología Juche y centrará su economía en las relaciones comerciales con la Unión Soviética y China, así como en el sistema de independencia y autoabastecimiento. Un sistema que caerá casi en el colapso tras la caída del bloque del Este. Por otro lado, Corea del Sur desarrollará un sistema social basado en un capitalismo feroz dependiente de los países extranjeros y bajo un fuerte gobierno dictatorial. La economía se desarrolló desde las ayudas económicas y militares de los Estados Unidos en los años cincuenta, pasando por el desarrollo económico financiado por préstamos extranjeros en los sesenta, y el establecimiento de una poderosa industria pesada en los setenta que sería el trampolín para el llamado “milagro” económico coreano y sobre el cual tanto se ha escrito. Este desarrollo económico ha ido acompañado por una gran dependencia económica del exterior y unas fuertes luchas sociales entre clases. La mayor parte del poder económico y político cayó en manos de una minoría que controlaba todos los recursos del país. Esto produjo que se iniciara un importante movimiento popular, formado por trabajadores, campesinos y estudiantes que serían la cabeza de lanza en la lucha por la justicia social y la democracia.

En Corea del Sur, el régimen de Rhee Syngman (이승만, 李承晩) se extendió durante algo más de una década (1948-1960). Fue un gobierno que

buscó disimular sus prácticas autoritarias tras una fachada democrática y que promovió la lucha anticomunista. El presidente intentó perpetuarse en el gobierno y cambió la constitución para aumentar sus poderes. Pero la corrupción política llegó a tales extremos que provocó la revuelta popular y que en abril de 1960 sucumbiera su gobierno. Los militares se aprovecharon del descontento y revuelta social para dar un golpe de estado, que en 1961 elevará al poder al General Park Chunghee (박정희, 朴正熙, 1961-1979). El presidente Park promovió un modelo económico desarrollista combinado con una política estatal represiva y estable, con índices de crecimiento en constante ascenso.

El gobierno apelaba a ciertos valores neoconfucianos para promover este fin. Por un lado, se ensalzaba la importancia del colectivismo frente al individualismo de occidente. Así, el plan nacional debía superar al plan individual de los ciudadanos y por tanto, su esfuerzo era valorado (Robinson 2007). Por otro, se promovía el rechazo hacia la acumulación de riquezas.

Al otro lado, se encontraban los instrumentos movilizadores de las propias empresas quienes ensalzaban el deber nacional de la construcción del país, la importancia del acato de las normas en pro de la colectividad, la piedad filial² y la lealtad hacia los superiores. La propaganda tanto empresarial como gubernamental estableció como uno de los puntos centrales la presentación de los peligros del comunismo y del enemigo del norte, así como el rechazo y desprecio hacia las luchas sociales. (Kim 2003; Robinson 2007).

El impulso educacional que estableció el gobierno coreano se convirtió entonces en otra de las líneas prioritarias para el desarrollo económico y social del país. Probablemente el éxito económico de las políticas del presidente Park no habría sido posible a no ser por la importante inversión en formación del capital humano y en investigación y desarrollo (Ahn, Kim 1997).

Fue en este periodo cuando proliferaron las universidades y los centros de investigación y desarrollo, y surgieron algunas de las actualmente reconocidas y respetadas instituciones de investigación coreanas como el KAIST (한국과학기술원, Instituto Avanzado de Ciencia y Tecnología de Corea). Estas instituciones tuvieron un fuerte apoyo gubernamental y tenían entre otros, el cometido de aportar valor añadido a la economía coreana a través de la formación e investigación y desarrollar tecnología a partir de tecnologías avanzadas importadas (Il, Koh 2010).

2 La piedad filial es una de las ideas principales del pensamiento de Confucio que se refiere al respeto y amor que deben ejercer los hijos hacia sus padres, la bondad y la disposición hacia los mayores.

El resurgimiento de los movimientos sociales tendría lugar en los últimos años del mandato del presidente Park auspiciado por la instauración de la constitución Yusin y una mayor pérdida de libertades sociales y culturales. Este movimiento formado principalmente por estudiantes universitarios tenía como objetivo principal la lucha por la democracia y la derogación del presidente Park. Incluía también trabajadores y trabajadoras de fábricas que se unían por primera vez en movimientos obreros desde la constitución de la república. Esta convulsión social dio lugar al llamado movimiento minjung (민중운동). Estos grupos no solo abarcaban la lucha por la democratización del país o la reunificación nacional, también trabajaban por la igualdad económica, denunciando las inhumanas condiciones laborales que ocurrían en las grandes empresas o los desorbitantes bajos salarios que impedían a familias de barrios marginales disponer, por ejemplo, de una dieta diaria digna. Se rebelaban contra la precarización del sistema universitario, la falta de librerías, los derechos laborales de las mujeres o la existencia de numerosos bares de mujeres de compañía en las ciudades (Lee, 2007).

El gobierno, por su parte, atajaba estas protestas con virulencia y tildaba a los grupos sociales de procomunistas y movimientos aislados que pretendían desacelerar el crecimiento de la nación. De hecho, la prensa hablaba en los 80 del logro de una estabilidad política. El levantamiento de junio de 1987 resultó en la directa convocatoria de elecciones “democráticas” ante el miedo de que las revueltas pudieran manchar la imagen de Corea en los juegos olímpicos de invierno. Sin embargo, el periodo inmediatamente después de las elecciones no se considera una verdadera democracia sino más bien un periodo de transición debido a la importante influencia que aún ejercía el mando militar en el gobierno y al carácter autoritario del mismo. (Cumings, 2005; Robinson, 2007).

La democratización de 1987 no conllevó una reducción inminente de la actividad de los movimientos puesto que las libertades no se veían realmente reestablecidas. Fue a mediados de los 90 cuando se empezaron a instaurar los derechos y libertades sociales y civiles básicos permitiéndose el derecho a huelga, la asociación sindical, la libertad de prensa o la negociación de los salarios de forma masiva. A partir de entonces se produjo un cambio sustancial en el plano de los movimientos sociales en Corea.

Durante el periodo dictatorial imperó una ideología basada en el nacionalismo, el anticomunismo y la recuperación de los valores tradicionales confucianos (Robinson, 2005; Seth, 2014). En esta línea, el gobierno de Park Chunghee fomentaba la recuperación del rol de la mujer como madre de familia y ama de casa. La Ley de la Familia, de 1958 establecía una familia patriarcal

basada en los valores tradicionales confucianos en los que se perpetuaba el rol del hombre sobre la mujer. La herencia se mantenía de manera patrilineal y se mantenía la institución del “cabeza de familia” como figura más importante (Moon 2006).

Las mujeres comenzaron entonces a sufrir las consecuencias del sistema económico que Corea desarrolló en la década de los 70 y 80. Eran muchas las que carecían de una vivienda digna y se establecieron en residencias dentro o en los alrededores de las fábricas, en condiciones de habitabilidad muy precarias. Como los hombres que trabajaban en empresas y fábricas, las mujeres padecían pésimas condiciones salariales, pero además con una marcada desigualdad salarial por género (Moon 2006).

Estas situaciones motivaron a la reorganización de las mujeres en los 70 y 80, en nuevos movimientos en línea con la ideología minjung y los movimientos sociales que se estaban configurando en la península. Surgía así un movimiento de género de mujeres obreras que luchaban por la democracia y por un papel más igualitario en la familia y que denunciaban las malas condiciones laborales, la brecha salarial y el acoso laboral. Este movimiento convivía, aunque con grandes diferencias, con otros más conservadores integrados por mujeres de una escala social más alta. (Domenech 2008).

No obstante, el curso de los acontecimientos se vio alterado en los inicios de la década de los 80. Nuevamente, fue un golpe de Estado el que le dio el lugar en la presidencia a Jeon Duhwan. Repentinamente, se sucedieron una serie de hechos de violenta represión. Especialmente significativa fue la Masacre de Gwanju de mayo de 1982 en la que murieron miles de estudiantes y ciudadanos en Gwanju una ciudad situada al sur de la península³. En los años posteriores a esta matanza, creció la presencia y la participación de movimientos de trabajadores y organizaciones sociales que clamaban por la democracia y el reconocimiento pleno de los derechos civiles y políticos. Así fue como se abrió camino una etapa de ruptura con los regímenes autoritarios (Korea Historical Research Association 2005).

El movimiento popular, que fue tomando cada vez más fuerza durante la década de los 80, consiguió que el presidente Chun Doohwan (전두환, 全斗煥, 1980-1988) convocara elecciones en 1987. Pero el resultado de las mismas, manipuladas por el gobierno, puso como presidente a Roh Taewoo (노태우, 盧泰愚, 1988-1993) el candidato promovido por el gobierno militar y él mismo general del ejército. En 1988, las Olimpiadas pudieron presentar una Corea del Sur moderna, democrática e industrializada. Sin embargo, se mantenían

3 Sobre la Masacre de Gwanju ver, Lee, J.E. (1999); Cho, J.K. (2003); Na, K.Ch. (2001).

las principales estructuras burocráticas, empresariales y gubernamentales y las personas que las lideraban.

El nuevo presidente gobernaría hasta 1992 cuando se convocan las primeras elecciones realmente democráticas en las que sale elegido el presidente Kim Yeongsam (김영삼, 金泳三, 1993-1998) al que sucederá en 1997 uno de los grades líderes de la lucha democrática en Corea, Kim Daejung (김대중, 金大中, 1998-2003). Su elección como presidente supuso la consolidación democrática del Estado de Corea del Sur. Kim Daejung recibiría en el año 2000 el premio Nobel de la Paz por su trayectoria política y sus esfuerzos por la reunificación de las dos Coreas.

IV. EL CONFUCIANISMO Y LOS NUEVOS DESAFÍOS DE LA SOCIEDAD COREANA

Veamos a continuación los principales puntos de discusión de los últimos años, desde mediados de los años 90, en el intento de adaptación del confucianismo a la modernidad y a los nuevos problemas que se están dando en la sociedad coreana.

En primer lugar, en los campos de las ciencias políticas y la filosofía política se han hecho grandes esfuerzos en reexaminar algunas de las enfermedades endémicas de la sociedad coreana, como son el nepotismo, regionalismo, y el amiguismo, en relación con la tradición confuciana. Era un intento de recuperar la filosofía tradicional, pero revisándola críticamente. Y esto ha causado un fuerte debate en la sociedad. El punto de coincidencia entre los propulsores de un retorno a los valores tradicionales y los que abogan por su total superación es el hecho de que existe una importante influencia de la herencia confuciana en la sociedad coreana moderna.

El confucianismo de por sí puede considerarse, desde esta perspectiva de las ciencias políticas, como una teoría política que ofrece consejos prácticos a los gobernantes. El confucianismo representa el arte y la ciencia del buen gobierno. Está basado en un cuerpo de principios morales y éticos de buen gobierno que el príncipe o el monarca deben aprender y dominar para gobernar la nación y dirigir al pueblo.

El valor central que forma la base del sistema democrático moderno es el concepto de derechos individuales. En la política, esto se manifiesta en los derechos políticos o la soberanía de las personas. El término soberanía en sí no existe en los textos clásicos confucianos. Pero la ausencia de un término necesariamente no significa la ausencia del concepto implicado por el término.

El confucianismo considera a las personas como la última meta y beneficiarios de la política. En cierto sentido, el confucianismo nació en el esfuerzo por establecer las posturas políticas de las personas como el Mandato del Cielo, es decir, el origen de autoridad política, y a esto atesta su énfasis en la garantía y sus intentos de ser expresión de las opiniones populares. De hecho, el confucianismo tradicional tenía el potencial de ser manifestación de los derechos políticos.

El Shujing (el Libro de los Documentos), la más antigua entre las escrituras confucianas clásicas dice lo siguiente: “El cielo crea al gobernante para ayudar a las personas”. (Legge 1879, Shu King, Libro de los documentos, 4-1-2) Para conseguir esto, el “Cielo debe escuchar lo que las personas quieren” (Legge 1879, Shu King 4-1-2) y el gobernante deben obedecer lo que las personas dicen porque “el Cielo ve lo que las personas ven” (Legge 1879, Shu King 4-2-3). Mencio (en sus conversaciones recogidas en el “Libro de Mencio”) fielmente sigue las enseñanzas del Shujing. Él dice, “cuando todos dicen a derecha e izquierda que alguien es valioso no se puede creer; ...; cuando todos los hombres del reino dicen que alguien es valioso, sólo entonces Vuestra Majestad debe examinarle y ve que vale, podrá luego utilizarle. Si todo el pueblo dice que él es benévolo, entonces comprueba que esto es verdad antes de proclamarlo como gobernante”. (Confucio y Mencio 2002, Mengzi, El Libro de Mencio, Libro 2(A), 7). Y “Uno sólo puede ser gobernante después de obtener el corazón del pueblo” (Confucio y Mencio 2002, Mengzi, El Libro de Mencio, Libro 7(B), 14). Éstos son principios firmes del confucianismo. Esto era verdad incluso en la dinastía Han en que un cambio era hecho siguiendo la teoría de “pueblo primero, monarca después” defendido por Mencio siguiendo la tendencia para ver a un monarca como la fuente de autoridad.

Jia Yi (賈誼, 200-168 a. C.), un gran estudioso confuciano de la dinastía de Han, pone las enseñanzas de Mencio de un modo aún más concreto:

Las personas pueden parecer tontas, pero son realmente sabios. Asegúrese que ellos están involucrados en la selección de oficiales gubernamentales. Si los oficiales y el pueblo adoran a alguien en particular, el rey debe examinar si es verdad y lo contratará si demuestra ser así. Si a los oficiales y el pueblo no les gusta alguien, el rey debe examinar si hizo cualquier mal y destiérre lo si lo hizo. Un rey bueno no contrata a oficiales arbitrariamente; permite a las personas hablar libremente y entonces actúa en concordancia. Así, el pueblo tiene el derecho para decir quién debe ser un oficial (Ahn 2003).

En el campo de la **economía y el pensamiento social**, los esfuerzos han sido puestos en ver las posibilidades reales de promover un capitalismo confuciano y discutir sobre el tema de los “Valores Asiáticos” como base para una reconstrucción social y económica en un momento de crisis como la que se produjo en 1997 con la intervención del FMI en la economía coreana. Algunos de los valores confucianos que se están retomando como factores positivos para un rápido crecimiento económico son: (1) La piedad filial y la lealtad familiar; (2) La percepción y aceptación del estado como un agente moral activo en el desarrollo de la sociedad; (3) El respeto por el estatus y la jerarquía; (4) El énfasis en auto-disciplina y la educación; y (5) la importancia dada a mantener la armonía en la sociedad (Eckert et al. 1990).

Veamos en forma de tabla como los valores confucianos han fortalecido ciertos elementos culturales presentes en la sociedad contemporánea coreana.

TABLA 1.

SISTEMA DE VALORES CONFUCIANO	LEGADOS CULTURALES
Armonía en las relaciones humanas; Las cinco relaciones: gobernante-súbdito; padre-hijo; esposo-esposa; hermano mayor-hermano menor; amigo-amigo.	Jerarquía de estatus: Centralismo familiar Normas grupales Autoritarismo.
Lealtad Piedad Filial (hyodo, xiao, 孝) Humanidad, bondad, benevolencia, solidaridad (in, jen, 仁).	Reciprocidad; Lazos familiares, clan, escolares, regionales, personas de la misma edad.
Virtudes del gobernante: Un gobierno ético El mandato del cielo.	Virtuocracia: Legitimación Reforma.
Doctrinas Políticas: Auto-disciplina Normas familiares Gobierno político.	Educación Moral: El infierno de los exámenes Movimientos anticorrupción.

Fuente: Elaboración propia.

Pensando en general sobre el legado cultural del confucianismo podríamos decir que el confucianismo ha pasado de ser un conjunto de principios y rituales con el fin de armonizar las relaciones humanas a convertirse en “una guía de comportamiento social”. De tal modo estos valores han sido interiorizados por los miembros de la sociedad coreana, aunque sea tal vez de un modo no consciente (como diría Max Weber “una consecuencia impremeditada” “similar en su efecto al Calvinismo” y el espíritu de la ética protestante en los inicios del capitalismo occidental) (Kihl 1994), estos valores han provisto

esta sociedad con los requisitos necesarios para la transformación económica y política por la que ha pasado Corea en las últimas décadas y aún en la actualidad. La elite tecnocrática y la bien educada fuerza trabajadora coreana actual son una consecuencia del legado cultural confuciano. El respeto por la educación y su compromiso con el desarrollo personal a través del estudio continúa a ser el mismo que durante la dinastía Joseon.

También recientemente se ha introducido el tema “ecológico” dentro de la discusión y en relación con el desarrollo de una ética práctica. Numerosos estudiosos confuciano han producido trabajos sobre este tema, sugiriendo que la cosmovisión confuciana de unidad entre el cielo y el ser humano puede ser una alternativa a la visión mecanicista del mundo propia del mundo moderno occidental. Esta visión basada en la filosofía confuciana tradicional defiende una visión orgánica de la naturaleza basada en un pensamiento holístico y complementario.

También se han multiplicado los estudios que relacionan el confucianismo con los estudios de la mujer y de género. Algunas investigadoras especialistas en el confucianismo han sabido redescubrir en la filosofía tradicional coreana elementos a favor de la igualdad de género contestando la opinión generalizada que la filosofía confuciana está centrada en el hombre.

Tradicionalmente, las fuerzas del universo y la naturaleza se encuentran divididas en dos fuerzas complementarias y opuestas al mismo tiempo, el yin(음, 음) y el yang (양). Con el um, que es como se pronuncia en coreano la palabra yin, se asocia la tierra, lo femenino, la suavidad, la oscuridad... Y con el yang, la actividad, luz, dureza, cielo y todo lo que representa el sexo masculino. Todos los elementos del universo se conciben dentro de la interacción del yin y yang. La complementariedad o distinción de roles entre el hombre y la mujer se inscriben también dentro de este esquema, como reflejo del fundamento de la naturaleza y la estructura del universo.

Los dos principios son perfectamente iguales, los dos se necesitan y complementan entre sí; ni el yin solo ni el yang, aisladamente considerados, están completos. Cada uno da lugar al otro. Sus roles, aunque diferentes, son completamente interdependientes; juntos forman una unidad compleja.

Por último, también es importante señalar como la reinterpretación que se está haciendo del pensamiento confuciano por parte de la ciencia de las religiones. Sobre todo en varios intentos de “indigenizar” la tradiciones religiosas introducidas más recientemente en Corea, como puede ser el cristianismo.

V. UNA REDEFINICIÓN DE LA ÉTICA CONFUCIANA EN LA SOCIEDAD COREANA CONTEMPORÁNEA

La ética es seguramente el campo donde los estudiosos confucianos coreanos actuales están investigando y escribiendo más para intentar hacer una relectura de los textos clásicos confucianos, especialmente las “Analectas”, y dar una respuesta desde el confucianismo a los problemas con los que se enfrenta la sociedad coreana contemporánea.

La sociedad coreana actual se mueve con un sistema de valores influenciado por Occidente. Democracia, basada en la libertad y la igualdad, y el capitalismo, regido por la propiedad privada y la competitividad, se han convertido en la estructura básica de la sociedad coreana de hoy. Pero dentro de esta estructura se mezclan lo nuevo con lo antiguo y especialmente en el sistema social, cultural y religioso el “Este” y el “Oeste” se entremezclan. Es en este contexto donde se ha producido en los últimos años un intento por parte de los pensadores confucianos de responder a la confusión que estos elementos están produciendo en la sociedad y en los individuos. Un intento para devolver la armonía a la sociedad coreana desde un reforzar la ética y valores confucianos que han sido durante siglos el corazón de la cultura coreana.

Veamos a continuación la relectura que se está haciendo de algunos de los elementos más importantes de la ética confuciana:

La virtud del jen (仁, humanidad) que va dirigida desde el “Yo” hacia el “Otro” opera a través de una fuerza humanitaria dirigida tanto a los humanos como las cosas. Nuestra relación con lo material también tiene que ser elevada a través del jen a un nivel humano. Las relaciones humanas tienen que prevalecer sobre el egoísmo materialista.

“Los que no tienen sentimiento de benevolencia hacia los demás, no podrán aguantar largo tiempo ni una situación escasez ni una situación de felicidad”. (Analectas IV, 2)

La virtud de yi (義, justicia o equanimidad) busca la igualdad en las relaciones humanas. Esta igualdad no se puede conseguir buscando únicamente el propio interés sino permitiendo igualdad de oportunidades para todos.

“El hombre superior está centrado en la justicia, el hombre vulgar en el beneficio”. (IV,16)

Yi aparece como una oposición a la presión social ejercida, por ejemplo, por las grandes empresas o “chebol” o por la violencia de la dictadura militar en la historia reciente de Corea. Por tanto, yi juega un papel muy importante dentro

de la comunidad para crear una situación de equilibrio igualitario y justicia para aquellos sin fuerza o poder económico en la sociedad.

También li (禮, decoro, el sentido del ritual) es un valor que asegura la armonía y el orden dentro de la comunidad.

“Sin corrección, la cortesía es un trabajo pesado, el cuidado se convierte en timidez, la valentía en desorden y la sencillez en grosería”. (VIII, 2)

El li es posible ponerlo en práctica fruto de un espíritu de respeto y corrección hacia el otro. Del mismo modo que uno expresa su creencia en el Cielo a través de los ritos (liyi 禮義), también demuestra su respeto por la opinión del otro practicando li. El papel de li está en su capacidad de reducir las tensiones entre dos partes opuestas promoviendo la comunicación mutua y la comprensión. Y por tanto buscando la armonía tanto de la comunidad local como de la gran comunidad humana.

“El hombre superior está en armonía con los demás, pero no siempre de acuerdo con ellos. El hombre vulgar se pone de acuerdo con los demás, pero no está en armonía con ellos”. (XIII, 23)

Otra virtud muy importante es xin (信, la fidelidad), es decir la persona que cumple su palabra, que es fiable, que cumple lo que dice. La posibilidad de crear relaciones humanas basadas en la comprensión y fe en el otro puede sin duda ayudar a resolver conflictos en nuestra sociedad moderna y fortalecer la unidad.

“El hombre superior pone sus palabras en práctica antes de decirlas y después habla de acuerdo con sus acciones”. (II,13)

En el contexto de la familia toman especial significado los valores del xiao (孝, piedad filial) y di (弟, amor fraterno). Estos valores son propuestos por el confucianismo como medios para estabilizar la familia actual en un momento de crisis y gran confusión en los modelos familiares en Corea.

“El hombre superior se ocupa de lo fundamental porque, una vez que lo fundamental ha sido establecido, los caminos salen naturalmente de la raíz. La piedad filial y el amor fraterno son el origen de todas las acciones benevolentes”. (I,2)

VI. CONCLUSIÓN

Reconsiderando los valores propuestos por el confucianismo para regir en la sociedad es necesario hacer una relectura de estos donde se acentúe su carácter relacional, favoreciendo las relaciones humanas. Racionalidad y eficiencia no deben ser los factores decisivos en las relaciones humanas, aunque estas también sean necesarias para mejorar la condición humana. La ética confuciana nos permite entender los peligros de la modernidad, en la cual el individuo se enfrenta un clima deshumanizante debido al sistema social basado en la productividad y el enriquecimiento económico. El confucianismo propone una revisión del sistema social basándose en las relaciones humanas. De este modo el confucianismo puede ayudar a prevenir que el ser humano sea esclavizado por la productividad y el racionalismo. Y de este modo asegurar que el sistema y la tecnología no sean los que controlen la sociedad sino por el contrario que sean para beneficio de la comunidad humana. Es necesario desarrollar el sentido de humanidad (jen) para evitar el dominio de la economía y la militarización.

Todas las relaciones humanas en el confucianismo están centradas en la noción del individuo en relación con los demás, no como un ser aislado propio del individualismo. El individualismo puede ofrecer libertad de las ataduras puestas por los demás, pero tiene también el peligro de la separación egoísta. Estableciendo una identidad individual en relación con los otros, podemos reafirmar la igualdad universal entre todos los seres humanos.

Resumiendo, para que se pueda producir una auténtica renovación de los valores tradicionales confucianos se tienen que producir las siguientes condiciones: primero, una redefinición del código ético tradicional del confucianismo; segundo, la modificación de los valores confucianos en el contexto de las relaciones humanas; tercero, la adaptación de los valores confucianos a las condiciones y problemas de la modernidad. Para conseguir esto hay que comenzar por una revisión del sistema jerárquico confuciano reemplazándolo por un sistema horizontal igualitario. Segundo es necesario elevar el humanismo del nivel familiar únicamente a un nivel más elevado que opere a nivel humano, social y cultural. Y por último tiene que llegar a establecer un código moral ampliamente aceptado que pueda servir para criticar los elementos inhumanos y contradictorios en los que se basa la estructura social, económica y política de la sociedad moderna.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- Ahn, C. Y., Kim, J.-H. 1997. "The outward-looking trade policy and the industrial development", *The Korean economy 1945-1995: Performance and vision for the 21st century*. Performance and vision for the 21st century editado por D. H. Cha, Dong-Se; Kim, Kwang Suk; Perkins, 339-382. Seúl: Korea Development Institute.
- Ahn, Wae-Soon. 2003. "A Review of the Intellectual Thrust to Adopt Democracy in the Late 19th Century: The Integration of Eastern and Western Thought", *Korea Journal* 43, núm. 4: 164-185.
- Chica Morales, Patricia. 2021. "La Ayuda Oficial al Desarrollo de Corea del Sur desde el enfoque de Género en el Desarrollo y de dinámica de sistemas", Tesis Doctoral. Málaga: Universidad de Málaga.
- Cho, Hein. 1989. "Secularization of Neo-Confucianism and Industrialization of Korea: A study of Counter-Secularization", Tesis Doctoral. University of Pennsylvania.
- Confucio (Maestro Kong). 1997. *Lun yu. Reflexiones y enseñanzas* (trad., intr. y notas de Anne-Helene Suárez). Barcelona: Kairós.
- Confucio y Mencio. 2002. *Los Cuatro Libros* (trad. de Joaquín Pérez Arroyo). Barcelona: Paidós.
- Cumings, B. 1984. "The Legacy of Japanese Colonialism in Korea", en *The Japanese Colonial Empire*. Editado por M. Myers, Ramon Peatti, 478-96. Princeton University Press.
- Doménech, Antonio J. 2008. "Religión, mitos y ritos en el mundo de las mujeres coreanas. Historia, historiografía y prácticas cotidianas", Tesis Doctoral. Universidad de Málaga.
- Eckert, C. J., Lee, K., Lew, Y. I., Robinson, M., & Wagner, E. W. 1990. "Korea Old and New: A History", Seoul: Ilchokak Publisher for Korea Institute, Harvard University.
- Foust, Mathew A., Tan, Sor-hoon. 2016. "Feminist Encounters with Confucius", Netherlands: Brill, 2016.
- Il, S., Koh, Y., ed. 2010. "The Korean economy: six decades of growth and development", Andover: Cengage Learning.
- Kang, Jae-eun. 2006. "The Land of Scholars. Two Thousand Years of Korean Confucianism", Paramus, New Jersey: Homa & Sekey Books.
- Keum, Jang-tae. 2000. "Confucianism and Korean Thoughts", Seoul: Jimoondang Pub. Comp.

- Kihl, Young Whan. 1994. "The Legacy of Confucian Culture and South Korean Politics and Economics: An Interpretation", en *Korean Philosophy: Its Tradition and Modern Transformation*. Editado por Korean National Comisión for UNESCO, 121-144. Seoul: Hollyn.
- Kihl, Young Whan. 1984. "Politics and Policies in Divided Korea: Regimes in Contest", Boulder: Westview Press.
- Kim, H. A. 2003. "Korea's Development under Park Chung Hee: Rapid Industrialization", 1961-79. London: Taylor & Francis Group.
- Korea Historical Research Association ed. 2005. "A History of Korea", London: Saffron.
- Lee, Peter H., ed. 1996. "Sourcebook of Korean Civilization Vol. II From the Seventeenth Century to the Modern Period", New York: Columbia University Press.
- Lee, N. 2007. "The Making of Minjung: Democracy and the Politics of Representation in South Korea", Ithaca: Cornell University Press.
- Lee, Seung-hwan. 2006. "A topography of Confucian Discourse. Politico-philosophical Reflections on Confucian Discourse since Modernity", Paramus, New Jersey: Homa & Sekey Books.
- Legge, James. 1879. "Shu King, the Book of Historical Documents", *Sacred Books of the East*. Vol. 3. (http://www.100jia.net/texte/shujing_legge/index.htm)
- Luo, Shaodan. 2013. "The Xinshu 新書 Reexamined: An Emphasis on Usability over Authenticity", *Chinese Studies* 2, núm. 1: 8-24.
- Min, P. G. 2003. "Korean 'Comfort Women'", *Gender & Society* 17, núm. 6: 938-957.
- Moon, S. 2006. "Cambio social y situación de las mujeres en Corea del Sur: familia, trabajo y política", en *Mujeres asiáticas: cambio social y modernidad*, editado por A. Sáiz, pp. 37-76. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Neuhaus, D. A. 2016. "Assimilating Korea: Japanese protestants, "East Asian Christianity" and the education of Koreans in Japan, 1905-1920", *Paedagogica Historica* 52, núm. 6: 614-628.
- Noh, Daehwan. 2003. "The Eclectic Development of Neo-Confucianism and Statecraft from the 18th to the 19th Century", *Korea Journal* 43 (4): 87-112.
- Radio Corea Internacional y el Instituto Nacional para el Desarrollo de la Educación Internacional, ed. 1995. "Historia de Corea", Seúl: Jung Moon Printing Co.

- Robinson, Michael E. 2007. "Korea's twentieth-century Odyssey: A Short History", Honolulu: University of Hawaii Press
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa. 2024. "Confucian Feminism", New York: Bloomsbury Pub.
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa. 2012. "Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation". New York: State University of New York Press.
- Seth, M. J. 2016. "A Concise History of Modern Korea", vol. 2 : From the Late Nineteenth Century to the Present. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Tucker, Mary Evelyn, Berthrong, John, ed. 1998. "Confucianism and Ecology. The Interrelation of Heaven, Earth and Humans", Cambridge, MA: Harvard University Press
- Youn, Sa-soon. 2015. "Korean Philosophy. Sources and Interpretations", Seoul: Korea University Press.
- Yu, Giljun. 1895. "Inmin-ui gwalli" (El derecho del Pueblo). En Seoyu gyeonmun, (서유견문; 西遊見聞, Observaciones en un viaje a occidente).
- Yu, Giljun. 2004. "Levels of Enlightenment", en Korean Philosophy: Its Tradition and Modern Transformation. New Jersey: Korean National Commission for UNESCO: 249-253.



PARTE IV

EL CONFUCIANISMO Y LA CIVILIZACIÓN CHINA



EL CONFUCIANISMO Y LA CIVILIZACIÓN CHINA EN LA NUEVA ERA

亲爱的老师：我已经看完了你的大作，
写得非常好！我没有什么大的建议，
只有两个小地方。

Sumario:

I. Introducción II. Confucianismo III. La influencia de los valores confucianos en la mentalidad china IV. El Confucianismo y el Marxismo-Leninismo en China: Integración y desafíos en el siglo XXI. V. Conclusión VI. Bibliografía.



Liljana Arsovska

Doctora en literatura comparada y literatura universal
por la Universidad de Idiomas de Beijing. Maestra en Estudios de Asia y África.

I. INTRODUCCIÓN

A raíz de las reformas económicas emprendidas por Deng Xiaoping en 1978, la República Popular China, el gigante asiático, despertó para convertirse en pocas décadas en una potencia *económica*, política y cultural.

Fundada en 1949, tras la larga guerra sino-japonesa (1937-1945) y la desgastante guerra civil entre el Partido Nacionalista y el Partido Comunista de China (1945-1949), la República Popular China, con el Partido Comunista al frente, inició la construcción de un Estado socialista basado en la ideología marxista-leninista y el pensamiento de Mao Zedong.

Desde su establecimiento y hasta el final de la Gran Revolución Cultural Proletaria (1966-1976), China, siguiendo el modelo de la Unión Soviética, implementó una economía planificada, sustentada en planes quinquenales. El escenario político estuvo marcado por numerosas campañas en contra de la burguesía, los terratenientes, los intelectuales “contrarrevolucionarios” y todos aquellos considerados enemigos del Partido y del Estado. En particular, el Gran Salto Adelante (1958-1961) y la posterior Revolución Cultural sacudieron las ya frágiles instituciones políticas y sumergieron a la población en niveles extremos de pobreza. Ante este panorama, el país enfrentaba dos caminos: el colapso o el resurgimiento.

Fue entonces cuando el visionario Deng Xiaoping emprendió la política de Reforma y Apertura, un giro que, en pocas décadas, transformó a China en la potencia de hoy.

Este extraordinario ascenso económico y político deja abiertas muchas preguntas:

- ¿Puede una sola persona realmente cambiar el destino de toda una nación?
- En un mundo de creciente globalización, muchos países han intentado reformas económicas y apertura al exterior sin alcanzar el éxito de China. ¿Por qué China sí lo logró?
- ¿Qué factores históricos, culturales y políticos facilitaron el éxito de las políticas de Reforma y Apertura en China?
- ¿Qué papel desempeñan los valores confucianos en la consolidación del liderazgo político y la estabilidad social en China?
- Si el confucianismo había sido rechazado durante la Revolución Cultural, ¿cómo y por qué volvió a ser un pilar ideológico en la China moderna?
- ¿De qué manera la meritocracia confuciana influye en la estructura del Partido Comunista y en la administración del Estado?
- ¿Es el modelo de desarrollo de China una fusión entre el pragmatismo económico de Deng Xiaoping y los valores confucianos tradicionales?
- ¿Cómo puede el confucianismo ayudar a China a enfrentar los desafíos del siglo XXI, como la desaceleración económica, la desigualdad y los cambios en la dinámica global?
- ¿Hasta qué punto el éxito chino puede ser un modelo aplicable a otras naciones con diferentes tradiciones filosóficas y políticas?

Sin pretender contestar todas estas preguntas, a continuación trataré de arrojar algo de luz sobre las posibles respuestas a partir de los valores confucianos que a lo largo de la historia han moldeado y siguen moldeando la sociedad china.

II. CONFUCIANISMO

Confucio (孔子, Kǒngzǐ), nacido en 551 a. C. en el estado de Lu (actual provincia de Shandong, China), durante el periodo de Primavera y Otoño (770 a. C. - 476 a. C.), fue un destacado filósofo, educador y político cuyas enseñanzas han influido profundamente en la cultura china y más allá. Nacido en el seno de una familia noble empobrecida, Confucio se dedicó al estudio y promovió la educación para todos, rompiendo con la tradición de que solo los hijos de familias nobles podían acceder al conocimiento. Los tiempos turbulentos en los que vivió no le permitieron poner en práctica sus ideales políticos, por lo que dedicó la mayor parte de su vida a la educación y formó varios discípulos que recopilaron sus enseñanzas en el clásico *Las Analectas de Confucio* (论语, Lúnyǔ).

El confucianismo, además de las enseñanzas del Maestro Confucio, engloba ideas de sus discípulos y seguidores como Mencio, Xunzi y muchos

otros. Con el paso del tiempo, el confucianismo en China tuvo sus altibajos, es decir, épocas de mayor o menor relevancia en el mundo intelectual de los diferentes periodos, pero nunca dejó de tener una profunda influencia en el individuo, la familia y la sociedad china.

El neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming, con pensadores como Zhu Xi y Wang Yangming, consolidó una sólida amalgama de confucianismo, daoísmo y budismo, dando un nuevo brillo y vigor a la tradición.

Hoy en día, después de haber sido duramente criticado tanto durante el Movimiento del 4 de Mayo de 1919 (五四运动, Wūsì Yùndòng) y la Revolución de la Nueva Cultura (新文化运动, Xīn Wénhuà Yùndòng), como en la Gran Revolución Cultural, el confucianismo ha vuelto a ser una fuente de inspiración para el Partido Comunista y sus líderes en la construcción de una ideología que respalde los objetivos de modernización al estilo chino y la revitalización de la nación china.

VALORES CONFUCIANOS

¿Cuáles son los valores clave del confucianismo?

Entre los más relevantes encontramos: 仁 (*rén*), 礼 (*lǐ*), 孝 (*xiào*) y 义 (*yì*). Los escritos que analizan estos valores confucianos llenan bibliotecas enteras, pues a lo largo de la historia china, eruditos, pensadores e incluso emperadores han reflexionado sobre su significado.

仁 (*rén*)

Rén se traduce como compasión, benevolencia, misericordia o amor por el prójimo. Es el concepto central del confucianismo y uno de los más difíciles de definir con exactitud. El carácter mismo 仁 (*rén*), compuesto por 人 (*rén*, persona) y 二 (*èr*, dos), simboliza la relación entre los seres humanos, ya que la compasión solo se manifiesta en la interacción con los demás. *Rén* es el ideal supremo tanto para el individuo como para la sociedad en su conjunto.

Citas:

「樊迟问仁。子曰：‘爱人。’」

Lúnyǔ 12.22: “Fan Chi preguntó sobre *rén*. El Maestro respondió: ‘*rén* es amar a los demás’”.

「子曰：‘夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。’」

Lúnyǔ 4.1: “El Maestro dijo: ‘Un hombre de *rén* es aquel que, deseando establecerse, ayuda a otros a hacerlo; deseando alcanzar el éxito, ayuda a otros a lograrlo’”.

孝 (*xiào*)

El concepto de 孝 (*xiào*), traducido como “piedad filial”, es fundamental en la filosofía confuciana y en la cultura china. Se basa en una jerarquía de edad y género, implicando la obediencia de los hijos hacia los padres dentro de la familia y, en el ámbito social, la obediencia de los súbditos al soberano, el “Hijo del Cielo” (天子, *tiānzǐ*).

Citas:

「子曰：『弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。』」

Lúnyǔ 2.5: “El Maestro dijo: ‘Un joven debe ser filial en casa y respetuoso fuera de ella; ser cauteloso y fiable; amar al prójimo y acercarse a los benevolentes. Si aún le queda energía, debe dedicarla al estudio’”.

「有子曰：『其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。』」

Lúnyǔ 1.2: “You Zi dijo: ‘Aquellos que son filiales y respetuosos no suelen ofender a sus superiores; aquellos que no suelen ofender a sus superiores no son propensos a crear desorden’”.

「夫孝，德之本也，教之所由生也。」

Xiàojīng 1: “La piedad filial es la raíz de la virtud y la fuente de todo aprendizaje”. Esta concepción de *xiào* no solo se limita a la familia, sino que se extiende al culto a los ancestros y a la estructura jerárquica del Estado.

「慎终追远」(*Shèn zhōng zhuī yuǎn*)

Lǐjì: “Sé respetuoso hasta el final y recuerda a tus antepasados”.

礼 (*lǐ*)

El concepto de 礼 (*lǐ*), traducido como “ritos”, “ceremonias”, “etiqueta” o “decoro”, es esencial en la tradición confuciana. *Lǐ* es el conjunto de normas y rituales que regulan el comportamiento y la armonía social. Se considera el camino que guía la aplicación de *rén* y *xiào* en la vida cotidiana.

Citas:

「人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？」

Lúnyǔ 3.4: “Si una persona no es benevolente, ¿de qué le sirven los ritos? Si una persona no es benevolente, ¿de qué le sirve la música?”

「礼尚往来。往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也。」

Lǐjì - Qǔlǐ shàng: “La etiqueta valora la reciprocidad. Ir sin recibir no es decoroso; recibir sin corresponder tampoco lo es”.

「无礼之礼，亦不可行也。」

Mèngzǐ - Lílóu shàng: “Un rito sin su debido significado no puede llevarse a cabo”.

El *Lǐjì* (*Libro de los Ritos*) reglamenta la conducta en distintas circunstancias (bodas, funerales, ceremonias estatales, etc.), asegurando la estabilidad social.

义 (*yì*)

El concepto de 义 (*yì*), que se traduce como “justicia”, “rectitud” o “moral”, es también fundamental en la filosofía confuciana. *Yì* representa el sentido de deber y justicia, incluso si implica sacrificio personal.

Citas:

「子曰：『君子喻于义，小人喻于利。』」

Lúnyǔ 2.24: “El Maestro dijo: ‘El caballero se guía por la justicia; el hombre vil, por el beneficio’”.

「义者，宜也。」

Lǐjì - Zhōngyōng: “La justicia es lo que es adecuado”.

El justo medio (*zhōngyōng*)

En la búsqueda de estos valores, el confucianismo resalta un principio clave: el justo medio (中庸, *zhōngyōng*), considerado la raíz de la armonía y el equilibrio de todas las cosas.

Citas:

「喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。」

Lǐjì - Zhōngyōng: “Cuando las emociones de alegría, ira, tristeza y placer aún no han surgido, se llama ‘medio’. Cuando surgen y todas se ajustan a la medida adecuada, se llama ‘armonía’”.

「中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。」

Lúnyǔ - Yōng Yě: “El camino del justo medio entre las virtudes es el más elevado, pero son pocos los que pueden seguirlo”.

「中立而不倚，强哉矫。」

Zhōngyōng: “Permanecer en el centro sin inclinarse hacia un lado requiere gran fortaleza y corrección”.

El confucianismo también resalta conceptos como 道 (*dào*) y 德 (*dé*), que a menudo se asocian con el daoísmo. Sin embargo, mientras que en el pensamiento de Laozi *dào* representa el flujo natural del universo, en Confucio se refiere al camino del hombre en la sociedad. De manera similar, *dé* en Laozi es la cualidad inherente de las cosas, mientras que en Confucio es la virtud que debe cultivarse a lo largo de la vida.

Todos estos valores han moldeado y siguen moldeando a la sociedad china, influyendo tanto en la familia como en el gobierno. En contraste con los valores occidentales de libertad, igualdad y fraternidad, el confucianismo prioriza la jerarquía y el deber colectivo sobre la individualidad. Entonces, surge la pregunta:

¿Es posible aplicar la noción occidental de democracia en una sociedad que, durante milenios, replicó la estructura familiar en su modelo estatal, con el emperador como “padre de todos bajo el cielo”?

III. LA INFLUENCIA DE LOS VALORES CONFUCIANOS EN LA MENTALIDAD CHINA

FAMILIA

Los valores confucianos han influido profundamente en la estructura familiar y en la cohesión social en las sociedades de Asia oriental, especialmente en China. La ética confuciana y sus principios, como la piedad filial (孝, *xiào*), la benevolencia (仁, *rén*), la rectitud (义, *yì*) y la armonía (和, *hé*), han servido como pilares de la organización social durante siglos.

Confucio veía la familia como la unidad fundamental de la sociedad. La familia confuciana está estructurada jerárquicamente, con cada miembro desempeñando un papel específico según su edad y género. Esta estructura se basa en los Cinco lazos cardinales (五伦, *wǔ lún*):

1. Padre-hijo (父子, *fù zǐ*): El padre debe guiar con sabiduría y el hijo debe respetar y obedecer.
2. Soberano-súbdito (君臣, *jūn chén*): Similar a la relación padre-hijo, el gobernante debe ser justo y el súbdito, leal.
3. Marido-esposa (夫妇, *fū fù*): El esposo es responsable de la estabilidad familiar y la esposa de la armonía en el hogar.
4. Hermano mayor-hermano menor (兄弟, *xiōng dì*): El hermano mayor debe cuidar y guiar al menor, quien debe respetarlo.
5. Amigo-amigo (朋友, *péng yǒu*): Se espera lealtad y confianza mutua.

La estabilidad de la familia depende de que cada miembro cumpla con su deber moral y su rol dentro de esta jerarquía.

Confucio veía a la familia como un modelo para el Estado. Si la familia es estable y armoniosa, la sociedad también lo será. Según *Las Analectas* (*Lúnyǔ*): 「修身、齐家、治国、平天下。」

Lúnyǔ - *Xué ér*

“Cultiva tu virtud personal, armoniza tu familia, gobierna el país y traerás paz al mundo”.

Este principio sugiere que el autocultivo moral conduce a familias fuertes, y estas, a su vez, generan una sociedad estable.

ESTADO Y SOCIEDAD

Los valores confucianos han tenido una influencia profunda y duradera en la política china, tanto en la antigua China imperial como en la China contemporánea. Aunque el país ha experimentado cambios ideológicos significativos a lo largo de los siglos, los principios confucianos siguen desempeñando un papel clave en la gobernanza, la administración pública y la concepción del liderazgo.

1. Gobierno basado en la virtud (德治, dé zhì)

Uno de los principios fundamentales del confucianismo en la política es la idea de “gobernar con virtud” (德治, dé zhì). Según Confucio:

「为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。」

Lúnyǔ - Wéi Zhèng

“Gobernar con virtud es como la estrella polar: permanece en su lugar y todas las demás estrellas giran a su alrededor”.

Este principio implica que un gobernante debe poseer una gran calidad moral para atraer el respeto y la lealtad de su pueblo. En la política china contemporánea, se observa en el énfasis en la ética de los funcionarios públicos, la lucha contra la corrupción y la promoción de líderes con credenciales morales e ideología sólida.

2. El papel del gobernante: el *Junzi* y el *Mandato del Cielo*

En la tradición confuciana, el gobernante ideal es un 君子 (jūnzǐ), es decir, un hombre noble y virtuoso que gobierna con rectitud. Este concepto se combina con la antigua noción del Mandato del Cielo (天命, tiānmìng), que establece que un gobernante solo tiene derecho a gobernar mientras actúe en beneficio del pueblo.

「君君，臣臣，父父，子子。」

Lúnyǔ - Yányuān

“Que el gobernante actúe como gobernante, el ministro como ministro, el padre como padre y el hijo como hijo”.

3. Meritocracia y selección de líderes

Desde la dinastía Han (206 a. C. - 220 d. C.), el confucianismo promovió la meritocracia como base del sistema político chino, estableciendo los exámenes imperiales (科举, kējǔ) para seleccionar a los funcionarios en función de su conocimiento y capacidad.

「学而优则仕。」

Lúnyǔ - Zǐ Zhāng

“Aquel que se destaque en el aprendizaje debe gobernar”.

En China contemporánea, este principio sigue vigente en el sistema de selección de cuadros políticos, donde los líderes ascienden a través de un proceso basado en méritos, experiencia y evaluaciones de desempeño. Aunque el sistema ha evolucionado, la idea confuciana de que el liderazgo debe ser ganado a través del esfuerzo y la educación sigue vigente.

4. Armonía y estabilidad social (和, *hé*)

El confucianismo enfatiza la armonía (和, *hé*) como principio central de la sociedad y la política. Según esta visión, un gobierno exitoso debe garantizar la estabilidad y evitar los conflictos internos.

「礼之用，和为贵。」

Lúnyǔ - Xué ér

“En la aplicación de los ritos, la armonía es lo más valioso”.

En la política china actual, este principio se refleja en la búsqueda del consenso en la toma de decisiones y en la idea de que el gobierno debe garantizar el bienestar colectivo antes que favorecer intereses individuales o sectarios. También se relaciona con el énfasis en la estabilidad política y la unidad nacional.

5. Responsabilidad del gobierno hacia el pueblo

En el pensamiento confuciano, el gobierno tiene la responsabilidad de actuar en beneficio del pueblo. Confucio afirmaba que el gobernante debe asegurarse de que las necesidades del pueblo sean satisfechas antes de preocuparse por su propio bienestar.

「政者，正也。子帅以正，孰敢不正？」

Lúnyǔ - Yányuān

“Gobernar significa ser recto. Si el gobernante es recto, ¿quién se atreverá a no serlo?”

En la actualidad, esta idea se refleja en políticas centradas en el desarrollo económico, la reducción de la pobreza y el bienestar social. El gobierno chino ha promovido programas para mejorar la vida de la población rural y garantizar un desarrollo equilibrado en todo el país.

6. Relación entre gobernantes y ciudadanos: el contrato moral

Confucio veía la relación entre gobernantes y ciudadanos como un contrato moral: si el gobierno es justo y virtuoso, el pueblo le será leal; si el gobierno es corrupto o incompetente, perderá su legitimidad.

「水能载舟，亦能覆舟。」

Atribuido a Tang Taizong (Dinastía Tang)

“El agua puede sostener un barco, pero también puede volcarlo”.

Esta metáfora ilustra que el pueblo (el agua) puede sostener un gobierno (el barco), pero si el gobierno no responde a las necesidades del pueblo, puede ser derrocado. En la actualidad, esta idea sigue influyendo en la política china, con un fuerte énfasis en la legitimidad basada en el desempeño gubernamental.

ÉTICA LABORAL

Los valores confucianos han desempeñado un papel crucial en la configuración de la ética del trabajo en China y en muchas otras sociedades de Asia oriental. La visión confuciana del trabajo se basa en principios como la diligencia (勤, *qín*), la responsabilidad (责, *zé*), la armonía (和, *hé*) y la educación (学, *xué*), los cuales han moldeado actitudes hacia el esfuerzo, la disciplina y la jerarquía laboral.

1. Trabajo como un deber moral

Para Confucio, el trabajo no es solo un medio de sustento, sino una forma de autocultivo y contribución a la sociedad. En *Las Analectas*, enfatiza la importancia de la diligencia y la responsabilidad:

「士不可以不弘毅，任重而道远。」

Lúnyǔ - Tàibó

“El erudito no puede ser débil de voluntad; lleva una gran responsabilidad y tiene un largo camino por delante”.

2. La diligencia y el esfuerzo constante (勤劳, *qín láo*)

El confucianismo valora la diligencia (勤, *qín*) como una virtud esencial. El esfuerzo constante y la perseverancia son signos de una persona virtuosa. En la ética laboral asiática, esto se traduce en:

- Largas jornadas laborales en muchas sociedades influenciadas por el confucianismo, como China, Japón y Corea del Sur.
- Compromiso con la empresa y el trabajo, a menudo priorizando el deber sobre el descanso o la vida personal.
- Automejora constante, reflejada en la búsqueda de capacitación continua y especialización.

「业精于勤，荒于嬉。」

Han Yu (韩愈, Dinastía Tang)

“El dominio de una habilidad proviene del esfuerzo; la negligencia lleva a la decadencia”.

3. Jerarquía y lealtad en el trabajo

El confucianismo enfatiza la importancia de las relaciones jerárquicas y la armonía social, lo que se refleja en el ambiente laboral.

- Respeto a la autoridad

En las empresas, el respeto a los superiores es fundamental. La enseñanza de Confucio:

「君君，臣臣，父父，子子。」

Lúnyǔ - Yányuān

“Que el gobernante actúe como gobernante, el ministro como ministro, el padre como padre y el hijo como hijo”.

Este principio también es aplicable al ámbito laboral: cada persona debe cumplir con su rol adecuadamente, lo que se traduce en una fuerte estructura jerárquica en el trabajo, donde los empleados deben respetar y seguir las órdenes de sus superiores.

- Lealtad (忠诚, *zhōng chéng*)

La lealtad al empleador y a la empresa es un valor central. Un empleado confuciano ideal es fiel a su empresa y la considera casi como una segunda familia. Esto explica la baja rotación laboral en algunas sociedades asiáticas y el fuerte sentido de responsabilidad hacia la organización.

「诚者，天之道也；诚之者，人之道也。」

Zhōngyōng

“La sinceridad es el camino del Cielo; ser sincero es el camino del hombre”.

4. Desafíos del confucianismo en el mundo laboral moderno

Si bien la ética laboral confuciana ha impulsado el desarrollo económico en Asia, también ha generado algunos desafíos en el mundo contemporáneo:

1. Exceso de trabajo (加班文化, *jiābān wénhuà*) – La ética de la diligencia ha llevado a largas jornadas laborales y problemas como el *karōshi* (muerte por exceso de trabajo en Japón).
2. Falta de innovación – El énfasis en la jerarquía y el respeto a la autoridad a veces limita la creatividad y la capacidad de cuestionar las normas.
3. Equidad de género – El rol tradicional del hombre como proveedor sigue influyendo en la división de género en el trabajo.

A pesar de estos desafíos, la ética laboral confuciana sigue siendo una de las más influyentes del mundo, con un fuerte impacto en la productividad, la estabilidad social y la cultura empresarial en China y en Asia en general.

EDUCACIÓN Y CIENCIA

El confucianismo ha moldeado profundamente la educación y la ciencia en China y en otras sociedades de Asia oriental. Su énfasis en el aprendizaje, la disciplina, la meritocracia y la búsqueda del conocimiento ha influido en los sistemas educativos, la investigación y el desarrollo intelectual a lo largo de la historia.

1. La educación como camino hacia la virtud y el éxito

Confucio consideraba la educación como la base del desarrollo personal y social. En *Las Analectas*, afirma:

「学而时习之，不亦说乎？」

Lúnyǔ - Xué ér

“¿No es un placer aprender y practicar lo aprendido constantemente?”

Este principio establece la educación como un proceso continuo, donde el aprendizaje no solo es una acumulación de conocimiento, sino una forma de autocultivo moral y ético.

Impacto en la educación:

- En las sociedades influenciadas por el confucianismo, la educación es altamente valorada y vista como el camino hacia el éxito y la movilidad social.
- Los estudiantes se someten a una fuerte presión académica, reflejada en sistemas exigentes como el *Gaokao* (高考) en China, el *Suneung* (수능) en Corea del Sur y el examen de ingreso a la universidad en Japón.
- La educación es vista como una obligación familiar y social, con un alto grado de compromiso por parte de los padres y los estudiantes.

2. La relación entre educación y moralidad

El confucianismo no separa la educación del desarrollo moral. Para Confucio, un verdadero erudito no solo debe ser inteligente, sino también ético y justo:

「君子以文会友，以友辅仁。」

Lúnyǔ - Yányuān

“El hombre noble usa el conocimiento para conectar con los demás y la amistad para cultivar la benevolencia”.

Impacto en la educación moderna:

- Se espera que los educadores no solo transmitan conocimiento, sino que sirvan como modelos morales para los estudiantes.
- En muchas sociedades asiáticas, los profesores gozan de alto respeto social y son vistos como guías en la vida de los estudiantes.
- La ética y la responsabilidad social están integradas en la educación, promoviendo valores como la disciplina, el respeto y la armonía en el aula.

3. La influencia del confucianismo en el desarrollo de la ciencia

A lo largo de la historia, el confucianismo ha influido en la actitud hacia la ciencia y la investigación, aunque con ciertas limitaciones.

- Énfasis en el conocimiento práctico.

El confucianismo ha promovido el estudio de disciplinas como la historia, la literatura, la ética y la administración, lo que impulsó el desarrollo de la burocracia estatal y la estabilidad social.

- Durante siglos, China desarrolló avances tecnológicos significativos, como la brújula, la pólvora, la imprenta y el papel.
- Las aplicaciones científicas estaban orientadas a resolver problemas prácticos en lugar de la exploración teórica abstracta.
- Menos énfasis en la experimentación científica.

A diferencia de la tradición occidental, donde la ciencia moderna se basó en el método experimental, el confucianismo priorizaba el conocimiento basado en textos clásicos y la sabiduría transmitida.

- Esta preferencia por la tradición sobre la experimentación ralentizó la adopción de la ciencia moderna en China hasta el siglo XIX.
- Sin embargo, en la actualidad, China ha integrado el pensamiento científico con el pragmatismo confuciano, impulsando la investigación en tecnología, inteligencia artificial y medicina.

– Ciencia y moralidad

Confucio veía la educación y el conocimiento como herramientas para el bienestar social, lo que influyó en la visión china de la ciencia como una fuerza para el bien común.

「博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。」

Zhōngyōng

“Aprender ampliamente, preguntar cuidadosamente, reflexionar con prudencia, discernir claramente y practicar con constancia”.

Este principio sigue influyendo en la ética de la investigación científica en China, donde se espera que la ciencia beneficie a la sociedad en su conjunto y no solo al individuo.

IV. EL CONFUCIANISMO Y EL MARXISMO-LENINISMO EN CHINA: INTEGRACIÓN Y DESAFÍOS EN EL SIGLO XXI

Desde las Guerras del Opio (1839-1860), la milenaria civilización china, con sus escuelas filosóficas, instituciones políticas y sistemas económicos y médicos, se tambaleó ante el impacto de las potencias occidentales, que promovían la ciencia y la democracia como valores universales. Desde entonces, durante más de 100 años China se dedicó a buscar su camino y su sitio en el concierto de naciones. En la búsqueda surgieron principalmente tres corrientes: la corriente que abogaba por la grandeza del milenario imperio chino, la corriente que alababa al Occidente y repudiaba la tradición cultural china y los pragmáticos del justo medio que enarbolaron el lema “Esencia china, utilidad occidental” (中学为体, 西学为用, *Zhōngxué wéi tǐ, Xīxué wéi yòng*), donde la esencia china se refería principalmente a la filosofía confuciana y la utilidad occidental englobaba la ciencia, la tecnología y todo aquello que podía garantizar el progreso material sin contaminar el espíritu nacional chino. Este lema, popularizado durante el período de las reformas de la dinastía Qing a finales del siglo XIX, sigue siendo relevante en la China contemporánea como estrategia para armonizar la tradición y la modernidad. Kang Youwei (康有为) y Liang Qichao (梁启超), fueron los representantes más destacados de esta corriente y Hu Shih (胡适) defendió la necesidad de socavar lo chino y adoptar valores occidentales.

La postura pragmática y por cierto, muy confuciana, de adoptar lo útil del extranjero mientras se preserva la esencia nacional, fue muy obvia en las primeras etapas de la implementación de las políticas de reforma y apertura hacia el exterior. Hoy, a casi cincuenta años de la implementación de las reformas y la apertura, el gobierno de China con el presidente Xi Jinping al frente, se ha propuesto dos grandes tareas: la modernización del socialismo con características chinas y la revitalización de la nación china y para ambos propósitos necesita inspiración que puede y debe provenir de la propia tradición cultural china.

El desarrollo económico impulsado por las reformas y la apertura elevó significativamente la producción y el nivel de vida en China. No obstante, este crecimiento dejó pendientes importantes desafíos como la desigualdad económica y social, los problemas ambientales y la contaminación, disminución de la población a raíz de la política de un solo hijo (1985-2015) y tal vez, el más apremiante vacío de valores espirituales ante el exacerbado consumismo de bienes materiales. La benevolencia, la piedad filiar, la rectitud, la justicia, la lealtad,

la sinceridad, y el justo medio fueron poco compatibles con la feroz competencia característica en el proceso del acelerado crecimiento económico de China.

Para abordar estos desafíos, China recurre nuevamente a su tradición milenaria, particularmente al confucianismo, en busca de inspiración y valores que puedan complementar la ideología rectora del estado chino compuesta por el marxismo leninismo, el pensamiento de Mao Zedong y el reciente pensamiento de Xi Jinping.

Muchos académicos y eruditos contemporáneos se han dado a la tarea filosófica de China buscando fundamentar desde diferentes perspectivas la compatibilidad entre el socialismo al estilo chino y el tradicional pensamiento confuciano.

Wang Xuedian (2023), al analizar la modernización al estilo chino y su relación con la tradición histórica y cultural oriental, destaca la necesidad de construir un modelo de desarrollo propio basado en las condiciones específicas de China. Argumenta que la modernización china no sigue el modelo occidental de democracia constitucional, sino que ha desarrollado su propia vía, basada en la gobernanza fuerte, la estabilidad social y la integración de la cultura tradicional con el socialismo.

El autor señala que el marxismo y el confucianismo son compatibles en muchos aspectos, por ejemplo, ambos sistemas comparten una visión comunitaria y un rechazo a los excesos individualistas. La confirmación de ello es la inclusión de muchos valores confucianos en la política moderna de China. Por ejemplo:

大一统 (Gran Unidad): esboza la necesidad de que China permanezca unificada bajo una autoridad central. Este principio se refleja en la política de 'Un país, dos sistemas' aplicada en Hong Kong y Macao, donde la unidad nacional se prioriza manteniendo ciertas autonomías locales.

天下为公 (El mundo como bien común): se asemeja al ideal de igualdad y distribución de la riqueza en el socialismo. Este principio se refleja cabalmente en las tres iniciativas globales propuestas por Xi Jinping, a decir, desarrollo global, seguridad global y civilización global.

修齐治平 (Autocultivo y gobernanza): se aplica en la educación y la meritocracia en la administración pública actual.

Al mismo tiempo, el autor señala algunas limitaciones del confucianismo como el énfasis en el colectivo sobre el individuo, como obstáculo en el crecimiento individual y la innovación, la falta de mecanismos para supervisar el poder y el excesivo énfasis en las relaciones personales y la cultura del favoritismo que ha propiciado nepotismo, corrupción y dificultad en la implementación del estado de derecho.

Huang Yiling (2023) en su artículo “Confucianismo, democracia y ciencia en el contexto de la Modernización china”, cita a Levenson y a Max Weber quienes en sus respectivas obras *Confucian China and Its Modern Fate* y *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y *Las religiones de China: confucianismo y taoísmo*, argumentaron que el confucianismo no tenía una relación natural con la modernización y que su estructura ideológica no favorecía ni la democracia ni el desarrollo científico. También resalta la crítica marxista al confucionismo por parte de Chen Duxiu y Li Dazhao, intelectuales del Movimiento de la nueva cultura (1910-1920), con respecto al exceso de autoritarismo, la supresión de la individualidad y el rechazo al capitalismo y la ciencia. Si bien, dice el autor, estas críticas pueden tener fundamento, China en su proceso de modernización y la revitalización de la nación debe de buscar inspiración y sostén en su propia cultura y tradición. Si el marxismo se ha podido sinizar, entonces, el confucianismo se puede modernizar.

Guo Rui (2018) en su tesis doctoral enfatiza también la necesidad de incorporar el pensamiento confuciano modernizado en el proceso de la construcción del socialismo con características chinas.

Su argumento se centra en la importancia de mantener la independencia cultural en un mundo globalizado y preservar y promover la herencia cultural y los valores tradicionales chinos. Esto es posible ya que el confucianismo contiene una rica tradición filosófica, con máximas y valores que enfatizan la armonía, la comunidad y la justicia social. Sus principios pueden integrarse en la construcción del socialismo con características chinas para reforzar la moral pública y las normas éticas. Para ello es necesario señala el autor modernizar al pensamiento confuciano bajo las siguientes premisas:

- servir al socialismo con características chinas;
- integrarse a la modernidad;
- poner en práctica su pragmatismo intrínseco y ser receptivo a valores progresistas de otras esferas culturales;
- ser reinterpretado bajo la óptica marxista.

El autor concluye que el confucianismo sigue siendo un componente esencial de la identidad cultural china y puede desempeñar un papel relevante en la construcción del socialismo con características chinas. Sin embargo, su modernización debe basarse en la crítica y la adaptación, integrando los valores progresistas del mundo contemporáneo para servir a la modernización de China sin convertirse en un obstáculo para el desarrollo social y político.

V CONCLUSIÓN

A lo largo de su historia reciente, China ha enfrentado el desafío de armonizar su tradición milenaria con las demandas de la modernización. La integración del confucianismo con el marxismo-leninismo refleja un esfuerzo consciente por forjar un camino propio que combine estabilidad política, cohesión social y desarrollo económico. Lejos de ser una contradicción, la síntesis entre la ética confuciana y la ideología socialista ha permitido a China construir un modelo único de gobernanza, fundamentado en la meritocracia, el pragmatismo y la autoridad moral.

La revitalización del confucianismo en el siglo XXI, impulsada por el liderazgo de Xi Jinping, ha buscado llenar el vacío de valores espirituales dejado por el vertiginoso crecimiento económico. Los principios de benevolencia (*rén* 仁), piedad filial (*xiào* 孝), justicia (*yì* 义) y armonía (*hé* 和) han resurgido como pilares ideológicos para contrarrestar la creciente desigualdad social, la degradación ambiental y el individualismo exacerbado. Al mismo tiempo, la adaptación pragmática del confucianismo a la modernidad ha permitido su compatibilidad con los objetivos del socialismo con características chinas.

Sin embargo, la viabilidad de esta integración enfrenta desafíos significativos. El énfasis confuciano en la jerarquía y el colectivo puede entrar en tensión con la necesidad de innovación, libertad individual y control efectivo del poder en un mundo cada vez más globalizado. La capacidad de China para superar estas tensiones y construir un modelo sostenible de desarrollo dependerá de su habilidad para reinterpretar y adaptar su tradición cultural a las realidades contemporáneas.

En definitiva, la síntesis entre el confucianismo y el marxismo-leninismo en China es tanto un experimento ideológico como una respuesta pragmática a los dilemas de la modernización. Su éxito futuro dependerá no solo de la continuidad en el liderazgo político, sino también de la aceptación social de esta visión y de su capacidad para responder a los desafíos emergentes del siglo XXI. El éxito y los desafíos de esta integración plantean preguntas fundamentales sobre la relación entre tradición y modernidad. La manera en que China gestione estas tensiones definirá no solo su futuro, sino también el de un modelo alternativo de modernización para el mundo.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Flora Botton, José Antonio Cervera y Yong Chen (2021), “Historia mínima del confucianismo”, Ciudad de México, El Colegio de México.
- Levenson, Joseph (1978), “Confucian China and Its Modern Fate”, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- Las analectas de Confucio, versión electrónica <https://aries.dyu.edu.tw/~cosh/courses/DirectionOfTheConfucianistClassics/book.htm>
- El libro de los ritos *Liji*, versión electrónica <https://www.8bei8.com/book/liji.html>
- Wang Xuedian (2023), “La tradición cultural e histórica del oriente y la modernización al estilo chino”, *Revista de la universidad de Jinan*, Shandong, Vol. 33, No. 3.
(王学典, 东方历史传统文化与中国式现代化路径的选择, 2023 年, 33/3)
- Wang Shuo (2019), “El pensamiento confuciano en el proceso de la modernización china” en *Revista de estudios contemporáneos del confucianismo*, Vol. 26, Sichuan Renmin Chubanshe pp. 48 -72 (王硕, 当代儒学, 第26 期).
- Guo Rui (tesis doctoral 2018), “La modernización del confucianismo en la transformación de China moderna”, Beijing, Escuela Central del partido Comunista.
- Shao Rui (2023), “La difusión mundial del confucianismo y la construcción de la civilización moderna de la nación china”, en *Revista de la Universidad de cuadros de Shandong*, (山东干部函授大学学报), Jinan, pp. 39-43.
- Liu Yating (2023), “La transformación moderna y el valor contemporáneo del confucianismo” en *Beijing Cultural Rewiev*, Editorial de la revista con el mismo nombre, (文道纵横), pp. 196-199,
DOI:10.14014/j.cnki.cn11-2597/g2.2023.23.060
- Han Shujuan (2013), “El nuevo desarrollo del confucianismo y la construcción del socialismo con características chinas” en *Lilun yu Dangdai*, 2013/351, (理论与当代), Guiyang, Editorial Guizhou, pp. 121-123.
- Yang Xiaoliang (tesis doctoral, 2017), Universidad de Heilongjiang, Facultad de marxismo.
- Huang Yiling (2023), “Confucianismo y modernización desde la perspectiva de la sinización del marxismo” en *Filosofía del marxismo* (马克思主义哲学研究), No. 2 del 2023 Beijing, Editorial de CASS, pp. 97-106.



ENMARAÑAMIENTOS IDEACIONALES CHINOS: CONFUCIANISMOS, DISCURSOS PARA UN PODER GLOBAL

Sumario:

I. La teoría y el análisis de los confucianismos II. La reconstrucción del pasado base del discurso para el futuro III. El confucianismo como resistencia IV. El regreso del confucianismo V. Conclusiones VI. Bibliografía.



Francisco Javier Haro Navejas

Doctor en Relaciones Internacionales Transpacíficas, profesor-investigador de la Facultad de Economía, Universidad de Colima.

I. LA TEORÍA Y EL ANÁLISIS DE LOS CONFUCIANISMOS

Las sociedades, que funcionan gracias a relaciones sociales y no entre objetos (Marx 2023), se desarrollan y cambian sobre la base de la dialéctica entre competición e institucionalización. La primera se expresa en cuatro formas de poder social: económico, militar, ideológico y político (Zhao 2015). A partir de lo anterior, planteo que una posibilidad para entender el funcionamiento-competencia del mundo es ordenarlo por las formas interrelacionadas en las cuales los actores, de la elite o no, forjan identidades, levantan instituciones, crean ideas y luchan por sus intereses. Desde esta perspectiva, es posible comprender los procesos de cambios en la República Popular China (RPC, China, Beijing) desde por lo menos inicios de los años setenta hasta 2024.

Los elementos enunciados, las cuatro íes, son interdependientes en cuanto a origen y existencia, aunque debido a necesidades específicas, que pueden ser políticas para los líderes o teórico-metodológicas para quien investiga, una u otra pueden tener prioridad. Tal es el caso de las ideas que sirven para guiar las acciones de las personas y los Estados. Tanto en los procesos históricos como en la investigación, las construcciones ideacionales son trascendentales por sus implicaciones prácticas.

Nunca, desde los años cincuenta, el cambio sistémico había sido tan profundo como alrededor de 2024. Se debe en gran medida a la fortaleza y disposición de Beijing, de ser necesario y posible, de desplazar a Estados Unidos (EEUU, Washington, Casa Blanca). Pese a que en el contexto existente en este momento, con visos de agravamiento, la violencia se expande, en primer

lugar por las políticas estadounidenses de alentar la inestabilidad estructural dentro del sistema, apoyar a fuerzas musulmanas fundamentalistas, asumir como propios los intereses del Estado de Israel, expandir la Organización del Atlántico Norte (OTAN) y dirigirse de forma abierta hacia el enfrentamiento con Beijing, principalmente.

Bajo este contexto las ideas son una herramienta de construcción institucional, pero también de guerra, instrumentos para pelear por intereses. Quien podría ser el embajador de Washington en Beijing (Perdue 2024), diciembre de 2024, aseguró que: “A lo largo de toda mi actividad en China y en la región, una cosa quedó dolorosamente clara: el PCCh cree firmemente que su destino legítimo es reclamar su posición histórica como hegemon del orden mundial y convertir al mundo al marxismo”. La búsqueda china del poder global ha dejado de esconderse entre líneas y de estar sujeta a interpretaciones. No es debatible.

El objetivo explícito es ser un poder global cada vez más fuerte. Tampoco es un secreto la existencia de ideas que buscan influir, pero también moldear, comportamientos e instituciones. En una de sus formas, Beijing plantea la idea de la gobernanza global ligada al confucianismo (Lahtinen 2022), con estructuras institucionales, tanto legales como políticas, originadas en los años cuarenta y a partir de 1949, fundamentadas en el arsenal ideológico del espíritu de Yan'an y fortalecido en la postura china de defensa del estalinismo a partir del XX Congreso del Partido Comunista Soviético (PCUS), 1956.

El ascenso chino ha estado acompañado e impulsado por discursos caracterizados por el enmarañamiento ideacional de origen diverso. Los emisores chinos se dirigen a todo tipo de audiencias para mejorar la percepción que se tiene de China, la cual crea productos de alto valor agregado, instituciones que darían forma a una democracia y muchas ideas enmarañadas. Criban y actualizan al marxismo en un congreso trianual (Beida 2024) y suavizan el pensamiento de Sun Zi desde hace por lo menos una década para buscar solución a los problemas de nuestros tiempos, aseveran (Global Times 2024). Lo cual llevaría, en otro momento, a analizar esas ideas y establecer su carácter de políticas de Estados.

El objetivo general del capítulo es el análisis del enmarañamiento de algunas ideas enmarañadas que han dado nacimiento a corrientes de influencia confuciana que buscaron, unas, impedir el hundimiento tal del orden dinástico; mientras que otros, en un contexto totalmente diferente, pretende erigirse en mapa y guía de China como poder mundial

Las razones casi se explican solas, pero es preciso argumentar brevemente. El discurso es una herramienta esencial para ser y comportarse como una

potencia planetaria, para lo cual enmarañan ideas para receptores diversos; además, para enfrentar a grupos como el que Perdue representa, las elites chinas necesitan contrapropuestas ideacionales consideradas civilizadas y sofisticadas, terreno donde Confucio difícilmente tiene rival a su altura en el mundo. Ellas han construido, sobre todo en el momento del ocaso iniciado en el siglo XIX, una identidad mediante la cual llegan incluso a santificar a Confucio y lo convierten en “el creador del pueblo chino”, además de extrapolar categorías como parte de convertir procesos sociales complejos en una sucesión lineal de eventos ya que “es seguro que China ha existido como nación durante al menos seis mil años” (Chen 1911). En el siglo XXI las circunstancias son diametralmente opuestas para las elites, que buscan asirse al confucianismo para ejercer el poder planetario, pero con la tarea imposible de omitir legalismo y marxismo, además de que está a debate sobre la posibilidad o no de que funcione alguna forma de confucianismo estatal funcione (Zhao 2015).

No ha existido una sucesión lineal de hechos y de creación de ideas, las elites han realizado procesos de enmarañamiento de escuelas-ideas donde escogen de forma más o menos arbitraria, por cuestiones personales o contextos, tal o cual pensador y/o concepto como arma para la política.

Diferentes versiones de confucianismo han sobrevivido a las ideas avasalladoras anglosajonas del siglo XIX, a la llegada de la versión rusa del marxismo y por supuesto a las luchas ideológicas que todos estos eventos han implicado. En los últimos años de vida de Mao Zedong algunos tipos de violencia política arreció, cuando se decía que el Gran Timonel habría “criticado repetidamente el confucianismo y las ideas reaccionarias de exaltar el confucianismo y oponerse a la escuela legalista”¹ (Peking Review 1974) desde 1949. Por necesidades de legitimidad y de los propios cambios sociales, surgieron nuevas ideas y hubo regresos importantes, incluso de personas claves de la filosofía como Feng Youlan.

Los confucianismos han sido y serán discursos para la acción, para intentar preservar el poder y/o para proyectarlo a nivel internacional. En una primera etapa histórica, desde 1838 hasta 1949, los confucianismos y el pensamiento de origen soviético, sinificado o no, fueron enemigos irreconciliables con la creciente debilidad de los primeros. A partir del establecimiento de la RPC hasta los años ochenta del siglo XX, el confucianismo fue relegado y atacado, encontró en Taiwán y Hong Kong, principalmente, su refugio. El proceso de la creación y defensa de las ideas ha sido volteado sobre su cabeza, donde

¹ También se le ha traducido al español como legista o legismo.

los confucianismos florecen en ideas y escuelas, haciendo caso omiso de la doctrina oficial, como si esta nunca hubiera existido. De hecho, existe un trabajo (Jiang 2013, 171), donde se afirma que en: “China, el confucianismo ha sido la doctrina oficial y debe seguir siéndolo hoy en día. Esta no es la mera opinión de unos pocos individuos. Es el requisito para la particularidad esencial y la continuidad histórica de la cultura o la civilización chinas”. El texto sintetiza la creencia del papel del confucianismo en línea histórica continua y aislado de todo las relaciones sociales cristalizadas en instituciones y leyes a lo largo de los siglos, pero sobre todo desde el siglo XIX y particularmente a partir de 1949.

El marxismo soviético y las sinificaciones de los líderes chinos aún son la principal fuente de legitimidad política. Lo cual se expresa en el aspecto legal, sobre todo en la Constitución, y en el hecho de que el instrumento clave del ejercicio del poder es el Partido Comunista Chino (PCC). Este y los confucianismos comparten preminencia hacia el exterior, donde el prestigio de los segundos es mayor.

Además de las creaciones ideacionales de los académicos, los líderes y sus asesores construyen discursos donde algún rasgo de los confucianos está presente de manera regular. Esta forma de enmarañamiento plantea la paradoja de crear marcos discursivos e institucionales para anidar lo irreconciliable, que por lo pronto no ha llevado al enfrentamiento y a la ruptura, y que difícilmente podría culminar con la promulgación de una nueva Constitución. Mientras que hace alrededor de 180 años, los instrumentos ideacionales confucianos, enmarañados con otras escuelas, eran la elección ineludible para enfrentar a los imperialismos. Ahora ha sido una elección pragmática que responde a diferentes consideraciones: es una creación nativa, pretendidamente dominante y presente de manera lineal. De mayor relevancia, es que los confucianismos son percibidos como civilizados, cultos, pacíficos y toda una serie de cualidades que los hace atractivos ante prácticamente todo mundo y amortigua la mala prensa de lo que sería la violencia comunista.

Mi análisis aporta herramientas para entender el contexto histórico del fortalecimiento de la RPC y la importancia de las ideas. Las elites dominantes viven en un proceso de múltiples hilos conductores y perspectivas donde reescriben la historia propia y de otros, sustentan su poder recreando discursos filosóficos (confucianismo-marxismo-legalismo-moísmo) y mediante la inyección de nuevos contenidos a conceptos europeos, como democracia.

La RPC es un universo donde la estratigrafía que nos proporcionan los instrumentos tradicionales de las ciencias sociales resulta insuficiente.

Además de las visiones lineales, quienes realizamos investigación enfrentamos que formas-nombres y contenidos no siempre se corresponden. Grupos de las elites, tanto las académicas como políticas, “no están acostumbrados a cambiar su vocabulario cada vez que cambian sus hábitos” (Bloch 2005). Ordenan la historia en ciclos y según fórmulas con sustantivo viejos para contenidos, pero sobre todo para propósitos, nuevos..

Para comprender los enmarañamientos sociales, ideológicos y temporales, persigo dos objetivos. El primero es explicar que existen muchos confucianismos en diferentes contextos históricos no lineales. El segundo es mostrar cómo estos se han entretendido, en disputa y convivencia, con otras escuelas de pensamiento, de las cuales toma prestados algunos aspectos dando origen a muchas versiones divididas, a grandes rasgos entre los que trabajan para el Estado y los que son perseguidos por este (Crane 2015).

Para el análisis de los confucianismos en contextos cambiantes de institucionalización y competencia, tanto internos como externos, analizó el enmarañamiento materializado en aportaciones ideacionales antes de la RPC, la de Chen Huan-chang (Chen Huanzhan陈焕章), en lugar de K'ang Yu-wei (康有为 Kang Youwei), por ejemplo, y la de Liang Shu-ming (梁漱溟 Liang Shuming) en lugar de Fung Yu-lan (馮友蘭 Feng Youlan).² Posteriormente, analizo a autores del estadio maduro de la reforma y la apertura posterior a Deng Xiaoping: Zhao Tingyang, Yan Xuetong y Qin Yaqing. A diferencia de los dos primeros, quienes no están entre los de mayor fama de su época, estos tres gozan de gran audiencia.

¿Qué similitudes existen entre el auge confuciano de la segunda parte del siglo XIX y la explosión de fines del siglo XX e inicios del XXI? Se podría explicar desde varias perspectivas, pero aquí resalto que, en el primer lapso, está un sistema político derrumbado por diferentes fuerzas y una sociedad desgarrada por conflictos, ante lo cual las formas ideacionales de ordenar la realidad e intervenir en ella fueron inútiles. Iniciaron diversas búsquedas intelectuales caracterizadas por un crecimiento enmarañamiento con ideas provenientes del extranjero. Por el contrario, en la segunda época existe China como una gran fuerza internacional dirigida por una elite poderosa y con instituciones con el poder concentrado alrededor de Xi Jinping. El estado de la situación es complejo, pero en general no sufre las penurias del siglo antepasado. Si en el lapso que corre de 1838 a 1976, los confucianismos

2 Ofrezco aquí en un la transcripción fonética con la cual son más conocidos. Ha continuación los presento en sinogramas no simplificados, *fantizi*, y luego el pinyin, el cual uso posteriormente en el texto.

son herramientas de resistencia de elites derrotas y conservadoras, reacias al cambio; a partir de la época de la reforma y la apertura, los discursos de fuente confuciana son para guiar a la RPC como poder mundial, incluso situada por encima de Estados Unidos.

En la actualidad existe un sistema político con un perfil propio, las características chinas, con un conjunto de instituciones legales y políticas de origen europeo occidental y soviético. En el terreno de las ideas, tanto en su discurso como en su práctica, se han producido enmarañamientos. Hay una constante disputa por la herencia intelectual y por lograr que domine tal o cual escuela de pensamiento, la lucha de los contrarios. Se construyen herramientas ideacionales para utilizar instituciones existentes y crear nuevas, pero sobre todo para dotar a los líderes de instrumentos para la competencia. No son, por lo menos no principalmente, herramientas analíticas.

El PCC y sus líderes existen gracias a una interpretación del pasado y a relaciones de fuerza entre los grupos sociales en diferentes momentos de la historia. Por su carácter fundacional, la Constitución es clave en este proceso (Consejo de Estado, 2019). Es una ruptura con el pasado, la irrupción del pueblo en la historia, el papel clave del partido y de sus líderes, así como el entramado institucional de la RPC.

El motor ideacional reconstructor del pasado y que permitiría crear las bases del devenir ha sido el marxismo y las aportaciones que se habrían hecho de Mao Zedong a Xi Jinping, pasando por Deng Xiaoping, así como por los no dignos de referirlos por sus nombre, Jiang Zemin y Hu Jintao. Esta interpretación del pasado está dominada una concepción de avanzar hacia el futuro por etapas, una de las cuales sería el socialismo para el año 2121 (Xi, 2021). Esta parusía (Zhou, 2000), con características chinas, es un componente clave de la legitimidad política del Partido Comunista Chino (PCC) producto del enmarañamiento ideacional que toca a la esencia del cristianismo.

Este marco institucional, diferente al tradicional taiwanés, ha sido construido alejado del orden dinástico Qing, enmarañamiento legalista-confuciano, y de la división de poderes no occidentales (Garrick y Chang Bennett, 2016). En el terreno ideacional, el marxismo es la ideología del Estado, lo cual está presente en todo documento político importante en cualquier nivel estatal y partidario. Su fortalecimiento a través de los medios es esencial en la formación de cuadros como medio legitimador y de control esencial, además como herramienta de influencia hacia el exterior (CGTN, 2024).

Las personas, no solamente los políticos y los “Estados” (Mearsheimer y Rosato, 2023), necesitan un mapa teórico construido a partir de la interpretación de la historia y de la recuperación de alguna tradición del pensamiento. Hay

varios elementos centrales que dan vida a la historia según las elites. Para estas páginas la idea sustancial es la de la continuidad y evolución lineal históricas a través de ciertos fenómenos, generalmente la combinación de sucesiones dinásticas y rebeliones campesinas. Las formas en las se enmarañan las ideas cambia de acuerdo con por lo menos cuatro variables entrelazadas: contexto histórico, necesidades conceptuales para navegar en la realidad y relación de fuerzas entre las elites, así como el papel de personas fuera de las instancias de poder.

Los componentes de la continuidad, de lo lineal, de la historia son elegidos cuidadosamente en términos de hechos y personajes. Las elites chinas, como sus contrapartes de muchas partes del planeta, se enfrentan a un proceso multidimensional de colonización, donde el de las ideas es la de mayor profundidad. La primera reacción es enfrentarlas con lo que conocen, que resulta insuficiente, por lo cual se acercan a las ideas producidas por la modernidad. Toda persona de elite o con aspiraciones de serlo, como Lu Shuming, 1893-1988 (Xu 2017), se ha enfrentado a la dicotomía de la imitación o la trasplatación horizontal, que en este caso se expresó en el sistema legal. La opción binaria habría sido planteada primero por Zhang Zhidong, 1837-1909, bajo la fórmula ti (体)/esencia/lo chino-yong (用)/utilidad/lo occidental. En los hechos, lo dicotómico o binario no ha funcionado. En todos los niveles, desde los altos cuadros del partido hasta las masas, se abrazan al mismo tiempo una serie de ideas que son utilizadas de acuerdo con situaciones socio políticas especiales. Los componentes discursivos se ubican dentro de un marco legal, pero hay ajustes de acuerdo con emisores, pero sobre todo a destinatarios. Aunque el gobierno central podría tener menos margen de acción legal y de legitimidad, cuenta con espectro amplio de herramientas discursivas diferenciadas para utilizar en circunstancias cambiantes.

La construcción del pasado plasmada en la Constitución, como base teórica esencial (el marxismo, papel del partido, la inalienabilidad espacial), ha permitido que surjan innumerables discursos e incluso debates alrededor de propuestas que buscan luz en los clásicos del pensamiento chino. El auge es producto de las necesidades que tienen las instituciones estatales de enfrentar a un mundo complejo y crear alternativas ideacionales frente a las extranjeras. Si bien hay una matriz occidental en la forma de diseñar y exponer las propuestas, una especie de yong (用), hay una nueva valorización de corrientes chinas, sobre todo del confucianismo, un nuevo ti (体). De acuerdo con la idea original, la dicotomía ha sido resuelta: en muchos campos de la tecnología, lo yong, la relevancia de los extranjero tiende a desaparecer; mientras que a nivel ti, muchos chinos han optado por la introspección. La

fortaleza está al interior, nei (内), y hay que irradiar fuerza y conocimiento hacia afuera, wai (外). Pero ha sido y será más sencillo desprenderse de los occidental en lo yong que lo ti.

Mientras que el mundo, a finales de los ochenta e inicios de los noventa, veía con optimismo el crecimiento de algunas economías y el nacimiento del Foro de Cooperación Asia-Pacífico (APEC, en inglés), había pesimismo respecto a China, sobre todo después del fin violento del movimiento social de 1989. A la par del concepto del Estado desarrollista, la explicación recurrente de lo logrado en el Este de Asia ha sido la del confucianismo. Argumento que empezaba a producir cientos de páginas y seminarios, que además tuvo un aliento inusitado a partir de una entrevista hecha al fundador de Singapur, el legendario Lee Kwan Yew (Zakaria 1994), donde habló de la importancia de los valores culturales. En China, ante las dificultades económicas de los ochenta y el creciente descontento urbano, tomaba fuerza la idea del nuevo autoritarismo (Li 2015), Lo que demandaba un gobierno centralizado y poderoso, recurriendo incluso a fuentes como Carl Schmitt.

Aunque en el siglo XXI existe una estructura institucional eficiente y el poder se encuentra altamente centralizado como se esperaba en los ochenta, el confucianismo, sin importar ahora lo que ello signifique, vive un gran momento. Se le ha visto como origen de la búsqueda de un país y gobiernos competentes que llevan a la buena gobernanza como impulsora de transformaciones (Wang 2007). También se le ha analizado como componente explícito del nacionalismo y de una ideología de Estado con Xi (Escalante 2024). Existe una defensa (Bell 2008) de un confucianismo separado del poder como una herramienta para adoptar y adaptar valores occidentales, los cuales serían enriquecidos y constreñidos por los confucianos.

Queda fuera de estas páginas en el problema enorme de establecer qué es confucianismo, para empezar por los problemas que significa traducir ru-rujia (儒-儒家) simplemente como confuciano y el debate sobre si es una religión o no (Yong 2012), lo cual se remonta a denominar como tales a personas que se habrían dedicado a la magia y a los sacrificios de animales para terminar como seres duales: defensores o cuestionadoras del estatus quo. Algo similar pasa con la discusión sobre la sinidad, la cual también está fuera del alcance de estas páginas.

No obstante, se precisa, por un lado, recordar que el confucianismo nació en la época de la Cien Escuelas de Pensamiento (entre el 770 a. C. y el 221 a. C.). Desde el inicio, su sino fue el enmarañamiento, para empezar de valores centenarios anteriores y de origen impreciso. Al mismo tiempo, es puente entre escuelas y épocas. Las élites se lo disputan, al igual que a

otras escuelas, para dominar. Lo cual lleva a planteamientos binarios: es represor o reprimido. Sin ser las únicas, las escuelas de las que se habla de manera relevante son, en orden alfabético, budismo, confucianismo, daoísmo, y moísmo. El gran semiausente es el legalismo (fajia 法家), siglos V a. C. y III a. C., de una influencia tan profunda o más que cualquiera de sus rivales. Además, al igual que el budismo, el islam y el cristianismo, ya tienen carta de naturalización china. Por el otro, es necesario establecer que las elites rebasaron los límites de los códigos morales confucianos, fueron más allá de las fronteras del individuo y la familia, para insertarse en las estructuras sociopolíticas para proveer al Estado de ideología y medios para sancionar tanto conductas como ideas.

Los llamados confucianos se preocuparon por la forma en que se organizaba y ejercía el poder desde el inicio. Lo moral y lo político se materializaron en los tres principios cardinales y en las cinco regulaciones constantes (Yao 2003). Los primeros planteaban que el gobernante guiaba al gobernando, el padre al hijo y el esposo a la esposa. Estos fueron clave en el fortalecimiento del confucianismo durante Han, 206 a. C. -220 d. C. (Thacker 2003)

Lejos de un pueblo chino, idea inasible, construido por el confucianismo, lo que tenemos es una serie de discursos que han dado como resultado confucianismos llenos de impurezas y móviles creados lo mismo por las elites que por las masas campesinas. Su contenido se ha enriquecido por su fuerza simbólica y material para ejercer el poder en conjunción con otras corrientes. El simbolismo ha cristalizado en ritos e incluso en instituciones ajenas al origen y al contenido ideacional de esta escuela.

Las elites lo han utilizado para establecer un orden social vertical y rígido donde a los seres humanos se les asigna un lugar en la sociedad (Confucio 1869), de acuerdo a las cinco relaciones fundamentales (wulun 五伦), que contienen los tres principios. Esta rectificación de los nombres (zhengming 证明), visión del mundo y de relaciones de poder, funciona también en las relaciones interestatales. Esa verticalidad sería la razón fundamental de convertirlo en ideología de Estado para justificar el autoritarismo mandando al ostracismo a opositores, incluso dentro del canon confuciano. Incluso, la rectificación podría ser encontrada en el pensamiento de Mao (Haro Navejas 2012).

En lugar de un orden sinocéntrico, mi enfoque de la historia se sitúa en un orden, primero, interestatal regional donde conviven y se culturalizan mutuamente grupos sedentarios y nómadas con diferentes centros políticos. A partir de la segunda parte del siglo XIX, en el contexto planetario de la intrusión violenta e impetuosa de los llamados occidentales, ha llevado con diferentes intensidades a que las ideas locales y externas se entretejan para

originar y transformar escuelas de pensamiento que buscan influir sobre el poder y este las utiliza. Las elites dominantes presentan su discurso como puro, chino, como sería el confucianismo; o sinificado, el caso del budismo y el marxismo. El resultado, siempre, sería el dominio de lo chino. El último pilar es que, las escuelas de pensamiento enmarañadas, con dominios relativos en tiempo y espacio, son un componente esencial en la construcción de las identidades que, gracias a ellas, dejan de ser biológicas, además de ser una combinación, de acuerdo con circunstancias y relaciones de poder cambiantes, de imposición y negociación.

II. LA RECONSTRUCCIÓN DEL PASADO BASE DEL DISCURSO PARA EL FUTURO

En China se vive un momento de ebullición filosófica intensa y se ha vivido un periodo de extrema riqueza intelectual durante por lo menos dos o tres décadas. Hay corrientes múltiples ordenadas espacial y políticamente en función de su origen geográfico: RPC, República de China (Taiwán, Taipei) y la Región Administrativa Especial de Hong Kong (RAE, Hong Kong), principalmente. Otra división es la que separa a los que consideran al confucianismo como una maquinaria política para la construcción del Estado y el ejercicio del poder. Aquí el foco estará en el análisis de algunas de las posturas políticas académicas confucianas de la RPC. Es decir, el confucianismo como instrumento del poder y para la construcción de instituciones estatales.

Los intelectuales, primordialmente hombres, no son un bloque homogéneo. Hay variedad en el uso de los conceptos, pero su utilización corresponde al proceso mediante la cual se hace una nueva escritura de la historia. Los componentes del proceso son una idealización del pasado que abreva de diferentes corrientes, de las cuales se recuperan conceptos como paz-armonía, tolerancia

Debido al proceso de construcción identitaria, las luchas políticas y al diseño académico de tipos de ideales ha dominado una concepción lineal de la historia y el binarismo. Se elige una corriente, el legalismo, en contra de otra, el confucianismo, como si fueran mutuamente excluyentes, productos homogéneos en sus contenidos y prácticamente atemporales. El confucianismo, como todas otras corrientes filosóficas y/o religiosas, está compuesto de fuentes entrelazadas y ha tenido diferentes grados de aceptación entre las elites dominantes, con periodos donde se le ha tratado de desterrar. La historia muestra que el enmarañamiento es la regla, sobre todo se añade las creencias y prácticas religiosas de la población que tienden a combinarse de formas complejas con las de las elites.

Uno de los hechos aceptados universalmente, que se repite incesantemente, es el deseo desde el inicio de la dinastía Qin (221-206 a. C.) de acabar con el confucianismo y la famosa quema de libros. Sin embargo, la investigación (Bodee 1978) muestra que, mientras que es innegable el rechazo legalista a ideas cardinales confucianas, los valores de ambas escuelas convivieron sin mayores problemas. No importa la profundidad del recorrido histórico, la evidencia siempre mostrará enmarañamientos no exentos de conflictos a veces sangrientos entre cien escuelas de pensamiento.

El confucianismo es visto como un elemento esencial de cohesión durante Han (206 a. C.-220 d. C.), inclusive se considera que, con el emperador Wu (156 a. C.-87 a. C.), ascendió a filosofía estatal y nace como algo característico de lo que se denomina cultura china (Dubs, 1938). No obstante, también sabemos que hubo un proceso de “corrientes cruzadas” entre el confucianismo, el legalismo y el taoísmo. De hecho, la base discursiva de los Han fue lo que se denomina Huang-Lao, Emperador Amarillo-Laozi (Feng, 2017), como guía daoísta para gobernar con el control de un poder central encabezado por el gobernante buscando las mayores ganancias con el menor capital, ajustándose a circunstancias cambiantes.

Alrededor del siglo I, aparece el budismo y es arrastrado a debates, pero también a persecuciones en contexto de uniones y desuniones dinásticas. Convive y combate con las escuelas locales. Después de seis siglos, ya durante Tang (618-907, el budismo llega a tener gran influencia entre la población y entre las elites gobernantes. Desde el poder alentó fortalecimiento a través de su estudio, traducción de textos y construcción de templos, entre otros aspectos. Es esa época que llegan otras corrientes de pensamiento desde el oeste, entre las que destacaron el islam, nestorianismo, mazdeísmo, principalmente (Cheng 2002). Su influencia fue variable y solamente los musulmanes se han mantenido hasta nuestros días no sin dificultades, pero con sus propias prácticas religiosas. Otra dinámica histórica es la del cristianismo a partir de la segunda mitad del siglo XIX y del catolicismo sobre todo desde los años cincuenta del XX.

Los cambios han sido incesantes y de impactos variables, pero siempre con corrientes político-filosóficas en conflicto constante y en disputa abierta por el poder pero entretejiéndose. Una transformación, que tendrá resonancias en el siglo XIX, fue la formación lenta del neoconfucianismo desde fines de Tang y que estuvo en su apogeo durante Song (990-1279), cuando fue ampliamente debatido la dupla *ti* 提 (esencia-sustancia) *yong* 用 (función, uso) para entender la realidad. Incluso este fortalecimiento del confucianismo está enraizado tanto en el daoísmo como en el budismo (Kwon y Woo 2019).

Para efectos de esta exposición, a partir del siglo XIX, las escuelas que por siglos combatieron con postulados de creciente complejidad, fueron oscurecidas y casi aplastadas por el influjo intempestivo del cristianismo, que no era desconocido pero también de todas las corrientes político-económicas significativas de origen europeo: del liberalismo al marxismo, pasando por el anarquismo e ideas monárquicas. Las ideas extranjeras ayudaron a que personas descontentas, los derrotadas, confundidas urgidas de ideas que permitieran entender y enfrentar un mundo lleno de personajes y máquinas nunca vistas.

El cristianismo y el anarquismo, a fines de ese siglo e inicios del siguiente, como después lo haría el marxismo, armaron a los desposeídos para combatir a sus enemigos, la dinastía Qing y los poderes extranjeros. Las elites buscaron cobijo en diferentes ideas que, al igual que en Europa, salvaran las instituciones centenarias marco del poder dinástico. A partir de 1838, se abre un periodo donde algunos resisten a los extranjeros con los instrumentos ideacionales del pasado actualizados a las nuevas circunstancias, pero pronto optaron por las ideas occidentales a pesar de estar convencidos de cierta superioridad cultural china (Schram 2008) y no pocos de ellos buscando la sinificación de las mismas. Si bien este autor se refiere a lo que él llama la generación del 4 de Mayo, el cataclismo intelectual abarcó a todo ser pensante en los dominios Qing y más allá. Frente a la catástrofe, surgieron milenarismos, como el de Kang (Brusadelli 2020), para quien: “Ahora bien, para lograr la Gran Concordia, primero es necesario conseguir deshacerse de los ejércitos y luego unir a los países mediante una alianza integral y tener una asamblea común a cargo: siguiendo esto secuencia, finalmente llegará el día de la Gran Concordia”. Ante la violencia extranjera, no pocos burócratas e intelectuales Qing buscaron un orden kantiano que acabara con el espiral colonialista.

El entrelazamiento milenarista, lleno de paradojas, no ha sido exclusivo del confucianismo.

Aunque otros respondieron de manera diferente, igualmente enmarañando sus tradiciones intelectuales con las llegadas de fuera.

El terremoto político que significó la Rebelión Taiping trató de minar el orden político confuciano, fusionó la idea del Mandato del Cielo (tianming 天命) con la idea cristiana sinificada del paraíso terrenal en vida (Reilly 2004). Mientras que en la tradición heredera de la Revolución Francesa (1789) se promueve la laicidad, así como la separación del Estado y las iglesias, el confucianismo nace para cambiar patrones de conducta política, pero era irreligioso y sin proponer instituciones. No obstante, con el paso del tiempo, para algunos, adquirió carácter religioso; mientras que para otros, los políticos, lo institucionalizaron y sirvió para crear estructuras burocráticas. Hong

Xiuquan, el líder Taiping, para transformar su entorno, integró su versión de la herencia cultural china y la sinificación del protestantismo estadounidense.

III. EL CONFUCIANISMO COMO RESISTENCIA

En el contexto de un fin que resultó ineludible, los confucianos dieron muchas batallas y con su herencia ideacional construyeron innumerables propuestas programáticas alternativas frente a la hecatombe que se les vino encima. Durante cientos de años, las élites construyeron múltiples tejidos que se enmarañaron donde la continuidad fue el mecanismo para construir y ejercer su poder con la (re)creación de ideas a partir de interpretaciones del pasado y de las tradiciones de acuerdo tanto a sus necesidades como proyectos que les permitieran mantener el control del Estado. En todo caso la continuidad, se da de forma fragmentada y no necesariamente acorde con la idea que se tiene de ella.

Debido a causalidades múltiples, el orden dinástico se hizo añicos. Las piezas saltaron por todas partes. En lo esencial, todo se transformó para dar forma a nuevas expresiones filosóficas y de acción política donde se mezclaron diferentes tradiciones, pero siempre dentro de la matriz del desplazamiento de una escuela por otra bajo ideas como tesis-síntesis-antítesis o la lucha de los contrarios que llegó a su máxima expresión durante la guerra civil y culminó con la creación de dos Estados chinos, además de olas migratorias hacia el Sudeste de Asia y Estados Unidos, principalmente, pero no solamente.

En un proceso pendular, el confucianismo ha sido instrumento y objeto de las disputas alrededor de las ideas, pero también de las prácticas políticas para construir instituciones estatales. Ha sido herramienta para la resistencia de burócratas e intelectuales frente al vendaval multifacético europeo, el movimiento social del 4 de Mayo y al PC, de manera sucesiva. No solamente fueron debates respecto a ideas sin impacto práctico, se trató de disputas sobre la economía.

The Economic Principles of Confucius and his School (Chen 1911), originalmente una tesis doctoral en la Universidad de Columbia, es un libro que permite mostrar, principalmente, la idea de la historia linear, el peso exagerado del confucianismo, el enmarañamiento de escuelas de pensamiento, la cristianización de lo chino-sinificación de lo externo, pero sobre todo el éxito del impacto de las ideas extranjeras que crearon una matriz que sigue viva. Según la presentación al libro, Chen fue alumno de Kang Youwei, funcionario Qing, y estaba versado en literatura. Al final del texto corto (Hirth 1911), se asegura que: “Los lectores occidentales encontrarán en su libro la representación del confucianismo desde el punto de vista puramente

confuciano. Desde el punto de vista de un autor que es confucianista, él y ha tenido la ventaja de tamizar sus ideas a través de Los métodos de la ciencia occidental”. El verbo utilizado, tamizar (sifting), captura la esencia del proceso de reeducación-colonización al que fueron sometidos los burócratas, primero, y miles de jóvenes, posteriormente. El autor fue muy activo a su regreso a China desde Estados Unidos, en 1912 estableció la Sociedad Confuciana en Shanghai.

En sus últimas consecuencias, los textos confucianos fueron divinamente inspirados, eran la Biblia, así como el propio Confucio fue designado divinamente, quien habría informado a Dios la culminación de su obra. De acuerdo con la misma, el confucianismo ha sido la religión de Estado y en los hechos todos han sido confucianos.

El autor, que en 1930 fundara la aún existente Sociedad Confuciana en Hong Kong, construye el pasado al cribar al confucianismo y lo reconstruye para dar forma algo nuevo que le permita a la elite china, primordialmente, tener instrumentos forjados con elementos de su tradición y de los originados en Europa-Estados Unidos. El resultado es un enmarañamiento interpretativo y fundacional. Como el confucianismo va de lo general, el mundo, a lo particular, la familia, analiza a la economía fundamental es la esencia del pensamiento de Confucio. Además, se ocupa ampliamente del tema de la representatividad que habría funcionado alrededor de tres poderes: legislativo, administrativo y judicial, sin organización legal. De acuerdo con este texto, Confucio influyó para que existiera una democracia imperial, dentro de la cual cualquier hombre podría ser primer ministro, lo que no quiere decir que todos ambicionaran ser emperadores.

El objetivo de su vida fue promover el confucianismo como religión mediante la educación. Su herencia sigue viva: sus seguidores actuales promueven el levantamiento de estatuas y construcción de templos en honor a Confucio.

Liang Shuming, a su vez, nació en los resabios familiares, intelectuales e institucionales del viejo orden. Los discursos del pasado apenas y podían presentar la batalla frente a la potencia del liberalismo, anarquismo, socialismo, además de las diferentes iglesias cristianas, sobre todo las de Estados Unidos. Las ideas dominantes hasta inicios del siglo XIX, apenas si aparecían generalmente desdibujadas y tratando de ajustar a lo extranjero, ya fuera como contraposición o aceptación, peor para incrementar el enmarañamiento estructural. Le tocó enfrentarse a los a los llamados iconoclastas y por supuesto a Mao, por quien fue denostado, pero que no lo hizo irse del país en 1949.

Por lo mismo llegó tarde al confucianismo como ejercicio intelectual. Estaba más cercano al budismo, del cual nunca se alejó. De ahí que, planteó una nueva

idea de confucianismo, semejante a ciertos aspectos del budismo. Alentaba la práctica, por lo cual alentó proyectos productivos en el campo en Shandong.

Su principal aportación fue la creación de una tipología que permitiera entender las relaciones entre China, India y Occidente, la cual se conoce como la teoría de los tres tipos culturales. De acuerdo con un texto (Pfister 2003), es interesante que entre sus influencias intelectuales se encontrara el francés Henri Bergson, 1859-1941, sobre todo en la idea de intuición. Según él, las culturas tienen deseos que responden a intereses básicos, Occidente; sociales, China; e intelectuales-espirituales, India. En otra investigación (Meynard 2011), de mayor profundidad sobre este llamado budista escondido, Liang comparaba las religiones chinas con lo trascendente del budismo, la vida social del cristianismo y la moral del confucianismo. Su conclusión tajante fue que era necesario deshacerse de las culturas populares chinas por una representación más baja de ese tipo de pensamiento que deberían ser remplazadas por el confucianismo, que no era una religión pero si realizaba varias de sus funciones.

Lo esencial de estos puntos, desarrollados, fueron publicados en un libro clave de 1922 (Liang 1999), donde se ubicó como un pensador clave al poner de frente lo mismo a las filosofías que a las culturas de “occidente” y de “oriente”. Aquí es relevante constatar el enmarañamiento ideacional para encontrar enfrentar los efectos del impacto anglosajón, incluso japonés desde el siglo XIX. Aunque también se lamenta del desdibujamiento de budismo durante Tang. Esta obra explica la importancia del confucianismo, del utilitarismo y de la sinización.

Debo destacar la obra de 1949 (Liang 2021), por ser varias razones las que la hacen más importante para estas páginas. Recupera partes sustantivas sobre el confucianismo planteadas casi tres décadas antes e integra el análisis de conceptos que no entendió antes, según él mismo. De mayor peso histórica es que en su lucha ideológica ya enfrenta a un Mao Zedong y a un PCC con mayor poder. Militante antijaponés, fue de esa minoría que buscó alejarse de la polarización de nacionalistas en contra de comunistas y construir una tercera opción para construir un futuro diferente al planteado por estas fuerzas políticas.

Posiblemente el concepto confuciano recuperado más importante es de las rectificaciones de los nombres, que no había comprendido. Incluso, aseguro que antes habría hablado de todo, menos de él. Asevera, el origen de la sociedad china fue el patriarcado que condujo a esta a ser éticamente orientada, que es donde radica la particularidad de su cultura alrededor de la rectificación de los nombres y la estratificación social. El gran problema histórico de China,

sobre todo a partir de la desaparición de Confucio, fue el debilitamiento de los aspectos feudales y patriarcales. Este autor (Liang 2021,153-154) asocia al auge y caída chino a tres elementos claves: ritual, música, lo cual habría resultado en el fortalecimiento de la racionalidad.

IV. EL REGRESO DEL CONFUCIANISMO

Desde mi enfoque metodológico, las sociedades, sobre todo su desarrollo económico, pueden ser analizadas a partir de entender cómo se relaciona ideas, intereses, instituciones e identidades. Las cuatro íes se construyen entre sí con intensidad e importancia diferenciada tanto en tiempo como en espacio. En estas páginas el eje han sido algunas ideas.

Desde inicios de los años cincuenta y hasta fines de los setenta del siglo pasado, los debates tuvieron corta vida y el aparato estatal impuso, de hecho, la estructura y contenido de los textos de las disciplinas sociales. El crecimiento económico a partir de los años ochenta fue producto de esos cuatro elementos, que al mismo tiempo recreó los existentes y surgieron nuevos. El canon del PC se transformó y los líderes, para fortalecer su legitimidad, recurrieron a la emulación del Gran Timonel por la vía de alimentar la sinificación del marxismo, lo cual ha quedado plasmado en los documentos esenciales del partido y en la propia constitución.

La sinificación del marxismo se levantó sobre tres columnas: el rechazo a cualquier teoría burguesa, el ataque a las llamadas ideas feudales chinas, y la aceptación al arsenal teórico del stalinismo. Además de que estas fases eran parte de un mismo proceso, la lucha por el poder, el enmarañamiento con las ideas era inevitable. Lo mismo políticos e intelectuales desarrollan sus ideas con las herramientas intelectuales, teóricas y conceptuales, proporcionados en los diferentes estadios y contextos de su socialización. No ha escapado al estudio de las ideas (Fu 1974) la relación entre diferentes ideas que habría abierto la puerta para la nueva y “creativa” tradición confuciana. En otra investigación (Ko 1999), se asevera que la legitimidad tiene sus raíces en las ideas confucianas leninistas que han dado origen precisamente a un Estado confuciano leninista.

Académicos e intelectuales han escenificado debates intensos que han tenido como objetivo esencial diseñar teorías que conduzcan el ascenso chino. El resultado ha sido un creciente enmarañamiento ideacional donde los confucianismos han sido actores centrales, pero siempre en compañía de otras escuelas. Las propuestas explican, pero en muchos sentidos buscan educar a las audiencias extranjeras mediante la transmisión de determinadas identidades

chinas que explicarían su futuro en el sistema internacional. La educación, a fin de cuentas una cualidad confuciana, haría que otras personas conocieran finalmente lo correcto de los discursos chinos. No obstante, se trata de que los actores políticos chinos, principalmente estatales, tengan brújulas teóricas a partir de interpretaciones de tal o cual pensador; o de manera específica, a partir de determinado concepto, que les permitan ordenar la realidad y maximizar las ganancias en la lucha por el poder entre potencias.

En la disciplina de la relaciones internacionales es donde se ha producido una gran cantidad de ideas y se han recuperado conceptos como el caso de tianxia, una de las versiones más populares de confucianismo. La propuesta enuncia que vivimos en un no-mundo y que para abandonar este estado este requiere organizarse y ser controlado por instituciones mundiales basadas en el filosofía política global que promuevan el bienestar de todos. De acuerdo con Zhao, mientras la política griega iniciaba con la polis, en Zhou empezaba con una perspectiva mundial sin que domine ninguna religión. El texto abre muchos debates relacionados con el peso del anacronismo que traba su despegue y se acerca con el ya mencionado Carl Schmitt, principalmente; sin embargo, lo resaltable es su enmarañamiento con muchas corrientes con las que debate, pero que no necesariamente excluye, como Mozi, y la importancia que le da al mismo Schmitt, Pareto o a Kant. De este último aparecería en el texto la versión china, la armonía que no es otra cosa que un concepto clave que permite anclar a este confucianismo dentro del marco del discurso de la sinificación del marxismo para convertirse en herramienta educativa y de acción.

La interrogante es quiénes construirían esa renovación de todo bajo el cielo. El subtexto permite identificar a los agentes y actores de esa transformación, aunque explicitarlos sería debilitar el argumento de que esta institucionalización mundial no significa posesión.

De mayor acuciosidad y profundidad que el anterior, es parte de un proyecto de vida intelectual (Yan 2011) que busca fortalecer las teorías de las relaciones internacionales y no crear una china. Las teorías se podrían enriquecer con pensadores preQin como Confucio, Guanzi, Hanfeizi, Laozi, Mengzi, Mozi, Xunzi. Los objetivos específicos del autor son, principalmente, además del enriquecimiento intelectual, fortalecer la comprensión de las realidades políticas internacionales y aprender algunas lecciones para la política actual. Por supuesto, como casi todos los pensadores chinos, este se preocupa por el hacer, la acción: encontrar en los pensadores, mediante el enmarañamiento, una guía para el gobierno chino, pero también para el mundo. Incluso, en la discusión sobre qué escuela seguir, considera que los chinos deben promover el principio moral de la democracia. Además, para este autor (Ryden 2011),

la mayor fortaleza en el ascenso chino, una autoridad bajo el cielo, debería residir en una fuerza moral poderosa que le otorgara la legitimidad como poder nacional principal dentro del sistema.

Qin Yaqing aparece como el autor de mayor profundidad en el proceso de enmarañamiento, sobre todo porque, si bien recurre a los clásicos, se apoya con fuerza en autores contemporáneos, incluso no chinos, y es el de mayor sistematización intelectual. De hecho, no solamente la tradujo al inglés, reescribió sus ideas para fortalecer su propuesta.

Al igual que sus antecesores, Qin se ve abrumado por la existencia de un sistema internacional que contiene diferentes discursos ideacionales. Para intervenir en él, se ve obligado a dominar sus códigos, símbolos y estructuras. Pero sobre todo, tiene que ponerlo en inglés no traducido para poder ser entendido. La manera en la cual estructura su obra crea y expresa ideas que son la continuación del peso del pensamiento anglosajón que ha moldeado la forma de organizar la realidad. Los ejemplos más palpables serían sobre las formas de conceptualizar cultura y civilización, lo que se enmaraña para eurocentralizarlo cuando se habla de culturas basadas en la civilización.

Sobre la base de que las culturas dan forma a las teorías y de que debería haber una perspectiva internacional que por lo menos sirva de puente entre Oeste y Este. La recuperación que se hace del confucianismo se sustenta en la dialéctica del zhongyong (中庸) o doctrina del medio que le permitirá realizar un proceso de enmarañamiento entre el pensamiento confuciano que explica el mundo a través de las relaciones de todo y de todas las cosas bajo el cielo, incluidas las humanas (Qin 2012). Es un trabajo con el mayor enmarañamiento posible, que se acerca en algunas partes a la elección racional sobre la base de un concepto europeo, la relacionalidad, con ligas con autores sionistas como Martin Buber, existencialista religioso, o Alfred North Whitehead, conocido como el filósofo del proceso. A eso habría que agregar su fuerte relativismo e idealismo prehegeliano binario.

V. CONCLUSIONES

Desde fines de los años treinta del siglo XIX, las elites chinas y quienes aspiraban a serlo iniciaron un camino enmarañado que los llevara a entender un mundo nuevo lleno de ideas, instituciones, intereses, identidades anglosajonas y nuevas relaciones sociales. Ello implicó imposiciones ideacionales e institucionales violentas, frente a las cuales poco o nada pudieron hacer.

A la negativa a aceptar lo foráneo, siguió la resistencia y los intentos de aceptación binaria (el ti frente al yong), para luego pasar a la aceptación que poco a poco se convirtió en procesos de sinificar lo externo, lo que ahora se llamaría características chinas. A partir de la década de los cincuenta del siglo pasado, el discurso dominante fue el del maoísmo, mediante el cual se trató de contener y apagar discursos que debilitaran su legitimidad y le disputaran la hegemonía ideacional. Los atacó con fuerza, pero no acabó con ellos, por lo que a la primera oportunidad se han desarrollado de formas poderosas, pero al igual que sus antepasados, lo han hecho enmarañados. El enmarañamiento es una forma de sobrevivencia política y de mecanismo para lograr una mayor aceptación.

El confucianismo nació como síntesis de conocimientos de origen diverso y su desarrollo ha sido esencialmente un proceso de enmarañamientos, compuesto por creencias populares, pero también por legalismo y budismo. Las marañas ideacionales se complejizaron sobre todo a partir del siglo XX cuando hubo más traducciones de autores anglosajones, creció la emigración e incluso se estudió en universidades de varios países, además de los crecientes intercambios y mecanismos cooperación de diferente índole, como la política de los partidos comunistas.

Las cuatro íes han dado origen a sociedad y a muchos discursos que, con propósitos diversos, están destinados a audiencias múltiples con objetivos diferenciados específicos. Los enmarañamientos de los discursos abordados en este capítulo han sido producto de continuidades, pero sobre todo de rupturas y de los límites impuestos del pasado para crear ideas nuevas las cuales se correspondan, además, tanto en contenidos como en nombres.

Históricamente sobresalen dos elementos en la composición de los discursos: el primero es la idea de la continuidad, que existe en términos relativos, con rupturas y contenidos cambiantes. En su origen y evolución, los pensamientos chinos son del hacer, no del ser. Además, los planteamientos ideacionales tienen dos propósitos: uno, diseñar una pedagogía política; segundo, de ellas se desprende una didáctica también política.

Los confucianismos son, desde sus primeros días y hasta ahora, guías para el acceso y ejercicio del poder. La supremacía del hacer rechazaba lo

normativo. Sin embargo, los enmarañamientos iniciales, sobre todo con el legalismo, condujo a que se convirtiera en el altamente estacional y punitivo, creado y creador de burocracias poderosas por encima de lealtades identitarias, ya fueran estas étnicas o familiares, o una combinación de ambas.

Los creadores de ideas confucianas de la primera etapa tratada aquí buscaban la no transformación de su estatus quo y luego tener un espacio de poder bajo las nuevas relaciones sociales. En la segunda etapa, no se trata de una elite derrotada, confundida y sin fuerza, son personas que diseñan mapas teóricos que sirvan para la construcción de las cuatro íes del poder global chino, pero que además sean atractivos y aceptables para audiencias no chinas.

La elite política dominante, la que gira alrededor de Xi Jinping, alienta el fortalecimiento de los enmarañamientos confucianos y ella misma construye discursos con un peso que recurre a ese arsenal ideacional. Ello no significa abandonar el marxismo sinificado Pensamiento Mao-Zodong..., se trata de llevar la sinificación a una, de muchas, paradojas: el instrumento ideacional que fue derrotado sucesivamente, entre otros, por ejércitos e ideas imperialistas, por los iconoclastas y por los maoístas, hoy resurge como la herramienta del camino hacia la conversión en un hegemon. Hacia el exterior, muchos confucianismos enmarañados de todas las formas imaginables, tienen mayores posibilidades de ser aceptado y copiado, para empezar, por otras elites e instituciones internacionales interestatales.

Por lo demás, hay otras construcciones ideacionales que viven nuevos procesos de enmarañamiento y (re)sinificación.

V. BIBLIOGRAFÍA

- Beida. 2024. "World Congress on Marxism", World Congress on Marxism. octubre de 2024. <https://wcm.pku.edu.cn/english/index.htm>.
- Bell, Daniel A. 2008. "China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a changing Society", Princeton: Princeton University Press.
- Bloch, Marc. 2005. "Apologie pour l'histoire ou metier de historien. Les classiques des sciences sociales", Montréal, Québec: Bibliothèque Paul -Émile Boulet. https://classiques.uqam.ca/classiques/bloch_marc/apologie_histoire/apologie_histoire.html.
- Bodee, Derk. 1978. "The State and Empire of Ch'in", en *The Ch'in and Han Empires, 221 BC-AD 220*, editado por Denis Twitchett y John K. Fairbank, 1:21-102. *The Cambridge History of China*. Cambridge: The Cambridge University Press.
- CGTN, dir. 2024. "Is Marx Still Relevant Today?" <https://www.youtube.com/watch?v=YHeJZ7VMCGo>.
- Chen, Huan-chang. 1911. "The Economic Principles of Confucius and his School", vol. XLIV+362. *Studies in History, Economics and Public Law*. Vol. I 112. Nueva York: Columbia University.
- Cheng, Anne. 2002. "Historia del pensamiento chino", traducido por Anne-Hélène Suárez Girard. *Biblioteca de China Contemporánea* 10. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Confucio. 1869. "Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean", traducido por James Legge. Londres: N. Trübner.
- Consejo de Estado. 2019. "Constitution of the People's Republic of China", The State Council. el 20 de noviembre de 2019. https://english.www.gov.cn/archive/lawsregulations/201911/20/content_WS5ed8856ec6d0b3f0e9499913.html.
- Crane, Sam. 2015. "Thoughts on Yu Ying-shih's brief reflection on 'Confucianism's Kiss of Death'", *The Useless Tree*. el 21 de junio de 2015. https://uselesstree.typepad.com/useless_tree/2015/06/thoughts-on-yu-ying-shih-brief-reflection-on-confucianisms-kiss-of-death.html.
- Dubs, Homer H. 1938. "The Victory of Han Confucianism", *Journal of the American Oriental Society* 58 (3): 435-49. <https://doi.org/10.2307/594608>.
- Escalante, Mariana. 2024. "Nacionalismo y confucianismo en China contemporánea", Ciudad de México: UNAM/Orfila.

- Feng, Cao. 2017. "Daoism in Early China. Huang-Lao Thought in Light of Excavated Texts", traducido por Callisto Serle, Sharon Y. Small, y Jeffre Keller. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Fu, Charles Wei-hsun. 1974. "Confucianism, Marxism-Leninism and Mao: A Critical Studio", *Journal of Chinese Philosophy*, 1974.
- Garrick, John, y Yan Chang Bennett. 2016. "China's Socialist Rule of Law. Reforms Under Xi Jinping", *Routledge Contemporary China* 141. Londres: Routledge.
- Global Times. 2024. "Wisdom of Sun Tzu's Art of War 'offers solutions for modern global challenges' - Global Times", *Global Times*. el 5 de diciembre de 2024. <https://www.globaltimes.cn/page/202412/1324421.shtml>.
- Haro Navejas, Francisco Javier. 2012. "Rectificación de los nombres y antropología de las relaciones internacionales en la República Popular China", en *China: estudios y ensayos en honor de Flora Botton Beja*, editado por Romer Cornejo Bustamante, Primera edición. México, D. F: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Hirth, Friederich. 1911. "Foreword", en *The Economic Principles of Confucius and his School*, 112:XLIV+362. *Studies in History, Economics and Public Law*, I. Columbia University Press.
- Jiang, Qing. 2013. "A Confucian Constitutional Order. How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future", *The Princeton-China Series*. Princeton: Princeton University Press.
- Ko, Sung Bin. 1999. "Confucian Leninist State: The People's Republic of China", *Asian Perspective* 23 (2): 225-44. <https://www.jstor.org/stable/42704214>.
- Kwon, Sun-hyang, y Jeson Woo. 2019. "On the Origin and Conceptual Development of 'Essence-Function' (Ti-Yong)", *Religions* 10 (4): 272-80. <https://doi.org/10.3390/rel10040272>.
- Lahtinen, Anja. 2022. "China's Global Aspirations and Confucianism", Suiza: Palgrave Macmillan.
- Li, He. 2015. "Political Thought and China's Transformation Ideas Shaping Reform in Post-Mao China. Politics and Development of Contemporary China", Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Liang, Shuming. 1999. *Dōngxī wén huà jí qí zhé xué* 东西文化及其哲学 "Cultura y filosofía oriental y occidental", Beijing: The Commercial Press Library. 2021. *Fundamentals of Chinese Culture*. Traducido por Ming Li. Amsterdam University Press.
- Marx, Karl. 2023. "El capital. Crítica de la Economía Política: El proceso de producción del capital", traducido por Pedro Scaron. Vol. 8 vols. I. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Mearsheimer, John, y Sebastian Rosato. 2023. "How States think. The Rationality of Foreign Policy", New Haven: Yale University Press.
- Meynard, Thierry. 2011. "The Religious Philosophy of Liang Shuming. The Hidden Buddhist", editado por John Makeham. Vol. 3. Modern Chinese Philosophy. Leiden: Brill.
- Perdue, David. 2024. "China's New War: America's Freedom Depends on Confronting the Threat - Washington Examiner", el 6 de septiembre de 2024. <https://www.washingtonexaminer.com/magazine-features/3142400/chinas-new-war-americas-freedom-depends-on-confronting-the-threat/>.
- Pfister, Lauren. 2003. "Liang Shuming 梁漱溟, 1893-1988", en The Encyclopedia of Confucianism, editado por Xinzhong Yao, 1:373-74. RoutledgeCurzon Encyclopedias of Religion. Londres: Routledge.
- Qin, Yaqing. 2012. "A Relational Theory of World Politics", Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Reilly, Thomas H. 2004. "The Taiping Heavenly Kingdom. Rebellion and the Blasphemy of Empire", A China Series Book. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Ryden, Edmund, trad. 2011. "Pre-Qin Philosophy and China's Rise Today", en Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power, de Xuetong Yan. Princeton: Princeton University Press.
- Schram, Stuart. 2008. "Mao Tse-tung's Thought to 1949", en Republican China 1912-1949, Part 2, 13:789-870. The Cambridge History of China. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Thacker, Todd Cameron. 2003. "San gang 三綱 Three Cardinal Guides", en The Encyclopedia of Confucianism, editado por Xinzhong Yao, 1:522. RoutledgeCurzon Encyclopedias of Religion. Londres: Routledge.
- Wang, Zhengxu. 2007. "Political Reforms First. Democracy Later?" En Interpreting China's Development, 30-37. Singapur: World Scientific Publishing.
- Xi, Jinping. 2021. "Speech by Xi Jinping at a ceremony marking the centenary of the CPC", Gubernamental. 100th anniversary of the founding of the Chinese Communist Party. el 1 de julio de 2021. http://www.xinhuanet.com/english/special/2021-07/01/c_1310038244.htm.
- Xu, Zhangrun. 2017. "The Confucian Misgivings-Liang Shu-ming's Narrative About Law", Sinbgapur: Springer.
- Yan, Xuetong. 2011. "Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power", editado por Daniel A. Bell y Zhe Sun. Traducido por Edmund Ryden. The Princeton-China Series. Princeton: Princeton University Press.

- Yao, Xinzhong. 2003. "Confucianism", en *The Encyclopedia of Confucianism*, editado por Xinzhong Yao, 1:6-11. RoutledgeCurzon Encyclopedias of Religion. Londres: Routledge.
- Yong, Chen. 2012. "¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia", Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Zakaria, Fareed. 1994. "A Conversation with Lee Kuan Yew", *Foreign Affairs*, el 1 de marzo de 1994. <https://www.foreignaffairs.com/articles/asia/1994-03-01/conversation-lee-kuan-yew-0>.
- Zhao, Dingxin. 2015. "The Confucian-Legalist State A New Theory of Chinese History", Oxford: Oxford University Pres.
- Zhou, Kate Xiao. 2000. "Poder del pueblo", traducido por Joaquín Beltrán. Biblioteca de China Contemporánea 1. Barcelona: Bellaterra.



EL POSTCONFUCIANISMO DE LA POLÍTICA EXTERIOR DE CHINA

Sumario:

I. Introducción II. Dos visiones en pugna: America First y el Rejuvenecimiento de China en la disputa por el orden global III. El postconfucianismo en la política exterior de China IV. El postconfucianismo de Xiang Suchen: el cosmopolitismo chino y el orden mundial multipolar V. La Iniciativa de Comunidad de destino compartido para la humanidad: una interpretación confuciana del modelo chino para un nuevo orden global VI. Conclusiones VII. Bibliografía.



Priscila Magaña Huerta

Sinóloga del CEAA de El Colegio de México y profesora de la IBERO.

I. INTRODUCCIÓN

Desde finales del siglo XX, la República Popular China ha experimentado un profundo proceso de transformación estructural que ha redefinido su identidad nacional y su proyección en el sistema internacional. Este cambio ha estado acompañado de un renovado interés por la tradición filosófica confuciana, que ha pasado de ser un elemento residual del pasado imperial a convertirse en un pilar fundamental del discurso político y diplomático contemporáneo. En este contexto, el postconfucianismo, una corriente filosófica que reinterpreta los principios confucianos en diálogo con el pensamiento crítico y la teoría postmoderna, ha adquirido un papel central en la construcción de la identidad internacional de China y en la formulación de su política exterior en el siglo XXI.

A diferencia del neoconfucianismo, que ha buscado armonizar la tradición confuciana con principios normativos occidentales como la justicia y los derechos humanos, el postconfucianismo enfatiza valores propios de la cosmovisión china, como la armonía y el cosmopolitismo y el pluralismo cultural. Este marco filosófico permite interpretar el discurso que la élite política e intelectual china ha formulado frente a las narrativas occidentales predominantes, reconfigurando la manera en que China percibe su papel en el orden global. Así, se presenta una visión alternativa que integra elementos como el cosmopolitismo chino, la interdependencia y la multipolaridad, elementos que sustentan su estrategia diplomática.

El presente capítulo tiene como objetivo principal examinar la influencia del postconfucianismo en la política exterior de China, particularmente en su interacción con la estrategia de contención de Estados Unidos y su impacto en la

transición hacia un sistema internacional multipolar. Para ello, se desarrollan tres líneas de análisis principales. La primera expone la disputa entre dos visiones de orden mundial: “America First” y el Rejuvenecimiento de China, contextualizando el ascenso chino en un entorno geopolítico marcado por la competencia con Estados Unidos. Se destaca cómo China desafía la narrativa liberal hegemónica que asocia modernidad con democracia occidental, al consolidar un modelo híbrido basado en el capitalismo de Estado y el liderazgo del Partido Comunista.

La segunda sección examina el postconfucianismo en contraste con el neoconfucianismo, señalando que, mientras este último integra valores occidentales como justicia y derechos humanos en la tradición confuciana, el postconfucianismo rechaza esta asimilación y propone una visión alternativa arraigada en el pensamiento crítico y la teoría postmoderna. Se enfatiza la noción de armonía en la diversidad como principio rector de la política exterior china, promoviendo una gobernanza internacional basada en la coexistencia pacífica y la interdependencia, en lugar de la lógica de confrontación de suma cero.

La tercera sección se centra en la aplicación del postconfucianismo en la política exterior china, con un análisis detallado del concepto de armonía (和, hé) y su papel en la estrategia diplomática de Beijing. Se explora cómo la reinterpretación contemporánea del confucianismo ha permitido a China articular la iniciativa de Comunidad de destino compartido para la humanidad, una propuesta que desafía la hegemonía estadounidense al presentar un modelo alternativo de gobernanza global basado en la inclusión, la equidad y el respeto por la diversidad de civilizaciones.

El capítulo concluye argumentando que el postconfucianismo ha evolucionado hasta convertirse en un elemento central de la identidad internacional de China, sirviendo tanto como una herramienta de legitimación política interna como un recurso estratégico para redefinir el orden global. Al recuperar su legado filosófico y adaptarlo a los desafíos contemporáneos, China propone un sistema internacional multipolar que trasciende la dicotomía entre hegemonía y subordinación, apostando por una relación orgánica entre civilizaciones donde la estabilidad no se base en la imposición de normas universales, sino en la construcción de un equilibrio dinámico entre actores diversos.

II. DOS VISIONES EN PUGNA: AMERICA FIRST Y EL REJUVENECIMIENTO DE CHINA EN LA DISPUTA POR EL ORDEN GLOBAL

Desde el inicio del siglo XXI, la República Popular China ha experimentado profundas transformaciones estructurales que han redefinido sus capacidades de poder, su identidad nacional y, en consecuencia, sus intereses estratégicos y su política exterior. En 2010, China consolidó su posición como la segunda economía más grande del mundo, un hito que marcó el inicio de una fase de mayor protagonismo internacional. Tres años después, la llegada de Xi Jinping al liderazgo del país representó un giro hacia una estrategia más asertiva, orientada a consolidar a China como una gran potencia global.

Sin embargo, este objetivo no constituye una aspiración novedosa en la historia china. Desde el colapso de la dinastía Qing en 1911 y la posterior fundación de la República Popular China en 1949, el impulso por reposicionar el papel de China en el sistema internacional ha sido una constante en su pensamiento estratégico. Figuras clave como Sun Yat-sen y los sucesivos líderes del Partido Comunista Chino (PCC) han reformulado esta visión bajo el concepto de Rejuvenecimiento Nacional. En particular, desde el Decimotercer Congreso del PCC en 1987, este principio ha sido formalmente integrado en la misión central del Partido, consolidándose como el eje rector de la política exterior china contemporánea. (“Great Rejuvenation of the Chinese Nation | The Center for Strategic Translation”, s/f)

La reconfiguración del papel de China en el sistema internacional se ha apoyado en una combinación de estrategias económicas, políticas, diplomáticas y de seguridad. A través de iniciativas como la Franja y la Ruta, el fortalecimiento de instituciones multilaterales y la modernización de sus capacidades militares, Beijing ha buscado proyectar un modelo de liderazgo y gobernanza global que responda a sus intereses nacionales, al tiempo que desafía el papel de las potencias establecidas en el orden internacional. En este proceso, la política exterior china no solo ha reflejado un pragmatismo estratégico, sino también una reinterpretación de su legado histórico, integrando elementos de la tradición confuciana y del pensamiento geopolítico moderno para construir una narrativa de reposicionamiento y cooperación global.

El llamado Rejuvenecimiento de China, a menudo referido como el sueño del gran rejuvenecimiento de la nación china, constituye uno de los pilares discursivos, políticos e ideológicos del gobierno, al representar su objetivo de largo plazo: restaurar el estatus histórico de China como líder mundial. En términos de influencia económica, cultural, política y tecnológica, el gobierno

busca restituir lo que considera el legado de grandeza histórica del país. (Véase Xi 2014) Arraigada en una concepción cíclica de la historia, la política de rejuvenecimiento responde a la memoria del llamado Siglo de la Humillación, un periodo que se extiende desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Durante este tiempo, China sufrió una crisis sistémica que llevó al colapso del sistema imperial, resultado de una combinación de factores, entre ellos los conflictos económicos y políticos del imperio Qing y la intervención colonial occidental, particularmente durante las Guerras del Opio (1839-1842, 1856-1860). Ya en el siglo XXI, esta política de reposicionamiento global refleja tanto una respuesta a las vulnerabilidades del pasado como un ambicioso plan de proyección futura.

Tal narrativa tiene precedentes históricos. Aunque no de manera continua, a lo largo de milenios, China ha sido una de las economías más prósperas del mundo. Como señala el historiador Charles Holcombe (Holcombe 2016): “en especial después de la desintegración del Imperio romano de occidente, China fue probablemente el país más rico del mundo por un milenio, aproximadamente a partir del año 500, no sólo en monto global sino en términos per capita”.

Sin embargo, su reposicionamiento en el siglo XXI ocurre en un contexto internacional caracterizado por un orden global diseñado para consolidar la primacía de Estados Unidos y sus aliados europeos tras la Segunda Guerra Mundial. A través de mecanismos como el sistema económico de Bretton Woods y la promoción de la fórmula capitalismo-democracia liberal como modelo de desarrollo, este marco de gobernanza ha buscado perpetuar el statu quo y restringir el ascenso de potencias emergentes.

En este contexto, la política exterior de Xi Jinping no solo representa una respuesta estratégica a esta dinámica de competencia global, sino que también plantea una crítica a las narrativas occidentales predominantes. En su discurso oficial, el gobierno chino aboga por la construcción de un sistema internacional más inclusivo y multipolar. En este marco, resulta crucial reinterpretar el confucianismo en la política exterior china con nuevos lentes, unos que atiendan la esencia cosmopolita de la identidad china y la cualificación que hace de un sistema internacional cuya diversidad, sostiene el funcionamiento del orden. De esta manera, podremos contrastar la cosmogonía de Estados Unidos como potencia global con la de la República Popular China.

Ante el ascenso de China, los gobiernos de Estados Unidos han implementado diversas estrategias de contención a lo largo del último cuarto de siglo. Tras los atentados del 11 de septiembre de 2001, el gobierno de George W. Bush (2001-2009) adoptó una política de contención pragmática

combinada con cooperación selectiva. Posteriormente, la administración de Barack Obama (2009-2017) formuló la estrategia del Pivot to Asia, mientras que el enfoque más confrontativo surgió durante el primer mandato de Donald Trump (2017-2021). Bajo su administración, Estados Unidos desplegó una política de contención multidimensional, caracterizada por el aumento de la guerra comercial y el uso de sanciones económicas como herramienta de presión. En el contexto de la pandemia de COVID-19, China fue objeto de una narrativa discriminatoria y xenófoba, en la que se le responsabilizó de la crisis sanitaria mediante expresiones como el virus chino. En el ámbito comercial, Washington impuso aranceles masivos a las importaciones chinas y adoptó medidas restrictivas contra empresas tecnológicas como Huawei y ZTE. En el plano de la seguridad, incrementó sus operaciones de libertad de navegación en el Mar de China Meridional y reforzó la alianza del Diálogo de Seguridad Cuadrilateral (Quad), conformado por Australia, India, Japón y Estados Unidos, con el fin de limitar la influencia geoestratégica de Beijing en la región. El gobierno de Joe Biden (2021-2025), si bien atenuó la narrativa, no representó un cambio en la estrategia. Desde entonces, China ha sido representada como una amenaza a la seguridad nacional estadounidense y a la primacía global de Washington. En este sentido, la política de contención de Estados Unidos representa el principal desafío geopolítico que enfrenta Beijing en el siglo XXI.

La fase más reciente de la contención se desarrolla con el regreso de Donald Trump a la Casa Blanca en su segundo mandato (2025-2029). La reinstauración de la doctrina America First (Estados Unidos primero) plantea un conjunto de desafíos para la República Popular China en el marco de la actual competencia estratégica entre ambas potencias. Esta escuela de pensamiento, que sustenta los pilares ideológicos del trumpismo, busca reposicionar a Estados Unidos como potencia hegemónica, mediante una política exterior de corte realista, en la que el conflicto y la coerción han desplazado al diálogo, la negociación y la cooperación como mecanismos clave para la satisfacción del interés nacional.

Desde el inicio de su segundo mandato, Trump implementó una política exterior basada en el proteccionismo económico, el unilateralismo, la confrontación política y un discurso marcado por la xenofobia y el racismo. (véase Austin y Bowser 2021; Onwumechili 2022; Granieri y Orenstein 2020) Esta estrategia se aparta de los principios fundamentales del orden liberal basado en reglas y entra en conflicto directo con la visión china de un sistema internacional multipolar, sustentado en la interdependencia y la heterogeneidad.

En este contexto, la política exterior de China ha adquirido un carácter distintivo, en el que los principios filosóficos del confucianismo desempeñan un papel central en la construcción de su identidad como gran potencia global. Estos principios no solo influyen en la formulación de sus estrategias internacionales, sino que también configuran su respuesta a las retaliaciones estadounidenses y su posicionamiento ante el Sur Global. Mientras China emplea el discurso confuciano como parte de su estrategia de contención frente a las medidas coercitivas de Washington, también busca fortalecer su legitimidad como líder en la formulación de un modelo alternativo de gobernanza global. En este marco, el confucianismo emerge como un fundamento normativo que orienta la diplomacia china, enfatizando la armonía, la estabilidad y la cooperación como principios rectores de su proyección internacional.

III. EL POSTCONFUCIANISMO EN LA POLÍTICA EXTERIOR DE CHINA

El período de Reforma y Apertura, iniciado en 1978, no solo propició la introducción del sistema capitalista en China, también creó las condiciones para la incorporación de disciplinas y enfoques teóricos provenientes de occidente. Este proceso, a su vez, contribuyó al diálogo con doctrinas de pensamiento locales y al consecuente resurgimiento de corrientes tradicionales que, desde la época imperial, han sido empleadas en la administración del sistema sociopolítico chino (Billioud y Thoraval 2009).

Según John Makeham, desde la década de 1980, el interés intelectual y académico por el resurgimiento del confucianismo ha sido constante. Incluso, a mediados de la década de 1990, este reavivamiento fue denominado “la fiebre confuciana”. (Li 2015) Desde entonces, la reflexión epistemológica e instrumental ha evolucionado y el confucianismo ha sido sujeto de estudios que lo han analizado con una diversidad de enfoques, interpretándolo como una cultura, una ideología y, también, como una tradición de valores normativos, morales o religiosos. (Alitto 2015) Por ejemplo, Yong Chen (2012) aborda los problemas y las ambigüedades de la controversia sobre religiosidad confuciana en su obra, ¿Es el confucianismo una religión?

Wang Hui (2023) plantea que cada generación de eruditos confucianos ha desarrollado un elaborado enfoque exegético de los clásicos para alinear las principales preocupaciones de la filosofía moral confuciana o las exposiciones sobre significados y principios con las fluctuaciones específicas de sus sociedades. De este modo, los intelectuales ha podido organizar nuevas relaciones sociales dentro del marco ofrecido por los textos clásicos confucianos

y así preservar la posición de esta filosofía como una doctrina para todos, es decir, una doctrina universal, que rebasa el espectro de la temporalidad de su aplicación práctica. De ahí que la transitoriedad del tiempo y el cambio histórico de los retos sociales y políticos que pueda ayudar a interpretar y resolver los problemas de China sean una especie de condición *sine qua non* de la naturaleza y utilidad del confucianismo.

En palabras de He Li (2015), la influencia del confucianismo en las humanidades ha permeado diversas disciplinas, incluyendo la historia, la filosofía y la ciencia política. Tanto intelectuales como la élite política han recurrido a esta doctrina de pensamiento con el propósito de ampliar el repertorio de interpretaciones y soluciones frente a una serie de desafíos sociales y políticos prioritarios en su agenda. En este sentido, el confucianismo proporciona al Partido Comunista Chino una base histórica y cultural que legitima su actuación en cuestiones complejas, como la reivindicación de la unidad cultural entre China continental y Taiwán, frente a lo que consideran el “individualismo” de esta última región.

Peter R. Moody (Moody 2009; 1994) sostiene que la tradición confuciana, en el discurso contemporáneo, cumple una función similar a la que desempeñó el cristianismo en el occidente moderno y postmoderno: “en la perspectiva de los modernistas, [el cristianismo] destacó por ser un sistema moral, el cual pudo haber sido apropiado por un sistema feudal agrario, que sustentaba los privilegios y las estructuras del poder de aquel sistema”. En este sentido, mientras el significado del confucianismo, ya sea como ideología política o como filosofía ética y moral, pueda ser moldeado por las élites según sus intereses mantendrá su vigencia. Así, se convierte en un recurso para legitimar tanto el modelo de “Estado-Partido” como un sistema autoritario basado en la relación confuciana tradicional de “gobernante-gobernado”.

En el siglo XXI, el confucianismo ha cobrado una relevancia particular desde la llegada de Xi Jinping a la cúpula política del gobierno chino. La narrativa con la que su administración ha gestionado la construcción identitaria de China como gran potencia global y la ha proyectado al mundo se distingue por la incorporación de conceptos propios de la filosofía confuciana. Así como la elite política ha recurrido al confucianismo para resolver los problemas de China, sus intelectuales lo han hecho para reinterpretar esas conductas. A diferencia del proceso desarrollado en el siglo XX, el rasgo distintivo en la actualidad radica en la exégesis del confucianismo. Los confucianos de hoy atienden un diálogo, no una adaptación, con enfoques filosóficos occidentales como el postmodernismo. De esta última fase, el postconfucianismo ha resurgido en lo que va de la década de 2020.

El postconfucianismo ha emergido como un marco interpretativo relevante para interpretar la política exterior de China. De ahí que en este texto se analiza la utilidad de estudiar con el enfoque filosófico del postconfucianismo la política exterior de China como respuesta a la estrategia de contención impulsada por Estados Unidos. A partir de ello, surge la pregunta: ¿cuál ha sido la influencia del postconfucianismo en el proceso de enfrentar los desafíos que afronta la élite política e intelectual en China frente a la competencia con Estados Unidos?

Antes de proceder con el análisis, es necesario justificar las razones metodológicas por las cuales optamos por no emplear el neoconfucianismo, la corriente dominante en los estudios sobre el confucianismo, en nuestro estudio. El neoconfucianismo es una corriente filosófica que emergió como un esfuerzo por reinterpretar la tradición confuciana en respuesta a influencias externas, particularmente del pensamiento budista y daoísta durante la dinastía Song en la China imperial (960-1279). Posteriormente, en el contexto moderno, esta tendencia ha buscado armonizar los principios confucianos con valores provenientes de la filosofía política occidental, tales como la justicia y los derechos humanos.

El neoconfucianismo puede ser definido como una reinterpretación del confucianismo que incorpora elementos del pensamiento moderno occidental, particularmente en cuestiones morales y políticas. No obstante, su legitimidad es objeto de debate, ya que algunos especialistas, dentro y fuera de China, consideran que dicha adaptación es un proceso evolutivo necesario, mientras que otros la ven como una forma de subordinación intelectual que compromete la capacidad del confucianismo para ofrecer respuestas originales a los problemas contemporáneos. Fan Ruiping (2010) argumenta que los neoconfucianos contemporáneos incorporan a la tradición confuciana las preocupaciones morales y políticas occidentales modernas, con el fin de alinear el pensamiento confuciano con las ideas occidentales modernas dominantes. Luego entonces, la herencia confuciana, en gran medida, es colonizada por nociones occidentales como: la justicia, los derechos humanos o la igualdad. Siendo la consecuencia inmediata la imposibilidad de usar conceptos claves del confucianismo para resolver problemas contemporáneos que aquejan a China y occidente.

Entre los trabajos más representativos de esta corriente encontramos la obra de Joseph Chan (2014) titulada *Confucian Perfectionism A Political Philosophy for Modern Times*. El objetivo principal de esta obra, así planteado por el autor, es explorar las implicaciones de una filosofía política tradicional para una serie de cuestiones fundamentales de la política moderna como la

autoridad, la democracia, los derechos humanos, las libertades civiles y la justicia social” (Chan, 2014).

Huang Zhuoyue y Huang Deyuan (Huang 2010) han realizado un estudio genealógico sobre esta corriente de pensamiento, para construir la exposición de las nociones fundamentales de esta ola. En su ensayo *El camino del postconfucianismo: transformación y genealogía* exponen su trabajo y el de sus colegas Lin Anwu y Gao Baiyuan. En el corpus de Huang Zhuoyue es posible vislumbrar los albores epistemológicos del postconfucianismo. Para Huang Zhuoyue, el postconfucianismo emerge en un contexto de diversificación del pensamiento confuciano tras la decadencia del neoconfucianismo en la década de 1980, entrelazado con los vertiginosos cambios estructurales del Periodo de reforma y apertura, que llevó a la República Popular China a transformarse en un capitalismo de Estado. Por lo tanto, esta corriente se basa en la influencia del pensamiento postmoderno y en la necesidad de responder a los desafíos del cambio de época. En particular, el postconfucianismo desafía la estructura de la modernidad sobre la cual se asentaba el neoconfucianismo, cuestionando su modelo de universalidad y su aplicación en la contemporaneidad.

Huang Zhuoyue y Huang Deyuan (2010) continua desentrañando el postconfucianismo desde una perspectiva conceptual y estudia el énfasis nominal que le dan al término postconfucianismo, para señalar una discontinuidad con el pasado confuciano. En el argumento de Lin Anwu, los autores encuentran la funcionalidad pereneé, práctica y local del confucianismo. Resaltan el viraje del tradicional camino confuciano de la “realización interior” a la “realización política” y, sostienen, que esta visión ha demostrado ser impráctica, proponiendo una inversión del proceso: partir del logro político para alcanzar la realización interior. Por su parte, el argumento de Gao Baiyuan enfatiza que el postconfucianismo se define, entre otras cosas, por la “heterogeneidad”. En su análisis, Gao considera que este nuevo paradigma abandona la búsqueda de unidad y juicio dogmático, para centrarse en un conocimiento basado en la práctica, la capacidad de respuesta a los cambios contemporáneos y el reconocimiento de la diversidad cultural y disciplinaria.

En esta transformación, el postconfucianismo no solo se enfrenta a la tradición sino que también busca reinterpretar los principios confucianos para responder a los desafíos actuales. Sus características clave incluyen la diversidad y la descentralización, la interacción con el postmodernismo y el énfasis en conceptos como la armonía y la interconectividad. A diferencia del neoconfucianismo, que presentaba un marco unificado, el postconfucianismo acepta múltiples interpretaciones del confucianismo y lo interpreta en

diferentes contextos filosóficos. Si bien el neoconfucianismo privilegiaba la integración de conceptos occidentales para instrumentalizar las nociones esenciales del confucianismo tradicional, el postconfucianismo busca el diálogo con el pensamiento occidental contemporáneo, pero bajo enfoques como la teoría crítica y la hermenéutica.

Es así que en un esfuerzo por reivindicar la naturaleza del confucianismo, desde finales del siglo XX, los académicos chinos han explorado la intersección entre la tradición confuciana y la filosofía postmoderna, generando un diálogo interdisciplinario que ha dado lugar a nuevas interpretaciones de los valores confucianos en el contexto contemporáneo. Si bien no ha sido el enfoque dominante, su resurgimiento en la década de 2020 ha sido reivindicado y promovido a través de la caracterización del confucianismo posmoderno como filosofía narrativa y edificante. (Chengbing 2023)

La filosofía confuciana, en tanto filosofía narrativa, es interpretada por los neoconfucianos sin considerar estructuras teóricas rígidas, por el contrario se basa en una filosofía que destaca los relatos formativos y la tradición oral como mecanismos de generación y transmisión de principios éticos y valores. En este tenor, la filosofía confuciana forma, adquiere y transmite conocimiento mediante la narración. (Chengbing 2023) Bajo esta premisa, se opone a la tradición filosófica occidental que enfatiza el análisis lógico y la búsqueda de definiciones universales. Conviene subrayar que este contraste destaca cómo el postmodernismo confuciano se alinea con el pensamiento postmoderno al rechazar definiciones rígidas y abrazar la diversidad interpretativa, al tiempo que critica la idea de una verdad objetiva, única y colonizadora. Dado que la verdad es interpretada a través de relatos y narrativas siempre hay múltiples versiones y perspectivas de un mismo acontecimiento.

Desde esta perspectiva, el confucianismo posmoderno emerge como una etapa en la evolución del pensamiento confuciano dentro del contexto de la posmodernidad. Se distingue de sus predecesores, el confucianismo clásico y el neoconfucianismo, al adoptar una postura más crítica frente a las estructuras filosóficas y sociales establecidas. Más que una simple continuación del neoconfucianismo, debe interpretarse como una transformación en la aplicabilidad del confucianismo, ya que el postconfucianismo se presenta como una respuesta del pensamiento chino a los desafíos de la posmodernidad, tales como la crisis de las ideologías dominantes, la formulación de explicaciones de raíz colonial y los relatos hegemónicos sobre la historia y la sociedad. Su desarrollo implica una reconfiguración del confucianismo en términos contemporáneos, destacando la aterritorialidad del conocimiento y su continuo diálogo con diversas disciplinas y tradiciones filosóficas.

IV. EL POSTCONFUCIANISMO DE XIANG SUCHEN: EL COSMOPOLITISMO CHINO Y EL ORDEN MUNDIAL MULTIPOLAR

Xiang Shuchen es una filósofa de China continental cuyo pensamiento se inscribe dentro de una línea filosófica que puede interpretarse desde la perspectiva del postconfucianismo. Entre sus obras más representativas destacan *Chinese Cosmopolitanism: The History and Philosophy of an Idea* (Xiang 2023) y *A Harmony Account of Chinese Identity* (Xiang 2020).

En su obra *Chinese Cosmopolitanism*, Xiang Suchen reflexiona sobre las posibilidades que ofrece el confucianismo para enfrentar la política de contención impuesta por Estados Unidos. Se enfoca en la exégesis del confucianismo para proveer lineamientos que sustenten la creación de un orden multipolar al tiempo que facilitan la interpretación del perfil global de China. Su planteamiento propone que la filosofía tradicional confuciana ofrece una explicación legítima sobre la cosmogonía y la identidad histórica de la nación china que contiene con el colonialismo del conocimiento con el que la noción de China ha sido interpretada y aprendida en occidente. Luego entonces, esta propuesta tiene el potencial de resarcir consecuencias geopolíticas significativas desfavorables a China, sobre todo si consideramos el contexto generalizador: el conflicto con Estados Unidos.

De manera complementaria, Xiang desarrolla un marco analítico que explica la estrategia de contención de China por parte de Estados Unidos basándose en tres categorías clave: la ideología de raza, la metafísica del colonialismo y el complejo de independencia. Estas categorías no solo exponen las raíces filosóficas de la política exterior estadounidense, sino que también revelan su papel en la construcción de un discurso que justifica la hostilidad hacia China en el contexto de la competencia geopolítica global.

La ideología de raza en la política de contención de China se refiere a la construcción discursiva que posiciona al Beijing como una alteridad irreconciliable con el orden occidental, basado en una jerarquía racial implícita en la filosofía política occidental con raíces en Grecia y el imperio romano. Shuchen Xiang argumenta que esta ideología ha sido históricamente empleada en occidente para marcar la diferencia entre “civilización” y “barbarie”, justificando así la exclusión o confrontación con otras potencias emergentes en el marco hegemónico del orden internacional basado en reglas.

Esta categoría se fundamenta en la visión eurocéntrica del mundo, donde la superioridad de occidente se ha naturalizado como un axioma en las relaciones internacionales. En el caso de China, esta ideología racial se manifiesta en

diferentes formas: la representación del país y su cultura como una otredad ilegítima e incompatible con los valores liberales; la estigmatización del Partido Comunista Chino, como un ente monolítico que amenaza la democracia global; la sinofobia estructural en medios de comunicación y los discursos políticos, que refuerzan estereotipos de China como una racializada amenaza al mundo libre.

Por otra parte, Xiang reflexiona sobre la metafísica del colonialismo. La percibe como la estructura filosófica que ha sustentado la expansión y dominación de occidente sobre otras civilizaciones. En la política exterior estadounidense, esta metafísica implica que la expansión del orden liberal no es una opción, sino una necesidad para la preservación del equilibrio global. Shuchen Xiang argumenta que la visión colonialista occidental se basa en la idea de que existen civilizaciones que deben ser corregidas o civilizadas, lo que justifica intervenciones militares, sanciones económicas y mecanismos de coerción política contra países que desafían la hegemonía occidental. En este contexto, China es percibida como una anomalía, porque no sigue el modelo liberal occidental, por el contrario ha desarrollado un sistema híbrido basado en el capitalismo de Estado, un gobierno-Partido y el socialismo. Además, es necesario apuntar que tal discrepancia con el modelo occidental ha desafiado la narrativa del fin de la historia al demostrar que el desarrollo económico y empoderamiento en la política global no requiere una democracia liberal. Ejemplo de ello es la creación y legitimación entre la comunidad internacional de instituciones alternativas al sistema de gobernanza dominante, como el Banco Asiático de Inversión en Infraestructura (AIIB) y los BRICS, que debilitan la arquitectura institucional impuesta por el orden internacional basado en reglas.

Respecto al complejo de dependencia, Xiang elabora su argumento en base al planteamiento de Aimé Césaire. El complejo de dependencia parte de la suposición de que las poblaciones locales son seres irracionales e incapaces de gobernar en su territorio, por lo que los hombres blancos occidentales deben gobernar en su nombre y por su propio bien. Así, Xiang sostiene que este complejo representa la negativa de occidente a perder su estatus dominante, lo que lleva a políticas de contención agresivas contra cualquier actor que desafíe esta posición. En este sentido podemos entender las razones por las que Estados Unidos ve la interdependencia y la propia competencia económica y tecnológica con China como una vulnerabilidad estratégica, lo que ha resultado, por una parte, en esfuerzos para reducir las capacidades tecnológicas de la potencia asiática en sectores clave de la industria, como la de semiconductores y la inteligencia artificial. Por la otra, en el bloqueo

de China en organismos internacionales clave, con el argumento de que su influencia debilita su confiabilidad y eficacia. Tal como sucedió con el cuestionado papel de China en la Organización Mundial de la Salud durante la pandemia de Covid-19.

Una vez apuntadas las reflexiones que sobre elementos de la filosofía política occidental plantea Xiang Suchen, mediante la aplicación de la teoría crítica, resulta imperativo abordar aquellas nociones del confucianismo que encuentra necesarios para interpretar el perfil global de China, su identidad y la cosmogonía que rige el patrón de relacionalidad con la otredad, en virtud de cualidades como el cosmopolitismo y el pluralismo.

Xiang propone que la tradición confuciana ofrece una alternativa más holística y procesual para entender cómo la experiencia histórica de la China dinástica con pueblos extranjeros incidió en la formación de su identidad, cosmogonía y la visión del otro, a partir de un enfoque de diversidad cultural-no racial, que bien puede interpretarse como un holismo procesual chino frente a la visión occidental del otro. Propone la idea de que el confucianismo tiene una concepción procesual de la otredad, lo que significa que las diferencias culturales no se perciben como esencialistas, sino como elementos en constante transformación. Esto contrasta con la tradición occidental, que ha tendido a fijar identidades raciales y culturales como barreras infranqueables en una estricta relación de supra-sobordinación. Este argumento es clave para la política exterior de China en regiones como África y América Latina, donde, desde la constitución de la República Popular en 1949, busca construir relaciones a largo plazo basadas en el desarrollo conjunto en lugar de imponer modelos occidentales.

En el pensamiento de Xiang, las nociones confucianas viables para interpretar el papel de China en la gobernanza global y construir un mundo multipolar, la autora destaca la noción de armonía (和). Para la autora, el concepto de armonía es el ideal de la metafísica china; interpreta el concepto confuciano refiriéndose a la capacidad que tradicionalmente ha acompañado a la identidad de China, para construir una relación eficaz con los otros mediante la atracción, sin la mediación de mecanismos colonizadores.

En este sentido, sugiere que la armonía no implica homogeneidad, sino un equilibrio dinámico donde múltiples entidades pueden coexistir en una relación de tolerancia e incluso mutuamente beneficiosa. Para Xiang, la interpretación del concepto de armonía promueve la idea de coherencia, equilibrio e intercambio entre la diversidad, de ahí que el argumento general sostiene que la filosofía confuciana puede ofrecer una alternativa a los modelos occidentales de orden mundial que históricamente han sido

dominados por la dicotomía entre “civilización y barbarie” y por la exclusión racial, pues la historia le ha permitido a la tradición china atestiguar la incidencia del pluralismo como elemento necesario para la longevidad de su civilización, mediante una practica de coherencia entre la diversidad como una precondition para su florecimiento. Tal como lo entiende la tradición china, la armonía es un orden o coherencia marcado por la diferenciación y la multiplicidad interna. Xiang Suchen sostiene que,

“El modelo de armonía, que se refleja en “China” y en el pueblo chino, se entiende mejor en analogía con lo orgánico. Un organismo mantiene la coherencia entre una heterogeneidad de partes. Como las partes de un organismo cambian constantemente (a través del intercambio con su entorno), el todo cambia en correspondencia con los cambios en las partes. En nuestros propios cuerpos, las partes y sustancias altamente diversas que nos componen se reemplazan continuamente. El yo no es una cosa, sino un proceso de mantenimiento del equilibrio y la armonía con el entorno. Un organismo persiste porque se lo mantiene activamente, no por lo que se le da pasivamente o por una propiedad que siempre posee. La estasis, para un organismo, es la muerte.

El orden orgánico crea continuamente armonía a partir de la diversidad y orden a partir de la pluralidad. El todo se entiende como la ley funcional derivada del surgimiento espontáneo de la novedad a medida que las partes interactúan. Es esta lógica del organismo la que subyace al concepto chino de armonía”. (Xiang 2023)

Esto se refleja en la política exterior china contemporánea, donde la noción de armonía se utiliza para justificar una postura de coexistencia pacífica y cooperación pragmática, sobre todo con países en desarrollo. La iniciática de Comunidad de destino compartido resulta ser un ejemplo ilustrativo que desarrollaremos más adelante

Al analizar la noción de armonía, la autora desafía la noción occidental de que la longevidad y estabilidad de China se basan en la homogeneidad y la uniformidad cultural. Para construir su argumento, sostiene que la clave de la durabilidad de China y su permanencia como una civilización de cinco mil años, como sostiene la narrativa oficial china, radica en su heterogeneidad identitaria y su capacidad para lograr armonía a partir de la diversidad. Esta premisa hace alusión a los pueblos no chinos y nómadas que al norte de las fronteras coexistieron con China desde los albores de su historia dinástica. Esta perspectiva contrasta con la visión griega de identidad basada en la permanencia y la autosuficiencia, proponiendo que la identidad china se

define por la capacidad de mantener el equilibrio a través del intercambio y la adaptación con otras culturas, distanciándose de la noción de identidad construida a partir de la raza. De ahí que la noción de armonía se funda con la de pluralidad, pues, sostiene la filósofa, la tradición china valora la diversidad como fundamento de la estabilidad. La armonía (和, he) no implica uniformidad, sino la coexistencia productiva de diferencias. Mientras que la visión griega de identidad se basa en la autosuficiencia y no-cambio, la concepción china de armonía se centra en la interdependencia y el cambio constante. De ahí que la armonía sea un proceso activo que enriquezca tanto al todo como a las partes individuales y, por el contrario, la falta de armonía, conduzca al declive.

A diferencia de la ideología America First, basada en una ideología racial, la identidad de China, aquella que ha imperado en la política exterior del siglo XXI, con conceptos como armonía y Comunidad de destino compartido, es la de una identidad no racial ni estática sino cultural y en constante evolución, gracias a la asimilación de elementos exógenos a lo largo de su historia lo que ha enriquecido su civilización y le ha permitido perdurar. De otra forma no es posible entender la existencia de dinastía no Han instauradas y dominadas por pueblos no chinos, como fue el caso de la dinastía Jin (1115-1234), establecida por el pueblo Jurchen, la dinastía Liao (937-1125) impuesta por los kitanes y la última dinastía de la historia imperial china: la Qing, fundada por manchúes.

V. LA INICIATIVA DE COMUNIDAD DE DESTINO COMPARTIDO PARA LA HUMANIDAD: UNA INTERPRETACIÓN CONFUCIANA DEL MODELO CHINO PARA UN NUEVO ORDEN GLOBAL

La política exterior de Xi Jinping ha establecido un marco conceptual alternativo al orden hegemónico liderado por Estados Unidos a través de la noción de una Comunidad de destino compartido para la humanidad. Esta formulación representa la convergencia de elementos tanto del posconfucianismo como del neoconfucianismo, integrando principios tradicionales chinos con una reinterpretación contemporánea de la gobernanza global.

Considerando el proceso de evolución del confucianismo aquí estudiado, esta iniciativa conceptual resulta ser coherente con la experiencia y la identidad histórica de China, representadas en el planteamiento de Xiang Suchen. Al mismo tiempo, la narrativa que acompaña esta propuesta política incorpora conceptos que enarbolan valores occidentales como la democracia, la justicia y la primacía del derecho internacional, susceptibles de interpretarse como

una influencia del neoconfucianismo en la formulación de la política exterior de China. Esto se refleja en la referencia que Xi Jinping hizo en el informe del XX Congreso Nacional del Partido Comunista de China, celebrado el 16 de octubre de 2022:

Hacemos un llamado sinceramente a todos los países para que mantengan los valores compartidos de la humanidad de paz, desarrollo, equidad, justicia, democracia y libertad; para promover el entendimiento mutuo y forjar lazos más estrechos con otros pueblos; y para respetar la diversidad de las civilizaciones. (Xinhuanet 2023)

El concepto de Comunidad de destino compartido fue planteado por primera vez por el presidente Xi Jinping en marzo 2013, durante un discurso en el Instituto Estatal de Relaciones Internacionales de Moscú. Surgió como una respuesta a la necesidad histórica y global de superar las desigualdades y exclusiones impuestas por el colonialismo occidental. Ha poco más de una década de su lanzamiento, el concepto ha sido enriquecido en interpretaciones hechas por intelectuales chinos y organismos estatales, dejando muy claro su entendimiento como la visión china del desarrollo y reposicionamiento.

En el Libro Blanco presentado por el gobierno chino en ese mismo año, para oficializar el desarrollo epistémico ha quedado muy claro la crítica al pensamiento hegemónico de aquellos países occidentales, como Estados Unidos, que buscan la supremacía a través del desarrollo en términos de “país primero” mediante la puesta en marcha de políticas aislacionistas que priorizan la confrontación basada en alianzas (State Council of the People’s Republic of China 2023).

El Libro Blanco de China subraya que la comunidad internacional se encuentra en una encrucijada histórica, con dos modelos contrapuestos. Por una parte, el modelo hegemónico occidental, centrado en el unilateralismo, la competencia de suma cero y la imposición de valores universales, a la que se denomina “mentalidad de Guerra Fría”. Por la otra, el modelo de gobernanza inclusiva de China, basado en la interdependencia, la cooperación y el respeto por la diversidad de sistemas políticos y culturales representado con la idea de “comunidad global de destino compartido”. Desde una perspectiva posconfucianista, este nuevo paradigma busca conciliar las relaciones internacionales bajo el principio de “armonía en la diversidad”, promoviendo un orden multipolar donde el liderazgo chino no se imponga por la fuerza, sino a través del consenso y la cooperación.

Resulta necesario advertir cómo el enfoque neoconfucianista puede ayudar a interpretar la incorporación de valores como democracia y justicia global en

esta visión china de gobernanza global. Entendidos no como la imposición de un modelo occidental, sino como la construcción de un sistema donde cada nación o civilización participe en igualdad de condiciones en los asuntos internacionales se rechaza con la practica la exclusión de doctrinas de una u otra filosofía política evitando perpetuar la política de bloques y el colonialismo del conocimiento. De manera similar, la propuesta postconfuciana que crítica la imposición hegemónica, reafirma que la propuesta china se articula en torno a un nuevo enfoque de las relaciones internacionales y a la promoción de nuevas características de gobernanza global, encausado por la armonía sin uniformidad. Considerando que China propone un sistema donde las relaciones interestatales no se rijan por la lógica de la confrontación, sino por la búsqueda del beneficio mutuo, es tan factible como necesaria la posibilidad de construir una visión alterna con valores intercivilizatorios. De lo contrario el organismo perecería al impedir el flujo e interconexión entre los elementos que lo conforman. En este esfuerzo, la visión china de orden global reconoce la multipolaridad y la interdependencia como características sine qua non. Al rechazar el planteamiento de la idea de que el ascenso de una potencia implica necesariamente el declive de otra, desafía la lógica de la trampa de Tucídides. En este sentido, el posconfucianismo enfatiza que la estabilidad internacional no se alcanza mediante la supremacía de un Estado sobre los demás, sino a través de una red de relaciones interdependientes.

La visión de Xi Jinping de una Comunida de destino compartido representa un esfuerzo ontológico por reformular críticamente el sistema internacional echando mano de los principios neoconfucianos y posconfucianos. Al integrar la armonía en la diversidad con valores como justicia, equidad, democracia y estado de derecho, China presenta un orden alternativo a la hegemonía occidental basado en la coexistencia y la cooperación.

Este modelo desafía la concepción occidental de un mundo dividido en bloques y propone un paradigma de interdependencia, donde la estabilidad no se logra a través de la dominación, sino del equilibrio entre naciones. Desde esta óptica, China no solo propone una transformación en la gobernanza global en donde se asimile como principio ontológico del sistema internacional la coexistencia pacífica entre los diferentes polos de poder, sino que también reivindica su papel histórico como centro de una civilización.

VI. CONCLUSIONES

El presente capítulo ha abordado la evolución del confucianismo durante el último cuarto de siglo, enfatizando el papel del postconfucianismo como marco teórico y metodológico para interpretar la política exterior de China durante el mandato de Xi Jinping. Ha sido argumentado que esta corriente filosófica ofrece una interpretación alternativa del orden internacional, en contraposición a la hegemonía estadounidense, al tiempo que permite a China proyectarse como una potencia con una identidad cultural e histórica distinta.

Uno de los puntos centrales del análisis ha sido la confrontación entre dos paradigmas de orden internacional y sus respectivos enfoques de gobernanza internacional: el orden internacional basado en reglas y la doctrina “America First”, así como la Comunidad de Destino compartido y el Rejuvenecimiento de China. Mientras que los primeros buscan mantener la primacía de Estados Unidos a través del unilateralismo y la contención estratégica, la segunda supla aboga por un modelo de gobernanza multipolar basado en la interdependencia y el respeto por la diversidad de civilizaciones. En este contexto, el postconfucianismo, con su énfasis en la armonía en la diversidad, proporciona el sustento teórico para la interpretación de una política exterior china que promueve la cooperación sin uniformidad ideológica.

Asimismo, se ha distinguido el postconfucianismo del neoconfucianismo, señalando que en esta etapa de la evolución del confucianismo ambos enfoques son necesarios y suficientes para interpretar cómo los hacedores de política exterior en China han formulado y continúan diseñando la conducta exterior en un contexto de competencia y guerra no bélica con Estados Unidos. Mientras el neoconfucianismo intenta integrar principios normativos occidentales como la justicia y los derechos humanos en la tradición confuciana, el postconfucianismo plantea una visión más autónoma que busca interpretar los desafíos contemporáneos desde una perspectiva endógena. Esta postura permite construir entorno a la política exterior de China un discurso de soberanía filosófica, en el cual su ascenso en la estructura de poder global no es una mera adaptación al sistema internacional preexistente, sino un esfuerzo por reconfigurarlo bajo parámetros propios. Finalmente, resulta necesario destacar que el resurgimiento del confucianismo en la política exterior china no debe entenderse como un fenómeno meramente simbólico, sino como una estrategia deliberada de legitimación, diferenciación y exégesis. De ahí que la reinterpretación del pensamiento confuciano permite al gobierno chino articular una identidad internacional propia. A medida que China continúe fortaleciendo su influencia en la arena global, será crucial

seguir examinando cómo esta corriente filosófica evoluciona y se adapta a los desafíos del siglo XXI.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- Alitto, Guy. 2015. "Chapter 1. Reconstituting Confucianism for the Contemporary World", en *Contemporary Confucianism in Thought and Action*, 1-39. Springer Berlin Heidelberg.
- Austin, Duke W., y Benjamin P. Bowser, eds. 2021. "Impacts of Racism on White Americans in the Age of Trump", Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-75232-3>.
- Billioud, Sébastien, y Joël Thoraval. 2009. "La Chine des années 2000: regards nouveaux sur le politique", *Extrême-Orient Extrême-Occident*, núm. 31 (octubre), 5-31. <https://doi.org/10.4000/extremeorient.126>.
- Chan, Joseph. 2014. "Confucian Perfectionism. A Political Philosophy for Modern Times", Princeton University Press.
- Chen, Yong. 2012. "¿Es el Confucianismo una religión?" Ciudad de México: El Colegio de México.
- Chengbing, Wang. 2023. "Reclaiming Postmodern Confucianism through narrative and edification", *Educational Philosophy and Theory* 55 (4): 398-405. <https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1845138>.
- Fan, Ruiping. 2010. "Reconstructionist Confucianism. Rethinking Morality after the West", Springer. <https://doi.org/10.1007/978-90-481-3156-3>.
- Granieri, Ronald J., y Mitchell A. Orenstein. 2020. "How the Trump Administration's White Supremacist Agenda Weakens the U.S. Military and Its Alliances", *Foreign Policy*, junio. <https://foreignpolicy.com/2020/06/19/how-white-supremacy-weakens-the-united-states/>.
- "Great Rejuvenation of the Chinese Nation | The Center for Strategic Translation", s/f. Consultado el 30 de enero de 2025. <https://www.strategictranslation.org/glossary/great-rejuvenation-of-the-chinese-nation>.
- Holcombe, Charles. 2016. "Una historia de Asia oriental. De los orígenes de la civilización al siglo XXI", Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Huang, Zhuoyue. 2010. "Way of post-confucianism: Transformation and genealogy", *Frontiers of Philosophy in China* 5 (4): 543-59. <https://doi.org/10.1007/s11466-010-0114-2>.
- Li, He. 2015. "Political Thought and China's Transformation. Ideas Shaping Reform in Post-Mao China", Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137427816>.

- Moody, Peter R. 1994. "Trends in the Study of Chinese Political Culture", *The China Quarterly*, núm. 139, 731-40.
- . 2009. "Political Culture and the Study of Chinese Politics", *Journal of Chinese Political Science* 14:253-74. <https://doi.org/10.1007/s11366-009-9060-z>.
- Onwumechili, Chuka. 2022. "Donald Trump's America: Communicating the Seeds of Racism, Xenophobia, & Persistent Conflict", *Howard Journal of Communications* 33 (2): 115-18. <https://doi.org/10.1080/10646175.2022.2054300>.
- State Council of the People's Republic of China. 2023. "A Global Community of Shared Future: China's Proposals and Actions", Beijing. <http://www.beltandroadforum.org/english/n101/2023/1010/c127-916.html>.
- Wang, Hui. 2023. "The Rise of Modern Chinese Thought", Harvard University Press.
- Xi, Jinping. 2014. "The Chinese Dream of the Great Rejuvenation of the Chinese Nation", Beijing: Foreign Language Press.
- Xiang, Suchen. 2020. "A Harmony Account of Chinese Identity", *Journal of East-West Thought* 10 (2): 83-102.
- . 2023. "Chinese Cosmopolitanism. The History and Philosophy of an Idea", editado por Daniel A. Bell. Princeton University Press.
- Xinhuanet. 2023. "Understanding Xi's quotes on building a community with a shared future for mankind-Xinhua", HuaxiaNet. el 23 de marzo de 2023. <https://english.news.cn/20230323/6d411c2465664137a7ad8e45ac0de8da/c.html>.



AUTORES

ARSOVSKA, LILJANA

Profesora de lengua, lingüística y traducción en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Doctora en literatura comparada y literatura universal por la Universidad de Idiomas de Beijing; Maestría en Estudios de Asia y África. Especialidad: China por el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México. Ha fungido como intérprete y traductora oficial para el gobierno de México, profesora del Centro de Estudios de Asia y África desde 1987. Comentarista de la Secretaría de Relaciones Exteriores en foros internacionales e intérprete de la Secretaría de Energía, Minas e Industria Paraestatal en la reunión mundial de energías limpias celebrada en Mérida, entre otras. Sus líneas de investigación son: Enseñanza de la lengua e interculturalidad; Materiales didácticos; Los proverbios chinos - un puente entre la historia y la lengua; Traducción de literatura del chino al español y El manejo del componente cultural en la traducción literaria moderna. Ha recibido las distinciones: Diploma Amigo de la literatura china de la Asociación Nacional de Escritores Chinos, 2018; Nombramiento *Senior Consultant* del Instituto Confucio, Universidad de Idiomas de Beijing, 2017; Premio Internacional al libro por la Difusión de la literatura contemporánea china del Ministerio de Educación de China, 2014, entre otros. Sus publicaciones más recientes: *Vidas II. Cuentos de China Contemporánea*; *Vidas. Cuentos de China contemporánea* y *Gramática práctica del chino*.

CHEN, YONG

Licenciado en lengua y literatura china por la Universidad Renmin, China, y doctor en religión por Vanderbilt University, Estados Unidos. Se incorporó al Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México en 2009. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Nivel I. Su investigación se centra en el confucianismo contemporáneo en las comunidades asiáticas y los intercambios culturales entre China y América Latina; Chino clásico; Filosofía China; El Resurgimiento de Confucianismo como una Tradición Viva en China; La Religión de Confucio en Indonesia y El Confucianismo Popular en las Comunidades Chinas. Ha sido autor de diversos libros entre los que destacan *Confucianism as Religion: Controversies and Consequences* y *¿Es el confucianismo una religión?: la controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*.

DOMÉNECH DEL RÍO, ANTONIO J.

Doctor en Antropología Social-Estudios-Coreanos. Profesor titular en la Universidad de Málaga. Antropólogo e historiador de las religiones de Asia Oriental, Corea. Doctor en Antropología Social. Profesor titular del área de Estudios de Asia Oriental-Estudios Coreanos de la Universidad de Málaga. Coordinador del Grado en Estudios de Asia Oriental-Mención Corea (UMA). Traductor de obras sobre pensamiento, cultura y arte de Corea. Investigador principal del proyecto: “Path to Equality: Korean Studies Network on Inclusiveness” del Ministerio de Educación de la República de Corea. Investigación: el estudio de la filosofía y religiones de Asia Oriental, en particular Corea; la experiencia religiosa y prácticas de las mujeres coreanas; chamanismo, budismo, confucianismo, género en Corea y cooperación internacional en Asia Oriental.

ESCALANTE, MARIANA

Profesora-investigadora de tiempo completo en el Centro de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM y Maestra en Relaciones Internacionales por la Universidad de Pekín, en el programa chino. Realizó dos estancias de investigación en China: la primera en el marco del Programa de Becas China-Ciudad de México del Centro de Estudios China-México-UNAM de 2008 a 2009, y la segunda en la Universidad de Pekín de 2010 a 2013. Como parte de su experiencia profesional, se ha desempeñado como docente a nivel licenciatura en distintas universidades de México. Asimismo, ha sido asesora y traductora de chino-español, y editora en la Oficina Regional para América Latina de la Agencia de Noticias Xinhua. Es parte del Sistema Nacional de Investigadores y miembro del Grupo de Estudios sobre Eurasia. Sus líneas de investigación incluyen la política exterior china, nacionalismo, confucianismo, sociedad china contemporánea, perspectivas mutuas entre China y México. Es autora del libro *Nacionalismo y confucianismo en China contemporánea* (2024, UNAM/Orfila-Valentini) y co-coordinadora de los libros *Medio siglo de relaciones diplomáticas México-China. Contextos, propuestas de análisis, economía, comercio y nuevas agendas*, publicado por El Colegio de México (2025) y *Perspectivas asiáticas. Nuevos conceptos para las Relaciones Internacionales* (UNAM, 2025).

HARO NAVEJAS, FRANCISCO JAVIER

Profesor adscrito a la Facultad de Economía, miembro del SNII-II y Perfil deseable PRODEP. Entre sus publicaciones están *Meta-etnicidad: la oscilación China entre neo-funcionalismo y neo-realismo frente a Taiwán*; *Sin discurso civilizatorio no existiría la nueva-nueva China como poder global*; *La mujer en el Partido Comunista Chino: acceso al poder casi inalcanzable*; *La República de Corea y la República de China: futuro entrelazado y dificultades compartidas*; *Chinese & Indian Latin America entry: resurrecting old-model relationships*; *The People's Republic of China in Central America and the Caribbean: Reshaping the región*; *Beijing frente a las 'minorías nacionales': la fe grande y las fes pequeñas*; *La identidad como eje del conflicto Beijing-Taipei*; *Rectificación de los nombres y antropología de las relaciones internacionales en la República Popular China*. Asimismo, *Identidades, valores y familia en La ciudad de la tristeza*; "Los japoneses vinieron a construir la sinidad: la cinetización y *Los demonios en mi puerta*"; "*Fugu* y cinetización de las relaciones sociales en el cine de Ang Lee". Ha ofrecido cursos en El Colegio de México y en la Universidad Autónoma de Barcelona, entre otros.

MAGAÑA HUERTA, PRISCILA

Doctora en Relaciones Internacionales por la UNAM y con una maestría por El Colegio de México; se especializa en la diplomacia cultural de China, su *soft power* y las dinámicas simbólicas en las relaciones internacionales, particularmente entre China, México y Estados Unidos. Actualmente es profesora en la Universidad Iberoamericana y ha desarrollado una intensa actividad de investigación, que incluye análisis sobre el poder suave chino y la percepción de amenaza en escenarios geopolíticos. Su participación en redes académicas y editoriales la posicionan como una voz influyente en los estudios de Asia y política exterior.

MÜLLER, FEDERICO

Profesor de enseñanza media y superior en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente cursa la Especialización en Estudios Chinos en el Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de La Plata y es adscrito del Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Participa como investigador en dos proyectos acreditados por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Estos proyectos, pioneros en nuestro medio, buscan fomentar el estudio de la filosofía china y su diálogo con las tradiciones filosóficas europeas y latinoamericanas. Desde 2019, forma

parte del Taller de Chino Filosófico del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” (UBA). Además, es profesor colaborador del Grupo de Estudios sobre China de la Universidad de Brasilia (GECHINA). Su área de investigación se centra en la filosofía política china, con énfasis en el pensamiento clásico y su influencia en el contexto contemporáneo. En la actualidad, está desarrollando su anteproyecto doctoral, enfocado en la filosofía política de Mencio y su influencia en el pensamiento político chino contemporáneo.

OROPEZA GARCÍA, ARTURO

Doctor en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigador permanente del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Actual presidente del Instituto para el Desarrollo Industrial y la Transformación Digital (INADI). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México. Árbitro del Sistema de Controversias del MERCOSUR designado por Brasil según el Protocolo de Olivos. Especialista en China y Asia del Este y en temas de integración y comercio internacional. Ha sido conferencista y profesor invitado en diversas universidades e instituciones académicas alrededor del mundo, entre ellas: la Academia China de Ciencias Sociales de Beijing, China; la Universidad Nacional de Derecho de Bangalore, India; la Universidad de Chuo, Japón; Universidad Soongsil, Corea del Sur; Universidad Autónoma de Lisboa, Portugal; Universidad de Montreal, Canadá; Universidad de Johannesburgo, Sudáfrica; la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB) en España; la Organización de Estados Americanos (OEA); Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI), Uruguay; la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) Chile, entre otros. Es autor y coordinador de más de 43 libros sobre globalización, integración y comercio internacional, especializándose en los temas de China, Asia Oriental y Sudeste Asiático.

PINES, YURI

Sinólogo israelí reconocido a nivel internacional. Es especialista en el pensamiento político temprano de China y en la cultura política tradicional, con un énfasis particular en los periodos preimperial y Qin. Su trayectoria combina la investigación rigurosa con la docencia en universidades de primer nivel en Israel, China y Estados Unidos, y su obra ha tenido un impacto profundo en la comprensión del legado intelectual confuciano y legalista en la construcción del poder político en China. Actualmente ocupa la Cátedra Michael W. Lipson de Estudios Chinos en la Universidad Hebrea de Jerusalén (The Hebrew University of Jerusalem, Israel). También ha

sido profesor visitante en la Universidad Nankai (南开大学, Tianjin, China) y en la Universidad Normal de Pekín (Beijing Normal University, 北京师范大学, China).

SINEDINO, GIORGIO

Doctor en Filosofía por la Universidad China Renmin. Tiene un máster en la misma disciplina por la Universidad de Pekín. Graduado en el Instituto Rio Branco. Sirvió en la Embajada de Brasil en Pekín entre 2005 y 2012. Después de establecer su residencia en Macao a partir de 2014, ejerció funciones en la Oficina del Jefe del Ejecutivo de la Región Administrativa Especial de Macao. También siguió una carrera docente en el Instituto Politécnico y en la Universidad de Ciencia y Tecnología de Macao. Actualmente es profesor en la Universidad de Macao. Sus principales obras, lanzadas en Brasil, China y Portugal, incluyen *Las Analectas*; *Dao De Jing - Las escrituras del Dao y de su Virtud con las glosas del Señor a las orillas del río*; *El Inmortal del Sur de China –los Textos del Maestro*; y *Grito de Lu Xun– Traducción Dramatizada y Elementos de Crítica*. Su trabajo más reciente, en desarrollo, es *Entendiendo a Sunzi: el arte de la guerra en sus contextos*. Galardonado en junio de 2025 con el prestigioso 18º Special Book Award of China, el máximo reconocimiento chino otorgado a extranjeros por impulsar la difusión de la cultura china en el mundo. Solo 16 personas fueron distinguidas este año, de 12 países. Es miembro del Consejo Ejecutivo de la Asociación Confuciana Internacional y del Consejo Mundial de Sinólogos, lo que evidencia su participación en instancias globales de diálogo académico sobre China

SOLÉ-FARRÀS, JESÚS

Investigador independiente especializado en el pensamiento chino clásico y contemporáneo con doctorado en Traducción e Interculturalidad por la Universidad Autónoma de Barcelona. Se ha dedicado a la investigación sobre el pensamiento político chino contemporáneo, especialmente el nuevo confucianismo, y su papel en la construcción simbólica y política de la China actual. Ha participado como profesor asociado en el campo de Estudios del Este Asiático y ha publicado en editoriales de gran prestigio como *Tirant lo Blanch* y *El Colegio de México*.

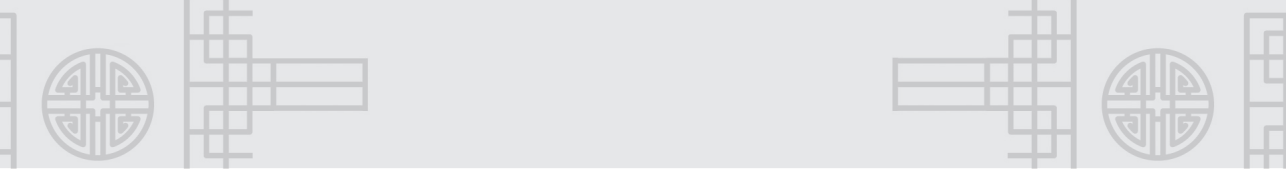
WANG, CANGLONG

Profesor de Sociología en la Universidad de Brighton, Reino Unido. Obtuvo su doctorado en Sociología en la Universidad de Edimburgo y anteriormente enseñó en la Universidad de Hull y en Birkbeck, Universidad de Londres. Su investigación explora de manera amplia las implicaciones culturales, sociales y políticas del resurgimiento de la educación confuciana en la China contemporánea. Mantiene un interés constante en el estudio del confucianismo y la ciudadanía en China. Su trabajo ha sido publicado en numerosas revistas académicas de prestigio y en volúmenes colectivos.

CONFUCIANISMO Y DESARROLLO
EL RESURGIMIENTO DE CHINA Y ASIA DEL ESTE

Editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas y el Programa Universitario de Estudios sobre Asia, África y Oceanía de la UNAM, se publicó en versión digital el 7 de noviembre de 2025. En su composición tipográfica se utilizaron los tipos

Fairfield LT Std y *Cinzel Decorative* en 8, 10 y 10.25 puntos.



CONFUCIANISMO Y DESARROLLO

EL RESURGIMIENTO
DE CHINA Y
ASIA DEL ESTE





La vuelta al reconocimiento de la vigencia y de la importancia del neoconfucianismo en la vida económica, política y social de China, que empieza a evidenciarse poco a poco, incluso por el propio gobierno chino, se presenta ahora como uno de los elementos distintivos que justifican la actualidad de la longeva civilización china; la cual, entre otros factores, le permite al país asiático reaparecer nuevamente de manera exitosa en el entorno mundial.

Ante la disrupción que vive la tercera década del siglo XXI, y frente a los grandes retos por venir, contribuir a la clarificación de este tema tan relevante sigue siendo de la mayor importancia tanto en términos geopolíticos como económicos y sociales.

Sumar a la bibliografía que se ha animado a pronunciarse en uno u otro sentido sobre la vigencia de un neoconfucianismo con características chinas, que ha contribuido de manera relevante al éxito no sólo de China, sino de la región de Asia del Este, seguirá siendo un tema de la mayor importancia para el análisis geopolítico y económico del mundo.

Bajo este breve marco, esta obra parte del entendido de que el tema referido es amplio, profundo y complejo, y que los trabajos que lo integran, desarrollados con el mayor compromiso por especialistas de más de seis países, tiene el objetivo de contribuir a enriquecer la epistemología de una asignatura pendiente del entorno mundial, que contribuya al mejor entendimiento de uno de sus actores más relevantes.