

El despertar del Neoconfucianismo en China. Impacto en el discurso político del Partido Comunista Chino

The Revival of China's New Confucianism. Impact on the Political Discourse of the Chinese Communist Party

MARIOLA MONCADA DURRUTI, PH.D.

RECIBIDO: OCTUBRE DE 2010
ACEPTADO: SEPTIEMBRE DE 2011

Resumen: El neoconfucianismo contemporáneo es la versión contemporánea de la milenaria tradición confuciana china. Se trata de una corriente de pensamiento que surge a principios del siglo XX en la China continental, pero que experimenta un auge notable en la década de los ochenta, cuando amplía su influencia a otros países asiáticos. Algunos autores señalan que este resurgir del confucianismo tendrá implicaciones directas en la política china. Pretendemos con este trabajo aclarar el contexto histórico en el que emerge el neoconfucianismo contemporáneo. Realizaremos también un análisis y una valoración de su impacto en el discurso político del partido comunista chino.

Palabras clave: Política china, Confucianismo, Neoconfucianismo, Partido Comunista Chino (PCCh).

Abstract: Asian Neoconfucianism is the contemporary version of the millennial Chinese Confucian tradition. Contemporary Neoconfucianism is an intellectual trend that has its origins in continental China at the beginning of the 21st Century, but gains special momentum from the decade of the 80's, when it spreads its influence to neighbouring Asian countries. Some scholars point out that this revival of the Confucianism in contemporary times will have its implications in Chinese politics. The aim of this work is to introduce the historical context in which Neoconfucianism took place. We shall also carry out the analysis of the actual impact of this trend in Chinese Communist Party's political discourse.

Keywords: Chinese politics, Confucianism, Neoconfucianism, Chinese Communist Party (CCP).

1. INTRODUCCIÓN

En 1919, la revolución Xinhai, liderada por el republicano Sun Yatsen¹, puso fin a más de dos milenios de tradición imperial en el gobierno de China. Tras tres décadas sangrientas de resistencia a la ocupación extranjera y de guerra civil con el Guomindang, Mao Zedong, líder del partido comunista, proclamó en 1949 la República Popular China. En 1978, la tercera sesión plenaria del decimotercer congreso nacional del partido Comunista chino (PCCh), ratifica el proyecto de reforma del entonces líder septuagenario Deng Xiaoping. La puesta en marcha de la histórica política de “Apertura y Reforma” vuelve a dar un giro a la historia china en los umbrales del cambio de siglo.

Sun, Mao y Deng fueron militares, revolucionarios, hombres de estado y politólogos. Los tres incorporaron sucesivamente al pensamiento político chino del siglo XX el republicanismo, el socialismo y el liberalismo económico. Su afán reformador llevó a cada uno de los tres dirigentes chinos a elaborar su personal aportación doctrinal a la China moderna: Sun Yatsen enunció *los tres principios del pueblo* 三民主义 (sanminzhuyi), el *maoísmo*² resumía la adaptación del marxismo leninismo a la realidad china, y la *teoría de Deng Xiaoping* 邓小平理论 (Deng Xiaoping lilun) conseguía la conciliación entre la práctica de una economía de mercado y el liderazgo único del PCCh en política.

La realidad política y social del siglo XX en China no puede entenderse sin el estudio de estas tres figuras. Sun, Mao y Deng fueron tres actores históricos que, con mayor o menor acierto, propiciaron la entrada, aun tardía, de China en la modernidad. El nuevo milenio chino asume esta herencia sin solución de continuidad pero, además, es testigo del resurgir de un nombre: Kong Qiu.

Kong Qiu (551-479 a.c.) fue un sabio chino, contemporáneo del filósofo Heráclito, del rey Persa Darío y del profeta Zacarías. Sus enseñanzas se realizaron de manera oral y se transmitieron a través de los textos que más tarde elaboraron sus discípulos. Los misioneros jesuitas del siglo XVII, a quienes tanto debe la sinología moderna, latinizaron su nombre como Confucio (Kong fu zi, o “maestro Kong”), y así es como ha llegado hasta nuestros días. La tradición letrada china 儒家 (rujia) o “confucianismo” (más adelante trataremos de los pro-

¹ El nombre de Sun Yatsen debería transcribirse “Shun zhongshan” si atendemos al criterio de romanización del chino actual o chino “pinyin”. Mantenemos aquí, por razones de claridad, la transcripción que tradicionalmente se le ha atribuido en la historiografía occidental.

² “Maoísmo” es un término que no existe en chino (fue rechazado por Mao mismo), la historiografía china habla de “pensamiento de Mao zedong” 毛泽东思想 (Mao Zedong sixiang).

blemas que entraña este término) hace referencia no sólo a los escritos de Confucio, las *Analectas*, sino a un amplio y heterogéneo corpus de pensamiento. En él se incluye, además de la obra de Confucio, los clásicos chinos³, así como los sucesivos comentarios que de ellos se hicieron desde el siglo III de nuestra era. La importancia de esta tradición, radica en haber sido la base de la enseñanza y la reflexión filosófica, política y moral del pensamiento chino en los dos últimos milenios. No obstante conviene no olvidar que, y tal y como señala el célebre sinólogo francés Jacques Gernet, lo que se conoce como tradición letrada o confucianismo excede en gran modo los escritos originales de Confucio. Además, y de manera similar a las tradiciones clásicas y bíblicas de occidente, los textos clásicos chinos han sido objeto de una amplia exégesis que enriqueció a la vez que aseguró la transmisión de la sabiduría clásica china⁴.

El confucianismo como fuente de inspiración política que sustentó el sistema imperial durante milenios entra en crisis aguda a principios del siglo XX. El derrocamiento del gobierno corrupto de la última dinastía Qing auguró ya el principio del fin de la tradición confuciana en China. Liberales radicales chinos como Cheng Duxiu, Li Dazhao y Hushi abogaban por *acabar con la tienda de Confucio* (打倒孔家店). Durante la llamada “revolución cultural proletaria” (1963-1975), la radicalización extrema llevó a aniquilar todo aquello que no fuera revolucionariamente “correcto” y se identificara con el régimen feudal anterior. La campaña puesta en marcha por Mao de *contra Lin Biao y contra Confucio* (批林批孔) en 1974,⁵ relegó la figura de Confucio y la tradición letrada a anátima de la revolución. Confucio cae en desgracia. ¿Muerto? No, sólo dormido.

Los tiempos cambian y, a la par que los tiempos, cambian también los ac-

³ *Los cuatro libros y los cinco cánones* 四书五经 (si shu wu jiang) es el corpus teórico de lo que se conoce como “clásicos chinos”. Gran parte de ellos fueron escritos o comentados o compilados por el propio Confucio, y eran todos ellos el objeto de estudio de la escuela de letrados, depositarios del saber confuciano. la recopilación en cuatro libros y cinco cánones que llega a nuestros días es obra del filósofo Zhuxi (1130-1200) de la dinastía Song.

Los *Cuatro libros* son: *La gran enseñanza* 大学 (daxue), *La doctrina del justo medio* 中庸 (zhongyong), *Las Analectas* de Confucio, 论语 (lunyu) y los escritos del principal discípulo de Confucio Mencio 孟子 (Mengzi). Los *Cinco cánones* son: *Canon de la poesía* 诗经 (shijing), *Canon de la historia* 书经 (shujing), *Libro de los cambios* o *Libro de las Mutaciones* 易经 (yijing), *Libro de los ritos* 礼记 (lijì), *Anales de la época de Primavera y Otoño* 春秋 (chunqiu).

⁴ Jacques GERNET, *El mundo chino*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

⁵ Lin Biao, que fue en su época lugarteniente y hombre de confianza de Mao, cae en desgracia durante los años finales de la revolución cultural. Fue acusado de intento de golpismo y de ir en contra de la revolución proletaria. Mao le comparó con el *Guomindang*, del que decía “reverenciaba a Confucio”, símbolos ambos, el *Guomindang* y Confucio, del pensamiento reaccionario y anti-revolucionario.

tores en todos los escenarios históricos. Los sucesores de Mao en el poder: Deng Xiaoping, Jiang Zemin y Hu Jintao han mantenido férreamente el gobierno autocrático del partido que llevó al poder Mao Zedong en 1949. Sin embargo, en el seno del partido comunista chino se ha operado también una gran transformación en los últimos treinta años, quizá no suficientemente valorada. Los líderes chinos ya no son revolucionarios sino tecnócratas, el personalismo de la época maoísta ha sido sustituido por un sistema de toma de decisiones colectivo, los dirigentes chinos actuales no tienen un *background* militar sino universitario, y entre sus logros más notables está el de haber conseguido mantener un crecimiento continuado del PIB de casi dos dígitos durante los últimos treinta años. En el exterior, China ha pasado de “exportar revolución” y apoyar a movimientos de liberación nacional, a ser la promotora de la construcción de un “mundo armonioso”, y de paso, se ha convertido en interlocutor internacional de primera categoría. Los líderes chinos han desplegado una amplia diplomacia de signo pacifista que les ha llevado a formar alianzas estratégicas con las grandes potencias mundiales, a participar en los principales foros internacionales, y a poner en práctica una dinámica diplomacia de cooperación regional.

En el siglo XXI la política china ha enterrado por completo la retórica revolucionaria (salvo en el ámbito interno de partido) que ha sido sustituida por un nuevo discurso político. Un discurso cuya inspiración no se busca en el patrón político de democracia liberal que intenta exportar Occidente, pero tampoco en las propias raíces ideológicas del partido, el marxismo-leninismo (igualmente occidentales, debiéramos añadir). La fuente de inspiración del nuevo discurso político chino está en la propia tradición china, precisamente en aquella que negó el mismo partido durante las décadas de los años sesenta y setenta.

Paralelamente, y dentro de un contexto cultural más amplio, *el gran renacimiento de la civilización china* 中华文明的伟大复兴 (*zhonghua wenming de weida fuxin*), es objeto de estudio y reflexión en los círculos intelectuales y académicos chinos. Tras décadas de falta de introspección cultural, China se redescubre. En la época maoísta al debate cultural chino no se le permitía rebasar el rígido marco ideológico que imponía la ortodoxia del marxismo leninismo. A lo largo de la década de los ochenta explota la represión intelectual que sufrió China durante treinta años de maoísmo. La intelectualidad china sació su sed de aperturismo manifestando furor por todo lo occidental. La reacción no se hizo esperar, y en los años noventa surge con fuerza en China un nacionalismo de marcado signo antioccidental. Un nacionalismo que surgió como reacción a la excesiva occidentalización de la década anterior.

¿Cuál es la dimensión que en este contexto tiene el resurgir del neoconfucianismo en China? El despertar de la consciencia confuciana tiene que ver con un ansia de renovación cultural, un anhelo por redefinir la identidad del pueblo chino en un momento histórico concreto. Un momento en el que China, después de casi un siglo de búsqueda y experimentación, debe dar con el fundamento cultural en el que se asiente el proceso de modernización del país más poblado del planeta y heredero de la civilización más antigua. O dicho de otro modo, China necesita definir las claves de su propia *Modernidad*.

El neoconfucianismo no es el único elemento que resurge de la tradición china en la búsqueda de la identidad nacional, pero sí es quizás el más importante por haber ocupado un lugar dominante en la historia del pensamiento chino. Con este trabajo nos proponemos en primer lugar aclarar cuestiones relativas al termino “neoconfucianismo” y exponer de manera sencilla tanto el contexto histórico en el que surge esta corriente de pensamiento, como sus principales representantes. Finalmente, haremos una valoración del impacto del neoconfucianismo en la política china actual. No pretendemos abordar el tema desde un análisis profundo de los contenidos filosóficos y morales del confucianismo, sino proporcionar las claves al investigador no familiarizado con la filosofía china para la correcta utilización del termino “confucianismo” en el análisis de la China contemporánea.

2. CONFUCIANISMO PRIMITIVO, NEOCONFUCIANISMO Y NEOCONFUCIANISMO CONTEMPORÁNEO

Quizá la puntualización más urgente que debiera señalarse para la correcta utilización del término “confucianismo” es precisamente la inexactitud de este término. “Confucianismo” es un neologismo occidental que no responde exactamente al equivalente en su lengua original. Lo que la historiografía occidental traduce como “confucianismo” corresponde en chino al termino 儒家 (rujia), que literalmente significa *escuela de los letrados*. Como ya señalamos en la introducción, el pensamiento y objeto de estudio de la escuela letrada se centraba en el estudio de los clásicos. Textos que, en gran parte, habían sido escritos o compilados por Confucio a quien se le considera maestro indiscutible, pero que superaban (sobre todo por la exégesis a la que fueron sometidos en siglos posteriores) a los escritos originales del maestro. El término “Confucianismo” puede dar lugar al equívoco de asumir que toda esa tradición es obra de un solo hombre: Confucio. De utilizar su nombre, quizás sería más correcto hablar de “tra-

dición confuciana”, ya que la palabra “tradición” es un término más amplio que hace referencia a una escuela formada a lo largo del tiempo. Por tanto, resulta más adecuado a la realidad de lo que hoy llamamos “confucianismo”.

Confucianismo primitivo (siglo VIII a.c.- II d.c.)

La mayor parte de los clásicos chinos fueron redactados en el periodo histórico que abarcan la época de Primaveras y Otoños (770-476 a.C.) hasta el final de la época de los Reinos combatientes (475-221 a.C.). En dicha época vivieron los grandes maestros que darían origen a la tradición letrada: Confucio (siglo VI-V a.C.), Mencio y Xunzi (siglo IV-II a.C.). Durante siglos, la tradición confuciana florecía a la par que competía con otras tradiciones de pensamiento chinas como el mohismo, el taoísmo o el legalismo. Era la época que los chinos denominan como “el florecimiento de las cien escuelas”, siglos de enriquecedor debate entre corrientes de pensamiento de naturaleza muy diversa. En el año 221 a.C. la dinastía Qin unificó el vasto territorio chino. El primer emperador chino Qin shihuang, el mismo que se hizo enterrar con un imponente ejército de terracota en Xian, celoso de que ningún letrado pudiera cuestionar su poder, ordenó la quema de libros y el enterramiento de los intelectuales vivos. La competición entre escuelas de pensamiento en China tuvo aquí su fin. Los textos originales de la tradición clásica desaparecieron, solo sobrevivió el legismo como filosofía oficial. Décadas más tarde la nueva dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.) al igual que la mayoría de las dinastías chinas que le sucedieron, adoptó el confucianismo como doctrina oficial. La enseñanza del confucianismo en la dinastía Han fue hábilmente instrumentalizada por el legismo ya en el siglo II a.C. y puesta al servicio del aparato del poder. La influencia del legismo propició el desarrollo del aspecto meramente político de la tradición letrada 政治儒家 (zhengzhi rujia) en detrimento de la escuela confuciana más transcendente que versaba sobre la ética y el perfeccionamiento moral 心性儒家 (xinxing rujia).

La tradición confuciana pues se centró desde tiempos muy tempranos en una teoría política y social sin haber desarrollado una metafísica propiamente dicha, vacío transcendente que llenaban corrientes de pensamiento como el budismo o el taoísmo. La moral y los requisitos de orden político que preconizaba el confucianismo cristalizaron en *Los tres principios y las cinco virtudes* 三纲五常 (san gang wu chang). Los tres principios exponían claramente la cadena jerárquica de orden social: el gobernante guía al ministro, el padre guía al hijo, el esposo guía a la mujer. De ello se deducía que el ministro debía obediencia al go-

bernante, el hijo a su padre y la mujer al esposo. Las cinco virtudes confucianas que reflejaban el ideal de la moral social eran la benevolencia 仁(ren), rectitud 义(yi), corrección o decoro 礼(li), sabiduría 智(zhi) y fidelidad 信(xin).

La instrumentalización de la tradición confuciana consiguió, como señala el académico chino Xinzhong Yao, extender las fronteras de los códigos morales de los aspectos individuales hasta el orden de lo social y político. De este modo, proveyó al poder chino de legitimidad ideológica, al mismo tiempo que equipaba a la autoridad con criterios claros para juzgar comportamientos y modos de pensar⁶.

Neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming (970-1644)

A partir del siglo XI el Confucianismo experimenta un nuevo auge, la tradición confuciana había extendido ya su influencia por Asia Oriental, la obra de los maestros chinos llega a Japón, Corea y Vietnam y va consolidándose como un poso cultural común. El confucionismo deja de ser una cultural china local y adquiere dimensiones continentales, Japón, Corea y Vietnam empiezan a desarrollar sus propias tradiciones confucianas.

La figura china más prominente de esta época es la del filósofo Zhuxi (1130-1200). A él debemos la compilación de los clásicos en *Los cuatro libros y los cinco canones* tal y como ha llegado a nuestros días. Zhuxi es además el propulsor de la escuela racionalista del Confucianismo 儒家理学 (rujia lixue), una escuela que con acierto añade una dimensión metafísica al confucianismo, algo de lo que estaba muy necesitado ante el avance imparable del budismo en los siglos VIII y IX. El neoconfucianismo de la dinastía Song intenta revitalizar la dimensión moral más trascendente del confucianismo, un aspecto del pensamiento letrado que permanecía en la sombra tras siglos de énfasis primordial en el estudio del aspecto político de las enseñanzas de Confucio.

A pesar de sus críticas al taoísmo y al budismo, el neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming incorporó elementos de ambas tradiciones, aquellos que, sin estar en contradicción con la esencia de la tradición letrada, pudieran no obstante servir al interés confuciano. La dimensión metafísica del confucianismo sin embargo, no estuvo nunca orientada a la persecución de la iluminación religiosa o a la búsqueda del fundamento último del ser (aspecto que le diferencia clara-

⁶ YAO Xinzhong, *An introduction to Confucianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 53.

mente del budismo y el taoísmo), sino a proporcionar una filosofía ética racional. Una justificación filosófica que sustentase una estructura de poder de una burocracia benévola dirigida por un soberano virtuoso. La práctica de la virtud garantizaba el orden y la armonía del hombre con la naturaleza, y la obediencia dentro de una sociedad estratificada garantizaba la armonía política y social.

Neoconfucianismo contemporáneo (siglos XX y XXI)

La crisis política en la que China se ve sumida tras el final de la época imperial sacudió de manera violenta el fundamento cultural que había sostenido la China del antiguo régimen, el confucianismo. El movimiento reformador del 4 de mayo (1919) llevó a Intelectuales chinos⁷ de principios de siglo a rechazar de manera rotunda la milenaria tradición letrada, vista como fuente de todos los males que asolaban a China en su entrada dolorosa en la modernidad. El confucianismo se identificó con “feudalismo” y, por tanto, como algo incompatible con el concepto de modernización.

La crisis del antiguo régimen en China abrió la puerta a nuevas corrientes de pensamiento occidental que se introdujeron con fuerza a comienzos del siglo XX: las tesis más liberales, que triunfaron durante el gobierno del *Guomindang* (1921-1949) y el marxismo leninismo, elevado a ortodoxia ideológica en la época maoísta. El confucianismo quedó relegado a un grupo de intelectuales que, haciendo frente al radicalismo anticonfuciano, intentaron recuperar el proyecto de la tradición letrada al que consideraban la quintaesencia de la nación china. Sus esfuerzos estuvieron dirigidos a lograr la conciliación entre la tradición y las necesidades de desarrollo político, económico y social de la vida moderna.

El neoconfucianismo hace referencia a un grupo de pensadores chinos que comparte una base común, todos parten de los fundamentos morales y filosóficos de la tradición letrada china, pero heterogéneo en cuanto a los planteamientos de sus representantes, e incluso con debates y discrepancias entre ellos. El punto de partida del neoconfucianismo moderno es el de reconocer que los dos aspectos de la tradición letrada: el confucianismo político y el confucianismo moral no son contradictorios sino complementarios⁸. La instrumentalización que del confucianismo se hizo en el siglo II antes de nuestra era provocó una se-

⁷ Entre ellos los más destacados de signo liberal radical: Cheng Duxiu, Li dachao, Hushi.

⁸ 向达：《新儒家政治理想批判》2008 (Xiang da: *Crítica al Nuevo confucianismo político*, noviembre 2008). <http://www.aboluowang.com/comment/2008/1109/>向达：新儒家政治理想批判-11215.html. (última consulta: octubre 2011).

rie de vicios. Estos malos hábitos políticos se derivan del énfasis único en la doctrina política (gobierno autoritario, sociedad estratificada, situación inferior de la mujer, falta de trascendencia y de una moral personal, etc). La solución que propone el neoconfucianismo pasa por dar prioridad a la otra dimensión del confucianismo. El perfeccionamiento moral debe ser el punto de partida para llegar a elaborar el proyecto político.

Por explicarlo de una manera muy simplificada (y quizá por ello no exenta de incurrir en un reduccionismo sólo justificable en aras de la claridad), podríamos decir que se ha invertido el orden tradicional de los “tres principios y cinco virtudes”. En la teoría neoconfuciana las “cinco virtudes” son antes que los “tres principios”. Es decir, el énfasis ha de ponerse en la práctica virtuosa, en el ejercicio moral, para justificar la línea de obediencia. Con ello se invierte el tradicional esquema de pensamiento confuciano. El gobernante, el padre o el esposo debe ser benevolente y justo, tratar con corrección y respetar las reglas del decoro en su relación con los demás, cultivarse e instruirse a través del estudio y demostrar fidelidad a sus principios morales. Sólo así se conseguirá que el ministro siga al gobernante, el hijo a su padre y la mujer a su esposo. Esta obediencia se orquestará de manera natural, excluyendo prácticas autoritarias, ya que de la práctica de la virtud por el superior se desprende el respeto a la línea de obediencia. Dicho con otras palabras, el proyecto político confuciano debe emanar de la puesta en práctica de la moral confuciana, y no al revés.

El resurgir del neoconfucianismo contemporáneo tiene un factor externo que actúa como estímulo indiscutible, es el milagro económico que en la década de los 80 protagonizan los “4 dragones” asiáticos (Japón, Taiwán, Corea del Sur y Hong kong), países o regiones con una sólida base cultural de tradición letrada china. La tesis weberiana de que el Confucianismo es incompatible con el desarrollo capitalista cae por los suelos. Surge así con fuerza en los años ochenta un grupo de neoconfucianos cuyo origen no está en la China continental. Desde los años ochenta resuena el término de *confucianismo capitalista* en referencia a los cuatro dragones asiáticos, y por oposición al *confucianismo socialista*, más en boga en la China continental (y, dicho sea de paso, terminológicamente mucho más acorde con el partido en el poder).

a. Etapas y principales representantes del Neoconfucianismo moderno

No parece haber todavía un criterio estricto en cuanto a la periodización del neoconfucianismo continental. Hay autores que hablan de cinco generaciones de

intelectuales atendiendo a las décadas en las que publican sus principales trabajos⁹, mientras que otros señalan sólo dos generaciones de intelectuales entre los años treinta y noventa del siglo XX en China continental y una tercera que correspondería a la generación más internacional surgida tras el auge económico de los cuatro dragones asiáticos¹⁰.

Aquí creemos que es más interesante presentar tres generaciones de intelectuales confucianos encajándolas en tres momentos históricos de la historia china del siglo XX: la primera generación corresponde a Xiong Shili y sus discípulos¹¹, de principios de siglo XX hasta el triunfo de la revolución comunista en 1949. Este grupo de intelectuales se considera heredero del racionalismo confuciano de la época Song y Ming, pero además, intenta eliminar la visión sino-céntrica tradicional al introducir en el neoconfucianismo elementos tan dispares como el Budismo Mahayana (escuela idealista del budismo) o la filosofía intuicionista de Bergson. A pesar de que consideran que modernización no equivale a occidentalización, no tienen inconveniente en incorporar al debate confuciano términos occidentales como ciencia y democracia.

La segunda fase abarcaría desde 1949 hasta los años ochenta, momento en el que China, tras décadas de maoísmo, inicia su apertura al exterior. El principal representante de esta generación es Mou Zongshan. Tanto él como Tang Junyi son herederos de la metodología anterior de enriquecer y “humanizar” el confucianismo con otras tradiciones filosóficas, introducen elementos de la filosofía moral de Kant y la fenomenología del espíritu de Hegel. Durante esta época, no pocos de los pensadores neoconfucianos, como Qian mu y Tang junyi, se vieron obligados a emigrar a Hong kong donde crearon la 新亚书院 (xinjia shuyuan) *Academia Xinya*, centro de estudios de los clásicos donde pudieron continuar con su actividad investigadora en la época de represión intelectual maoísta.

A partir de la década de los ochenta, la tímida liberalización del debate intelectual en China continental, permite que vayan proliferando congresos y acti-

⁹ 姜义华：《理性缺位的启蒙》上海三联书店，2000年版。

(JIANG yihua: *Una ilustración no racionalista*, Shanghai, Sanlianshudian, 2000). Jiang Yihua incluye también en el neoconfucianismo contemporáneo intelectuales de principios del siglo XX como Kang Youwei y Zhang Taiyan.

¹⁰ 郭齐勇：《近20年当代新儒学研究的反思》《求是学刊》2001年3月，总第28卷，第2期，5—10页。

(GUO Qiyong: “Acerca de la investigación del Neoconfucianismo en China continental en los últimos 20 años”, *Qiusbi xuekan*, marzo 2001, 28/2, pp. 5-10).

¹¹ Xiong shili, Liang Shumin, Ma Yifu, Zhang Junli, Feng Youlan y Qian Mu. Considerados por la historiografía china actual como los “ocho grandes” (八大) del neoconfucianismo contemporáneo.

vidad investigadora sobre el confucianismo y la cultura tradicional china. La muerte de Mou Zongshan en 1995 inicia la tercera fase del neoconfucianismo contemporáneo o, tal y como señala, Guo Qiyong la fase del confucianismo en la era “posmoderna”¹². La última generación de neoconfucianos engloba a intelectuales de China continental y del extranjero. Las figuras más destacadas son Du weiming (nacido en China, educado en Taiwán, nacionalizado estadounidense en 1976 y actualmente profesor en la Universidad Harvard), y Liu Shuxian (también nacido en China pero formado en Taiwán y habiendo desarrollado su actividad académica entre Estados Unidos, Hong Kong y Taiwán). El rasgo más característico de ambos es el de haber impulsado el diálogo del confucianismo con tradiciones de pensamiento occidental. Al igual que el cristianismo es la fuente espiritual de Occidente, Du considera que el confucianismo tiene viabilidad para convertirse también en una fuente de inspiración espiritual de alcance universal.

Contrasta con esta concepción más plural y abierta del confucianismo la postura de filósofo Jiang Qing, que aboga por un confucianismo político más “radical”, y basa sus propuestas de reforma política en el restablecimiento de la tradición confuciana como única fuente de inspiración, como la única tradición que puede en China asegurar la legitimidad del gobierno a la par que lograr la estabilidad¹³. Las críticas que desde círculos intelectuales chinos se dirigen al reduccionismo cultural de Jiang Qing son equiparables a las que él mismo dirige a los neoconfucianos del extranjero a quienes recrimina excesiva occidentalización. Otro intelectual de difícil denominación es Gan Yang, se le considera el líder de la “nueva izquierda china”, y ha ejercido una enorme influencia en el debate cultural de los últimos años. En el año 2005 pronunció una conferencia en la prestigiosa universidad de Qinghua en Pekín en la que defendía su tesis de que no existe ruptura entre el confucianismo, el pensamiento de Mao Zedong y la teoría de Deng Xiaoping. Los últimos sesenta años son, afirma, una continuación de la tradición confuciana¹⁴.

Como puede verse, existe dentro de la corriente neoconfuciana debate interno y contraposición de puntos de vista, signo de que la intelectualidad china está poco a poco recobrando su salud tras décadas de represión comunista.

¹² GUO Qiyong, op.cit.

¹³ 蒋庆 (《政治儒学》三联书店, 2003年版; 《王道政治是儒家的治国之道》

(Qing JIANG: *Confucianismo político*, Sanlianshudian, Shanghai, 2003; “El gobierno benevolente es la vía de gobierno del confucianismo” *Rujia Zhongguo*, 24 abril 2004, artículo disponible en Internet: <http://www.rujiazg.com/detail.asp?id=1208>).

¹⁴ Gan Yang publicó en el 2007 una obra titulada *La unidad de las tres tradiciones* en la que exponía de manera más detallada su tesis. 甘阳: 《通三统》北京, 三联书店, 2007年版。

b. Aportación del Neoconfucianismo contemporáneo

¿Cuáles son las verdaderas aportaciones que el grupo denominado como neoconfucianos contemporáneos hacen a la milenaria tradición letrada de quien se consideran herederos? Nos permitimos aquí reproducir la opinión que el académico chino y especialista en confucianismo del siglo XX, Guo Qiyong, tiene de ellos.

La principal aportación, según el profesor Guo, es la de haber conseguido que el confucianismo deje de ser tratado como una ortodoxia para convertirse en el sistema abierto de pensamiento, de ser una religión de estado a ser una disciplina de estudio, de ser un bloque monolítico de pensamiento a ser un sistema plural de conocimiento que dialoga y es permeable a otras tradiciones.

De esta cualidad se desprende otro gran logro del neoconfucianismo contemporáneo, que es el de haber superado el sinocentrismo, el buscar en él una fuente de inspiración que tenga validez universal. El neoconfucianismo en China pretende, como ya hemos señalado, la conciliación entre modernización y tradición, algo que sus vecinos japoneses han sabido realizar con éxito indudable. De este modo, el neoconfucianismo es visto como un vehículo para incorporar la modernidad a la luz de la tradición. Con ello se pretende dotar a China de una Modernidad de cuño autóctono, y no como algo surgido en reacción a Occidente, tanto sea ésta de admiración ciega como de rechazo irracional.

La casi totalidad de pensadores neoconfucianos abogan por un esfuerzo en conocer mejor no sólo la tradición china sino también la tradición del pensamiento occidental. Sólo a través del estudio de ambas puede llevarse a cabo el tan en boga “diálogo de civilizaciones”, y sólo si se profundiza seriamente en el estudio de ambas tradiciones se puede elevar este tan necesario diálogo. Una recomendación ciertamente sabia.

En cuanto a la relación entre neoconfucianismo y globalización, éste aporta el concepto tradicional chino de 天人合一 *tianren heyi* (*el cosmos y el hombre son uno*), que es indudablemente el mejor exponente chino de cultura de medio ambiente. Las cinco virtudes confucianas son también consideradas como la base de una “moral social” necesaria en un mundo globalizado. El concepto de *Tian* (天) une a la humanidad al cosmos o ley natural, identificándolos ambos con la misma naturaleza. Desempeña así un papel fundamental a la hora de hablar de algo de lo que ha adolecido históricamente el confucianismo, el aspecto trascendente, colmado en otras civilizaciones por la tradición cristiana, islámica, o budista.

En lo que respecta a la relación del neoconfucianismo con la tradición liberal occidental, cabe señalar que conceptos como derechos humanos, democracia, libertad e imperio de la ley, se han incorporado al debate confuciano. Ante las divergencias que han surgido entre los valores occidentales y los llamados “valores confucianos”¹⁵ (cultura del trabajo, énfasis en la educación, valor de la familia, importancia del colectivo sobre el individuo, etc.), Du Weiming sugiere la importancia de establecer un diálogo sobre la base de lo mejor de ambas tradiciones, y señala una interesante dualidad-complementariedad que identifica con Occidente-Oriente, entre valores como: libertad-justicia, razón-compasión, legalidad-lógica, derechos-responsabilidad, dignidad del ser humano-armonía social¹⁶.

Guo Qiyong concluye su valoración del neoconfucianismo señalando algo que no debemos olvidar, y es que, a pesar de ser una corriente de pensamiento activa y floreciente, la mayor parte de la intelectualidad china aboga por la revitalización no sólo del confucianismo, sino de las tres tradiciones chinas: el confucianismo, el budismo y el taoísmo. Ciertamente es que, aun proclamando contenidos de muy diferente naturaleza, las tres tradiciones están sin duda entrelazadas y no exentas de contagio tras siglos de convivencia.

3. IMPACTO DEL NEOCONFUCIANISMO EN EL DISCURSO POLÍTICO CHINO CONTEMPORÁNEO

A la vista de lo comentado en las páginas anteriores de este trabajo, resulta innegable constatar un nuevo renacimiento cultural del confucianismo en China. El filósofo chino Zhou Guidian compara el confucianismo en la historia china con las caprichosas aguas del río Yantse, que aparecen y se sumergen, y en su fluir empapan un vasto territorio generando vida y riqueza¹⁷. Sin duda nos hallamos ante una época de “aguas crecidas”.

¿Tiene este renacimiento cultural una relación directa con el cambio de dis-

¹⁵ Sean GOLDEN, “Modernidad versus posmodernidad en China. El debate entre los “valores asiáticos” y los “valores universales”, *Revista Cidob d'afers internacionals*, 63, (septiembre-octubre 2003), pp. 9-32.

¹⁶ 杜维明：《新儒家看“和谐”》《21世纪经济报道》2009年2月8日 (Weiming DU, “Neoconfucianismo y armonía”, *21st Century Business Herald*, 28 diciembre 2009). <http://www.21cbh.com/HTML/2009-12-28/159405.html>. (última consulta octubre 2011).

¹⁷ 周桂钊：《儒学与当代重政治》《中国选举与治理网》2010年5月6日。(Guidian ZHOU, “Confucianismo y política china actual”, *China elections and governance*, 6 de mayo de 2010. <http://www.chinaelections.org/printnews.asp?newsid=176358> (última consulta: junio 2011).

curso político en China? Como han señalado ya varios autores, entre ellos Daniel A. Bell, el comunismo ya no es fuente de inspiración para los chinos, hay una urgente necesidad de redefinir los fundamentos morales del gobierno, y según Bell, el gobierno chino avanza hacia lo que él denomina una “adopción oficial del confucianismo”¹⁸. El profesor Bell realiza un interesante recorrido por la política, sociedad y la educación en china destacando los aspectos que atestiguan un auténtico *revival* del confucianismo en la época actual. Mark Leonard constata la emergencia de un nuevo sistema de pensamiento, una nueva visión del mundo “made in China”, cuyas ideas pueden resultar en un serio desafío a la hegemonía del liberalismo occidental¹⁹. En definitiva, el interés por estudiar el auge del neoconfucianismo parece trascender las fronteras de lo que es una corriente de pensamiento meramente académica.

Ciertamente hay hechos visibles y concretos que demuestran que el partido comunista chino está “congraciado” con Confucio. En la plaza de Tian’anmen de Pekín, se erige ahora junto al retrato de Mao Zedong, una estatua del sabio chino. Confucio es igualmente elegido como emblema de la cultura nacional cuando el gobierno ha decidido crear el Instituto Confucio. Al igual que el Instituto Cervantes, el British Council o el Liceo francés, el Instituto Confucio es el vehículo de promoción de la lengua y la cultura china en el extranjero. En los últimos años, se ha permitido la apertura de 书院 “shuyuan”, o academias al estilo clásico de enseñanza confuciana. Como puede verse, son muchos y variados los esfuerzos por popularizar la figura de Confucio, incluso a niveles muy populares como lo demuestra la superproducción cinematográfica sobre la figura de Confucio, que se estrenó en todas las salas nacionales en el año 2009.

Jiang Zemin, Confucio y el choque de civilizaciones

En lo que respecta a Jiang Zemin, líder del Partido Comunista en China de 1997 a 2003, se advierte una clara diferencia entre su discurso político de los años noventa y aquél del fin de su mandato. Como ya hemos señalado, los años noventa en China son testigos de una fuerte corriente antioccidental. Esta corriente era ampliamente respaldada por el gobierno, y era una clara respuesta a la actitud

¹⁸ Daniel A. BELL, *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

¹⁹ Mark LEONARD, *What does China think?*, Nueva York, Public Affaires, 2008. Mark LEONARD, “China’s new intelligentsia”, *Prospect Magazine*, 144, Marzo 2008. <http://www.prospect-magazine.co.uk/2008/03/chinasnewintelligentsia/> (última consulta: Julio 2011).

occidental de castigo a China tras las sanciones que siguieron a los sangrientos sucesos de Tiananmen en 1989. Junto a ello, el antioccidentalismo era también un mecanismo de defensa puesto en marcha por el PCCh, que temía perder su legitimidad ideológica tras el desplome de la Unión Soviética.

En documentos oficiales, Jiang Zemin se refiere a las potencias occidentales (especialmente a Estados Unidos) como el conjunto de “fuerzas extranjeras enemigas”²⁰, promotoras de un liberalismo burgués que Jiang calificaba como foco de auténtica “contaminación espiritual”²¹. El discurso antioccidental, no exento de fuerte carga ideológica propia de la guerra fría, deja paso a Confucio en los albores del siglo XXI. Cuando China debe responder al desafío del nuevo contexto internacional marcado por las consecuencias de los ataques del 11-S, lo hace parafraseando las *Analectas* de Confucio.

Los atentados terroristas del 11 de septiembre inician de manera trágica una nueva era en las relaciones internacionales. Estados Unidos despliega una diplomacia unilateralista a la que es difícil no asociar el concepto de *choque de civilizaciones* que ya había anunciado Huntington una década antes.

君子和而不同 “junzi he er butong” (*el hombre superior busca la armonía manteniéndose en la diferencia*) es el aforismo de las *Analectas* con el que Jiang resumía la postura china frente a la sensibilidad de choque de civilizaciones. En una visita a Estados Unidos en 2002, y un año más tarde en su encuentro con Tony Blair, Jiang Zemin parafraseaba a Confucio y sugería la adopción del espíritu que encierra este aforismo como guía en las relaciones internacionales. Buscar la armonía respetando las diferencias, asumir la diversidad cultural como oportunidad de enriquecimiento mutuo. Armonizar sin igualar, mantener las diferencias culturales sin dar cabida al conflicto. Jiang ponía el énfasis en la palabra “he” (armonizar), un concepto tradicional chino que debía traducirse, según Jiang, *en lo político como respeto mutuo, en lo económico como reciprocidad y en lo cultural como conocimiento mutuo*²².

Hu Jintao, Confucio y la creación de un mundo armonioso

Parafraseando a Confucio, Jiang Zemin abrió la puerta de una nueva inspiración

²⁰ 《江泽民文选》人民出版社，北京，2006年版，第三卷，264—299页。
(Zemin JIANG, *Antología documental de Jiang Zemin*, Pekin, Renmin chubanshe, 2006, vol. 3, pp. 264-299).

²¹ Zemin Jiang, *op. cit.*, vol. 2, p. 371.

²² Zemin JIANG, *op.cit.*, vol. 3, pp. 522-524. (traducción de la autora).

en el discurso político chino. Su sucesor desde el año 2003 en el poder, Hu Jintao, es el artífice de la sistematización de este nuevo discurso y su incorporación al corpus doctrinal del partido comunista chino. Recordemos que en la genealogía ideológica del partido se incluyen: el marxismo leninismo, el pensamiento de Mao Zedong, la teoría de Deng Xiaoping y las *Tres Representaciones*²³ de Jiang Zemin. Cuando en el año 2012 Hu deje la dirección del gobierno a su sucesor, deberá incorporarse también el concepto de 建设和谐社会 *jianshe hexie shehui* (*creación de una sociedad armoniosa*) que tiene su corolario en el exterior con el enunciado de *la creación de un mundo armonioso* (建设和谐世界).

La palabra “armonía” (和谐) es clave en el nuevo discurso político. Y tiene su origen en un concepto tradicional chino que no sólo desarrolla Confucio sino que está presente en muchos de los clásicos. Es el del 和合文化 *Hehe wenhua*, (*la cultura de la armonía*). Como ya hemos señalado en otra publicación²⁴, el significado de estos dos caracteres chinos es sutilmente diferente al de la simple traducción por “armonía”. Para su mejor comprensión, sugerimos una interpretación en la que se incluye una acción: “conciliar, acomodar, hacer de las diferencias un uno” y un resultado: “armonía, unidad en la diferencia”.

Hu jintao ha venido utilizando el concepto tradicional de “armonía” en las tres dimensiones que tiene el discurso político: de cara al exterior, en el ámbito público y en el discurso interno de partido. En el año 2005, Hu jintao exponía en la Asamblea de las Naciones Unidas su idea de la *construcción de un mundo armonioso*, un proyecto encaminado al respeto de la diversidad política y cultural, y al reconocimiento de la autoridad de las Naciones Unidas como organismo garante de la estabilidad y paz mundial. A nivel público, la propaganda oficial está plagada de recomendaciones “armónicas”. *Construir una sociedad armoniosa* es el lema que aparece en los medios de comunicación, instituciones educativas y normas de convivencia vecinales. A nivel interno de partido, el objetivo de lograr una sociedad armoniosa aparece reflejado por primera vez en el 16 congreso nacional del partido²⁵, en adelante, Hu exhortará a sus correligionarios a fortalecer

²³ La aportación teórica de Jiang Zemin al partido. Una exposición algo vaga del papel del PCCh en la sociedad china y la representatividad del pueblo en el partido. Quizás el aspecto más novedoso es el de haber posibilitado la entrada de empresarios al Partido Comunista Chino.

²⁴ Mariola MONCADA, “Visión del mundo exterior de las cuatro generaciones de líderes políticos de la República Popular China. Evolución histórica y conceptual”, *Documentos CIDOB, Asia* 27. Mayo 2011.

²⁵ La documentación generada por todos los congresos nacionales del partido comunista chino desde el primero, celebrado en 1920, hasta el decimoséptimo, que tuvo lugar en 2007, puede consultarse en la Web oficial del partido: <http://cpc.people.com.cn/GB/64162/64168/64553/index.html>.

la capacidad de gobierno del partido y asegurar su excelencia para crear una *armoniosa sociedad socialista*.

Como puede observarse, Confucio y los clásicos se ponen a disposición del PCCh al que nutren de retórica nueva. No existe sin embargo, un cambio programático evidente, se continúa la línea iniciada por Deng Xiaoping de dar prioridad al desarrollo económico del país, y alcanzar el ideal de 小康社会 *xiaokang shehui* (*sociedad del modesto bienestar*). Sí tienen más peso las medidas encaminadas a la protección del medio ambiente y a conseguir un desarrollo sostenible, recordemos que la identificación entre hombre y naturaleza del ideal chino está mucho más enraizada que en la tradición occidental. En cuanto al partido, se han intensificado en los últimos años los esfuerzos por alcanzar la “excelencia”, por elevar el nivel cultural de sus gestores y por hacer del PCCh un partido de vanguardia. Para lograr este objetivo, el gobierno chino no escatima en invertir en la formación de los cuadros de partido. Cada distrito importante cuenta con su propia “escuela del partido” (党校) donde, además de instruirse en la doctrina política oficial, se imparten cursos de índole diversa (economía, cultura, relaciones exteriores, etc). Cursos, conferencias y viajes al exterior son otras actividades de formación que se organizan con regularidad para los cuadros dirigentes regionales y locales.

4. CONCLUSIONES: DESMITIFICANDO EL MITO CONFUCIANO

¿Está el confucianismo moderno removiendo las estructuras del Partido Comunista Chino? ¿Devendrán las siglas PCCh en un futuro “partido confuciano chino” en lugar de “partido comunista chino”, tal y como ironiza Daniel Bell²⁶?

El PCCh nunca se ha identificado, ni probablemente se identifique en un futuro, de manera oficial con el confucianismo. Lo que sí parece más evidente es que el actual Partido Comunista Chino es digno heredero de la clase letrada, (es decir, la clase gobernante) en la cultura confuciana tradicional. Decimos esto en el sentido de la utilización que hace desde hace pocos años de valores y conceptos confucianos para asegurarse una más cómoda cuota de legitimidad ante el pueblo chino y asegurar su estatus en el poder. Si analizamos conceptos clave del discurso político actual como “creación de una sociedad armoniosa”, “creación de un mundo armonioso”, “excelencia y educación de los cuadros”, no podemos sino inferir que son los mismos objetivos que tenía la clase letrada, el mandarinato, en la

²⁶ Daniel A. BELL, *China's new Confucianism*.

China del Antiguo Régimen. Una sociedad armoniosa lleva consigo estabilidad y descarta la aparición de contrarios, un mundo armonioso que vele por la diversidad cultural respetará también el idiosincrático sistema político que Deng Xiaoping bautizó con el nombre de *socialismo con peculiaridades chinas* (有中国特色的社会主义). Para ello es preciso contar con una clase gobernante educada en la excelencia, en el estudio, en definitiva, una clase gobernante “letrada”.

No parece totalmente descaminado afirmar que, el confucianismo, más que influir ahora en política, es una tradición que nunca se eliminó del todo de la cultura política china. Una cultura que veía con bondad el gobierno fuerte y centralizado de una clase letrada. El ideal confuciano estuvo latente siempre aun disfrazado de propuestas nacionalistas o comunistas. Incluso en la época maoísta más radical, se pueden rastrear posos de la tradición china. No es difícil identificar el ideal clásico de 大同 (la Gran Unidad)²⁷ con la utopía comunista, como no fue difícil para Mao aceptar los presupuestos del marxismo, el materialismo dialéctico y la lucha de contrarios, ya que en la milenaria tradición china los conceptos de Yin y Yang representaban algo similar. El despertar del confucianismo no viene sino a confirmar una de las leyes inexorables de la historia, y es que los parámetros culturales forjados a lo largo de siglos de civilización no pueden desaparecer de la noche a la mañana. No creemos que sea correcto conjeturar sobre un futuro “partido confuciano chino”, pero sí nos inclinamos a afirmar que el Partido Comunista Chino es hoy más “chino” que “comunista”.

Pasando a una dimensión más global del impacto del confucianismo, cabría hacerse las siguientes preguntas: ¿Es el confucianismo la alternativa asiática al liberalismo occidental? ¿Están los valores universales que proclama occidente enfrentados a los valores confucianos que proclama Asia? ¿Nos hallamos ante un *clash* de universalismos?

El paradigma postcolonialista parece haberse tomado la última revancha en el siglo XXI. Una vez alcanzado, o rozado, el nivel de desarrollo económico de occidente, China, la voz más potente de extremo oriente, exige redefinir el término de Modernidad en clave autóctona. Lo hace rompiendo el último eslabón colonial que aún tenía con Occidente, el de arrogarse éste último la autoridad en definir los paradigmas culturales en los que se inscribe el desarrollo de la humanidad.

El neoconfucianismo no tiene la exclusiva en la redefinición de la modernidad asiática, pero sí es una contribución muy notable. Y lo es por varias razo-

²⁷ Clásico de los Ritos (礼记)

nes, primero porque es un puente de unión y diálogo entre China y vecinos con los que por razones históricas, el diálogo le resulta muy necesario, nos referimos a Japón, Corea, Vietnam y Singapur. El diálogo con sus vecinos asiáticos es fructífero y enriquecedor y tal y como señala Du Weiming, contribuye a elevar el diálogo con occidente. Segundo, porque el confucianismo en su definición contemporánea, ha sabido superar el sinocentrismo que le inspiró en sus orígenes. Al haber incorporado elementos de otras tradiciones de pensamiento, es más abierto y plural, e incluye en sus presupuestos el respeto a la diversidad cultural. Es también la respuesta china a la sensibilidad del choque de civilizaciones. Finalmente, el confucianismo aporta unos valores como son educación, cultura del esfuerzo, importancia de la familia, frugalidad, con los que pretende contribuir a paliar los efectos negativos de alienación que, según China, ha originado el desarrollo moderno.

Como comentábamos con anterioridad, el confucianismo no es la única tradición de pensamiento chino en la que inspirarse para dar respuesta a problemas como la reforma política o la organización social. De hecho, gran parte de intelectuales chinos prefieren adoptar una actitud más ponderada, y hablan de la necesidad de revitalizar no sólo el confucianismo, sino las tres grandes tradiciones chinas: taoísmo, budismo y confucianismo, a la vez que profundizar en el conocimiento del pensamiento occidental.

En nuestra opinión, no existe un “choque” de universalismos. Esa misma acción anularía la mera lógica de lo que de por sí significa ser “universal”. Lo que sí está sobre la mesa es el reto intelectual de establecer un diálogo que lleve a redefinir los presupuestos de valor universal. Un reto que exige el esfuerzo, tanto por parte de China como por parte de Occidente, de profundizar en el conocimiento y la comprensión mutua. Esa es precisamente la idea que nos debe inspirar a los sinólogos, filólogos, filósofos e historiadores comprometidos con el estudio de China: la de contribuir a la mejor comprensión del gigante asiático en el ámbito occidental, y no incurrir en lo que Confucio consideraba como un error trágico, la “incorrección de los nombres”.

Zilù dijo: “El soberano de Wèi ha estado esperándoos, Maestro, para que ordenárais el gobierno. ¿Qué es lo primero que habrá que hacer?”. Confucio respondió: “Lo que hace falta es rectificar los nombres”. Zilù dijo: “¿De veras? Maestro, ¿no estáis tal vez perdiéndoos un poco? ¿Cuál es la razón de semejante rectificación?”. Confucio dijo: “¡Qué burdo eres! El hombre superior es cauto con lo que no sabe. Si los nombres no son correctos, las palabras no se ajustarán a lo que representan; y si las palabras no se ajustan a lo que representan, los asuntos no se realizarán. Si los asuntos no se terminan, no prospe-

*rarán ni los ritos ni la música. Si la música y los ritos no se desarrollan, no se aplicarán con justicia penas y castigos, y si no se aplican penas y castigos con justicia, el pueblo no sabrá cómo obrar. En consecuencia, el hombre superior precisa que los nombres se acomoden a los significados y que los significados se ajusten a los hechos. En las palabras del hombre superior no debe haber nada impropio.*²⁸

5. BIBLIOGRAFIA

- BELL, Daniel A., *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- BERNET, Jacques, *El mundo chino*, Barcelona, Editorial crítica, 1991.
- CHENG, Anne, "China es importante en el origen de Europa", *El País*, 14 de julio 2011.
- 杜维明：《新儒家看“和谐”》《21世纪经济报道》2009年2月8日 (DU Weiming, "Neoconfucianismo y armonía", *21st Century Business Herald*, 28 diciembre 2009). <http://www.21cbh.com/HTML/2009-12-28/159405.html>.
- 甘阳：《通三统》北京，三联书店，2007年版 (GAN Yang: *La unidad de las tres tradiciones*, Pekín, Sanlian shudian, 2007).
- GOLDEN, Sean. "Modernidad versus posmodernidad en China. El debate entre los "valores asiáticos" y los "valores universales". *Revista Cidob d'afers internacionals*, 63, (2003), 9-32.
- 郭齐勇：《近20年当代新儒学研究的反思》《求是学刊》2001年3月，总第28卷，第2期，5—10页. (GUO Qiyong: "Acerca de la investigación del Neoconfucianismo en China continental en los últimos 20 años" *Qiusbi xuekan*, 28/2 (2001), 5-10).
- LEONARD, Mark, *What does China think?*, New York, Public Affaires, 2008.
- LEONARD, Mark, "China's new intelligentsia", *Prospect Magazine*, issue 144, Marzo 2008. <http://www.prospectmagazine.co.uk/2008/03/chinasnewintelligentsia>.
- LEYS, Simon, *Confucio. Analectas*, Madrid, Edaf, 1998.
- 蒋庆：《《政治儒学》三联书店，2003年版 (JIANG Qing, *Confucianismo político*, Shanghai, Sanlianshudian, 2003).
- 蒋庆：《王道政治是儒家的治国之道》 (JIANG Qing, "El gobierno benevolente es la vía de gobierno del confucianismo", 28 abril 2004). <http://www.ru-jiazg.com/detail.asp?id=1208>.

²⁸ CONFUCIO, *Analectas*, 13-3.

- 姜义华：《理性缺位的启蒙》上海三联书店，2000年版。(JIANG Yihua: *Una ilustración no racionalista*, Shanghai, Sanlian shudian, 2000).
- 《江泽民文选》人民出版社，北京，2006年版，第三卷，264–299页。(JIANG Zemin: *Antología documental de Jiang Zemin*, Pekín, Renmin chubanshe, 2006, vol. 3. 264-299).
- MONCADA, Mariola, “Visión del mundo exterior de las cuatro generaciones de líderes políticos de la República Popular China. Evolución histórica y conceptual”, *Documentos CIDOB, Asia 27*. Mayo 2011.
- PARTIDO COMUNISTA CHINO: Actas de congresos nacionales del partido comunista chino desde 1920 a 2007. <http://cpc.people.com.cn/GB/64162/64168/64553/index.html>
- 向达：《新儒家政治理想批判》2008 (XIANG da: *Crítica al Nuevo confucianismo político*, noviembre 2008). <http://www.aboluowang.com/comment/2008/1109/>向达：新儒家政治理想批判-11215.html.
- YAO Xinzong, *An introduction to Confucianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- 周桂钿：《儒学与当代重政治》《中国选举与治理网》2010年5月6日。(ZHOU Guidian: “Confucianismo y política china actual”, *China elections and governance*, 6 de mayo de 2010. <http://www.chinaelections.org/print-news.asp?newsid=176358>).