Libro completo en https://tinyurl.com/exhd59ym
2025. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas,
https://www.juridicas.unam.mx/
Acervo de la BJV: https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
DOI: https//doi.org/10.22201/iij.978-607-642-009-6e.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 presente[3]. 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 chino[4], era un conglomerado de culturas diversas –Majiayao, 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 Han[5]. 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 funciones[6].

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 las 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 piensan 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 Estado[7]. 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 Cielo[8]. 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 dinastías[11], trazar una línea única fue una escrupulosa tarea, la cual determinó que eran 24 las que se podían considerar legítimas[12].

---

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 XIX[13]. 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 cultura[18]. 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 Qin[21] se convierte en primer emperador chino, con el nombre de Qin Shi Huangdi[22], 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 adaptación[23].

Los Han heredaron un imperio en ruinas por las guerras civiles –según narra el Hanshu[24], 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 trascendental[25]. 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 Shi[26], 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 neoconfucianismo[28]. 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 XI[29]. 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 aldeas[30].

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 mongol[31]. 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 desmantelado, 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 colonialismo[32].

¿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 secretas[33]. 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 1958[35], 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 contemporáneo[36]. 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 XIX[37]. 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 neoautoritarismo.

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 Zedong[38] 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 occidentales[40].

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. Billioud[41], 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 conclusiones[42]. (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 fio, 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 general[43].

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 mundo[44]. 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 moneda[46].

Distintos pensadores actuales han incidido en la presencia del confucianismo en el ámbito de la economía. Herrmann-Pillath[47], 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 Warner[48], 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 actual[49].

[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 reflexivos[50].

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 popular[51], 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 popular[52]. 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 PCCh 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 Billioud[53] 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 Gilgan[54] sobre el dujing yundong analiza el carácter de este movimiento como utopía fundamentada[55]. 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 Chaoyang[57], 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 2014[58]. 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 discurso[59].

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 Huters, 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.