

Los intelectuales y el «sueño chino» en tiempos de Xi Jinping

David Ownby

El ascenso económico de China generó un clima de efervescencia intelectual en el que varios pensadores han intentado dotar de contenido al eslogan del «sueño chino» de Xi Jinping, combinando confucianismo, maoísmo y reformismo liberal. Más que como disidentes, estos intelectuales actuaron como patriotas que buscaban orientar el Estado-partido hacia una legitimidad más sólida que la brindada por el antiguo «marxismo-leninismo».

Introducción

En una época en que las tensiones entre China y Occidente, por un lado, y entre China y Estados Unidos, por el otro, no dejan de intensificarse, muchos occidentales siguen observando a la nación china a través del prisma de la Guerra Fría, luego de que el país asiático reemplazara a la Unión Soviética como principal adversario y se convirtiera en uno de los mayores exponentes de las fuerzas autocráticas en el mundo. Esta percepción se ha visto reforzada no solo por la decisión de Xi Jinping de apoyar a Vladímir Putin y a Rusia en

David Ownby: es profesor emérito de Historia en la Universidad de Montreal e investigador asociado en el Instituto Max Planck de Antropología Social (Alemania). Sus estudios han contribuido a la comprensión occidental de las sociedades secretas del periodo Qing, el Falun Gong y el panorama intelectual chino contemporáneo.

Palabras claves: confucianismo, intelectuales, sueño chino, tres tradiciones, Xi Jinping, China.

Nota: este artículo forma parte de un ciclo de intervenciones del autor en el Collège de France. Se publicó con el título «Xi Jinping, le rêve chinois et la tentation intellectuelle: les penseurs chinois comme 'fournisseurs de contenu'» en D. Ownby: *L'essor de la Chine et les intellectuels publics chinois*, Collège de France, Paris, 2023. Traducción: Gustavo Recalde.

el conflicto en Ucrania, sino también por el culto a la personalidad rendido al presidente chino durante el xx Congreso del Partido Comunista de China (PCCh), que se celebró del 16 al 22 de octubre de 2022. En ese contexto, los intelectuales chinos son presentados como el equivalente de los disidentes y los *refúseniks* rusos¹, y se traza un paralelismo entre su vida y las de sus homólogos soviéticos que corrían el riesgo de ser enviados al Gulag por la mera posesión de libros –o aun poemas– prohibidos.

Pero si bien este esquema describe con bastante fidelidad la China de Mao Zedong, ya no resulta aplicable a la era de Reforma y Apertura. Para comprender la China contemporánea, sería más apropiada una comparación con la situación de Japón entre la Restauración Meiji y la Segunda Guerra Mundial. La Restauración Meiji de 1868 marcó un punto de inflexión. Bajo la presión externa, el régimen Tokugawa, hasta entonces cerrado, muy jerarquizado y sin dudas disfuncional, se abrió al mundo y operó una serie de transformaciones extremadamente rápidas en los campos político, social, económico y geoestratégico. En el plano intelectual, el Japón de la era Meiji llevó a cabo lo que China hizo en los últimos 40 años: ingentes esfuerzos para traducir el saber de Occidente y una integración selectiva de sus ideas en la vida intelectual; todo ello generó un clima efervescente y a veces explosivo, en medio del cual los demócratas debatían con los socialistas, y estos, a su vez, con los partidarios del emperador y el imperialismo. Al igual que los intelectuales chinos contemporáneos, los pensadores japoneses debieron enfrentarse al problema de la «tradición»: ¿cómo ser a la vez japonés y «moderno»? Este episodio tuvo un mal desenlace: las tensiones creadas por la Restauración Meiji se manifestaron finalmente en el imperialismo de la Esfera de Coprosperidad de la Gran Asia Oriental y en la Guerra del Pacífico².

La China de Mao Zedong no era, desde luego, feudal, pero sí cerrada, jerarquizada a su manera y a veces disfuncional. La apertura al mundo de la China posmaoísta tuvo un efecto explosivo similar al que vivió el Japón de la era Meiji: se observa allí el mismo tipo de efervescencia intelectual. Una diferencia importante, sin embargo, podría radicar en que el «emperador» chino –Xi Jinping, en este caso– parece gozar de un mayor poder y sufrir menos restricciones que su par japonés, que a menudo era una figura sin identidad.

En este texto, me centraré en las tendencias intelectuales preexistentes a la llegada al poder de Xi Jinping, inspiradas por el entusiasmo generado por el

1. Ciudadanos soviéticos a quienes se les denegaba el permiso para emigrar, especialmente judíos que querían salir de la URSS [N. del E.].

2. La Esfera de Coprosperidad de la Gran Asia Oriental fue un proyecto imperialista japonés durante la Segunda Guerra Mundial que buscaba unir a los países asiáticos bajo dominio nipón, con el pretexto de liberarlos del colonialismo occidental; en la práctica supuso ocupación, explotación y brutalidad hacia los pueblos sometidos [N. del E.].

auge del país, y en su interacción con el eslogan político de este último: el sueño chino, a saber, el sueño de «rejuvenecimiento de la gran nación china». Este eslogan nació en noviembre de 2012, poco después del comienzo del primer mandato de Xi Jinping al frente del PCCh. Como la mayoría de los eslóganes políticos, resulta a la vez cargado y vacío de sentido, y apela a temas familiares: los de la grandeza nacional de China y la superación de EEUU, que pondría fin al «sueño americano». Sin utilizar este eslogan o razonar necesariamente en términos de sueño chino, muchos intelectuales ya venían trabajando desde hacía varios años en proyectos académicos orientados a repensar profundamente a China y el mundo. Algunos incluso terminaron viéndose como potenciales proveedores de contenido para Xi Jinping, imaginando que podrían dotar de sentido al eslogan y orientar así al país en una u otra dirección.

Aunque hoy esto pueda parecer absurdo, en aquel momento pocos sabían lo que representaba Xi Jinping; en cierta medida, estaba tan vacío de contenido –o cargado de posibilidades– como su eslogan. Algunos liberales consideraron incluso que Xi Jinping podría convertirse en el equivalente de Chiang Ching-kuo 蔣經國 (1910-1988), hijo de Chiang Kai-shek, quien, como presidente, es considerado responsable del giro democrático tomado por Taiwán en los años 1980. En vísperas de la llegada al poder de Xi Jinping, el mundo intelectual era pues extremadamente abierto y flexible, dispuesto a perseguir el sueño chino a su manera.

Conviene despejar una posible ambigüedad. Mi intención no es afirmar que Xi Jinping creó un eslogan para luego pedirles a los intelectuales chinos que le prestaran servicio dotando a ese sueño de contenido y sentido. Insisto más bien en el hecho de que algunos –seguramente no todos– tomaron la iniciativa de hacerlo. Actuaron –y aún lo hacen– con relativa libertad, tomando distancia de los eslóganes del Estado-partido y expresándose en cambio en el lenguaje de la erudición independiente que se desarrolló a lo largo del periodo de Reforma y Apertura.

Las motivaciones de estos intelectuales son indudablemente complejas. Algunos aspiran quizás a la riqueza o al poder, y siguen así los pasos de Wang Huning 王沪宁 (nacido en 1955), ex-académico y hoy miembro destacado del Politburó. Otros buscan más bien el prestigio profesional; los egos desmesurados están tan presentes en el mundo intelectual chino como en cualquier otro lugar. Sin embargo, creo que muchos de ellos desean sinceramente orientar el Estado-partido hacia una legitimidad basada en algo diferente del marxismo-leninismo de Xi Jinping, considerado por muchos obsoleto y poco convincente. En otras palabras, lejos de ser disidentes o *refuseniks*, estos intelectuales son patriotas que utilizan sus ideas y sus palabras para tratar de impedir que el «emperador chino» conduzca al país hacia una Tercera Guerra Mundial.



El auge de China y el sueño chino

Comenzaré mencionando el frenesí intelectual que precedió a la invención del eslogan del sueño chino por Xi Jinping, un clima generado por el ascenso del país, que comenzó a tomar forma a comienzos del siglo XXI. No es necesario describir las dimensiones materiales del auge de China. Todos hemos visto los gráficos de crecimiento del PIB y las fotografías de rascacielos y trenes de alta velocidad. Sin embargo, para los intelectuales públicos, esta idea misma de ascenso cambió las reglas de juego de un modo que a los occidentales puede resultarles difícil de comprender.

Desde mediados del siglo XIX, China, que se consideraba históricamente la cúspide y el centro de la civilización, atravesó sucesivas crisis. Las dos Guerras del Opio —la primera, de 1839 a 1842, y la segunda, de 1856 a 1860— desataron una brutal espiral de decadencia, acelerada por la rebelión masiva de los Taiping y por nuevas incursiones extranjeras a lo largo del resto del siglo. La caída de la dinastía Qing en 1911 suscitó un breve impulso de optimismo, pero la república se volvió rápidamente disfuncional y los militaristas dominaron la mayor parte

La reunificación nacional parcial de 1927 fue seguida por la invasión japonesa de Manchuria en 1931 y, seis años más tarde, por la del conjunto de China

del país entre 1916 y 1927. La reunificación nacional parcial de 1927 fue seguida por la invasión japonesa de Manchuria en 1931 y, seis años más tarde, por la del conjunto de China. La guerra de resistencia se extendió hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial en 1945, seguida

de una guerra civil entre nacionalistas y comunistas. La victoria de estos últimos ofreció una perspectiva de paz y brindó una nueva ocasión de esperanza, pero la Guerra de Corea estalló poco después de la revolución de 1949, lo que sumó una importante fuente de tensión. A partir de 1956, China se sumió en un pozo de alrededor de dos décadas de campañas políticas desgarradoras³.

La muerte de Mao Zedong en 1976 representó un punto de inflexión para China, que vio atenuarse su impulso revolucionario con la desaparición del Gran Timonel. Los años 1980 fueron una década efervescente marcada por la apertura al mundo exterior y el entusiasmo de la población, que se permitió disfrutar de todas las novedades —y de ciertas tradiciones—, tras los excesos y las privaciones de la era maoiista. Sin embargo, este optimismo se vio sacudido por la masacre de la Plaza de Tiananmén, en 1989, y el ocaso de la Unión

3. Los ejemplos más emblemáticos de estas campañas son el Gran Salto Adelante —que provocó una gran hambruna—, el Movimiento Antiderechista y la Revolución Cultural [N. del E.].

Soviética. Los años 90 fueron sombríos y se caracterizaron por un creciente autoritarismo y la presión de las fuerzas del mercado que acabaron rompiendo el «cuenco de arroz de hierro», nombre que recibía el sistema de beneficios sociales asociados al antiguo régimen socialista. A pesar de un rápido, aunque desigual, crecimiento de la economía nacional desde la década de 1980, la enorme tarea de modernización de China, que seguía siendo desesperadamente pobre a fines de los años 70, así como el caos que un desarrollo económico fulgurante produjo sobre el terreno, han impedido que muchos chinos lleguen a apreciar los inmensos progresos realizados.

Fue en los años 2000 cuando el polvo comenzó a asentarse, por decirlo de alguna manera, y los residentes urbanos, al menos en las metrópolis, pudieron tomar conciencia de que China había creado un mundo completamente nuevo, que se traducía en ciudades resplandecientes, tiendas de lujo, aeropuertos espaciosos y una red ferroviaria nacional de alta velocidad. Este nuevo mundo no escapaba a los inconvenientes del mundo desarrollado, en especial a los embotellamientos, a medida que un número creciente de chinos abandonaba la bicicleta por el automóvil. A mediados de la década de 2000, recuerdo haberme sorprendido por la forma de vestir, estilo occidental, de la mayoría de los chinos en Beijing y Shanghái. Había pocas diferencias entre los barrios desarrollados de las grandes ciudades chinas y sus equivalentes occidentales. El auge de China era un hecho consumado, aunque fue necesaria la crisis financiera de 2008, y el modo en que el país pudo superarla, para convencer a muchos chinos de que el crecimiento no solo era real, sino también duradero.

La idea de que China regresaba al centro del mundo se impuso finalmente: la nación estaba a un paso de EEUU —que no marchaba bien— y, por ende, del estatus de primera potencia mundial. Para muchos intelectuales chinos, esta idea era liberadora, incluso emocionante. A lo largo del siglo xx, la mayoría de ellos había invertido su energía mental ya fuera en proyectos que implicaban la occidentalización del país (lo que incluye tanto la adopción del marxismo-leninismo como los esfuerzos de democratización), o en líneas destinadas a dotar a su eventual occidentalización de una impronta china (las famosas «características chinas»), en otras palabras, a «salvar los muebles chinos» mientras el país se occidentalizaba. Todo ello es, desde luego, natural; el verdadero objetivo de China era la salvación nacional, y los proyectos de occidentalización no eran más que un medio para lograr esos fines y provocaban reacciones nacionalistas por razones evidentes. Sin embargo, a medida que la realidad del auge se afirmaba, algunos intelectuales se permitieron imaginar que su país había triunfado —y seguiría haciéndolo— allí donde la URSS y EEUU habían fracasado. La presión de una occidentalización obligatoria cayó al mismo tiempo que esta toma de conciencia, lo que modificó la percepción que estos intelectuales tenían de China y el mundo.

Antes de este fenómeno de ascenso, la idea de un «socialismo con características chinas», por ejemplo, propia del periodo de Reforma y Apertura, sonaba defensiva, apologética, un poco vacía. Más tarde, la misma expresión parecía

**La democracia liberal
estadounidense y el
socialismo soviético
perteneían ya al pasado
y China guiaba al planeta
hacia un nuevo futuro**

rica en posibilidades⁴; de ahí el entusiasmo de muchos intelectuales chinos. Si China realmente había triunfado donde ni la URSS ni EEUU habían podido hacerlo, entonces el mundo había ingresado verdaderamente en una nueva era. La democracia liberal estadounidense y el socialismo soviético pertenecían ya al pasado y China guiaba al planeta hacia

un nuevo futuro gracias a lo que Xi Jinping terminaría proclamando como el producto de su «pensamiento», que no obstante había permanecido vago y poco definido durante varios años.

Desde un punto de vista intelectual, el sueño chino no se limitaba al futuro. Si la democracia liberal estadounidense y el socialismo soviético habían fracasado, eso significaba que las teologías, los discursos y los argumentos asociados a ambas ideologías también habían sido invalidados. Más aún, toda la historia de China –en particular, aunque no exclusivamente, la historia de la China moderna– debía en buena medida revisarse, dado que los intelectuales chinos habían pasado todo el siglo xx reescribiéndola, ya sea a la luz de la visión marxista que conducía a la realización mundial del comunismo, o a la del positivismo occidental y los valores universales de libertad y democracia que le eran inherentes. Para aquellos que abrazaban el sueño chino con mayor exaltación, todo eso había desaparecido y China había ingresado en un *brave new world* (un nuevo mundo feliz, sin sus connotaciones distópicas).

El auge de China alteró pues la situación al generar un cambio fundamental de perspectiva, a punto tal que se consideraran nuevas y refrescantes las ideas preconcebidas, si ellas permitían que el país superara a EEUU y dominara el siglo XXI.

Gan Yang y sus «tres tradiciones»

Sin duda, existen numerosas formas de contar esta historia, que tuvo lugar de muchas maneras diferentes, desarrollándose en múltiples direcciones. Para las

4. D. Ownby: «Le socialisme chinois repensé: un marxisme pour le xxie siècle?» en *L'essor de la Chine et les intellectuels publics chinois*, Collège de France, París, 2023.

necesidades de este trabajo, comenzaré por Gan Yang 甘阳 (nacido en 1952) y su concepto de «unificación de las tres tradiciones», que puede parecer completamente oscuro, pero que se ha convertido en una idea fija, incluso en un método revisitado por decenas, e incluso cientos de intelectuales chinos a lo largo de las dos primeras décadas del siglo XXI⁵.

Gan Yang, intelectual brillante y polifacético cuyos escritos son a la vez provocadores e incisivos, es conocido por su labor como creador de instituciones, tras haber dedicado mucho tiempo y esfuerzo a la elaboración de programas de humanidades basados en las *liberal arts* de EEUU y destinados a las mejores universidades chinas. Se destacó durante el movimiento de la «fiebre cultural» de los años 1980 como editor de una serie de traducciones titulada «La cultura: China en el mundo», que puso a disposición de los lectores chinos numerosos volúmenes de pensamiento y filosofía occidentales. El propio Gan Yang estudió la filosofía occidental, primero en la Universidad de Beijing, luego en la Universidad de Chicago. A pesar de sus orígenes aparentemente liberales, adoptó posiciones generalmente asociadas a la nueva izquierda, como la democracia radical o de masas, pero también al nuevo confucianismo. Su propuesta de unificación de las tres tradiciones permite comprender estas aparentes contradicciones.

La idea no surge de él, sino que se inspira en un discurso confuciano sobre la evolución de la civilización clásica china. Las tres tradiciones en cuestión remiten a las tres dinastías –Xia, Shang y Zhou– que precedieron a la primera unificación política de China bajo el primer emperador Qin Shi Huang, a fines del siglo III a.C. El argumento en el cual se basa esta propuesta de unificación es que los líderes de las sucesivas dinastías lograron establecer continuidades entre los regímenes a pesar de las profundas diferencias en términos de cultura e instituciones, y a pesar de la violencia que marcó las transiciones dinásticas. Los reyes Zhou cristalizaron estas continuidades en un orden institucional y ritual que sentó las bases de numerosos siglos de reinado confuciano estable y duradero.

La idea de Gan Yang consiste en trasladar esta unificación al siglo XXI, armonizando la experiencia histórica reciente con el propósito de establecer los cimientos culturales, incluso mitológicos, que permitan a China avanzar hacia el futuro sobre una base igualmente sólida. Las tres tradiciones modernas elegidas por Gan Yang son, en primer lugar, la de la Reforma y Apertura de Deng Xiaoping; en segundo lugar, la del maoísmo, que pone el acento en

5. Gan Yang 甘阳: “新时代的‘通三统’: 中国三种传统的融汇 [«Unificar las tres tradiciones» en la nueva era: la unión de tres tradiciones chinas], conferencia presentada en la Universidad Tsinghua, 12/5/2005, traducción al inglés disponible en <www.readingthechinadream.com/gan-yang-tongsantongchapter-1.html>.

la justicia social; y en tercer lugar, la del confucianismo, que se caracteriza por una cultura basada en vínculos de lealtad personal y local.

Actualmente, podemos identificar tres tradiciones en China. La primera, aunque de corta duración, es el resultado de los 25 años de reforma. Muchas ideas y términos surgidos de la Reforma y Apertura ya están profundamente arraigados en las mentes e ingresaron en el lenguaje cotidiano de los chinos. Esa tradición está principalmente ligada al mercado e incluye numerosos conceptos que hoy nos resultan familiares, como la libertad y los derechos. La segunda tradición nació con la fundación de la República Popular y tomó forma bajo Mao Zedong, haciendo hincapié en la igualdad y la justicia. Está claro hoy que, desde mediados o fines de los años 1990, la tradición maoísta de la igualdad ha sido muy poderosa y que, desde mediados de los años 1990, suele evocarse la era maoísta. Hace diez años, esto habría parecido imposible, pero la tradición maoísta de la igualdad se ha convertido en una poderosa tradición en la China contemporánea. Finalmente, existe la tradición de la civilización china, forjada desde hace miles de años. Generalmente nos referimos a ella con el nombre de «cultura tradicional china» o de «cultura confuciana». Suele ser difícil describir esta cultura, pero en la vida cotidiana de los chinos se expresa esencialmente a través de las relaciones interpersonales y los lazos de cercanía. Esto puede observarse muy claramente en numerosas series de televisión chinas de la actualidad, en particular aquellas centradas en la familia, el matrimonio y el divorcio.

En el párrafo inicial del primer capítulo de un libro publicado en 2007, pero surgido de una conferencia pronunciada en 2005, Gan Yang entra sin preámbulos en el tema⁶. El resto del capítulo está escrito con la franqueza y la

China es única en cuanto a que reúne estas tres tradiciones: el mercado, los vínculos personales y la insistencia en la igualdad

claridad de las charlas TED, esas exposiciones en las cuales expertos presentan ideas brillantes que acaban de germinar en sus mentes. Gan Yang señala aquí que China es única en cuanto a que reúne estas tres tradiciones: el mercado, los vínculos personales y la insistencia en la igualdad. Hong Kong tiene el mercado

y los vínculos personales, pero no el acento puesto en la igualdad. EEUU tiene el mercado y el sentido de la justicia, pero no los vínculos personales. Hasta

6. Gan Yang 甘阳: 通三统 [A través de las tres tradiciones], Sanlian, Beijing, 2007, cap. 1.

hace muy poco, según Gan Yang, los chinos consideraban que solo una de estas tradiciones debía prevalecer y definir la naturaleza esencial de China. ¿Por qué, propone él, no conservar las tres?

Afirma que China nunca consideró esta posibilidad debido a su costumbre de dividir el mundo en dos: por un lado, la cultura china; por el otro, la cultura occidental. Los chinos pensaban que su país había fracasado porque no se había occidentalizado. Esta es la razón por la cual no han sabido apreciar los progresos logrados gracias a la política de Reforma y Apertura. Al igual que los occidentales, esperaban un fracaso, como en el antiguo mundo comunista. Ahora bien, Gan Yang explica:

Estos 25 años de reformas en China dieron importantes resultados. Debemos reconsiderarlo todo. Necesitamos una nueva comprensión de los vínculos y las continuidades entre los logros de la reforma y la era de Mao Zedong, así como del papel fundamental que la historia y la civilización tradicionales chinas han desempeñado en la China moderna. Actualmente, debemos señalar que la tradición de Confucio, la tradición de Mao Zedong y la tradición de Deng Xiaoping forman parte del conjunto continuo de la historia y la civilización chinas. (...) En suma, el mayor desafío del siglo XXI es lograr una nueva comprensión de China (...).

El capítulo clave de Gan Yang es conciso y fácil de leer, pero su contenido sigue siendo a la vez complejo y frustrante (al menos para mí). Desde cierto punto de vista, su proyecto es conservador, dado que afirma que el periodo revolucionario ha terminado y que China debe institucionalizar los cambios positivos que la han llevado a recuperar su estatus de superpotencia. Desde otro punto de vista, el proyecto es optimista, incluso utópico, ya que considera que las tres tradiciones pueden descomponerse en bloques independientes para luego formar nuevas combinaciones, como en un juego de Lego, y crear algo inédito (aunque antiguo). Gan Yang simplemente ignora las discontinuidades y las perturbaciones que estuvieron en el corazón de la experiencia china moderna y contemporánea, para imaginar una «Nueva China» en la que los ciudadanos aman a su familia, se preocupan por la justicia social y generan riquezas en el marco de una economía de mercado. En algunos aspectos, la idea de Gan Yang se asemeja más a un eslogan político que a un pensamiento erudito. Cuando Joe Biden prestó juramento en enero de 2021, si hubiera exhortado a los estadounidenses a abrazar las tradiciones políticas legadas por Franklin Delano Roosevelt, John Fitzgerald Kennedy y Lyndon Baines Johnson, eso no habría tenido nada de especial. El texto de Gan Yang, en cambio, estuvo cerca de inspirar un movimiento intelectual e ideológico, porque supo captar el espíritu de la época en un momento en que muchos intelectuales se sentían seducidos por la idea

de que había llegado la hora para el pueblo chino de recuperar y/o redefinir su identidad. Sin embargo, este texto resulta insatisfactorio debido a su carácter impreciso. Las tres tradiciones que presenta son problemáticas, al menos en lo que respecta a la manera de abordarlas. Analicémoslas una por una.

La primera tradición que analiza Gan Yang es la de Deng Xiaoping y los mercados, y más precisamente, su eficacia. Deng Xiaoping es, de hecho, en gran medida responsable del regreso del mecanismo de mercado a la economía china. Sin embargo, tanto en China como en otras partes, se llevan a cabo intensos debates no solo sobre la correcta caracterización, la buena comprensión y la eficacia de la economía china, sino también sobre el funcionamiento de los mercados bajo la supervisión del Estado y su grado de intervención. Por no hablar de los escépticos occidentales, menos numerosos hoy que antes, que sostienen que la economía china en su totalidad es un castillo de naipes que tarde o temprano se derrumbará.

La tradición de Mao Zedong y la justicia social plantea más problemas. Desde luego, es más fácil asociar al Gran Timonel con preocupaciones de justicia social que, por ejemplo, a Iósif Stalin, pero no existe consenso alguno, ni en China ni en el resto del mundo, para decir que este principio –¿cómo definirlo, por cierto?– figuraba en primer lugar en la lista de prioridades del dirigente chino. Los propios admiradores de Mao Zedong reconocerían que los métodos empleados para alcanzar la justicia social fueron a menudo, en el mejor de los casos, dudosos. Gan Yang señala que «desde mediados o fines de los años 1990, la tradición maoísta de la igualdad ha sido muy poderosa y que, desde mediados de los años 1990, suele evocarse la era maoísta». Y agrega que «la tradición maoísta de la igualdad se ha convertido en una poderosa tradición en la China contemporánea». No podemos dejar de preguntarnos a qué se refiere. En efecto, los años 1990 representan el periodo más neoliberal que conoció China. La palabra «reforma» significaba entonces la eliminación de obstáculos a la productividad y al crecimiento económico, lo que generó graves desigualdades. Se produjo cierta resistencia a estas tendencias, especialmente en el seno de la nueva izquierda, que ha hecho oír claramente la herencia maoísta, aunque apenas logró imponerse. La idea de que «la tradición maoísta de la igualdad se ha convertido en una poderosa tradición en la China contemporánea» resulta pues desconcertante.

La tercera tradición mencionada es la del confucianismo y el «personalismo». De manera general, los lazos familiares y las relaciones humanas tienen probablemente más importancia en China que en la mayor parte de Occidente. Sin embargo, a lo largo del siglo xx, las revoluciones, la modernización y la urbanización alteraron las estructuras y los mecanismos sociales que reproducen estas relaciones. Además, la política del hijo único tuvo un profundo impacto negativo. Numerosos intelectuales chinos lamentan sin cesar la pérdida del alma de China y la ausencia de consenso respecto de los valores morales,

sobre todo en las grandes ciudades caracterizadas por un fuerte individualismo y una ambición sin límites.

La claridad que parecía definir el texto de Gan Yang en una primera lectura comienza pues a esfumarse. ¿Acaso dice que China es lo que es —a saber, una superpotencia en ascenso— gracias a esas tradiciones y que hay que reconocer aquello en lo que ya se ha convertido? ¿O más bien dice que sería estupendo que pudiera verse así y la invita a hacer lo mejor posible para lograrlo? En otras palabras, ¿su texto es una constatación de la realidad o una declaración de intenciones? Además, no menciona ni la revolución ni la construcción del Estado, que son seguramente dos de los temas importantes de la historia moderna de China, lo que puede interpretarse ya sea como un gesto de «adiós a la revolución» o como una aprobación del Estado chino tal como es, o como ambas cosas. Si bien no aborda este tema de manera directa en su discurso de 2005, en una entrevista concedida en Hong Kong en 2003 Gan Yang había señalado que ya era hora de que China dejara de ser un «Estado-nación» como los demás y volviera a ser un «Estado civilizatorio». Lanzaba un ataque directo contra el sinólogo estadounidense Joseph R. Levenson (1920-1969) quien, en su obra *Confucian China and its Modern Fate* [La China confuciana y su destino moderno], había afirmado que era precisamente la autodefinición de China

En 2003, Gan Yang había señalado que ya era hora de que China dejara de ser un «Estado-nación» como los demás y volviera a ser un «Estado civilizatorio»

como Estado civilizatorio lo que, debido al peso excesivo de su pasado, la había vuelto no competitiva y condenada al fracaso en la era moderna⁷. La respuesta de Gan Yang a Levenson sería algo como: «Ahora que China ha triunfado, ya no necesita su opinión. Hoy nos sentimos muy bien con nosotros mismos».

Sea lo que fuere que Gan Yang haya querido decir, otros pensadores chinos lo adoptaron inmediatamente y comenzaron a unificar las tradiciones a su modo, en un impulso de exuberancia intelectual que persistió durante varios años y continúa hasta hoy. Una búsqueda en Google Scholar de libros y artículos que incluyan en su título la expresión *tongsantong* (通三统) —que significa «unificar las tres tradiciones»— arroja decenas de resultados, lo que probablemente sea solo la punta del iceberg. Sin explorar en profundidad ese iceberg, digamos simplemente que las ideas eran entonces abundantes y dispersas. Sin embargo, lo que resulta evidente es que numerosos intelectuales se han puesto a repensar y reescribir la historia moderna de China omitiendo

7. J.R. Levenson: *Confucian China and its Modern Fate* tomo II: *The Problem of Monarchical Decay*, Routledge, Londres-Nueva York, 1964.

en gran medida el papel de la revolución y el Partido Comunista, e imaginando que eso sería útil para el Estado-partido.

Una lectura confucianista del sueño chino

Es preciso señalar que todo aquello que acaba de mencionarse preexistía al eslogan del sueño chino lanzado por Xi Jinping. Resulta imposible conocer su punto de vista sobre lo que se tramaba en el mundo intelectual chino en ese momento —o incluso si tenía conocimiento de ello—, pero algunos pensadores intentaron entonces venderle sus ideas y presentarlas como un posible contenido para darle sentido al eslogan. Al respecto, me parece fundamental prestar atención a los esfuerzos realizados por algunos nuevos confucianistas, no solo porque algunos de sus intentos eran tan evidentes que resultaban casi incómodos, sino también porque tendré pocas ocasiones de mencionar a este grupo, que sigue siendo sin embargo importante en el contexto intelectual chino contemporáneo.

Antes de analizar las misivas amorosas que los nuevos confucianistas se disponen a enviar a Xi Jinping, conviene presentar brevemente a este movimiento. El nuevo confucianismo surgió en la década de 1980, cuando comenzó a manifestarse un creciente interés por los estudios nacionales, incluyendo el confucianismo, como reacción a los excesos de la Revolución Cultural. Desde la década de 1920, la elite política e intelectual china había abandonado en gran medida el confucianismo, por considerarlo una carga cultural que había obstaculizado el desarrollo del país. Los pocos intelectuales que siguieron adhiriendo a este movimiento buscaron refugio en el mundo académico, donde intentaron reinventar la doctrina acercándola a la filosofía occidental. Esta tarea se volvió extremadamente difícil, y no puedo decir si su empresa fue o no coronada por el éxito. Sin embargo, sus esfuerzos condujeron a una transformación del confucianismo, tornándolo a la vez nuevo y diferente. Tras el triunfo de la revolución comunista en 1949, esta nueva forma de confucianismo fue mal recibida en China

**Sus esfuerzos
condujeron a una
transformación del
confucianismo,
tornándolo a la vez
nuevo y diferente**

continental; los intelectuales que continuaron por este camino lo hicieron en el seno de la diáspora china, en Hong Kong, Taiwán o EEUU.

En la década de 1980, el entusiasmo por el confucianismo puede considerarse un intento por retomar esta tradición tras más de medio siglo de ruptura. En un primer momento, los confucianistas de la diáspora se convirtieron en los maestros de los nuevos confucianistas de China continental, que recuperaron

de este modo el tiempo perdido y reconstruyeron el saber y el corpus de textos que se habían perdido en el camino. Durante los años 90, los nuevos confucianistas constituyeron uno de los principales grupos del paisaje intelectual chino, que se dividía entre los liberales que defendían los valores universales y los mercados, la nueva izquierda que promovía un resurgimiento del socialismo y, finalmente, los nuevos confucianistas, que sostenían el argumento del retorno a la tradición china, aunque en gran medida reinventada.

Con el auge de China, los nuevos confucianistas experimentaron un cambio fundamental, al romper con sus homólogos de la diáspora, más tradicionales. De hecho, se autodenominaban a menudo «nuevos confucianistas continentales». Elaboraron un discurso explícitamente político que pretendía colocar la ideología confuciana en el centro de las preocupaciones del Estado. Jiang Qing 蒋庆 (nacido en 1953), quizás el más conocido entre los nuevos confucianistas, es un ejemplo elocuente; invirtió una energía intelectual considerable en imaginar instituciones confucianas que podrían, teóricamente, reemplazar las del PCCh en el poder. Propuso particularmente la construcción de un gobierno tricameral, integrado por una primera instancia elegida por el pueblo (la Cámara de los Plebeyos), una segunda compuesta por una elite meritocrática, mayoritariamente confuciana (la Cámara de la Tradición Confuciana), y una tercera formada por descendientes de Confucio (la Cámara de la Esencia Nacional). El objetivo de Jian Qing era construir una legitimidad que superara el utilitarismo mezquino y ávido de las democracias modernas, arraigando la autoridad en algo sagrado y tradicional. Desde luego, sus propuestas institucionales no tenían ninguna posibilidad de ser aceptadas; tal vez haya sido precisamente su carácter audaz e irrealizable lo que le permitió evitar problemas⁸.

Dicho esto, resulta que Xi Jinping se dejó seducir en ocasiones por los cantos de sirena de la tradición y el Estado civilizatorio. A comienzos de su mandato, hizo comentarios elogiosos sobre el confucianismo, lo que incitó a algunos nuevos confucianistas chinos a cortejarlo con la esperanza de impulsar su programa.

Tomemos el ejemplo de Chen Ming 陈明 (nacido en 1962), filósofo y destacado neoconfucianista —uno de los principales—, y la transcripción de una conferencia de 2015 para la cual se inspiró claramente en Gan Yang: «Transcender la izquierda y la derecha, unir las tres tradiciones, renovar el Estado-partido: una interpretación confuciana del sueño chino»⁹. La dimensión

8. Ver Jiang Qing y D.A. Bell: «A Confucian Constitution for China» en *The New York Times*, 10/7/2012.

9. Chen Ming 陈明: 超左右、通三统、新党国——中国梦的儒家解读 [Transcender la izquierda y la derecha, unir las tres tradiciones, renovar el Estado-partido. Una interpretación confuciana del sueño chino], 2015, traducción al inglés disponible en <www.readingthechinadream.com/chenming-transcend-left-and-right.html>.

política de este discurso es evidente, así como su principal destinatario: Xi Jinping (esto aparece explícitamente en el texto, plagado de referencias a «Papá Xi», y Chen Ming me lo ha confirmado en conversaciones privadas). Entre 2005, cuando Gan Yang expuso su concepto de «unificación de las tres tradiciones», y 2015, cuando Chen Ming se pronuncia, se produjo un cambio importante, ya que Xi Jinping hizo de la concreción del sueño chino una de las prioridades de su mandato, sin definir precisamente lo que esta idea significaba, más allá del «rejuvenecimiento de la gran nación china». Chen Ming escribe: «Propongo aquí hacer un experimento, basándome en los cambios que el partido en el poder introdujo en la política de Reforma y Apertura, así como en los ajustes ideológicos. Procederé a una interpretación confuciana o a un ejercicio de imaginación creando una lectura confuciana del ‘sueño chino’».

Aunque a veces complejo y deliberadamente controvertido, el eje central del argumento de Chen Ming es claro: en un momento crucial de la historia moderna de China, el país tomó una dirección equivocada y perdió su identidad. Según Chen Ming, esto se produjo durante el Movimiento del 4 de Mayo, o Movimiento por la Nueva Cultura, que se extendió aproximadamente desde 1915 hasta 1927 y que durante mucho tiempo se consideró en la historiografía occidental sobre China como un punto de inflexión decisivo para el país, que decidió entonces convertirse en «moderno» (Chen Ming ve en la modernidad un «ataque» extranjero). El error cometido por China habría sido

**Chen Ming afirma
que el confucianismo
podrá trascender
estos dos proyectos,
de derecha e izquierda
respectivamente**

adoptar soluciones occidentales para resolver problemas chinos, en lugar de reconocer que lo que estaba en juego era la nación (el tema del sueño chino, no lo olvidemos). Estas soluciones erróneas, según Chen Ming, incluían a la vez el proyecto de la Ilustración —la democracia y los mercados—, basado en el individuo, y el proyecto socialista, basado en el concepto de «clase» y en la lucha de clases. Chen Ming afirma que el confucianismo podrá trascender estos dos proyectos, de derecha e izquierda respectivamente.

Cuando hablo aquí de la izquierda y la derecha, me refiero tanto a un conjunto de filosofías históricas como a propuestas políticas institucionales que podríamos calificar, respectivamente, de «discurso revolucionario» y «discurso de la Ilustración». El discurso revolucionario se viene practicando desde hace muchas décadas. En China también ya tuvo su momento de gloria, pero ¿cuáles fueron sus resultados? Creo que no han sido muy buenos. Antes de 1949, la facción internacionalista del pcch, debido a su

dogmatismo, no pudo integrarse y se vio desplazada por la facción nativista. Más tarde, la práctica de la revolución permanente bajo la dictadura del proletariado durante la Revolución Cultural llevó a la economía nacional al borde del abismo. Antes de 1949, Mao tenía de hecho una visión nativista en términos de valores y conocimientos, es decir, que había elegido el socialismo para salvar a China y no para obedecer al gran plan de algún movimiento internacional. Sin embargo, después de 1949, y en particular tras las reformas de Nikita Jrushchov, Mao sintió aparentemente que él mismo podría convertirse en el líder de un movimiento internacional: superó o traicionó entonces esa orientación nativista nacionalista, adoptó el leninismo o incluso el estalinismo y, sobre esa base exaltada, desarrolló su supuesta teoría de la revolución permanente, en el marco de la dictadura del proletariado. Tal es la naturaleza y el origen de lo que podríamos llamar sus «errores de la vejez».

China se salvó primero de esta serie de errores gracias a Deng Xiaoping, quien dio prioridad a las necesidades económicas y materiales de la nación en su conjunto, dejando de lado las ideas de clase y de lucha de clases. Sin embargo, en la China posmaoísta persistió el debate entre los liberales, que ponen el acento en el individuo, y la nueva izquierda, que insiste en las clases. Según Chen Ming, solo la concreción del sueño chino de Xi Jinping ofrecería una solución, particularmente si abrazara el confucianismo y evitara los errores cometidos por otros grupos volviendo a los valores patrióticos.

Los argumentos de Chen Ming sobre la unificación de las tres tradiciones y la renovación del Estado-partido me parecen menos evidentes. Las tres tradiciones que menciona son la dinastía Qing, el periodo republicano y la República Popular. Espera crear un holismo histórico a través de estas tres fases de la historia china, con el fin de garantizar la integridad territorial de la República Popular actual (cuyas fronteras se establecieron bajo la dinastía Qing) y facilitar la integración de todos los grupos étnicos en la nación china (una vez más, la caída de la URSS tiene un peso considerable; si algún día China perdiera el Tíbet o Sinkiang, su tamaño y su prestigio se reducirían considerablemente). Sin embargo, Chen Ming no explica con claridad el mecanismo mediante el cual se llevaría a cabo esta integración.

En cuanto a la renovación del Estado-partido, parece ser ante todo un recuerdo del pasado: el gobierno del Partido Nacionalista bajo Sun Yat-sen y Chiang Kai-shek ya era, en efecto, un Estado-partido, es decir, un reconocimiento precoz de la importancia de la salvación nacional.

La expresión «Estado-partido» se refiere al hecho de que el partido está por encima del Estado, y que el poder está concentrado en manos de un

único partido. El ala derecha, representada por los liberales, se refiere a la teoría de los contratos y utiliza la idea del «Estado capturado por el partido», proveniente de la teoría política occidental, para eludir las críticas al Estado. El ala izquierda, en cambio, se refiere al leninismo y utiliza la teoría de la dictadura del proletariado para afirmar y alabar al Estado-partido. En realidad, el sistema del Estado-partido tanto comunista como nacionalista ha estado totalmente determinado por el contexto de la historia moderna de China y de la salvación nacional. Se trata de una elección institucional que se hizo con ese objetivo. El hecho de que un partido haya elegido el leninismo fue pura casualidad.

Este argumento pretende relativizar el carácter supuestamente único de la organización del PCC, afirmando que esta se ha modificado a partir

**En otras palabras,
se trata de conservar
el Partido, el Estado y el
Estado-partido, pero
abandonando el leninismo**

de un Estado anterior cuya estructura era bastante similar, a pesar de las diferencias ideológicas manifiestas. Así, el objetivo es mostrar que esta organización podría seguramente evolucionar hacia un Estado ulterior que coexistiría más fácilmente con el confucianismo. En otras palabras, se trata

de conservar el Partido, el Estado y el Estado-partido, pero abandonando el leninismo. Observamos aquí la misma plasticidad, la misma flexibilidad, que en los argumentos de Gan Yang y muchos otros intelectuales.

En definitiva, Chen Ming presenta el sueño chino de Xi Jinping como un regreso a las fuentes, un redescubrimiento de la preocupación por el pueblo y la nación, tras décadas de abstracciones occidentales. Afirma además que el confucianismo, al trascender las divisiones izquierda-derecha, se adapta naturalmente al sueño chino. Tal como lo sugiere la insistencia de Chen Ming, esta idea puede comprenderse desde la perspectiva nativista tan apreciada por los nuevos confucianistas: «La cuestión de la singularidad de China, sus características nacionales únicas, debe abordarse a través de los sistemas de valores y la metodología confucianos. Solo así podrá encontrarse una solución confiable, mientras que la simple imitación de los modelos occidentales de izquierda o derecha podría conducir a errores que nos impedirían alcanzar nuestro objetivo».

Antes de la era de Xi Jinping y el sueño chino, Chen Ming había contemplado un escenario en el cual el Estado mantenía el control sobre la sociedad el tiempo suficiente como para que el confucianismo se renovara y pudiera servir de «religión cívica» en China, lo que aseguraba una cohesión social suficiente para acordar un mayor respeto a las libertades y los derechos

individuales fundamentales¹⁰. El confucianismo liberal de Chen Ming desapareció cuando intentó dar forma a un confucianismo político que respondiera a las necesidades del sueño chino.

La palabra «audaz» es, según mi parecer, la que mejor describe el discurso de Chen Ming, quien afirma esencialmente que todo el siglo xx, incluida la revolución comunista, fue un error, una enorme pérdida de tiempo. Aunque su actitud hacia «Papá Xi» sea diplomática (incluso halagüeña), el tono general de sus comentarios es más bien radical. Chen Ming se expresa más como un intelectual independiente que tal vez busca convertirse en un iniciado, que como un iniciado que habla en nombre del Estado-partido. Retrospectivamente, resulta evidente que Xi Jinping no podía asumir su propuesta. Si se debe calificar de «fracaso» el intento de Chen Ming, no deja por ello de ser un esfuerzo directo y radical para dar al sueño chino un nuevo significado, basándose en fundamentos antiguos.

«Déjenos servirles»

Liang Zhiping 梁治平 (nacido en 1959), quien se ha incorporado recientemente a la Facultad de Derecho de la Universidad de Zhejiang en Hangzhou, es otro ejemplo de intelectual que ha tratado de ofrecer contenido a Xi Jinping. Trabaja en el ámbito del derecho comparado, en su sentido más amplio, y a lo largo de una extensa y prolífica carrera ha publicado sobre una impresionante variedad de temas. Al igual que muchos académicos de su generación, al comienzo de su carrera profesional, Liang Zhiping adoptó un enfoque liberal, imaginando que alguna versión del Estado de derecho a la occidental se establecería en China, una vez que surtieran efecto las reformas de la era posmaoísta. Sin embargo, a medida que el auge de China fue erosionando el consenso liberal entre numerosos intelectuales chinos, Liang Zhiping, de por sí sensible a los aspectos culturales del derecho, amplió sus investigaciones para abarcar facetas de la tradición jurídica de su país que inicialmente había criticado.

En el texto aquí seleccionado, Liang Zhiping no se interesa por la ley, sino por el reciente entusiasmo entre los hombres de Estado y los intelectuales chinos por el concepto tradicional de *tianxia* (天下)¹¹. La palabra *tianxia*, a

10. Chen Ming 陈明: 公民儒教的进路 [El camino a la religión civil confuciana], 2013, traducción al inglés disponible en <www.readingthechinadream.com/chen-ming-confucian-civil-religion.html>.

11. Liang Zhiping 梁治平: 想象“天下”: 当代中国的意识形态建构 [Imaginar el *tianxia*. Construir ideología en la China contemporánea], 2018, traducción al inglés disponible en <www.readingthechinadream.com/liang-zhiping-tianxia-and-ideology.html>.

menudo traducida como «todo bajo el cielo», remite a la noción de universalismo en China antes de la llegada del Occidente moderno, es decir, a su visión del mundo, de sí misma y de sus relaciones con este. Integrando un componente geográfico, el *tianxia* presenta el mundo bajo la forma de círculos concéntricos cuyo centro sería China. Sin embargo, la fuerza de la idea es ante todo moral: se supone que el universalismo chino es abierto y acoge a todos aquellos que deseen cobijarse en su calor; las fronteras del *tianxia* son pues porosas y los intercambios entre los diferentes pueblos, tan fluidos y fáciles como la danza del yin y el yang.

No puedo afirmar que un orden semejante haya existido realmente a lo largo de la historia. Los puristas del *tianxia* lo identifican con el auge preconfuciano de la civilización china, lo que significa a su vez que, incluso bajo las dinastías, las prácticas del *tianxia* no eran más que débiles ecos de antiguas glorias, y que China alcanzó su apogeo muy temprano. Sin embargo, el *tianxia* remite más a los mitos que a la historia, al futuro más que al pasado.

El reciente entusiasmo por el *tianxia* en China ha acompañado la excitación generada por el auge del país, y ello por las mismas razones. Este ascenso —así como los fracasos concomitantes de Occidente (crisis financiera, elección de Donald Trump, Brexit, crisis de los refugiados)— ha dado lugar a la idea de que el siglo XXI será el siglo de China. Tras la derrota del comunismo soviético y el neoliberalismo estadounidense, el «socialismo con características chinas» se convertiría en el modelo de la economía política mundial. El *tianxia* (así como el proyecto conocido como Iniciativa de la Franja y la Ruta, una suerte de Plan Marshall chino destinado a aprovechar la impresionante capacidad de China en materia de construcción de infraestructuras para desarrollar ciertas regiones del mundo, como Asia Central y África) representa la tangente internacional de este sueño, la esperanza de que el sistema westfaliano y el imperio estadounidense desaparezcan en beneficio de una mejor idea, poniendo fin así a la supervivencia darwiniana del más apto propia del orden competitivo de los Estados-nación y abriendo el camino a un nuevo reinado de armonía universal.

Desde luego, el *tianxia* puede ser interesante como ejercicio de reflexión para imaginar realidades alternativas —al igual que el esperanto, tal vez—, pero me resulta difícil concebir el papel que podría desempeñar en las relaciones comerciales y los conflictos internacionales. Sin embargo, Liang Zhiping señala hábilmente que esa no es la cuestión. En efecto, explica que el *tianxia* es un concepto clave de la reconstrucción ideológica que se está llevando a cabo en China, que es candidato a formar parte de los nuevos (aunque antiguos) mitos fundacionales de la nación y que constituye un elemento crucial en el redescubrimiento de sí misma y la

reinención de la subjetividad china tras su enfrentamiento casi fatal con el Occidente moderno.

El eje central del ensayo de Liang Zhiping es pues una revisión de las grandes teorías y los grandes teóricos del concepto desde el ascenso de China. Aborda las ideas de los nuevos confucianistas, las de los líderes de la nueva izquierda, así como las de Gan Yang –entre ellas, su unificación de las tres tradiciones–. Presenta también los puntos de vista de destacados críticos chinos del *tianxia*, que sostienen esencialmente que se trata de una ficción inventada con fines nacionalistas, los de académicos surcoreanos y japoneses preocupados por las implicancias regionales del retorno del *tianxia*, pero también un texto de Salvatore Babones, sociólogo estadounidense que afirma que el *tianxia* sigue perteneciendo a EEUU.

El objetivo de Liang Zhiping no es ofrecer una lectura exhaustiva de la teoría del *tianxia* desarrollada por tal o cual autor, ni explorar las diferencias específicas entre los diversos enfoques, sino más bien sugerir al lector la magnitud de los esfuerzos desplegados para visitar la historia de China y reinventar la subjetividad china a través del estudio de esta noción. Esta búsqueda de un mundo perdido requiere un trabajo casi proustiano, al que Liang Zhiping es claramente sensible.

Su ambición se hace finalmente evidente cuando se abordan, por un lado, la cuestión del papel de Xi Jinping y el PCCh en este proyecto, y por el otro, la de sus esfuerzos por incorporar las ideas relativas a la civilización china –entre ellas, el *tianxia*– en una nueva ideología, o más bien quizás en una antigua ideología reinventada. ¿Por qué el PCCh siente la necesidad de una ideología renovada? Porque China ha vuelto a ser una gran potencia en mayor medida gracias al capitalismo y las fuerzas de la globalización que a la sabiduría marxista-leninista, al menos a ojos de la mayoría de los chinos. Se trata de una observación difícil de aceptar para Xi Jinping y

¿Por qué el PCCh siente la necesidad de una ideología renovada? Porque China ha vuelto a ser una gran potencia en mayor medida gracias al capitalismo y las fuerzas de la globalización

el régimen, ya que pone en tela de juicio su legitimidad. Liang Zhiping quiere señalar –y este es un punto central– que los intelectuales chinos están más capacitados que el PCCh para reformular las ideas provenientes de la tradición china y ponerlas al servicio del Estado, ya que ese es su oficio. El alegato final de Liang Zhiping, dirigido tanto a los líderes chinos como a sus colegas intelectuales, consiste en defender la libre participación de estos últimos en el proceso de elaboración de una ideología. Según él, las posiciones impuestas únicamente por el poder del Estado tienen poca credibilidad.

En este momento crucial de la historia, el deseo de reconectarse con ella y redescubrir la cultura tradicional como medio de búsqueda identitaria puede considerarse una opción razonable, conforme a la dinámica interna de nuestra civilización. Del mismo modo, resulta también imperioso lanzar nuevas reflexiones teóricas para llegar a una nueva comprensión de China y a nuevas subjetividades. Sin embargo, este proyecto es inmenso, complejo y arduo. Exige la colaboración de todas las partes interesadas, esfuerzos tanto desde arriba como desde abajo, y solo podrá concretarse tras un largo periodo de investigación y reflexión. En este proceso, el papel de los intelectuales (知识人) es ineludible, ya que son ellos quienes elaboran las teorías y las ideologías, y quienes las critican. Cualquiera sea el papel que desempeñen y su punto de vista, como intelectuales, deben ante todo dar muestras de profesionalismo, atenerse a la verdad y consagrarse a la razón. No deben renunciar a su conciencia ni ceder a sus intereses personales, sino hacer todo lo posible para no someterse a los prejuicios o a la emoción del momento, respetando así las tradiciones y las normas del saber, desarrollando sus puntos de vista con sinceridad. En efecto, la construcción ideológica auténtica debe mantener cierta distancia respecto al poder político, y el verdadero pensamiento crítico debe conservar una conciencia lúcida y crítica frente a cualquier ideología. Solo en estas condiciones, sus propuestas y explicaciones desarrollarán un poder de persuasión.

El texto de Liang Zhiping debe entenderse fundamentalmente como un alegato dirigido a Xi Jinping y al Estado chino. Afirma que los intelectuales comprenden los desafíos y las dificultades que enfrentan los dirigentes del país y que están dispuestos a ayudarlos. Liang Zhiping reconoce que el régimen carece de legitimidad y que es difícil encontrar soluciones duraderas a este problema. En esencia, dice: «Nosotros, los intelectuales, dominamos las palabras, los conceptos, los discursos. Sabemos cómo darles forma para que alcancen su objetivo. Déjennos servirles para el bienestar de China y el mundo». ☒