

NEW LEFT REVIEW 143

SEGUNDA ÉPOCA

NOVIEMBRE-DICIEMBRE 2023

ARTÍCULO

PERRY ANDERSON	¿Derecho internacional?	7
CAITLÍN DOHERTY	Topografías del capital	35

DEBATE

ALYSSA BATISTTONI Y GEOFF MANN	<i>Bidenomics</i> climática	61
-----------------------------------	-----------------------------	----

ARTÍCULO

JOHANNES HOERNING	Pensar lo impensable	89
NIC JOHNSON	Tiempos de interés	121

CRÍTICA

DYLAN RILEY	Sermones para príncipes	161
CHRISTOPH SCHURINGA	El sistema de Schelling	176

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE

ts
traficantes de sueños



JOHANNES HOERNING

PENSAR LO IMPENSABLE

La filosofía política de Ci Jiwei

EN LAS LECCIONES *Sur l'État* que Pierre Bourdieu dictó en el Collège de France durante los cursos 1989-1992, propuso, siguiendo a Durkheim, una definición provisional que entiende el Estado como el fundamento de «la conformidad lógica y moral del mundo social». Con la expresión «conformidad lógica» Bourdieu se refería a que los agentes del mundo social compartirían las mismas categorías de percepción, la misma interpretación de la realidad; con la «conformidad moral», al acuerdo de dichos agentes acerca de ciertos valores fundamentales. Distanciándose de teorías clásicas del Estado como la de Hobbes o la de Locke en las que el Estado, que ocupa una perspectiva semidivina, supervisa todo y sirve al bien común, y también de las tradiciones marxistas, de Gramsci a Althusser y demás teóricos de esa tradición, que se centran en la función del Estado como aparato dedicado a mantener el orden público en beneficio del bloque dominante, Bourdieu resaltaba la necesidad de entender la «magia organizativa» del Estado como un principio de conciencia: su monopolio de la violencia *simbólica* legítima, además de la violencia física. El teórico social debía precaverse en especial contra las «prenociones» o ideas recibidas de Durkheim, no «pensar el Estado con pensamiento de Estado». El primer paso era concebir el Estado como lo que Bourdieu denominaba «un objeto cuasi impensable»¹.

¹ Pierre Bourdieu, *On the State. Lectures at the Collège de France, 1989-1992*, Cambridge, 2014, pp. 3-4, 106-107 [ed. orig.: *Sur l'État: Cours au Collège de France (1989-1992)*, París, 2012; ed. cast.: *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, 2014]. Aunque estas anotaciones para sus clases se editaron y publicaron una década después de su muerte, su artículo de 1993 «Esprits d'État: genèse et structure du champ bureaucratique» sigue siendo su principal

Si hay un pensador que haya cumplido el reto planteado por Bourdieu de «pensar el Estado» sin sucumbir al «pensamiento de Estado», ese es el filósofo político chino Ci Jiwei. Recientemente jubilado del departamento de Filosofía de la Universidad de Hong Kong, Ci ha dedicado la mayor parte de las tres décadas pasadas a analizar la naturaleza y la evolución del Estado y de la sociedad chinos desde la fundación de la República Popular en 1949. Tres de sus cuatro libros –*Dialectic of the Chinese Revolution: From Utopianism to Hedonism* (1994), *Moral China in the Age of Reform* (2014) y *Democracy in China: The Coming Crisis* (2019)– equivalen a una especie de trilogía cuyo objetivo es el de aclarar la «lógica» de la experiencia china y analizar cómo ha evolucionado el régimen del Partido Comunista Chino (PCCh) después de Mao. El colapso del utopismo maoísta y la liberalización de la economía después de 1978 han dejado a la sociedad china en una situación «fundamentalmente inestable», sostiene Ci². Cada libro de la trilogía aborda un síntoma diferente de esta situación: el malestar existencial o sociopsicológico en *Dialectic of the Chinese Revolution*; el debilitamiento de la subjetividad moral en *Moral China in the Age of Reform*; y la crisis inminente de la legitimidad política en *Democracy in China*. De distintas maneras, los tres libros plantean cómo podría el partido-Estado chino, por su propio bien y el bien de la nación, conservar su estabilidad y la del conjunto del país, y al mismo tiempo adaptarse a la necesidad que tienen los ciudadanos de actuar con libertad y de sentirse libres³.

En una lectura superficial, la preocupación de Ci por la democracia y el Estado parecería situarlo en compañía de liberales convencionales, mientras que su hincapié en la función del Partido parece clasificarlo junto a los defensores leales del PCCh. Tales interpretaciones pasarían por alto la originalidad de la filosofía política de Ci y el carácter popular y radical de sus propuestas, que en su libro más reciente son francamente socialdemócratas. Ci ocupa una inusual posición de *insider-outsider* tanto en Oriente como en Occidente: establecido profesionalmente

estudio sobre el Estado. Debería añadirse que el propio Ci no enlaza sistemáticamente en ningún lugar sus propias reflexiones sobre el Estado con las de Bourdieu, aunque ha mencionado la obra de este: en *The Two Faces of Justice*, Cambridge (MA), 2006, p. 145, Ci se refiere a *Le sens pratique* (1980) y a la noción de «capital simbólico» propuesta por Bourdieu en «A Gloss on *Chongjian*», publicado en el catálogo de la exposición del grupo *Reconstruction* en Karma International Zurich, 2021, comisariada por Aita Sulser y Johannes Hoerning.

² Jiwei Ci, *Democracy in China: The Coming Crisis*, Cambridge (MA), 2019, p. 195.

³ *Ibid.*, p. 227.

en la República Popular China (RPCh), pero situado en la cornisa del Pacífico, y solo con una pequeña parte de su obra publicada en chino; profundamente influido por las tradiciones de la filosofía política crítica occidentales, incluidas las marxistas, así como por enfoques chinos, pero no en o desde Occidente. El presente artículo analiza la evolución del pensamiento de Ci sobre el telón de fondo de la evolución de la RPCh, al hilo del estudio de algunos de los temas político-filosóficos principales y del análisis de algunas de las objeciones planteadas por los críticos de Ci, todo ello con el objetivo de contribuir a la evaluación general de una obra asombrosamente original.

I. DIAGNÓSTICO

Ci nació en 1955 en Pekín, en cuya universidad trabajaban sus padres como científicos. Tenía dos años al comienzo de la campaña antiredrechista, once al comienzo de la Revolución Cultural y 23 cuando Deng Xiaoping inició la denominada era de las reformas, habiendo vivido su buena dosis de experiencias personales, buenas y malas, en el turbulento siglo XX chino. La vida del campus lo expuso a la tormenta de la Revolución Cultural y Ci ha escrito de manera memorable, en términos generales, sobre la experiencia de aquella época⁴. Su educación estuvo interrumpida por extensos periodos de trabajo físico en el campo y de inmersión en la vida campesina; una vez retomados, los estudios no fueron al principio muy indicativos de sus opciones personales, ya que la formación educativa estaba sometida aún en gran medida a la administración política. Esto seguía siendo en parte cierto incluso cuando pasó una temporada en Londres (1978-1979) y en Edimburgo (1979-1983) como estudiante cuya beca estaba financiada y gestionada de hecho por el Estado. En Londres estudió intensamente inglés y experimentó por primera vez la vida cotidiana, la cultura y la política en un país extranjero. En Edimburgo Ci tuvo como casero a un maestro de primaria marxista; en las estanterías de este encontró la *Crítica de la*

⁴ Como Ci recordaría respecto a la Gran Revolución Cultural Proletaria: «El miedo a equivocarse es equivalente al miedo al castigo, porque cada equivocación política trae consigo el castigo en forma de persecución. Y de igual modo, el ansia de acertar deriva del mismo motivo, como el ansia de infligir el castigo en lugar de recibirlo. Acertar es tener derecho a perseguir. No es de extrañar que uno recuerde ciertos dogmas políticos, igual que recuerda las leyes que prohíben robar y matar», Jiwei Ci, *Dialectic of the Chinese Revolution: From Utopianism to Hedonism*, Stanford (CA), 1994, p. 89.

razón dialéctica de Sartre, *La formación de la clase obrera en Inglaterra* de Thompson, y *El hombre unidimensional* de Marcuse. También conoció las obras de Russell, Freud y Weber, la filosofía de Hume, Wittgenstein y Popper, la filosofía moral de Adam Smith y R. M. Hare, la lingüística de Chomsky y M. A. K. Halliday, la narrativa de George Eliot, Henry James e Iris Murdoch, y la crítica literaria de Auerbach y Leavis. Esta amplia caterva de lecturas dejaría la consabida huella en sus reflexiones sobre la sociedad y la política chinas.

Ci abandonó China para instalarse Estados Unidos en abril de 1989 – pasó el curso 1990-1991 becado en el Stanford Humanities Center– y así, por casualidad, como muchos profesores y estudiantes chinos en el extranjero, se encontró bajo la enorme sombra proyectada por los acontecimientos del 4 de junio de 1989, observándolos desde la distancia. *Dialectic of the Chinese Revolution* se concibió, como recuerda el autor en su introducción, «en medio de la tristeza, la ira y el sentimiento de futilidad producidos por la represión del movimiento democrático». Redactado en Stanford y después en el National Humanities Center de Carolina del Norte (1991-1992), fue una forma de asumir los acontecimientos y en especial lo que había ocurrido (o dejado de ocurrir) después de ellos. Ci explica, en un tono muy personal que no es frecuente en su obra, «mientras el estado de ánimo de la nación pasaba del asombro a la desesperación y después, llamativamente pronto, de la desesperación a la vida de siempre, percibí, como nunca antes, que había algo profundamente erróneo en el espíritu chino, algo cuya naturaleza y causa había que buscar en el nivel más profundo de la experiencia china». Su objetivo era al mismo tiempo «entenderme a mí mismo e ilustrar, con mi limitada capacidad, toda una época»⁵.

Dialectic of the Chinese Revolution puede considerarse como una especie de genealogía de este malestar espiritual, situada en un marco comparativo e histórico más profundo que permite contrastar el abandono de la ideología maoísta con el anterior abandono del confucianismo. Es también un intento, como afirma Ci, de cartografiar «el camino recorrido por la conciencia china», desde la fundación optimista de la RPCh en 1949 al exaltado ascetismo propiciado durante el mandato de Mao y las consecuencias, todavía reverberantes, que tuvo la desaparición de ese «experimento utópico». Como escribe Ci: «La conciencia utópica, una vez despertada, tuvo un impulso que no descansó tranquilo hasta que

⁵ *Ibid.*, pp. 2, 20-23.

se superó su base original, la crisis del cuerpo, hasta que sus esperanzas se cumplieron o se frustraron». La frustración de esas esperanzas dio lugar a una devastadora pérdida de significado y de creencia en el futuro –esa «posesión mental tan preciosa»– y provocó un espíritu de nihilismo generalizado. El individualismo adquisitivo fomentado por el espectacular ascenso de China fue una forma de anestesiar o enterrar esta experiencia de la falta de sentido: no la mera ausencia de sentido, sino la angustia por su desaparición. Ci interpreta la crisis psicológica de la era de las reformas –la desaparición del utopismo comunista como realidad psicológica de masas– en términos de una crisis del espíritu (*jingshen weiji*) o de las creencias (*sinyang weiji*). La búsqueda del placer consumista era una técnica de olvido: una forma de que «personas espiritualmente exhaustas» soporten el nihilismo «sin elevarlo al nivel de reflexión consciente»⁶.

Ci se ocupa en este libro de la cultura china en el sentido más amplio: estructuras de experiencia y significado; sistemas de moral; el sentido común cambiante de lo que es China, en sí misma y en relación con el resto del mundo. Con el trauma de la Guerra del Opio de 1839-1842, observa Ci, una cultura que había estado durante dos mil años absolutamente segura de sí misma, caracterizada por una soberanía inexpugnable, el reconocimiento de su superioridad por parte de los países vecinos y el aislamiento relativo respecto al resto del mundo sustentado por su «mentalidad de centro», se vio obligada a aceptar la superioridad militar y tecnológica de una potencia industrial occidental. La respuesta de China a esta profunda crisis cultural fue la de readaptar una antigua distinción metafísica entre ser y hacer y convertirla en una estrategia nacional: *zhongxue weiti, xixue weiyong*: «el aprendizaje chino como esencia (*ti*), el aprendizaje occidental como técnica (*yong*)». La fórmula *ti-yong* relegó al ámbito de la insignificancia cultural la necesidad humillante de adoptar las tecnologías extranjeras. Pero la necesidad de establecer dichas distinciones señalaba que la integridad de la cultura china ya se había debilitado, sostiene Ci; China no podía ya evolucionar por sí misma, a su propio ritmo y, por lo tanto, no podía ya ser la que siempre había sido, pero tampoco podía ser exactamente como Occidente. El maoísmo resolvió la divergencia: después de 1949 Pekín recuperó la soberanía total sobre el territorio continental por primera

⁶ *Ibid.*, pp. 2, 207, 169, 226, 11, 6. Incomprendiblemente, como explica Ci, el resultado de la tiranía interna después del 4 de junio de 1989 fue «la colonización de las mentes por parte de una ideología extranjera [el consumismo]», p. 89.

vez desde la década de 1840; la RPCh adquirió una nueva identidad cosmopolita al frente de la historia, que mostraba continuidad con lo que Mao describía como la «parte buena» de la tradición china y tan culturalmente distinta como lo había sido siempre. El agotamiento del utopismo maoísta produjo una nueva incertidumbre acerca de la relación entre el *ti* y el *yong*; sin embargo, la única fe capaz de sustituirlo sería el patriotismo, sugería Ci, aunque salvo en situaciones de guerra ese sería un pobre sustituto.

Siguiendo una estructura a un tiempo flexible e intrincada –característica de las obras de Ci– los seis capítulos del libro no comprenden un análisis continuo, pese a ser aproximadamente cronológicos. Cada uno sigue, por el contrario, la evolución de las relaciones y las conexiones lógicas entre los términos fundamentales propuestos por Ci –utopismo, hedonismo, nihilismo– además de otros conceptos de apoyo, como el ascetismo, el colectivismo, el altruismo y el liberalismo, que sirven para matizar y embellecer el movimiento histórico general que él traza, del utopismo al hedonismo, pasando por el nihilismo. Pese a su aspecto ascético, el utopismo maoísta contenía un hedonismo «sublimado»: la promesa de bienestar para todos en un futuro comunista era hedonismo pospuesto. Al no materializarse ese futuro, las energías utópicas que había avivado se canalizaron hacia el hedonismo del mercado. Pero un elemento de utopismo «se ha preservado en el nihilismo» precisamente en las profundidades de su decepción y desesperación, que conserva las marcas de los «criterios de rigor» de dicho utopismo, esto es, su conciencia elevada y la importancia del futuro⁷.

Corrupciones recíprocas

A medida que formulaba las ideas que componen *Dialectic of the Chinese Revolution*, Ci comprendió que no podría publicarlas en China. En lugar de buscar una editorial alternativa en Taiwán decidió, sin embargo, esperar a que las cosas cambiaran en el continente. Ese día no ha llegado aún y puede que ahora mismo esté más lejos que nunca. En ningún

⁷ La reseña breve que Arif Dirlik dedicó a *Dialectic of the Chinese Revolution. From Utopianism to Hedonism* en la *American Historical Review*, aunque comprensiva con la «ira controlada» de la obra, tergiversaba de manera notable el incisivo diagnóstico psicológico efectuado por Ci, considerando que «culpa a las víctimas». Seguramente habría revisado esta opinión de haber podido conocer la evolución futura de la obra del autor chino. Arif Dirlik, «Jiwei Ci, *Dialectic of the Chinese Revolution: From Utopianism to Hedonism*», *American Historical Review*, abril de 1996, pp. 540-541.

momento, sin embargo, Ci se ha dejado convencer para cambiar su perspectiva sobre el presente por lo que Walter Benjamin denominó la «cómoda mirada sobre el pasado». En 1997 obtuvo un puesto como profesor de Filosofía Política en la Universidad de Hong Kong. Su segundo libro, *The Two Faces of Justice*, se publicó en China en 2001 y en inglés en 2006. A diferencia de sus otras obras en las que las reflexiones teóricas están explícitamente situadas en un análisis de la sociedad y la política chinas, *The Two Faces of Justice* es una investigación más abstracta sobre la que Ci denomina «la lógica de la socialización de la justicia», siendo sus aplicaciones contemporáneas más implícitas. No obstante, al aclarar en qué condiciones sociales las personas se muestran dispuestas a comportarse de manera justa –los mecanismos psicológicos mediados por el Estado a través de los cuales se «socializa» la justicia– el libro toca muchos de los temas presentes en la trilogía sobre China como la necesidad humana de albergar un sentimiento de agencia y autonomía, la importancia del Estado para garantizar la conformidad y mantener la estabilidad social, y las circunstancias en las que estas se quiebran⁸.

Cuando la justicia se socializa con éxito, las personas llegan a considerar su disposición a seguir las normas morales como algo incondicional. Para Ci, esta autocomprensión es una forma de reconocimiento erróneo, ya que la voluntad de comportarse de manera justa es de hecho intrínsecamente condicional por tratarse de «una virtud adquirida socialmente». La disposición individual a cumplir las normas morales no surge, como sostenían filósofos como Hume o MacIntyre, de principios fundados independientemente o del instinto natural; deriva, por el contrario, de que otros miembros del grupo pertinente se comporten de manera similar: en términos de Ci, de «la satisfacción *recíproca* de intereses»⁹. Este es el sentido en el que la justicia tiene dos caras. El Estado es el único agente capaz de hacer cumplir la «condición de reciprocidad»; sus instituciones de castigo (y de perdón) son los medios que le permiten mantener la posición de guardián soberano de la justicia y enmendar su propio fracaso siempre que alguien incumple las normas morales, siempre que esas normas pierden su apariencia incondicional, haciendo que la población deje de tender a cumplirlas. El incumplimiento de la

⁸ Como revela una de las primeras notas a pie de página, el interés de Ci por la «naturaleza contagiosa de la injusticia» deriva de sus observaciones sobre la descomposición de la obligación social y la reciprocidad en la China posterior a Mao, donde «el fenómeno es en ocasiones muy llamativo», Jiwei Ci, *The Two Faces of Justice*, Cambridge (MA) y Londres, 2006, p. 1.

⁹ *Ibid.*, pp. 7, 6, 232, 5.

ley o la corrupción son, por lo tanto, señales de que la condición de reciprocidad se ha venido abajo, lo que a su vez indica un debilitamiento en la autoridad del Estado¹⁰.

El siguiente libro de Ci, escrito a comienzos de la década de 2010, examinaba el vacío moral producido por veinte años de crecimiento económico vertiginoso. *Moral China in the Age of Reform* no se centra simplemente en la corrupción oficial, sino también en una disolución de mucho mayor alcance de los lazos de reciprocidad social bajo la cual «las normas de coexistencia y cooperación cotidianas» se infringen a escala masiva, de modo que «ya no es en absoluto alarmista hablar de la corrupción de todo un pueblo». Ci es típicamente parco en el detalle empírico, pero ofrece ejemplos concretos, como los «alimentos inseguros (la leche para bebés y el llamado aceite reciclado fraudulentamente para el consumo humano, entre los ejemplos más destacados), la medicina, el agua y el tráfico, por no mencionar las minas de carbón»¹¹. Aun siendo una situación común en todo el mundo capitalista industrializado, esta corrupción generalizada puede entenderse en parte como resultado de la desilusión causada por promesas utópicas, que exigían demasiado y proporcionaban demasiado poco. Pero Ci considera también el desarrollo atrofiado de la subjetividad moral como un resultado del desequilibrio entre la «infraestructura de valor» oficial de la vida china y el cambio de la realidad socioeconómica sobre el terreno. Las libertades de consumo que los sujetos protoburgueses de China disfrutaban desde la década de 1990 no están consagradas en el plano de la cultura moral, donde las libertades económicas y otro tipo de libertades *de facto* no están «elevadas al nivel de valor definitorio de la sociedad»¹².

Ci no entiende la libertad como un derecho individual, sino como un paradigma que satisface la necesidad humana de agencia y que al mismo tiempo garantiza el orden social. Antes de la era de las reformas, la conformidad moral en China –la producción social de «voluntad

¹⁰ *Ibid.*, pp. 5-6, 36.

¹¹ Jiwei Ci, *Moral China in the Age of Reform*, Cambridge, 2014, pp. 21, 168, 15. El libro combina y revisa anteriores publicaciones de Ci en diversas revistas. La consideración de que China está atravesando una crisis moral, un desarrollo previsible de lo que en *Dialectic of the Chinese Revolution: From Utopianism to Hedonism* Ci denominó «crisis psicológica» (p. 100), data de 2008: «The Moral Crisis in Post-Mao China: Prolegomenon to a Philosophical Analysis», *Diogenes*, vol. 56, núm. 1, 2009.

¹² *Ibid.*, pp. 159, 210, 175, 45. El título de trabajo inicial del libro era *China's Lurch to Freedom* [El accidentado avance de China hacia la libertad].

moral»— no dependía de la libertad, sino de un paradigma alternativo: la identificación con modelos morales y la lealtad al líder. Esta lealtad era absoluta; abarcaba y fusionaba la política y la moralidad de tal forma que la libertad no se percibía como una necesidad. «La vieja creencia en el comunismo —escribe Ci— logró reducir la moralidad a lealtad política, como logró prescindir tranquilamente de una agencia moral independiente». Los valores comunistas colectivos, con perspectiva de futuro, «no dejaban espacio para las libertades individuales (y posiblemente tampoco dejaban mucha necesidad de ellas)»¹³. Pero esta combinación de moralidad y política propia del Estado maoísta era intrínsecamente precaria: la autoridad moral no podía sino debilitarse una vez cediera el proyecto político que la había legitimado. Como había observado Ci en *Dialectic of the Chinese Revolution*, si bien el marxismo había cubierto las necesidades de paliar el atraso del país, no proporcionó un nuevo sistema de normas morales ni un nuevo arte de gobernar. Al insertar la moralidad en la política, el Estado maoísta estaba continuando la vieja lógica de la tradición confuciana, de acuerdo con la cual la legitimidad política e intelectual iban «de la mano»¹⁴. El PCCh posterior a Mao, por el contrario, cada vez más seguro de su tasa de éxito globalmente medible, dejó de confiar en exigencias morales abrumadoras, exigencias de las que sabía, además, que se oponían a menudo a la expansión del mercado. En una China en rápido crecimiento, la incógnita política en Zhongnanhai, la sede del PCCh y del gobierno de la RPCh, ya no era cómo usar el poder de cada cual para servir a una moralidad superior, sino como hacer que la moralidad funcionara a favor del poder de cada cual.

Tras las reformas de Deng, escribe Ci, la lógica de «individualización de la vida cotidiana» exigía la formación de una alternativa, de una «moralidad centrada en el superego» de corte occidental. La perduración de las estructuras antidemocráticas de la RPCh mantuvo un superego individual débil, al que «se le negó el espacio necesario para convertirse en una fuerza moral robusta», y Ci añade: «Ese espacio es la libertad»¹⁵. La transición incompleta de un paradigma moral a otro en China —de la identificación por medio de la agencia a la libertad por medio de la agencia— acompañó a su transición todavía incompleta de Estado dinástico (legalista confuciano, después maoísta) a Estado jurídico. La ausencia de

¹³ *Ibid.*, pp. 48-49 23, 55, 207.

¹⁴ J. Ci, *Dialectic of the Chinese Revolution: From Utopianism to Hedonism*, cit., pp. 132, 93.

¹⁵ J. Ci, *Moral China in the Age of Reform*, cit., pp. 55, 3, 121.

ese paradigma moral sucesor del previo no solo provoca corrupción, sino también una especie de incoherencia intelectual. Ci analiza los esfuerzos del Partido para superar esta situación mediante el aparato conceptual de sublimación, desublimación y resublimación, conceptos puestos a prueba en *Dialectic of the Chinese Revolution*. «Resublimación parcial» es el término con el que designa maniobras provisionales cuyo objetivo es evitar o disfrazar las contradicciones del ocaso comunista: el intento de revitalizar discursos que «guardan poca relación con un *habitus*, una forma de vida concreta»; imperativos de política moral tales como «servir al pueblo», que solo eran significativos cuando estaban insertos «en una forma de vida ascética y anticonsumista». Invocarlos en ausencia de esta forma de vida no producía conformidad sino cinismo entre los ciudadanos chinos, que no podían sino considerar las maniobras vacías del lenguaje oficial como un mero «escamoteo a través de determinados movimientos lingüísticos»¹⁶.

Para completar la transición a un nuevo paradigma de agencia moral no hace falta recuperar un discurso moribundo, sino experimentar una verdadera «revolución de los valores». *Moral China in the Age of Reform* imagina la esencia de esta revolución. El Estado del siglo XXI ya no se responsabiliza de garantizar el sustento a sus ciudadanos, lo que significa que hoy en día los chinos deben defenderse por sí solos como individuos y que están «abandonados a sus propios recursos». Esto ha ido acompañado por una nivelación de valores, ahora centrados casi en exclusiva en los intereses prosaicos de la prosperidad, el disfrute y la seguridad. Ci lo describe como «populismo respecto a los valores», un populismo que es «sustantivo» porque es «absoluto», pero que carece de procedimientos creíbles para registrar y afirmar preferencias populares. Esta «desublimación» de los valores –del futuro colectivo a la prosperidad individual– ha dado lugar a su vez a una idea novedosa de «igualdad de agencia» (muy compatible con la existencia de enormes desigualdades cuantitativas en términos de renta), de tipo parcialmente negativo: igualdad entre «individuos atomistas que son (potenciales) sujetos burgueses y al mismo tiempo están sometidos al orden capitalista competitivo y alienante». El resentimiento generalizado ante la corrupción evidencia, de hecho, el predominio en el imaginario social chino de la «igualdad cualitativa, que contempla las personas iguales como agentes y como sujetos capaces de escoger». El resentimiento masivo representa

¹⁶ *Ibid.*, pp. 30, 77.

una transformación de la subjetividad: las personas se consideran con derecho a ser tratadas con cierto respeto¹⁷.

La negativa oficial a «valorizar» el nuevo sistema de valores impide que el sujeto aburguesado emergente se convierta en sí mismo. Pero para Ci, la salida de este limbo insatisfactorio no pasa por emular incondicionalmente el modelo occidental. Tanto la libertad como la democracia son, en su opinión, «conceptos discutidos», espacios de experimento, no artefactos acabados que deban importarse en su totalidad desde Occidente. De hecho, las iteraciones de libertad occidentales pueden ser una especie de conciencia falsa: un valor oficial que ayuda a fortalecer la conformidad al permitir que las personas sobrestimen la medida de su propia autonomía: «ocultando las relaciones de dominación» y el grado en el que la vida de los individuos está de hecho determinada desde fuera. Los regímenes políticos liberales logran crear condiciones (reales) en las que la libertad y la agencia son ilusiones verosímiles. El distintivo de una sociedad liberal, escribe Ci, es la «conjunción constante» de «la experiencia de la libertad» y la «práctica de la conformidad»¹⁸.

En las exhaustivas conclusiones filosóficas de *Moral China in the Age of Reform* –reflexiones especulativas sobre la naturaleza humana y la modernidad– Ci determina que el nihilismo es la clave para comprender «el espíritu y la dinámica del mundo moderno entendido como un todo», argumentando que nihilismo significa, por encima de todo, la desaparición de «el bien», entendido como «lo adecuado para guiar y limitar la conducta humana». Si la libertad ha eclipsado a «el bien» en muchas democracias occidentales, el reto y la oportunidad para China, donde Ci sostiene que «el bien» ha disfrutado históricamente de especial primacía, es desarrollar «una dialéctica vigorizante entre la libertad y el bien»: afirmar la libertad pero también modelarla, «situándola en un alineamiento positivo con una concepción compartida y unificadora

¹⁷ *Ibid.*, pp. 205, 161, 206-207, 112, 162-163.

¹⁸ *Ibid.*, p. 49. En el pensamiento de Ci, la ambigüedad de la libertad recuerda en algunos aspectos el doble rostro de la justicia: al igual que el Estado, a través de la institución social de la justicia, permite a las personas reconocer erróneamente sus motivaciones condicionales como imperativos incondicionales, también la noción pública de libertad es una interpretación de la conducta que permite a los individuos considerarse agentes libres, cuando de hecho están dominados y determinados. Se da la paradoja, por lo tanto, de que la jaleada adopción de la libertad va a menudo acompañada por una conformidad ideológica generalizada; la «libertad» se convierte, en las condiciones modernas, en un medio efectivo para reconciliar la necesidad individual de agencia con la necesidad de orden social.

del bien». China tiene, en su opinión, una oportunidad única de ser la primera en introducir prácticas de libertad y democracia que mejoren las defectuosas disponibles en Occidente, en especial para proteger a sus ciudadanos contra las injusticias provocadas por un mercado no sometido a restricciones. Para lo bueno o para lo malo, el modo individualista en el que los ciudadanos chinos viven ahora debe institucionalizarse: para lo bueno, si se interpreta como un primer paso, necesario, hacia la política democrática; para lo malo, si se usa como justificación del despotismo del mercado carente de protecciones sociales¹⁹.

¿Programa para el Partido?

Si *The Two Faces of Justice* era una «intervención filosófica» y *Moral China in the Age of Reform* «un acto de intervención intelectual y cívica», el libro más reciente de Ci, *Democracy in China*, es intencionadamente político. El libro es «un ejercicio de teoría democrática inserto en el debate sobre China», sostiene Ci en el texto, y sus argumentos principales fueron concebidos tras las protestas de los paraguas, que tuvieron lugar en Hong Kong en 2014, y desarrollados en una serie de conferencias que pronunció en Harvard a finales de 2015. Cuando se publicó, se estaban produciendo las protestas de 2019 en Hong Kong contra la Ley de Extradición de Pekín, y crecían las tensiones entre Pekín y Washington por los aranceles aduaneros aplicados por Trump. *Democracy in China*, el libro más concretamente político de Ci, culmina una tendencia perceptible en la trilogía: los libros han ido adoptando una temática más cosmopolita y una orientación más intervencionista; además de Marx y Nietzsche, lidian con pensadores como Tocqueville, Polanyi, Habermas y Althusser²⁰.

Ci desmonta con meticulosidad la noción de que los ciudadanos chinos ni necesitan ni desean la democracia, una impresión fortalecida por la «moratoria impuesta oficialmente» sobre el tema, pero también apuntalada por analistas occidentales en lo que Ci caracteriza como una especie de «nuevo orientalismo (político)». Cuestiona el argumento planteado por Daniel Bell de que el PCCh deriva su legitimidad exclusivamente de su impresionante consecución de logros económicos. Ci distingue entre dicha «legitimidad derivada de la consecución» y el «derecho a gobernar» en sí mismo: el mandato de obtención de resultados, en primer lugar. En

¹⁹ *Ibid.*, pp. 222, 219. Debería observarse que dar prioridad al bien no significa respaldar un bien concreto, ya sea confuciano, comunista o capitalista liberal.

²⁰ J. Ci, *Democracy in China: The Coming Crisis*, cit., pp. 31, 1.

su esquema teórico, el mandato de la obtención de resultados solo puede aumentar la legitimidad, si hay una legitimidad previa que aumentar. Durante el periodo confuciano, se decía que el mandato de gobernar derivaba del cielo. Durante el comunismo, esa cosmología fue reemplazada por una legitimidad «teleológica». Este tipo de legitimidad se prefiguró en la fundación del PCCh en 1921 así como en la derrota de la invasión japonesa y se prolongó desde la revolución comunista de 1949 hasta la era de Mao y posteriormente. El análisis apolítico de Bell no registra que el derecho del PCCh a gobernar sigue inextricablemente vinculado a su pasado revolucionario, sostiene Ci. Pero esta legitimidad residual está próxima al agotamiento: Xi Jinping representa el último eslabón creíble con la historia comunista y sus comienzos gloriosos; cuando finalmente desaparezca Xi, el Partido necesitará encontrar un nuevo principio ideológico, apto para la sociedad más próspera e individualista a la que ahora gobierna²¹.

Ci insta así a los líderes del PCCh a considerar la defensa prudencial de la democracia, à la Tocqueville, como la mejor forma de garantizar la resistencia y la durabilidad de su gobierno. El propio Marx, observa, era «incuestionablemente un pensador democrático, que pretendía superar la revolución democrática burguesa, no enfrentarse a ella sin más». La defensa prudencial no depende de apelaciones normativas ni de definiciones aristotélicas del «mejor» régimen. Los únicos bienes en juego en la defensa prudencial son la legitimidad del régimen (Weber) o la hegemonía (Gramsci), así como la estabilidad resultante que garantizan. No necesita proporcionar una «democracia genuina, signifique esto lo que signifique», sino solo una «apariencia verosímil y sostenible» de democracia, definida como lo que «más o menos concuerda con las condiciones sociales actuales de China». Aunque Ci no es habermasiano, hay en esto una notable coincidencia con las proposiciones de Habermas acerca de la democracia como forma de legitimación y no como un conjunto *a priori* de instituciones. En *Democracy in China*, cualquier sistema que tenga un mecanismo aceptado para registrar el consentimiento popular –y en consecuencia otorgar la aprobación moral general a un régimen– puede considerarse democrático²².

²¹ *Ibid.*, pp. 4, 6, 7-8, 55-58, 18-19. Véase también Daniel Bell, *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*, Princeton (NJ), 2015. Branko Milanović sostiene también que el derecho del PCCh a gobernar solo está legitimado por la obtención de resultados o, mejor dicho, porque el Estado supera en la obtención de resultados a sus rivales a lo largo del Pacífico, dado que «suministra, año tras año, más bienes y servicios que su homólogo liberal», *Capitalism, Alone: The Future of the System that Rules the World*, Cambridge (MA), 2019, pp. 91-96, 209.

²² J. Ci, *Democracy in China: The Coming Crisis*, cit., pp. 8, 13, 145, 134. Habermas ha afirmado que la democracia es cuestión de «encontrar soluciones capaces de fundamentar

La apelación de Ci al propio interés racional de los dirigentes del PCCh se basa en la resiliencia percibida de los regímenes democráticos maduros, lo cual supone la mejor solución al dilema de la autopropagación del Partido. Tomando términos prestados del filósofo político Jean Hampton, sostiene que la estabilidad de estos regímenes reside en sus niveles de consentimiento múltiples y progresivamente más profundos. Puede que los ciudadanos experimenten contrariedad ante una determinada iniciativa legislativa del gobierno —el nivel primario—, pero aun así afirman la legitimidad del sistema electoral de partidos, el nivel secundario; a pesar de estar insatisfechos con los partidos existentes, pueden seguir teniendo fe en el sistema en su nivel terciario, el de la constitución general o ley básica. Y por debajo de esto, las democracias están sostenidas en el nivel más profundo por una «fe político-cultural en el imperio democrático de la ley como alternativa al conflicto violento». Esto es lo que concede a estos regímenes su durabilidad, por impopulares que sean sus gobernantes o por defectuosos que sean sus sistemas electorales. Como escribe Ci,

La ventaja ofrecida por esa *profundidad de la estructura* se vuelve muy llamativa de hecho, si comparamos este modelo con su homólogo chino [...] en el caso chino el principal y, dada la legitimidad revolucionaria en rápida desaparición, potencialmente el único *locus* de consentimiento de respaldo (o falta del mismo) está disponible en el nivel primario, el de hacer leyes y políticas y ponerlas en práctica. Por eso la legitimidad derivada del desempeño es en enorme medida una cuestión de vida o muerte²³.

El verdadero riesgo para el régimen, sostiene *Democracy in China*, no procede de las fuerzas de oposición organizadas, a las que no se les permite existir, ni de grupos de interés poderosos, la mayoría de los cuales son beneficiarios del sistema existente y «se enfrentarían a un futuro incierto, si las cosas cambiasen». La amenaza procede, por el contrario, de las tendencias imparable que se verifican en la sociedad china hacia lo que Ci denomina, basándose en *La democracia en América* de Tocqueville, la «igualdad de condiciones». Con ello no hace referencia a la igualdad

la presunción de que las instituciones básicas de la sociedad y las decisiones políticas básicas serían aceptadas de manera no forzada por todos los implicados, si pudieran participar, como libres e iguales, en la formación de la voluntad discursiva. La democratización no puede significar una preferencia *a priori* por un tipo de organización específica, por ejemplo, la llamada democracia directa [...]. Las democracias se distinguen de otros sistemas de dominación por un principio racional de legitimación y no por tipos de organización señalados *a priori*». Véase Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Boston (MA), 1976, p. 186.

²³ Ci J., *Democracy in China: The Coming Crisis*, cit., pp. 139-141.

«cuantitativa», sino a la disolución de las relaciones de autoridad tradicionales. El sistema de familia patriarcal, con sus principios confucianos, profundamente arraigados, de piedad filial y subordinación de la madre y los hijos a la autoridad del padre, comenzó a hundirse bajo el igualitarismo de la época de Mao y se erosionó aún más con el pragmatismo y las políticas de familia reducida aplicados por Deng. Hoy, sostiene Ci, la familia no es ya un campo de formación para la obediencia a la autoridad, como muestra el impresionante contraste registrado entre la disposición filial en las cohortes de las décadas de 1950 y de 1990. Y pese a haber persistido hasta la era de las reformas, la jerarquía de la división entre lo urbano y lo rural ha perdido toda legitimidad moral. En la esfera pública de la vida cotidiana se ha producido una disolución similar de la autoridad. Con la privatización de buena parte de la economía, la sociedad china ha experimentado una «nivelación» al mínimo común denominador de felicidad de clase media: el «populismo con respecto a los valores» analizado en *Moral China in the Age of Reform*. La gente persigue objetivos «apolíticos» de prosperidad y seguridad en «un espíritu de independencia personal», siguiendo su propia opinión en lugar de derivarla a los de arriba. Pero mientras que el PCCh ha proporcionado un alto grado de «satisfacción material» –crecimiento rápido, niveles de vida crecientes, influencia geopolítica– no ha ofrecido un foro para la agencia, «el sentimiento de ser ciudadanos con un papel creíble en la modelación de la vida y el destino de la comunidad política». Esta es la excepción evidente a la nivelación de las «jerarquías fijas»²⁴.

Ci reconoce que la «igualdad de condiciones» detectada por Tocqueville en Estados Unidos en la década de 1830 está definida hoy por poderosas desigualdades capitalistas. Si bien la «llamada economía socialista de mercado» china no es puramente capitalista, se ha caracterizado durante toda la era de las reformas por una «alta tolerancia ante la desigualdad y la degradación medioambiental»²⁵. *Democracy in China* complementa, en consecuencia, el diagnóstico de Tocqueville con la observación hecha por Polanyi de que la democracia (social) de masas ha servido históricamente para proporcionar cierta protección contra los estragos perpetrados por las «fábricas satánicas» del capitalismo, si bien (por tomar el caso inglés) solo después de que la penuria de la patata hubiera

²⁴ *Ibid.*, pp. 127-128, 161, 110, 8. Véase también Ci Jiwei, «*Democracy in China: Reply to My Critics*», *Dao*, 2022, p. 473.

²⁵ Ci plantea que China «se ha vuelto tan capitalista como puede llegar a serlo sin renunciar a la noción de economía socialista de mercado que tiene de sí misma». En *Democracy in China: The Coming Crisis*, cit., p. 181.

domado al proletariado y de que se produjese una selección que acabaría produciendo un estrato de trabajadores cualificados «respetables» y capaces de guiar al resto. Pese a que –y Ci sigue aquí el análisis efectuado por Wolfgang Streeck en *Comprando tiempo* (2014)– Occidente ha experimentado un giro hacia formas de hacer política menos democráticas y más oligárquicas en la época neoliberal (el ascenso de bancos centrales no obligados a rendir cuentas, el FMI, la Comisión Europea), las protecciones residuales persisten²⁶. Con la era de las reformas, los dirigentes del PCCh han tenido la tarea, recaída sobre ellos, de proteger a la sociedad china; pero su programa económico los hace menos capaces y menos motivados para hacerlo. Pese a encontrarse en una situación más ventajosa respecto a las fuerzas del gran capital que sus homólogos occidentales –no tienen que lidiar todavía con los homólogos de «Wall Street, Silicon Valley ni con el consabido complejo militar-industrial»– el Partido corre el riesgo más insidioso de que el capitalismo oficial y nepotista corrupto crezca en sus propias filas, como ha reconocido la campaña anticorrupción lanzada por Xi²⁷.

Esta combinación –un paisaje social nivelado, encabezado por una estructura política recalcitrante, con poca protección contra los males del capitalismo y sin ninguna salida formal para el sentimiento de agencia que se acumula en la vida cotidiana– explica una inestabilidad sistémica que corre el riesgo de volverse «ingobernable». En esta perspectiva, la única opción para el PCCh, sin llegar a mantener unos logros económicos insosteniblemente elevados o recurrir al callejón sin salida de intensificar la represión, será la de ampliar y consagrar libertades jurídicas e intelectuales, ampliadas finalmente a las políticas. Ci, realista por principio, sostiene que eliminar el Partido no es una opción: el PCCh sigue siendo la única fuerza política «madura» en China y claramente conserva suficiente unidad y cohesión como para «controlar un fraccionalismo potencialmente fatal y mantener el efecto disuasorio del 4 de junio contra cualquier revuelta similar»²⁸. Dado el equilibrio

²⁶ *Ibid.*, pp. 175, 162. Ci observa que la idea polanyiana de que la democracia (social) constituye una protección compensatoria contra el capitalismo está, por desgracia, casi completamente ausente en China, donde prevalece «una interpretación sesgada de la democracia», que la considera como garante de la autonomía del mercado y limitadora del poder del Estado. Si se plantease en términos polanyianos, basados en llamamientos constantes a establecer en China una sanidad, una educación, etcétera, más equitativas, puede que la democracia hubiera despertado más interés, *ibid.*, p. 185.

²⁷ *Ibid.*, pp. 182, 165, 186.

²⁸ *Ibid.*, p. 42.

de fuerzas, cualquier enfrentamiento directo estaría condenado a la derrota. La democratización, en la «utopía realista» de Ci, estaría encabezada por un PCCh juicioso. Primero habría que preparar el terreno mediante reformas de justicia social dirigidas a aliviar la desigualdad económica, que «con su potencial divisivo y su incesante producción de resentimiento, es una clara enemiga de cualquier evolución democrática razonablemente saludable»²⁹.

Una ciudad en revuelta

Las advertencias de Ci sobre la necesidad de realismo a la hora de tratar con el PCCh son más penetrantes –y pertinentes– en lo que respecta al destino de Hong Kong, donde él ha enseñado a generaciones sucesivas de estudiantes desde la década de 1990. Ci ofreció un diagnóstico incisivo sobre Occupy Central, el movimiento democrático de Hong Kong activo en 2014-2015, cuya pasión impulsora, sostenía él, no era tanto el deseo de instaurar un sistema político representativo *per se* como una antigua identidad de «diferenciación y superioridad» respecto a China. Nacido en parte de la evolución secular de la ciudad como colonia británica, el contraste aumentó debido a la riqueza y al cosmopolitismo relativos de los que gozó durante los años de la Guerra Fría, cuando la China de Mao era «roja y pobre». Pero esta identidad –basada en «una diferenciación concebida de manera jerárquica y en gran medida antagonista respecto a China»– era frágil y solo podía mantenerse sin estridencia cuando Pekín reconocía implícitamente la superioridad de Hong Kong, como sucedió durante los años posteriores al retorno de la ciudad a la soberanía de la RPCh en 1997, cuando «China trataba en buena medida de parecerse a Hong Kong». El ascenso de China supuso un problema para el sentimiento de diferenciación superior albergado en Hong Kong a medida que la población del continente se volvía «cada vez más capitalista, consumista y amante de la diversión», pese a que más allá de las ciudades más importantes y las filas de los ricos estaba «menos entrenada en la sofisticación y el orden de la clase media» de lo que los hongkoneses afirmaban estarlo. Para las generaciones más jóvenes de Hong Kong, «China no es interesante», observa Ci; Pekín no había convertido aún su «poder duro» en capacidad para suscitar admiración y lealtad³⁰.

²⁹ *Ibid.*, pp. 208, 274.

³⁰ *Ibid.*, pp. 338-339, 334-335.

El deseo de separarse de China otorgó al movimiento Occupy Central el fervor moral y la cohesión emocional propios de una lucha de liberación nacional, sostiene Ci; pero esta defensa absorbente de la identidad de Hong Kong también desplazó otras preocupaciones, como la justicia social. A diferencia de Occupy Wall Street, su homólogo estadounidense, el movimiento hongkonés nunca cuestionó el capitalismo ni pidió una democracia al estilo de Polanyi, dotada de protecciones sociales; esperaba aliarse con los magnates locales contra Pekín. Ci está convencido, sin embargo, de que la energía del movimiento derivaba en parte de la frustración reprimida ante el «escandaloso nivel de desigualdad» de la ciudad y el empeoramiento de las perspectivas para su juventud en sintonía con el mundo capitalista avanzado. Ci animaba a los estudiantes a reconsiderar la esencia del separatismo de Hong Kong: redefinirlo menos como un juego de suma cero, como algo menos hostil, más sosegado. La «insistencia beligerante en una separación radical» solo serviría para provocar una reacción excesiva por parte de China. Estaba claro que Pekín nunca permitiría que la ciudad se independizase después de que en 1997 se reconociera internacionalmente su retorno a la soberanía china tras una espera de cien años. Lo que los manifestantes denominaban una «verdadera democracia» –elegir un jefe ejecutivo opuesto a Pekín– nunca tuvo probabilidad alguna de éxito. Hong Kong necesitaba un liderazgo político que no fuese vasallo pero tampoco se opusiera implacablemente a Pekín, con la integridad para disentir cuando hiciese falta, dentro de los límites de la Ley Básica. Pero Pekín debía también escuchar a Hong Kong. La «arrogancia excesiva» por ambas partes solo serviría para fortalecer el círculo vicioso: conducir la lucha de Hong Kong a proporciones verdaderamente explosivas o tentar a Pekín a aplastar el deseo de secesión aniquilando su base misma, eliminando todo lo que Hong Kong tuviera de diferente. Durante los cuatro años previos al aplastamiento final de 2020, Ci rogó a los estudiantes que reescribiesen el lema de Kant a favor de la Ilustración: no «piensa libremente, pero obedece», sino «piensa libremente, pero ejerce el comedimiento político»³¹.

³¹ *Ibid.*, pp. 340-341, 357, 355, 350, 362, 359, 368. Una versión anterior del argumento incluido en el capítulo de *Democracy in China: The Coming Crisis* sobre Hong Kong se presentó en un congreso de estudiantes organizado en la Universidad de Hong Kong en marzo de 2016, con el título «Democracy in Hong Kong». A la charla asistieron estudiantes que participaban activamente en el movimiento demócrata, pero a muchos les decepcionó que Ci llamase al comedimiento político y a avanzar en el cambio social y cultural, plasmado en lo que él denominó «una forma democrática de hacer las cosas».

Pero si las prescripciones tácticas de *Democracy in China* resaltaban el comedimiento, el diagnóstico que hacía del régimen no se andaba con rodeos. Aunque el PCCh no daba señales de abandonar su discurso sobre el socialismo, su historial en las décadas recientes era el de «un masivo aparato para la apropiación privada» no solo mediante la corrupción, sino también a través de los privilegios perfectamente legales disfrutados por los altos funcionarios y sus familias, que les permiten vivir «como una especie aparte»:

¿Cuáles son las credenciales socialistas [del Partido] aparte de su continuidad organizativa con el PCCh de Mao? ¿Sigue existiendo de hecho un Partido Comunista del que hablar, dados los lazos inextricables de los niveles más elevados de sus funcionarios y los familiares de estos con el capital y los capitalistas más poderosos del país, y dada la forma en la que este Partido ha tratado a los trabajadores en lo referente a las prestaciones sociales, la distribución factorial de la renta y la protección brindada contra los peores estragos causados por la explotación capitalista?³².

No podía concluirse, sin embargo, que los líderes del Partido no serían capaces de guiar a China hacia otro curso, si con ello pudieran estabilizar y fortalecer su propia legitimidad. En la periodización de Ci, el gobierno de Jiang Zemin durante la década de 1990 había dejado un legado ambiguo de «liberalización política y anarquía moral», casi en igual medida. Bajo su sucesor, Hu Jintao, el liderazgo político central (distinto de la capacidad del Estado) fue más débil que nunca, «ni amado ni temido», pese al retorno de la represión en los últimos años de su mandato. El liderazgo de Xi era definitivamente más temido, sobre todo dentro del Partido, aunque también más querido, al menos en las primeras fases de su mandato. (Mientras que la campaña contra la corrupción tuvo efectos positivos durante algunos años, la reintroducción de la «línea de masas» nunca ha tenido mucha credibilidad). Xi había demostrado que todavía era posible establecer un liderazgo central con autoridad «para dotar al Partido y al país de una nueva dirección, ya sea buena o mala». Las decisiones de Xi podrían ser cruciales, escribe Ci. «Hablando objetivamente, Xi es un líder extraordinario y la suya es una era extraordinaria», sin embargo; extraordinarios en el sentido de que estaba manteniendo bajo control contradicciones que normalmente producirían «un impulso irresistible hacia el cambio fundamental». No había razón, sin embargo, para creer que lo seguiría un sucesor igualmente extraordinario; era probable que en la China posterior a Xi las cosas retomaran un curso más ordinario³³.

³² *Ibid.*, pp. 299-300.

³³ *Ibid.*, pp. 280-281, 300-301, 376.

La última parte de *Democracy in China* se centra en la situación internacional. En la escena mundial, observa Ci, el ascenso de China parece asimétrico: su crecimiento económico y su importancia geopolítica no van unidos a una ampliación correspondiente de la legitimidad y el respeto internacionales. En parte esto se debe a que el «espacio del valor político global» actualmente constituido convierte la democracia, con independencia de cómo se defina –Ci señala en otra parte la buena posición que ocupa el sistema *de facto* unipartidista de Japón–, en condición fundamental para la legitimidad internacional. Los quebraderos de cabeza geopolíticos de China derivan en parte de esta «asimetría», sostiene, en buena medida en lo referente a «cuestiones internas en las que las potencias extranjeras tienen un especial interés político o geopolítico»: las tendencias separatistas insuperables en el Tíbet, Xinjiang, Hong Kong y Taiwán guardan relación directa con lo que se percibe como una falta de legitimidad del Estado chino, «permitiendo que los separatistas internos así como sus defensores y simpatizantes externos se apropien del terreno moralmente más elevado», «debilitando sutilmente» de ese modo cualquier reivindicación de soberanía que el Estado plantee contra los retos separatistas³⁴.

Pero sería erróneo –antidemocrático, de hecho– que China se democratizase exclusivamente a instancias de las potencias extranjeras. Los ciudadanos de un país siguen siendo los mejores jueces para decidir cuál es el sistema político más «adecuado» para ellos. La presión externa se debe en parte a la «hostilidad del sistema político» mostrada por los países democráticos liberales, que combina valores residuales de la Guerra Fría con prescripciones normativas, abogando por una política de cambio de régimen, que supone una amenaza mortal para el PCCh, algo contraproducente, porque justifica un estado de emergencia permanente así como políticas más represivas. Deplorando esa hostilidad en términos de sistema político hacia China, por considerarla «errónea» e «impropia», Ci sostiene que el medio más beneficioso y potente para estimular el paso de la RPCh hacia la democracia no es la exhortación moralizante, sino el «ejemplo positivo». Para el verdadero igualitario y demócrata, escribe Ci, mantener las condiciones favorables para la democracia en el capitalismo debe suponer una lucha incesante: no tiene cabida la complaciente «superioridad moral dirigida contra el otro» que fomenta la hostilidad por razones de sistema político. Los mecanismos democráticos pueden degenerar en «poco más que una tapadera

³⁴ *Ibid.*, pp. 311-313.

ideológica» para una forma de dominio imperial específicamente capitalista. «Sería una doble caricatura que esa democracia eviscerada, que en lugar de trabajar para volver a llenarse de sustancia democrática es invertida para canalizar lo que le queda de energía moral hacia una hostilidad concebida en términos de sistema político esgrimida contra competidores que resulten no ser democráticos»³⁵.

Ci concluye con una nota de ansiedad. Los dirigentes chinos están comprensiblemente absortos en los retos económicos e internacionales del momento, lo cual convierte la visión de estadista en un lujo. Será «prohibitivamente difícil» para el PCCh abandonar el hábito de no aceptar más consejo que el suyo propio. ¿Qué probabilidad hay de que Xi pueda y esté dispuesto a abrir el camino hacia una mayor agencia popular antes de abandonar la escena política? Pero a Ci solo le cabe el deseo de estar equivocado. Si China logra mantener su ascenso sin una crisis que la paralice, la tentación de avanzar hacia la democracia por el bien de obtener una legitimidad internacional y estabilizar el sistema podría fortalecerse. Si una China más poderosa se enfrentase, por el contrario, a un nuevo retroceso de la democracia, en especial en Estados Unidos por mor de las guerras, la sobreexposición imperial y una nueva *Gilded Age* de enormes desigualdades, se perderían todas las apuestas³⁶.

2. CONSIDERACIONES

Desde todos los puntos de vista, la de Ci es una obra notable, que carece de pocos parangones contemporáneos ni en Oriente ni en Occidente, aunque, a su modo, nos podría recordar a las obras de Habermas y Bourdieu. En China, algunos estudiosos algo más jóvenes, como Liu Qing (n. 1963), profesor de política en la East China Normal University (ECNU) de Shanghái, o Yao Yang (n. 1964), economista político en la Universidad de Pekín, han cubierto parte del mismo campo, aunque ninguno de los dos tiene una mentalidad tan filosófica ni es tan franco desde el punto de vista político como Ci³⁷. Al mismo tiempo, el perfil de Ci sigue siendo

³⁵ *Ibid.*, 323, 315-317, 331-332, 324-325.

³⁶ *Ibid.*, pp. 377-379.

³⁷ Véase, por ejemplo, Liu Qing, «Liberalism in Contemporary China: Potential and Predicaments», 2013, y Yao Yang, «The Dilemma of China's Democratization» [2009], 2013; ambos disponible en Internet en *Reading the China Dream*; agradezco a David Ownby que me indicase la importancia de los intereses de estos estudiosos en relación con los de Ci Jiwei.

muy discreto en China; su página en Baidu –un equivalente a Wikipedia– está en gran medida en inglés, y carece de entrada en Aisixiang, la página digital que reedita buena parte de la obra de los intelectuales de la RPCh. Sus libros han sido analizados en revistas especializadas anglófonas, y *Democracy in China* constituyó el tema de un simposio crítico en *Dao*, la revista internacional de filosofía comparativa radicada en Hong Kong, en julio de 2022. Pero tal vez este artículo sea el primer intento de efectuar una apreciación crítica del conjunto de su obra.

Desde el punto de vista intelectual, el planteamiento y el estilo que Ci ha ido perfeccionando desde la década de 1990 representan una síntesis específica de tendencias y fuentes. Al igual que se muestra imparcial en sus críticas políticas tanto a Oriente como a Occidente, parece igualmente versado en ambas tradiciones de la filosofía política en las que se inspira de manera libre y ecléctica para guiar sus reflexiones. Su ideario tal vez esté más conformado por la filosofía occidental, en especial por la rama continental europea, esto es, por Nietzsche y Marx en especial –las influencias que presiden *Dialectic of the Chinese Revolution* y los únicos filósofos a los que Ci dedicó cursos enteros durante su trayectoria como profesor– pero también, aunque de manera más esporádica, por Spinoza y Norbert Elias, así como por Freud, Schopenhauer, Adorno y Tocqueville, entre otros pensadores³⁸. Al forjar una «forma propia de abordar la historia de un filósofo», Ci prescinde de la descripción empírica: le interesa descubrir las condiciones lógicas y las estructuras de la experiencia china, no documentar o explicar evoluciones históricas concretas (que «a menudo están más implícitas que presentadas en detalle», como él mismo ha reconocido)³⁹.

Conjugando la reflexión estricta con profundos principios morales, la abstracción interpretativa con la experiencia vivida, los lúcidos libros de Ci, «libres y precisos» al mismo tiempo, tienen una coherencia interna y una integridad asombrosas, como si cada uno debiera ser aceptado en sus propios términos, en su totalidad, aspirando a propiciar una forma de reconocimiento intuitivo en igual medida que la persuasión racional⁴⁰.

³⁸ Ci añadió más tarde un curso sobre Habermas, examinando las relaciones complejas existentes entre el pensamiento de este y los de Marx y Nietzsche. En *The Two Faces of Justice*, observando que se inspira «extensamente en el discurso intelectual occidental», Ci escribe que, si bien no se considera parte de una «escuela filosófica concreta», piensa que su forma de pensar en su conjunto está más influida por la filosofía continental que por la tradición analítica, en la que también se inspira.

³⁹ Ci J., *Dialectic of the Chinese Revolution: From Utopianism to Hedonism*, cit., p. 17.

⁴⁰ «Libre y preciso» son los términos que Ci usa en *Moral China in the Age of Reform* para describir el uso espontáneo que hace de Freud: «Su forma de pensar y arguans

Al mismo tiempo, calificándose a sí mismo de «realista por principio», Ci combina la claridad analítica y el pragmatismo con la urgencia reformista. Su trabajo, aunque filosófico y abstracto, se concibe como un intento de intervenir en la situación que diagnostica y al mismo tiempo de interpretarla. Pero sus prescripciones, insiste, se circunscriben a lo que es necesario, «prudente» y posible dadas las condiciones locales.

Modos de agencia

¿Cómo deberíamos empezar a caracterizar la temática de Ci? El concepto que ofrece un hilo conductor a través de su pensamiento es el de agencia. El tema desempeñaba una función sustancial en *Dialectic of the Chinese Revolution*, si bien principalmente en forma de voluntad de poder, obligada a expresarse «en la voluntad de la nada», estableciendo «un futuro paradisiaco del comunismo del que racionalmente se sabía que estaba fuera del alcance humano, por encima de un presente condenado para siempre a ser imperfecto»⁴¹. Ci desarrolló el concepto en un artículo escrito en 2013 en el que teorizaba la pobreza⁴². La agencia humana se convirtió en concepto organizador explícito en *Moral China in the Age of Reform*, convirtiendo este libro en el eje central del marco evolutivo de la trilogía. Como hemos visto, en él Ci diferenciaba la identificación mediante la agencia de la libertad de la agencia, identificada con la transición incompleta del Estado dinástico al jurídico. ¿Qué distingue estos modos de agencia y las respectivas culturas morales que los facilitan? En primer lugar, el grado en el que la cultura moral permite a los ciudadanos formar una relación independiente con «el bien» –pensar por sí mismos, en lugar de seguir un ejemplo moral (gobernantes sabios, Mao, Xi)– o, como diría Ci en *Democracy in China*, la capacidad de actuar a partir del fundamento de la responsabilidad individual. El núcleo normativo de la perspectiva de Ci, si se le puede llamar así, reside en su convicción de que la superioridad de un Estado propiamente jurídico sobre uno dinástico y, por lo tanto, del ciudadano sobre el súbdito, debe buscarse, primero y ante todo, en la mejora de las formas de agencia⁴³.

de sus ideas me parecen sugerentes de una manera tal que me permite ser libre y preciso al mismo tiempo: libre con respecto a Freud como fuente de observaciones y preciso en la formulación de mis propias hipótesis». El fragmento es asombroso, por él Ci afirma que para la validez de sus hipótesis es irrelevante el hecho de que las ideas de Freud sean correctas o no, que la interpretación que él hace de ellas sea precisa o no y que los usos que da a esas ideas sean «apropiados» o no, p. 109.

⁴¹ Ci J., *Dialectic of the Chinese Revolution: From Utopianism to Hedonism*, cit., p. 195.

⁴² Ci Jiwei, «Agency and Other Stakes of Poverty», *Journal of Political Philosophy*, vol. 21, núm. 2, 2013.

⁴³ Pese a compartir su interés por el Estado, son las distintas concepciones de ambos plantean sobre la agencia humana las que separan a Ci y Bourdieu.

Ci entiende la libertad como el espacio de maniobra necesario para el ejercicio significativo de la agencia humana en las condiciones modernas. Si las dos categorías, agencia y libertad, tienen en sí algo transhistórico, Ci resalta que estamos hablando de los tiempos modernos y de las libertades modernas (citando a Benjamin Constant). Esto hace que la libertad pase de principio metafísico a principio sociohistórico: una condición requerida por los agentes en las sociedades capitalistas contemporáneas. También deja abierto el contenido de la libertad y la agencia, algo importante para los fines de Ci. La cuestión de la libertad aparece en *Democracy in China* como la principal idea motivadora de la que puede considerarse que deriva el posterior razonamiento prudencial a favor de la democracia. El argumento a favor de la democracia puede parecer, de hecho, cuasi secundario: como un resultado lógico de la cuestión de la libertad. ¿Por qué si no iba Ci a citar ampliamente el razonamiento de Spinoza a favor de la libertad de pensamiento, entendida como una propiedad natural de los seres humanos, en una nota a pie de página inserta en la discusión sobre la libertad, que incluye en el capítulo dedicado a la «preparación democrática»? En este contexto, la libertad importa, ante todo, como condición esencial para la nueva subjetividad moral requerida por las condiciones sociales transformadas, siendo necesaria también para establecer una sociedad civil vigorosa capaz de proporcionar una fuente independiente de estabilidad social y política.

También a este respecto, tal vez los enigmáticos indicadores de Bourdieu para pensar a contracorriente el Estado ilustren la singular perspectiva de Ci. Las meditaciones incluidas en *Moral China in the Age of Reform* acerca de la libertad y la igualdad –y las predisposiciones generalizadas hacia ellas que Ci observa en la sociedad china contemporánea, al menos con respecto a las oportunidades, la no discriminación y los derechos políticos– parecen haberlo acercado a Tocqueville, para quien la libertad y la igualdad representan un par de valores dialécticos (*las personas son libres porque son iguales, e iguales porque son libres*). Expresado en los términos de Bourdieu, teorizar la libertad como lo hace Ci no es ni «pensamiento de Estado» ni «pensamiento producido por la sociedad», puesto que las libertades *de facto* que en principio se anima a todos a disfrutar como miembros de la sociedad «moderadamente próspera» (*xiaokang*) no se entienden en términos de libertad en cuanto valor. En otras palabras, los conceptos de libertad e igualdad –conceptos que el discurso del PCCh reconoce, al menos nominalmente, como «valores fundamentales del socialismo»– tal vez ofrezcan a Ci un espacio más

amplio para teorizar que el que podría hallarse a la sombra de la justicia liberal. Es esta posibilidad la que influye en la atención repetida que Ci presta a lo que él denomina, en el título de un capítulo incluido en *Moral China in the Age of Reform*, «La tarea inconclusa de la libertad».

También la justicia exige, para Ci, la reciprocidad de la agencia popular – la «socialización de la justicia»– aunque el Estado se mantiene como «su guardián soberano». La actual campaña de Xi Jinping contra la corrupción podría ser un ejemplo a este respecto: si bien indica una verdadera determinación de corregir décadas de fracaso estatal en la protección de una mínima apariencia de reciprocidad, también revela la ardua tarea que le espera a China para (re)socializar el sentimiento de justicia, para el que una cierta confianza en el Estado constituye un requisito estructural. La gestión adecuada de la justicia para sus ciudadanos es un criterio de legitimidad jurídica del Estado, una medida de la capacidad de este para mantener una cohesión social duradera. Cuando deja de inspirar la voluntad de las personas para seguir las normas, se pone en marcha una crisis moral. Al comienzo de dicha crisis, emerge también la incoherencia intelectual como síntoma concomitante. Lo que el Estado hace, lo que dice que hace, y cómo inspira a las personas a pensar y actuar, tienden a caer en el caos.

Cuando pasamos de *Dialectic of the Chinese Revolution* a *Moral China in the Age of Reform* y luego a *Democracy in China*, la superación de la crisis del cuerpo, no mediante la utopía sino a través del mercado, se produce a costa de la subjetividad moral, poniendo en evidencia la falta de un orden ideológico nuevo y eficaz⁴⁴. En opinión de Ci, esto ha producido una asimetría entre la capacidad del Estado para gobernar por la fuerza y su incapacidad para liderar mediante la aprobación moral. Lo que convierte hoy en día al Estado chino en un objeto «cuasi impensable», por lo tanto, no es simplemente que circunscriba los términos con los que podamos considerarlo –eso sería señal de su universalismo competente– sino por el contrario que los términos que el Estado sigue utilizando se han convertido en significantes imprecisos carentes de objetos de identidad claros. Está en juego lo que Bourdieu denominaría la «comprensión dóxica», la capacidad de dar por hecho el Estado, de considerarlo una cosa natural.

⁴⁴ Es notable que no haya referencias directas al confucianismo, al capitalismo o al liberalismo en la «resolución histórica» más reciente del Partido, titulada *Resolución del Comité Central del Partido Comunista de China acerca de los principales logros y de la experiencia histórica del Partido a lo largo del pasado siglo*, publicada para marcar el centenario del PCCh en octubre de 2021. Este documento es el tercero de este tipo, precedido por el de Mao en 1945 y el de Deng en 1981-1982.

Cuando los analistas hablan, al referirse a China, de marxismo «nominal» o de un partido «nominalmente» comunista, sugieren que el nombre ha sobrevivido a la defunción de su significado y que el Partido solo conserva un parecido terminológico con sus principios fundadores. Ci, por su parte, no reprende al PCCh en lo que se refiere a lo *comunista* que realmente es. También él acepta la realidad «nominal» del nombre, pero es precisamente el nombre lo que confiere poder real y singular al Partido, asegurando su derecho a gobernar. ¿Por qué, si no, iban los grandiosos objetivos políticos del Partido a enmarcarse en la referencia temporal a la revolución: 1921, 1949, 2021, 2049? ¿Y por qué, si no, iba a situar incluso la gestión de la pandemia en el concepto de guerra popular ideado por Mao (*renmin zhanzheng*) en 1927? En cuanto recurso político y moral, el término está diseñado para recordar la reivindicación de legitimidad histórica del PCCh a través de la excepcional lucha victoriosa. A buen seguro, el Partido ha sacado la frase de su viejo contexto sin tener que preocuparse de que cualquier hablante chino pudiera interpretar la invocación al *renmin zhanzheng* como un llamamiento a la guerra de clases. Pero es sintomático que las fraseologías floten a voluntad y que la gente que se mueve en contextos oficiales «efectúe movimientos lingüísticos». Esta falta de coherencia intelectual obstaculiza la gran ambición por parte del Estado de establecer una universalidad igual en coherencia a la de su adversario del otro lado del Pacífico. Lo que se interpone puede resumirse en el principio confuciano de *zhengming* o «rectificación de nombres», de acuerdo con el cual solo es posible lograr algo real y duradero en la esfera política, si los nombres y el lenguaje coinciden con la verdad⁴⁵.

Xi y después

Los críticos de *Democracy in China* acusan en general a Ci de mostrar un optimismo excesivo acerca de la posibilidad de que el PCCh emprenda reformas que concedan a la población más libertad y agencia políticas, en especial un tipo de reformas que pudieran poner fin al dominio del Partido⁴⁶. En su respuesta a los críticos, publicada en *Dao*, Ci reiteró

⁴⁵ Ci invoca el principio de *zhengming* en *Democracy in China: The Coming Crisis*, cit., pp. 108 y 390 n. 10.

⁴⁶ Véase Joseph Chan, «Is Democracy Coming to Knock on China's Door? Reply to Jiwei Ci's *Democracy in China*» *Dao*, julio de 2022; Sungmoon Kim, «Tocqueville between America and China and Democracy», *Dao*, julio de 2022; la respuesta de Ci a ambos, «Democracy in China: Reply to My Critics», *Dao*, julio de 2022; Biao Teng, «Is China Ready for Democracy?», *Law & Liberty*, 22 de septiembre de 2020; Yu-Wen Chen, «An Unconventional but Prudent Proposal for China's

el argumento de que no afirma que sea probable la democratización liderada por un PCCh ilustrado; lo que afirma es que el Estado chino afrontará la perspectiva de «o democratización o crisis». Para Ci, como hemos visto, la represión creciente no puede constituir una solución a largo plazo; por el contrario, solo indica la escala creciente de descontento que hay que reprimir. Ci ha abordado estos puntos repetidamente y ninguno de sus críticos ha logrado explicar hasta el momento por qué hace falta aumentar la represión o por qué pedir que pueda vivirse sin ella es una exigencia irrazonable. Sus críticos pueden citar el enorme aumento de las capacidades de alta tecnología de las que dispone el Estado chino, que van desde su sistema de crédito social omnisciente a su recogida de ADN, el uso de indicadores biométricos y los programas de reconocimiento facial; pero Ci no disiente de ellos respecto al alcance de su «efecto disuasorio»⁴⁷.

De hecho, puede que el PCCh haya pasado, como observó Eric Hobsbawm respecto a los Estados comunistas más en general, de la época alimentada por el «motor de la revolución» a la impulsada por el «motor de la conservación»⁴⁸. El hecho de que Xi Jinping invoque el sueño chino (*zhongguo meng*), cuya esencia es «el gran rejuvenecimiento de la nación china», puede interpretarse como uno de esos meros ejercicios de conservación. No es un sueño influido por una concepción socialista de «el bien» ni por un proyecto de emancipación marxista. En la terminología de Yang Guangbin, politólogo y experto marxista cercano al régimen, el partido-Estado chino ha pasado de «buscar el cambio» (*qiubian*) a «buscar el orden» *qiuzhi*)⁴⁹. Este paradigma de paso al *zhi*, u orden, es doble: una vuelta a la historia civilizadora china, de dos mil años de antigüedad, que demuestra que los chinos tienen, de acuerdo con Yang, «una mente inherentemente gobernante», y que el gobierno «pone por

Democratization», *European Political Sciences*, vol. 20, junio de 2022; Chi Kwok, «(Un)realistic Utopia: Rethinking Political Legitimacy, Democracy and Resistance in China», *Contemporary Political Theory*, vol. 20, 2021.

⁴⁷ Ci J., *Democracy in China. The Coming Crisis*, cit., p. 42.

⁴⁸ Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century: 1914-1991*, Londres, 1995, p. 368 [ed. cast.: *Historia del siglo XX*, Barcelona, 2000].

⁴⁹ Véase en inglés Yang Guangbin, «The Paradigm Shift of Political Science from Being “Change-oriented” to “Governance-oriented”: A Perspective on History of Political Science», *Chinese Political Science Review*, vol. 6, 2021, pp. 506-545; el artículo original se publicó en chino en 2018. Yang Guangbin es miembro del Comité de Asuntos Exteriores de la Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino, decano de la Escuela de Estudios Internacionales de la Universidad Renmin de China, y experto principal en el Proyecto Marxista del PCCh.

delante al pueblo» (*renmin zhishang*), un principio derivado de la tradición del Estado legalista confuciano. Yang la califica como una solución «confuciana por fuera y legalista por dentro», sosteniendo que está profundamente arraigada en el «gen cultural» chino. El peso histórico del *zhi* se capta en el término *zhizhi* o, como Yang lo traduce en otra parte, «alcanzar un país políticamente estable y pacífico»⁵⁰.

El PCCh no se presenta a sí mismo como la vanguardia de la lucha planetaria contra el capitalismo, sino como el verdadero representante –los «héroes reales» en expresión de Mao– de las masas, cuyos intereses convergen por completo con los suyos propios. En 2021, con ocasión del centenario del Partido, el propio Xi Jinping afirmó la superioridad representativa de la formación alegando que esta «no posee ningún interés particular propio»: «Nunca representa el de ningún grupo de interés, ni el de ninguna organización de poder o influencia, ni el de ningún estrato privilegiado»⁵¹. Que sea o no cierto es una cuestión empírica; pero la necesidad de afirmarlo va al fondo de las cosas, porque en ausencia de elecciones es necesario buscar alguna otra base de representación creíble. Para algunos teóricos, la solución radica en la tradición maoísta de la «línea de masas» (*qunzhong luxian*): consultar a las masas, interpretar su voluntad, aplicar las políticas que les interesan⁵². Pero como explicaba la filósofa política Lin Chun, el reciente intento por parte de Xi de resucitar el concepto «sonaba hueco»: este era un partido distinto del partido de Mao y el distanciamiento entre los funcionarios y «las masas» era una experiencia cotidiana: «Las familias de la “aristocracia roja” y las nuevas elites se han enriquecido a una velocidad y a una escala insólitas a base de devorar los recursos estatales y confabularse con el capital privado (tanto nacional como extranjero)»⁵³.

⁵⁰ Véase la entrevista resumida de Li Chun, «Yang Guangbin: Why Is Modernization of State Governance Never Equal to Westernization?», *ECNS Wire*, 6 de diciembre de 2021.

⁵¹ En inglés, véase «Full Text of Xi Jinping’s Speech on the CCP’s 100th Anniversary», *Nikkei Asia*, 1 de julio de 2021. En castellano, «Texto íntegro. Discurso de Xi Jinping en la ceremonia con motivo del centenario del PCCh», *Xinhua español*, 1 de julio de 2021.

⁵² La posición oficial del PCCh acerca de la representación en los últimos veinte años se ha resumido en el concepto de la triple representatividad. Entre los defensores de una «línea de masas» revitalizada se incluyen Daniel A. Bell y Wang Pei, *Just Hierarchy: Why Social Hierarchies Matter in China and the Rest of the World*, Princeton (NJ), 2020, y Tongdong Bai, *Against Political Equality: The Confucian Case*, Princeton (NJ), 2020.

⁵³ Lin Chun, «Mass Line», en Christian Sorace, Ivan Franceschini y Nicholas Loubere (eds.), *Afterlives of Chinese Communism*, Londres y Nueva York, 2019, p. 125.

¿La «equidad» como solución?

Quienes critican la esperanza realista que Ci alberga de que se produzca una autorreforma del Estado contra todo pronóstico, también deben lidiar con su argumento de que la nueva «igualdad de condiciones» de China, generada por el igualitarismo de Mao y la liberalización económica de Deng, hará que se produzca una presión a favor de la liberalización política, opinión compartida por muchos políticos occidentales aproximadamente entre 1992 y 2012, aunque estos le negaban cualquier mérito a Mao. Una crítica habitual es que la «igualdad de condiciones» está siendo contradicha por la *desigualdad* de rentas; pero, como hemos visto, el argumento de Ci tiene en cuenta esta situación. Una objeción más seria podría ser la de que, pese a que Xi lo niegue, el PCCh ha adquirido intereses protoclasistas que le impedirían establecer las protecciones sociales polanyianas contra el mercado que los «preparativos para la democracia» propuestos por Ci exigirían. Conceptualmente, la obra de Ci reconoce esa tendencia recesiva del PCCh. Su argumento prudencial a favor de la democracia basado en la «adecuación» social se inspira en el mecanismo del efecto desborde que Jon Elster había detectado en Tocqueville⁵⁴. Esto sugiere que es de esperar que un patrón de conducta en una esfera de la vida se filtre a otras esferas; en este caso, que las libertades de consumo se filtren a la esfera política. Pero el Estado puede intentar también bloquear el efecto desborde usando lo que Elster denominó el efecto compensación. Para Ci, como hemos visto, un ejemplo sería lo ocurrido después del 4 de junio de 1989, cuando el Estado chino satisfizo las demandas hedonistas subyacentes al movimiento democrático con una abundancia creciente, suficiente para bloquear las aspiraciones políticas del momento. Relacionado con la estrategia de compensación hedonista –para Ci siempre una estrategia dilatoria– está el «efecto desplazamiento» de Elster, que desvía las energías dedicadas a un fin hacia otro; en la adaptación de Ci, el deseo de democracia se desvió hacia el deseo de obtener más dinero (la idea nietzscheana subyacente es que la energía de la gente es tan flexible como limitada).

La proliferación del término «equidad» (*gongping*), que ha impregnado tanto la jerga oficial como el habla cotidiana en los años recientes, podría interpretarse pues como un último recurso discursivo, un intento de

⁵⁴ Jon Elster, *Alexis de Tocqueville, the First Social Scientist*, Cambridge, 2009, especialmente el capítulo I; la noción de mecanismo de desborde neofuncionalista había sido analizada Ernst Haas en *The Uniting of Europe* (1958).

ganar tiempo promoviendo un valor que, mientras no plantee ninguna exigencia directa, puede servir de sustituto suficientemente cercano como para retrasar el efecto desborde. En *La gobernanza y la administración de China*, una recopilación muy reeditada de los discursos de Xi Jinping, el término «equidad» aparece al menos ochenta veces⁵⁵. La importancia de la idea, impensable e innecesaria durante el gobierno de Mao, es un indicador de la perspectiva ideológica del PCCh contemporáneo. La equidad, que no constituye ni un valor tradicional ni un principio marxista-leninista fundacional, se ha convertido en el encaje normativo perfecto para el partido-Estado y para una sociedad sometida a las leyes del libre mercado. La equidad del libre mercado, deberían comprender sus defensores, nunca es realmente equitativa, al igual que el mercado nunca es realmente libre. Pero el amorfismo útil del término parece satisfacer las necesidades políticas del momento.

El aumento de uso del término equidad va unido a la promoción de la «prosperidad común» (*gongtong fuyi*), cuyo significado positivo se ha mantenido cuidadosamente vago. Los asesores políticos de Pekín han dejado claro que la «prosperidad común» no hace referencia a construir un Estado igualitario o de bienestar social, ni a «robar a los ricos para ayudar a los pobres»; el objetivo es, por el contrario, hornear «un pastel mejor y más grande»⁵⁶. Pero el hincapié cuasi rawlsiano en la equidad puede resultar finalmente una bendición y una maldición. Si bien la «equidad» puede asignar un valor positivo a las desigualdades competitivas –si se puede demostrar que son «equitativas» y casi siempre se puede–, podría también abrir la caja de Pandora de las luchas por la igualdad real. El sector privado chino, en rápido crecimiento, equivale ahora al 90 por 100 del empleo urbano (frente al 18 por 100 que representaba a mediados de la década de 1990), mientras que se prevé que la *gig economy* (la economía de pequeños empleos precarios o intermitentes) duplique su actual fuerza de trabajo, pasando de 200 millones –una cuarta parte de la población activa china– a 400 millones de trabajadores en 2036. La forma en la que el régimen gobierne esta esfera informal de las masas trabajadoras, compuesta mayoritariamente por trabajadores migrantes que no disfrutan ni de equidad ni de libertad, podría demostrar ser su talón de Aquiles.

⁵⁵ Aunque debería observarse que «democracia», «igualdad» y «libertad» también aparecen docenas de veces en el libro de Xi y en el discurso oficial del PCCh, estos términos también aparecen en Marx, al contrario que el de «equidad».

⁵⁶ «China's Common Prosperity Boon to World», Xinhua News, 21 de diciembre de 2021.

La defensa prudencial que Ci hace de la reforma democrática está motivada por su sentimiento de que la futura crisis solo se contendrá a costa de pagar un precio insostenible. Su (leve) esperanza de que el Partido comprenderá que dicha reforma redundará en su propio interés debe lidiar con la realidad de que el PCCh disfruta todavía de un inexpugnable monopolio de la violencia física. La defensa de Ci se basa en la experiencia aleccionadora vivida durante el último intento serio de exigir la democracia en China acaecido en 1989, cuando estudiantes, trabajadores e intelectuales fracasaron en sus esfuerzos de orientar la protesta y la retórica hacia un resultado político unificado. Por el contrario, la intransigente elite envejecida, con su control del ejército, se unió bajo el lema de Chen Yun: «Nosotros, los camaradas veteranos, debemos dar un paso al frente con valentía», «nosotros nunca debemos hacer concesiones»⁵⁷.

La historia del Partido evidencia que en otro tiempo albergó sentimientos democráticos propios. La tradición de discurso democrático en China antes de la guerra, del que en otro tiempo habían surgido los propios miembros fundadores del PCCh, a modo de radicales que preferían la revolución a la reforma, no carece de recursos en los textos escritos por Liang Qichao, Hu Shi, Zhang Dongsun, Zhang Junmai y otros autores. La urgencia de los argumentos de Ci a favor de la reforma, palpable en todas las páginas de sus libros, no es, sin embargo, una medida fiable del grado en el que el Partido puede estar de hecho dispuesto a cambiar⁵⁸. A falta de ello, el imaginario democrático de China se ha transformado pasando de ser una cabeza sin cuerpo hace un siglo a convertirse en un cuerpo –la sociedad moderadamente próspera– sin cabeza en la actualidad. En qué medida, con qué velocidad y de qué forma puede la presión a favor de la democracia propiciar todavía una fase decisiva de transformación del régimen sigue siendo una cuestión de especulación política. Ci sitúa la carga de la responsabilidad del cambio principalmente sobre los hombros de la elite dominante; aparta de ese modo el debate de la rectitud moral apolítica para acercarlo a cuestiones concretas de posibilidad política en las condiciones actuales de China.

Primero en *Dialectic of the Chinese Revolution* y después en *Moral China in the Age of Reform*, Ci diagnosticó la existencia de una crisis moral y

⁵⁷ Citado en Merle Goldman, *Sowing the Seeds of Democracy in China: Political Reform in the Deng Xiaoping Era*, Cambridge, 1994, p. 327.

⁵⁸ Una vieja idea política de John Dunn, *The Politics of Socialism: An Essay in Political Theory*, Cambridge, 1984, p. 21.

psicológica que hunde sus raíces en la mala gestión social y en el juicio político erróneo, comprendidos en su opinión en el movimiento histórico que transitó del utopismo al nihilismo y el hedonismo. Con *Democracy in China*, Ci ha pasado a juzgar la crisis de China desde el otro lado, quizá manifestando el tipo de pronóstico determinista, o *Zwangsprognose*, que Koselleck observó en las filosofías de la historia escritas por los revolucionarios franceses, empezando por el abate Raynal⁵⁹. En la medida en la que hay un cierto determinismo en el pensamiento más reciente de Ci, no se trata de un utopismo moralizador, cuyos peligros y fracasos se habían puesto de manifiesto en *Dialectic of the Chinese Revolution*, sino un determinismo de la consonancia política y de la lógica de la agencia humana, que atraen a la sociedad china hacia la libertad y la igualdad. Pero, ¿con qué fin, podríamos preguntarnos, dado que estos valores proclamados han resultado ser a menudo disfraces de lo contrario? La respuesta de Ci debe ser: por una totalidad mejor. Esta nueva totalidad añadiría el diseño político público a algo que se ha producido ya en la vida ordinaria. Lograría, en consecuencia, una potencia ideológica mucho mayor que la que la actual situación puede ofrecer, o puede esperarse que ofrezca, en caso de que la senda, real e imaginaria, de China hacia una organización política superior se bloquee por diseño, desventura o una desastrosa combinación de ambas posibilidades.

⁵⁹ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt, 1976, pp. 146-147; ed. cast.: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, 2021.