

## *DEMOCRACIA DELIBERATIVA HABERMASIANA Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA NEOCONFUCIANA*

*María Cristina Reigadas*

e-mail: [cristinareigadas@gmail.com](mailto:cristinareigadas@gmail.com)

### *Resumen*

En este artículo se aborda la democracia deliberativa habermasiana y neoconfuciana desde una perspectiva intercultural y comparativa. La elección parte de tres presupuestos:

- 1) Las propuestas de Habermas y del Neoconfucianismo son representativas de sus respectivas tradiciones histórico-culturales y filosóficas (occidental y oriental).
- 2) La necesidad de desarrollar una “filosofía global” que vaya más allá de los parroquialismos disciplinarios, teóricos, culturales, ideológicos y nacionales, de los universalismos vacíos y falsos y de las visiones duales y antagónicas entre Occidente y Oriente.
- 3) Ambas propuestas comparten una visión universalista y normativa de la política que culmina en el “consenso” y en la “armonía” de “todo bajo el cielo” respectivamente.

Hoy China es una superpotencia económica y está en camino de serlo políticamente, como lo muestra la Iniciativa de la Ruta y de la Seda, cuyo sentido

y dirección son aún inciertos. Por ello mismo, para prevenir nuevas hegemonías y dominaciones es necesario repensar los paradigmas políticos de Occidente y de Oriente y promover el diálogo intercultural a fin de crear nuevas ideas.

Palabras clave: democracia deliberativa, habermasm neoconfucianismo, occidente-oriente, consenso, armonía.

*Abstract*

In this article, I deal with Habermasian and Confucian deliberative democracy from an intercultural and comparative perspective. The choice is made on the following bases:

- 1) Habermas and Neoconfucian approaches to democracy are representative of their respective historical, cultural and philosophic tradition (Occidental and Oriental),
- 2) The need to develop a “global philosophy” beyond disciplinary, theoretical, cultural, ideological and national parochialisms, empty and false universalisms and dual and conflicting views of West and East,
- 3) They share a universalistic and normative vision of politics culminating in the ideas of “consensus” and harmony of “all under heaven” respectively.

Today China today is not only an economic but also a political superpower, as OBOR (One Belt One Road) clearly shows. If the new ‘Chinese style’ globalization will follow American globalization and its development model is still uncertain. That is why to prevent new hegemonies and dominations it is urgent to rethink West and East political ideas and to foster new ones.

Key words: Deliberative Democracy, Habermas, Neoconfucianism, West-East, Consensus, Harmony.

## **Introducción**

Los desafíos que plantean los déficits de la democracia requieren su reconstrucción teórica y práctica a nivel nacional y global. Estas dos tareas van de la mano y en ellas no puede haber ya actores privilegiados, dado que las condiciones mismas de la globalización requieren acoger la pluralidad y diversidad de experiencias y teorías políticas y proponer alternativas innovadoras y creativas que posibiliten superar la crisis civilizatoria global.

Frente al desgaste de la democracia representativa y los límites de la participación popular de los movimientos sociales, la democracia deliberativa tiene aún mucho qué decir, tanto en Occidente como en Oriente. En particular en China, dónde su desarrollo ha llevado a sostener que China constituye un experimento político que puede dar lecciones de democracia deliberativa a Occidente.

Más allá de estas afirmaciones que a los ojos occidentales pueden parecer exageradas, es indudable que el protagonismo chino en la reconstrucción política mundial es decisivo. Y no porque, su presencia en el mundo “sea solamente un proceso tecnológico y económico de la globalización sino uno de construir una comunidad internacional filosóficamente fundada, una convergencia de gente unida por un compromiso con ciertas creencias justificables...” (Metzger, 2012: 651), entre las cuales una de las más importantes es la reinención de la democracia a escala nacional y global. Y dado que ambas van de la mano, la cuestión de la democracia en China tiene un interés e impacto que excede en mucho su propio ámbito nacional y el de los estudios de área.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Como afirman, entre otros, Suisheng Zhao (2000 y Wang Hui (2009). Berggruen y Gardels (2013: 42) sostienen: “El dramático crecimiento económico de China en las dos últimas décadas del siglo XX y la perspectiva de su emergencia como un gran poder en el siglo XXI, ha aumentado notablemente su peso e importancia en los asuntos mundiales. En consecuencia, el progreso, o la falta del mismo, en la transición de China hacia la democracia se ha convertido en un asunto central para la comunidad internacional”.

## ¿Filosofía multicultural, filosofía abierta, filosofía global? Las preguntas de Metzger y otras más

Sin duda que esta tarea involucra a la filosofía política y a las tradiciones filosóficas sin más. A la occidental y a la oriental -en particular al confucianismo-, dado que ambas culminan en la filosofía política, tanto en las cuestiones normativas de la estructura política como en el objetivo de mejorar el comportamiento político a través de la educación (*paideia*). (Metzger, 2012: 652)

En este sentido, Metzger sostiene que la filosofía debe convergir en la búsqueda de algún grado de consenso acerca de cómo discutir las cuestiones políticas y como resolver los conflictos de interés. (Metzger, 2012: 651) Si la globalización euroamericana prescindió durante siglos de la palabra de los asimilados, acomodados o lisa y llanamente excluidos, cuando no eliminados, la nueva etapa que pareciera iniciarse con la globalización ‘a la china’ no debería incurrir en los mismos errores políticos ni conceptuales. Como ha señalado Giovanni Arrighi, en *Adam Smith en Beijing*, China podría concretar los pronósticos del autor escocés de crear un mundo multilateral y económicamente liberal.

Hoy la filosofía se desarrolla en un mundo multicultural y esto debería conducir a un mundo “multifilosófico”, con diversidad de filosofías construidas desde sus respectivas parroquialidades. Así algunos piensan que habría que desarrollar una “filosofía china” (podríamos agregar africana y latinoamericana). No es el caso de los filósofos “occidentales” quienes no creen estar haciendo filosofía “parroquial”, sino filosofía sin más.

Pero hay muchos otros modos de relacionar lo singular y lo universal. La conversación intercultural, se pregunta Metzger, ¿puede buscar un consenso global basado en una crítica abierta y convincente de las filosofías locales o seguir el modelo de la negociación política utilizando ideas vagas para acomodar intereses culturales diversos? ¿Es entonces una “filosofía global” un oxímoron y la apertura una expectativa inconducente? En cualquier caso, continúa Metzger, este proceso supone tanto en Oriente como en Occidente dolorosos rechazos y aceptaciones.

Sin embargo, las visiones etnocéntricas de Oriente y Occidente chocan al considerar que sus respectivas tradiciones constituyen una verdad absoluta, que

no vale la pena someter a la crítica. Así sucede con la idea del *dao-tong* (la ortodoxia confuciana) de una antigua verdad que se transmite, aunque imperfectamente, de generación en generación y cuya tradición intelectual privilegia la confianza en la acumulación histórica global del saber y no en la reflexividad crítica. A su vez, en la tradición occidental nada puede cuestionar el derecho a la libertad de ejercer la duda crítica (Metzger, 2012: 658), aun cuando ésta se detenga en muchos casos en fundamentaciones “últimas” que no logran horadar los supuestos de la propia tradición.

Poner en diálogo estas dos tradiciones no es sencillo, ya que requiere el ‘giro hermenéutico’, el descubrimiento de que la cultura no sólo está entreverada en las interacciones de los actores sino en el discurso teórico. (Metzger, 2012: 657) Sin embargo, y aun cuando las distintas filosofías reconozcan la relación entre contextos culturales y epistemológicos, este reconocimiento no parece haber tenido consecuencias para ellas mismas. (Metzger, 2012: 659)

El diálogo filosófico no consiste en un mero intercambio de ideas, sino que requiere modificar los propios puntos de vista y aprender unos de y con los otros. El diálogo presupone que las tradiciones no son inconmensurables aunque tampoco transparentes, y nos lleva a comprendernos como un ‘otro’ para nosotros mismos a través de la vía del ‘otro’. Comprender al otro arroja nueva luz sobre nosotros mismos, sobre nuestros esquemas mentales y nuestros prejuicios culturales, nos mueve a tomar distancia de nosotros mismos y a ejercer más libremente el juicio crítico. Difícilmente podamos comprender al otro y a nosotros mismos si renunciamos al juicio crítico. Como sostiene Nathan Andrew, juzgar no es un acto de coerción, sino de comunicación. El principio de toda conversación.

### **Dificultades del diálogo intercultural**

A pesar de las críticas anticoloniales, postcoloniales y decoloniales al eurologocentrismo, el diálogo intercultural se ha mantenido dentro de las estrecheces de sus respectivos etnologocentrismos y los estudios comparados no terminan de arrancar.<sup>2</sup> Dichas críticas, conceptualmente sofisticadas, no han

---

<sup>2</sup> Por cierto que hay importantes excepciones, como las investigaciones de Eisenstadt (1987) sobre modernidades múltiples.

ido más allá de sus propios límites y, en el universo euroamericano, la filosofía política ha permanecido confinada a los debates intraoccidentales y mayoritariamente circunscripta a la propia disciplina.

A pesar de dichas críticas y de otras propuestas como las de la racionalidad comunicativa no han logrado romper la barrera entre un universo filosófico dividido entre el universalismo rampante para el cual los 'otros' (y sus teorías) son, a lo sumo, objeto de estudio, ejemplos, casos, pero no sujetos habilitados para decir su palabra en igualdad de condiciones y los defensores de la singularidad, de la diferencia y de la inconmensurabilidad, para quienes "los otros" están confinados dentro de los límites de su propia peculiaridad cultural.

Pero el etnocentrismo filosófico no es un fenómeno privativo de Occidente. También en China se ha desarrollado lo que Gloria Davies llama "el privilegio sinófono de la etnicidad" por sobre un pensamiento crítico trans o intercultural. (Davies, 2007: 55)

Al respecto, el pensamiento político chino ha oscilado y oscila entre la defensa irrestricta de la singularidad (lo específicamente chino, la 'chinesidad'<sup>3</sup>) y distintas variantes del universalismo (confuciano, liberal, marxista). La 'chinesidad' esencializa, en términos de lo propio, originario y no contaminado, lo chino 'verdadero' que se esconde detrás de las manifestaciones contaminadas y espurias de la influencia occidental, cuyo velo ilusorio y distorsivo habría que desgarrar. Este originario excluye lo heterogéneo (lo no chino) y defiende el principio de la de la integridad cultural que se opone, y a la vez complementa, al universalismo del pensamiento chino. Este universalismo constituye un estándar racional, absoluto, transhistórico y transcultural autoevidente que alude a la experiencia de una humanidad común, idea fuertemente anclada en el pensamiento político tradicional.<sup>4</sup> Pero dadas las dificultades y fracasos de la acción humana, este universalismo es fundamentalmente una promesa proyectada al futuro, que debe construirse desde la ejemplaridad y superioridad moral (china) para liderar 'el camino' (*tao*).

---

<sup>3</sup> Como lo ha ratificado la última reforma Política del 19° Congreso del PCC.

<sup>4</sup> Se alude al pensamiento político tradicional. Al confucianismo de Confucio, Mencio y Xunzi, al neoconfucianismo del 1000 al 1300 d.c., y al neo- neoconfucianismo, de fines del siglo XIX en adelante. 2500 años de una tradición compleja de ortodoxias y heterodoxias, desarrollada a través de multiplicidad de escuelas y de diálogos con otras escuelas de pensamiento ético político, en particular con el taoísmo y el legalismo.

Pero la tensión entre la 'chinesidad' y el universalismo es difícil si no imposible de desenmarañar, dado que en ambos conceptos se sintetizan tradiciones "propias" y "ajenas" y que ninguno de ellos se ha desarrollado sin contaminación cultural. Cuando China abraza la 'chinesidad' (como sucede hoy), incurre en la tentación del universalismo occidental de erigirse en modelo civilizatorio<sup>5</sup> y, cuando sigue su inclinación por adoptar, copiar y/o asimilar el pensamiento occidental, adoptando métodos y técnicas, termina recayendo muchas veces acríticamente en el juego lingüístico-cultural de aquél. Si bien el eclecticismo y pragmatismo chino constituyen ventajas a la hora de utilizar ideas y prácticas ajenas, adaptándolas a su propia realidad, la actitud más bien "objetivista" del pensamiento chino con el lenguaje, ajena a la reflexión crítica sobre las condiciones discursivas de producción del conocimiento científico universal, hace que quede preso de la pretendida universalidad de aquél, al que finalmente toma como "la" verdad. (Davies, 2007)

Por el momento, el pensamiento y la política china a escala mundial siguen desarrollándose dentro de los marcos conceptuales de su singularidad específica y de sus cada vez más claras aspiraciones universalistas de "despertar" al mundo con el ejemplo de sus logros morales y materiales. El "sueño chino" como "sueño mundial". ¿Se superarán las parroquialidades, se resignificará el universalismo que hasta el momento sólo ha sido capaz de proyectar su propia singularidad en el espacio cultural de los otros, se aceptarán las voces extranjeras para aprender con ellas y de ellas? Esta es la tarea que le espera a la filosofía política intercultural y a la política global.

Dado que la construcción de un orden democrático global es imprescindible y urgente, propongo reflexionar comparativamente sobre el modelo democracia deliberativa habermasiano y de democracia deliberativa confuciana, por constituir ambos dos propuestas significativas de las tradiciones filosóficas de Occidente y de Oriente.

Por un lado, Habermas ha sido pionero en el desarrollo de la teoría de la democracia deliberativa en Occidente y su pensamiento ha tenido gran influencia en China; por el otro, el modelo confuciano goza hoy de gran predicamento gubernamental y académico, dado que se ofrece como una propuesta que

---

<sup>5</sup> Como puede advertirse en la Iniciativa de la Franja y la Ruta, que busca continuar el "sueño chino" como "sueño mundial".

originada en “el estilo de pensamiento chino” proyecta su universalidad y ejemplaridad al mundo. Al punto que China se define como un modelo político deliberativo, que ha desarrollado exitosas experiencias de deliberación, mientras que ésta no se ha desarrollado en Occidente en la medida de lo esperado.

### **El revival neoconfuciano**

Hoy el confucianismo está en el centro del a) debate cultural, b) político y c) filosófico.

a) Si bien la “tradición” confuciana ha sido y es objeto permanente del debate cultural chino, hoy éste adquiere dimensiones que van más allá de los ámbitos académicos y políticos y de las fronteras nacionales. Se trata de una “reinención de la tradición” operada por élites chinas y euroamericanas transnacionales que buscan reconstruir la sociedad global basándose en el ‘*soft power*’ confuciano, de cuyas ideas de jerarquía, status, autoridad, meritocracia y armonía parece, en su visión, estar tan necesitado el mundo globalizado.

Ahora bien, se trata de una resurrección?, ¿De una reinención? Sabemos que no es fácil revivir tradiciones y mucho menos si, como sugiere Anne Cheng, quizás el confucianismo haya sido siempre una doctrina elitista y el pueblo chino nunca haya sido ni sea tan confuciano como se pretende.

b) El confucianismo es hoy un arma de legitimación política y constituye una política de Estado, practicada tanto en ámbitos públicos como privados, por élites y por movimientos basistas, a nivel local y nacional, en las escuelas primarias y en la Universidad, y en la cultura popular. Por no hablar de los Instituto Confucio que se han expandido a nivel mundial.

A diferencia de Occidente, en donde los círculos académicos poca o nada injerencia tienen en los asuntos de Estado, los intelectuales públicos escasean y las esferas públicas languidecen o son ocupadas por los medios y las redes sociales, en China hay estrechas vinculaciones entre académicos y políticos. Por cierto que la necesidad del Partido Comunista Chino (PCCH) de mantener su liderazgo y control de los cambios a nivel nacional e internacional explica que se busque una fuente de legitimación del poder que mantenga la homogeneidad y la integridad cultural (o su ilusión).



Sin embargo, el confucianismo no es la única ficha que juega el PCCH en su búsqueda de legitimación: en la última reforma política se reivindica parcialmente al maoísmo a través del apoyo a la nueva izquierda. Esta unión no tiene nada de errática o contradictoria, dado que comparten el nacionalismo, el redentorismo político-moral y el respeto por la autoridad. Pero el confucianismo es hoy el elegido para ejercer la función legitimadora en ausencia de la revolución y de las ideologías y ante la posibilidad siempre amenazante de la disminución del crecimiento económico y de la inclusión.

c) En cuanto al debate filosófico, el confucianismo contribuye a reforzar la historicidad concreta, el comunitarismo, la normatividad basada en la virtud antes que en la ley, y la idea de individuo virtuoso que proyecta su ejemplaridad hacia “todo bajo el cielo” y a reforzar la construcción de un socialismo ‘a la china’.

### **Neoconfucianismo y democracia**

El neoconfucianismo contemporáneo ha asumido decididamente un problema siempre controvertido en la tradición confuciana: la cuestión de la democracia. Y lo ha hecho sistematizando distintos modelos teóricos y prácticas políticas en los cuales la deliberación es, sin duda, la piedra de toque.

Por cierto que no podría afirmarse que el pensamiento confuciano es democrático, y aun cuando no es del todo democrático tampoco es antidemocrático.

Pero las prácticas interpretativas de la *mainstream* tanto occidental como oriental, no dejan de enfatizar la ausencia de modernidad y espíritu democrático de la tradición confuciana tanto como los neoconfucianos chinos contemporáneos redoblan las críticas a la democracia occidental. Por cierto en ambos casos el modelo presente o ausente, defendido o criticado, es la democracia representativa liberal.

Daniel A. Bell y He Baogang, dos conspicuos representantes de la democracia deliberativa, sostienen que la democracia occidental no tiene mayor capacidad para autocorregirse que el sistema chino y que éste tiene más lugar para la experimentación política que muchos países con sistemas constitucionales largamente establecidos, (ver entre otros Berggruen y Gardels, 2013; Etienne, 2012) debido a su mayor flexibilidad jurídica, a la larga tradición de deliberación,

y a la actual decisión de adoptar el modelo deliberativo como el más adecuado para democratizar China.

Mientras que en China la democracia occidental liberal representativa ha sido debatida desde mediados del siglo XIX- con sus más y menos-, poco o nada se conocen en Occidente los debates sobre democracia en China. Más aún, el sentido común, filosófico y no filosófico, considera que China es ajena a la democracia, que su cultura política es poco apta para ella, que la idea misma de democracia es occidental y, por lo tanto, inadecuada y posiblemente no necesaria, dado que los chinos están satisfechos con su régimen político. (Reigadas, 2018a)

Por cierto que estas ideas hablan más de Occidente que de China, y constituyen distorsiones y prejuicios conceptuales que obstaculizan el diálogo filosófico-político. La imagen del mandarín “sonámbulo”, de la opacidad de la cultura china y de la cuasi imposibilidad de entendimientos sigue vivita y coleando, aun en los ámbitos académicos. Muchas veces el diálogo, en el caso de producirse, se reduce a una participación conjunta en algún volumen colectivo, a un intercambio erudito de los respectivos saberes e ideas, a una aproximación más o menos “gélida”, en el caso de Occidente o más emocionalmente crítica en el caso de China, como señala Davies.

### **Modelos de democracia confuciana**

¿A partir de qué construye China su propia democracia y podría contribuir a repensar la democracia global?

He Baogang<sup>6</sup> sistematiza cuatro modelos de democracia deliberativa confuciana, basados respectivamente en la ajenidad, el conflicto, la compatibilidad y la crítica con Occidente, siendo éste último el que él sostiene y cuyo éxito dependerá de que se desarrollen instituciones innovadoras. Para ello es necesario que los intelectuales se comprometan en la combinación de técnicas de votación con las tradiciones confucianas deliberativas.

He sorprende cuando define su modelo político en términos de “deliberación confuciana autoritaria”, no sólo porque se desarrolla en un medio político

---

<sup>6</sup> He no es solamente un teórico de la democracia deliberativa sino que conduce numerosas experiencias deliberativas y consultivas en distintas localidades chinas.

autoritario sino porque pertenece a una tradición basada en la jerarquía, la estratificación y la autoridad, que desafía a las idealizaciones de la democracia deliberativa occidental. Pero que la deliberación hoy transcurra por estos andariveles no significa que no pueda -y deba- avanzar hacia bases democráticas, aunque no según el modelo occidental.

Sin duda el modelo político de He se debate entre la típica construcción china verticalista de arriba hacia abajo y el horizontalismo de abajo hacia arriba de los modelos occidentales. Por momentos, para He la democracia deliberativa no es un complemento de la democracia representativa liberal occidental sino una verdadera alternativa a ella, sin embargo, en los trabajos más recientes reconoce la importancia de las elecciones y, en particular, de la combinación de formas deliberativas y formas mixtas de representación liberal y no liberal para la democratización.

Finalmente, propone un modelo político híbrido compuesto por un 30% de la opinión pública y otro tanto de expertos y un 40% correspondiente al gobierno, en el que hay voto, negociación, presencia social y autoridad de la tradición, gobierno local, persuasión comunitaria y deliberación, basada en consideraciones prácticas y prudentes, una terminología del término medio y una filosofía pragmática muy lejana a los modelos populistas y a las apelaciones a la soberanía popular, inadecuadas, según He, para un mundo globalizado.

Este modelo híbrido tiene raíces confucianas (el respeto a las jerarquías, el rol de los sabios y expertos, etc.) y debe ser diferenciado de la democracia deliberativa occidental, dado que su objetivo no es el empoderamiento del pueblo sino el “buen gobierno”; se trata de un sistema consultivo que, bajo el liderazgo del partido, busca la efectividad, dado que, finalmente, es el gobierno quien decide. (He, 2015: 35ss.)

Ahora bien, este modelo no sólo es apto para China sino que podría contribuir significativamente al mejoramiento de la democracia global, debido a la mayor experiencia deliberativa en la que se asienta y a su superioridad ético-política basada en la idea de armonía y perfeccionamiento moral.

Prácticas electivas y deliberativas funcionan en muchas localidades chinas. En China se vota desde 1990 en las pequeñas localidades, hoy prácticamente en el 75 % de las mismas. Al respecto, es interesante observar que los participantes en las experiencias deliberativas prefieren que ésta sea coronada

por votaciones, a fin de evitar que luego las autoridades desconozcan o manipulen sus conclusiones. Asimismo, los resultados de las investigaciones realizadas sobre las deliberaciones públicas en comunidades urbanas residenciales chinas muestran que las interacciones entre los actores principales de la vida comunitaria, residentes agentes del estado, residentes, y miembros de las organizaciones representativas, son más efectivas cuando el poder de los primeros es más débil y cuando los representantes de los residentes son lo suficientemente fuertes como para movilizar flujos informativos y conducir el razonamiento público.

Daniel A. Bell, un filósofo norteamericano afincado en Beijing y uno de los más dinámicos promotores del modelo político deliberativo chino, propone ampliar los alcances del modelo de He a escala nacional y sustituir la selección azarosa de los cuerpos deliberativos mediante criterios meritocráticos, acorde con el espíritu confuciano. En “La casa de la Virtud y el Talento”, las élites representativas deberían pasar exámenes de filosofía, literatura, ciencia, economía y política y deliberarían a favor del pueblo sin estar compelidos por los intereses de corto plazo de los organismos políticos. Su propuesta ha sido ampliamente discutida y compartida por los neoconfucianos de Boston (entre ellos Tu Weiming), que consideran que su modelo de deliberación confuciana “realista”, es sumamente apropiado para los complejos tiempos de la globalización.

En cualquier caso y a pesar de que las prácticas deliberativas del modelo confuciano se desarrollan en un contexto político y en un entorno filosófico-cultural muy diferente al de la democracia occidental en general y al modelo habermasiano en particular, al ampliar cuantitativa y cualitativamente la capacidad de participación popular, promover las decisiones basadas en argumentos y pruebas y ampliar la inclusión de los afectados, tratando de evitar o al menos controlar la interferencia de autoridades y expertos en la toma de decisiones, convergen con aquéllas en sus resultados.

Más aún, mientras que la representación sin deliberación conduce a luchas de facciones, y a la manipulación y dominación por los grupos de interés y la deliberación sin la representación suele recaer en el elitismo o la falta de legitimidad, los experimentos locales deliberativos en China confirman la ley del empoderamiento político cuando las deliberaciones se basan en representantes elegidos. (He, 2015: 35ss.)

Estas prácticas desmientan la idea de que en China no hay interés por la democracia porque en China no hay voto universal y corroboran que la democracia no debe necesariamente empezar por el voto.<sup>7</sup>

## **Habermas en China**

El pensamiento filosófico de Jürgen Habermas era conocido en China con anterioridad a su exitosa y movilizante visita del 2001; en particular, *Estructura y crítica de la opinión pública* había sido ampliamente discutida en los medios académicos y Habermas se había constituido en un “recurso” para liberales, conservadores y miembros de la nueva izquierda que recomenzaban a debatir sobre política y democracia. Gloria Davies hace referencia al modo en que la obra de Habermas influyó en el pensamiento chino crítico, a la vez que subraya que él mismo permaneció sin ser afectado por las interpretaciones que los intelectuales chinos efectuaron de su obra. Conceptos como racionalidad comunicativa, esfera pública, acción deliberativa y ética discursiva, tanto como las distinciones entre hechos y valores y valores y normas fueron objeto de intensos debates, aun cuando pocos escribieron sobre los aspectos teóricos de su obra. En este sentido, Davies señala que la recepción de Habermas fue mayoritariamente “conductista” en la medida en que buscaba resolver problemas sociales y políticos y estuvo guiada por la idea de que la “razón comunicativa es una “ciencia” del comportamiento que debe ser enseñada e internalizada. (Davies, Davies, 2007)

Con algunas excepciones, como la de Wang Hui, quien fue más allá del uso pragmático de Habermas y señaló que Habermas no había sacado las suficientes consecuencias de su concepto de acción comunicativa, en especial de sus fundamentos intersubjetivos, fuertemente deudores del espacio cultural intraeuropeo. Wang señaló que si el concepto de acción y racionalidad comunicativa pretende ir más allá del paradigma del sujeto, debe abrirse a repensar las propias bases histórico-conceptuales de su propio pensamiento y

---

<sup>7</sup> La democracia ha sido considerada la Quinta Modernización, la forma de gobierno apropiada para la sociedad china en el 18 Congreso del PCCH y defendida por filósofos como Yu Keping como “una cosa muy buena”.

redefinirse en términos interculturales. Pero, observa Gloria Davies, esto no ocurrió en el diálogo de Habermas con el pensamiento chino.

Tanto por constituir un ejemplo más de “particularismo de un lenguaje cultural específico” (Wang Hui) y/o un caso de “cosmopolitismo eurocéntrico” (Zhang Rulun) el “recurso” Habermas fue utilizado para apoyar las propias posiciones ideológicas y teóricas de los intelectuales chinos y para promover las transformaciones políticas deseadas.

Las críticas a su “eurocentrismo” se fundamentaron en distintos aspectos de su pensamiento, entre ellos, en la caracterización de la esfera pública, en la redefinición discursiva de la soberanía popular, cuyo carácter puramente formal, legal y universalista se contrapone al carácter concreto y singular que tiene ésta en el pensamiento chino, fuertemente asociada al nacionalismo y al territorio. Gloria Davies observa que los modos apasionados en que los intelectuales chinos defienden la realización de bienes colectivos y nacionales se diferencian notablemente de las teorizaciones abstractas de Habermas sobre el poder comunicativamente generado. Cuando Cao Weidong, traductor y anfitrión de Habermas durante su visita, explicó la función crítica de la esfera pública, lo hizo siempre en el lenguaje del esfuerzo colectivo de emancipación. (Davies, Davies, 2007: 70) Podría añadirse que en el mismo resuena el héroe confuciano tanto como el revolucionario marxista.

Tampoco el “patriotismo constitucional” habermasiano ofreció un tipo de lazo ético apto para el pensamiento sinófono que, además de vincularlo (erróneamente) al liberalismo, se encuentra más cómodo anclado en la fuerza de la cultura que en la de la ley. (Davies, Davies, 2007: 70)

Sin duda, destaca Gloria Davies, el no fundacionalismo habermasiano frustra las pretensiones del pensamiento chino que esperan una nueva teoría ético-moral basada en reglas de racionalidad comunicativa aplicables a la esfera pública. Cuando los académicos chinos pretenden usar las ideas habermasianas para “reconstruir una nueva razón” están esperando resultados concretos y realizando abordajes teóricos fundacionalistas. Por ello no es de extrañar, que la definición normativa de “situación ideal de habla” sea frecuentemente malinterpretada y criticada en el discurso intelectual chino como un “constructo utópico romántico”. Por cierto, este malentendido no es privativo del pensamiento chino.

Pero el diálogo no fue más allá del interés de Habermas por difundir sus ideas y el interés de los intelectuales chinos por buscar la utilidad y aplicabilidad práctica de las ideas de Habermas. Lejos se estuvo del camino hacia un diálogo trans o intercultural.

### **Democracia deliberativa habermasiana y democracia deliberativa neoconfuciana**

La democracia habermasiana se fundamenta en la ética del discurso, fundada en la razón comunicativa, en los principios del discurso (D) y de la universalización (U) y en una compleja articulación procedimental entre ética, moral y derechos. En ella la universalidad queda garantizada por la dimensión pragmática del lenguaje cuyas pretensiones idealizadas de validez (entendimiento, verdad, veracidad y corrección moral) constituyen el fundamento de las acciones comunicativas orientadas a lograr acuerdos en base a argumentos racionales. Es en la situación ideal del habla en donde se asienta la universalidad y normatividad de la razón comunicativa cuyos presupuestos idealizadores funcionan como un cuasi trascendental que se despliega en las comunicaciones ordinarias, científicas y filosóficas.

El modelo confuciano se funda en el universalismo y normatividad de la ética de la virtud, asentada en una concepción sustantiva de la moral que garantiza una humanidad común, uniendo ontología, ética y política, a las cuales se subordina el derecho.

Ajena a las incertidumbres postmetafísicas, en particular a la autoreflexividad del lenguaje del giro lingüístico, el universalismo chino confía en que la razón es capaz de captar verdades ontológicas (Metzger), lo cual no la exime de deliberar y argumentar en torno a las mismas.

Si los respectivos modelos se diferencian por la horizontalidad y/o verticalidad de la construcción política, hay que señalar que normatividad y facticidad funcionan inversamente en cada una de ellas: mientras que en el modelo habermasiano los presupuestos idealizantes del discurso son el suelo desde el cual se construye y legitima el modelo político, en el confuciano es la idealidad de la armonía de “todo bajo el cielo” el techo que mitiga la dureza de la verticalidad de la estructura política.

En ambos modelos la deliberación tiene como objetivo los aprendizajes.

En el modelo político democrático habermasiano el aprendizaje consiste en plasmar arreglos institucionales y legales basados en principios de justicia; en el confuciano, el aprendizaje tiene siempre un sentido moral que consiste en el “despertar” al otro. Es mediante el desarrollo de la propia perfección que el sí mismo virtuoso procurará la perfección del otro y del colectivo nacional y cultural. En este sentido, el confucianismo siempre va más allá de la resolución técnica de problemas y reafirma el ‘redentorismo’, la construcción de una sociedad ejemplar. Mientras que la política habermasiana está destrascendentalizada y no busca la perfección ni la salvación de los individuos, sino la toma de decisiones en base a principios de justicia. En un caso, ética y política están entrelazadas, pero no se funden una en la otra. En el otro, son casi indistinguibles y la perfección individual y colectiva está al servicio del espacio de pertenencia geopolítico y geocultural.

Ética y moral tienen en ambos modelos sentidos diferentes. La deliberación habermasiana presupone valores éticos tales como el respeto, el reconocimiento, la reciprocidad y la confianza, sin los cuales el lazo social sería imposible. Este es un espacio común entre ambos modelos – y a todos los modelos éticos- a saber, la pertenencia a una humanidad común. Pero aun cuando constituye un acervo compartido, su posición, peso y sentido en las respectivas culturas es diferente.

Por un lado, la política habermasiana se distancia de la eticidad concreta para elevarse a la universalidad del principio moral, un procedimiento formal que busca, a través de la igual consideración de intereses, valores y preferencias de todos los afectados que participan en un discurso libre de coacción, encontrar las mejores soluciones y propuestas basadas en la razón, en la fuerza del mejor argumento.

A diferencia de lo que ocurre en el confucianismo, la deliberación basada en el procedimiento moral no procura la realización de un modelo de vida buena para todos, -cuyo presupuesto es la homogeneidad cultural como base y la armonía de ‘todos bajo el cielo como techo’-, pero sí proveer soluciones y recursos en términos de instituciones y de leyes para que todos puedan desarrollar sus propias concepciones de la vida buena, dado que este modelo presupone la diversidad y el pluralismo. Por ello, en el universo habermasiano



justicia y derechos por un lado, y solidaridad con el prójimo para que pueda realizar su propio proyecto de 'vida buena' por el otro, son complementarios.

Pero que el modelo confuciano priorice la eticidad, la realización de la vida virtuosa (respeto, reciprocidad, cuidado, piedad filial, confianza) y oriente la deliberación al fortalecimiento del buen gobierno, no significa que sea ajeno a las cuestiones de justicia. Que en el pensamiento confuciano tradicional la ley sea un sucedáneo de la virtud, no significa que se pueda prescindir de ella. La falibilidad humana así lo amerita.

Por otra parte, y yendo ya al terreno de las prácticas deliberativas, en ellas se pone de manifiesto que en el mundo terrenal hay conflictos, contraposición de intereses y ruptura del equilibrio. La armonía de 'todo bajo el cielo' es sin duda un ideal y cuando el orden se rompe temporariamente, la deliberación es un buen método de restauración.

La cuestión de la igualdad/desigualdad es un tema central en la comparación de ambos modelos.

Jane Mainsbridge, una destacada representante de la democracia deliberativa, ha sostenido que en China el "emperador" y el "sabio" violan el principio de la igualdad en la deliberación. Pero gobierno, autoridad y expertos han existido siempre y siempre han orientado los procesos de deliberación o interferido en la aplicación de sus resultados. Y si bien el individuo confuciano está inserto en una estructura jerárquica en la cual la mayoría de la gente acepta que tiene un status desigual e inferior al de la minoría moralmente calificada que los conduce, esto no constituye un obstáculo para 'despertar' hacia la perfección moral del sí mismo.

Por otra parte, los presupuestos idealizantes habermasianos del lenguaje, que postulan la igualdad y la libertad de todos los afectados, si bien legitiman normativamente las decisiones políticas tomadas en los espacios discursivos, en la práctica deben ser complementados con principios pragmáticos, éticos, jurídicos y estratégicos.

A la inversa, el modelo confuciano se alza sobre jerarquías y sistemas de status que el sistema de virtudes mitiga mediante el respeto, cuidado, reconocimiento, confianza, piedad filial, etc.) aun cuando tampoco las haga desaparecer. Hay suficientes testimonios en las *Analecta* de que Confucio, y mucho más Mencio e incluso el más conservador Hsu-zi, no fueron ni

colectivistas, ni antipolíticos, ni defensores de la desigualdad, las jerarquías y la obediencia ciega. Aun cuando la jerarquía y la construcción política de arriba hacia abajo sea un elemento decisivo en la política china, aliviada por cierto en los modelos contemporáneos que incorporan la deliberación de los de abajo y aun cuando, como hemos visto en el caso de He y de Bell, la estructura jerárquica queda siempre preservada.

Tampoco es incompatible la meritocracia con la jerarquía, dado que el presupuesto de igualdad en virtud de la pertenencia al género humano, habilita el acceso de todos a la esfera pública a través del mérito que es un modo de la igualación, antes que un indicador de desigualdad.

Una de los tópicos más cuestionados en el ámbito de la ética y la política china es la idea misma de individuo, cuya existencia misma suele negarse y que suele constituirse en la divisoria de aguas entre Oriente y Occidente. Pero que no se trate del mismo "individuo" (se repite aquí el mismo equívoco que con la idea de democracia), no autoriza a negar la idea de 'individuo' virtuoso, que es central en la ética confuciana y que desmiente tanto la idea de su subsunción en lo colectivo como su presunta asocialidad. Que alguien sepa la verdad y que tenga la obligación de "despertar" a los otros, habla tanto de su autonomía como de la imposibilidad de crear su propio sistema de valores para imponerlo a los demás, dado que el sistema ético normativo existente se expresa en individuos que actúan en función de sus roles sociales. (Schwartz, 1996: 79) El individuo confuciano no es un modo indeterminado o espontáneo de ser una persona, sino que está inscripto en códigos morales y en complejos rituales que constituyen un conjunto de expectativas sociales estables. Códigos y rituales no inhiben la autonomía del sí mismo que tiene acceso a una fuente de fuerza moral totalmente independiente de las presiones del mundo social. (Metzger, 2012: 307) El sí mismo tiene la capacidad de "trascendencia interna"<sup>8</sup>, el poder de actuar en concordancia con las fuerzas cósmico-históricas a fin de eliminar el egoísmo y recuperar el estado de continuidad y armonía que une 'todo bajo el cielo' (Metzger, 2012: 54). Así, el héroe moral, el sabio, es un miembro ejemplar del orden instituido.

---

<sup>8</sup> El concepto de "trascendencia interna" pertenece a Yü Ying-shi, quien lo desarrolla en 1984 en su libro sobre modernización china.

Ambos modelos confían en la posibilidad del entendimiento verdadero. En el caso de Habermas, el entendimiento es el *telos* mismo de la comunicación: hablamos para entendernos con el otro respecto de algo. Esa es la fuerza del lenguaje, cuyas pretensiones de validez nos impulsan a ir siempre más allá de los límites y opacidades de las conversaciones ordinarias y del discurso, en cuyo caso siempre podemos optar por seguir buscando los mejores argumentos y por incluir a una mayor cantidad de afectados.

Es necesario enfatizar esta coincidencia fundamental: a pesar de las profundas diferencias entre la concepción del lenguaje habermasiana y la china, ambas comparten la idea de que el lenguaje es un acto de comunicación y de entendimiento posible.

Lejos de las ambivalencias sobre la inevitable duplicidad del lenguaje, lejos de la tradición de la sospecha y lejos del trasfondo de reflexividad crítica del iluminismo y del escepticismo que le es propio, la visión del lenguaje y de la sociedad china es más durkheimiana: hay un modo científico y objetivo de conocer la moralidad correcta de la sociedad y éste es un presupuesto compartido por académicos, educadores y políticos. (Davies, 2007: 25)

Es lo que Metzger describe como “optimismo intramundano” confuciano, la confianza en que es posible la acumulación histórica de conocimiento, en que la conjunción entre lo social y lo individual favorecen el desarrollo de la confianza, que se expresa en el complejo concepto de piedad filial que constituye la base de la relación política. Cuando los neoconfucianos hablan de la confianza en el gobierno, como el valor político fundamental, no hacen sino seguir las huellas de Confucio. La confianza hace que la deliberación china sea menos escéptica y crítica que la occidental y que en ella pese más la lealtad y la posición de rol en virtud de la estructura jerárquica de la organización social que siempre está delimitando el terreno del diálogo.

Cuando se le preguntó a Confucio cuáles eran los elementos imprescindibles en una sociedad, respondió: armas, subsistencia, confianza. Al preguntársele nuevamente de cuál de ellos se podría eventualmente prescindir, contestó: de las armas. ¿Y después? De los medios de subsistencia. Porque sin medios de subsistencia se puede aún resistir, pero sin confianza no hay posibilidad de que exista el Estado.

Sin confianza, es imposible cualquier acto de habla: la confianza nos habilita para esperar que la conversación continúe.

Cuando Rosanvallon define a la democracia como la organización de la desconfianza, entendemos que se sitúa en la deriva necesaria de la tradición liberal. Pero Habermas no es Rosanvallon ni la tradición confuciana Confucio. Habermas no es vocero de ninguna doctrina liberal ni el neoconfucianismo podría arrogarse serlo de algún confucianismo "original". Sobre todo habida cuenta de que el propio Confucio no quiso ser origen de nada.

Sin duda las diferencias entre ambas propuestas son significativas, pero también las coincidencias. No se trata, por cierto, de generar terceras teorías con un poco de unas y de otras, sino de saber cuál es el piso sobre el cual se genera el diálogo. Una tarea previa imprescindible.

Una primera aproximación a estas cuestiones indica que ambos modelos de democracia deliberativa han quedado demasiado recluidos en sus propios espacios histórico-culturales como para poder proyectarse al espacio global. Habermas en el concepto de Europa y de sus derechos y diferentes tradiciones, y el confucianismo en el de Asia y sus valores, pareciendo olvidar, como señalan Wang Hui, Amartya Sen, Jack Goody y Sucheta Mazumdar, entre otros, que las conversaciones e intercambios entre Occidente y Oriente son muy antiguas y que sus respectivas y diferentes tradiciones son producto de préstamos e intercambio mutuos que no pueden reducirse a la relación colonial. Mucho de la Ilustración europea ha sido tributaria de Oriente, y mucho del orientalismo constituyó una reacción contra los excesos del terror revolucionario.

China no se puede ubicar en un ghetto libre de contacto con las ideas extranjeras, y en ello hay que incluir el desarrollo y construcción misma de la tradición confuciana que, a su vez, influyó en la Ilustración y el romanticismo alemán.

No se trata entonces de comunicar dos mundos paralelos ni dos tradiciones ajenas.

Pero el diálogo de la filosofía política recién comienza. Señalar coincidencias y diferencias y promover intercambios constituye un primer paso: ¿podrá el neoconfucianismo vencer el etnocentrismo sinófono, hacerse cosmopolita como pretenden los confucianos de Boston y los de Beijing y morigerar el hiperescepticismo occidental? ¿Podrá el pensamiento occidental 'a la

Habermas' contribuir a una crítica postilustrada en Oriente (y en Occidente)?  
¿Podrá haber un verdadero encuentro entre ambas tradiciones, un encuentro de esos que Metzger caracteriza en términos de dolor, pérdidas y ganancias?  
¿Podrá el diálogo intercultural dar paso a innovaciones en los sistemas políticos y en el orden internacional?

En su primer encuentro, ni Habermas ni los intelectuales chinos pudieron mirar críticamente sus respectivas tradiciones históricas y marcos conceptuales a la luz de las experiencias del otro y avanzar en algún programa común. Todo fue reinterpretado en términos de los propios paradigmas.

Pero la actual etapa civilizatoria y la inminencia de una globalización 'a la china' urge a abandonar las respectivas parroquialidades. Se trata de una oportunidad histórica, de un momento en el cual o se eligen los caminos ya transitados, los mismos modelos de desarrollo y los mismos peligros de nuevas hegemonías y dominaciones, o se avanza en la construcción de un nuevo orden global basado en lo mejor de las ideas de Occidente y de Oriente: la capacidad de deliberar y argumentar colectivamente para la toma de decisiones que afectan las cuestiones públicas.

Reconstruir una idea de democracia apta para la sociedad global requiere reconstruir la idea de Europa y de Asia (y de América y África) sabiendo que una no se entiende sin la otra. Y que estas cuestiones teóricas no pueden quedarse en el terreno retórico de una Academia encerrada en la torre de marfil.

Hoy China está reinventando la 'historia global' en la práctica y con las herramientas teóricas provenientes de sus 'propias' tradiciones, dentro de las cuales hay que incluir algunas tradiciones occidentales, en especial el marxismo.

Occidente ya no puede ser la única voz autorizada en el nuevo diálogo filosófico intercultural, aun cuando tenga mucho por decir... y por aprender.

Hay que salir de la reclusión parroquial, llámese ésta disciplina, teorías, áreas de conocimiento, espacios ideológicos y geopolíticos. Occidente ha sido un modo de configurar el mundo, pero ahora hay otros que ofrecen nuevos modos de configuración.

¿Cómo abordaremos las interacciones entre miembros de comunidades lingüísticas y socioculturales diferentes cuando habitamos una infraestructura social globalizada por el sistema económico capitalista, el sistema político de los Estados Nacionales, la burocracia internacional y los sistemas científico-

tecnológicos? Cuando conviven entreveradas la cultura global, 'glocal' y local, cuándo las diferencias y similitudes entre lo viejo y lo nuevo, lo propio y lo ajeno, lo cercano y lo lejano son borrosas y difíciles de distinguir. ¿Cuáles son las circunstancias históricas desafiadas por la "tradición cultural propia" y quién se atreve a definir ésta?

Habrá que reinventar la filosofía para que deje de ser falsamente universal y también falsamente singular. Los fundadores del pensamiento filosófico tanto en Oriente como en Occidente pensaban dialogando. Sólo el diálogo nos confrontará con nuestros propios marcos conceptuales y nos permitirá con dolor pero también con esperanza volver a pensar.

## Bibliografía

- Angle S. (2002), *Human rights & Chinese Thought. A cross-cultural inquiry*. Cambridge University Press, UK.
- Bell, D. (2015), *The China Model*, Princeton University Press, New Jersey.
- Bell, Daniel (2015), *The China Model*, Princeton University Press, New Jersey.
- Bell, Daniel A. (2008), *China's new confucianism. Politics and everyday life in a changing society*, Princeton University Press, Princeton.
- Ben Rafael, Eliezer & Sternberg, Jitzhak (2005), *Comparing Modernities. Pluralism vs. Homogeneity*. Essays in Hommage to S. Eisensdtadt, Brill, Leiden, Boston.
- Berggruen, Nicholas y Nathan Gardels (2013), *Gobernanza inteligente para el siglo XXI. Una vía intermedia entre Occidente y Oriente*, Taurus, Buenos Aires.
- Cheng, Anne, "Seeds of Democracy in Confucian Tradition?", en Delmas-Marty, Mireille and Will, Pierre Etienne (editors) (2012), *China, Democracy and Law*, Leiden-Boston, Brill, pp.87-117.
- Davies, Gloria (2007), *Worrying about China. The language of Chinese critical inquiry*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, & London, England.
- Davies, Gloria and Davis, Gloria, "Habermas in China: Theory as Catalyst", *The China Journal*, No. 57 (Jan., 2007), pp. 61-85, The University of Chicago Press on behalf of the College of Asia and the Pacific, The Australian National University.
- De Bary, Wm. Theodore & Tu Weiming (1998), *Confucianism and Human rights*, New York, Columbia University Press.
- Deyong, Ma and Wang, Zhenxu (2014), "Governance innovations and citizen trust in local government: electoral impacts in China's townships", *Japanese Journal of Political Science*, vol. 15, Issue 03.

*Dialogues of Philosophies, Religions and Civilizations in an era of globalization, Toward a dialogical civilization: Identity, difference and Harmony*, "Dialogue between Tu Weiming and Gianni Vattimo". Prologue. Part 1, *Dialogue between Eastern and Western Philosophies*: Tang Yijie, "Constructing "Chinese Philosophy" in the Sino-Euro Cultural Exchange"; Ames, Roger T., "Getting rid of God". A prolegomenon to dialogue between Chinese and Western Philosophy in an era of globalization"; Zhao Dunhua, "The goodness of Human Nature and Original Sin: a point of convergence in Chinese and Western Cultures".

Eisenstadt, S.N., y otros (1987), *Patterns of Modernity*, vol.II: *Beyond the West*, Francis Pinter (Publishers) Limited, London. Preface and Introduction.

He Baogang (2015), "Reconciling deliberation and representation: chinese challenges to deliberative democracy", en *Representation*, 51:1, pp. 35-50.

He, Baogang (2014), "Deliberative culture & Politics: the persistence of authoritarian deliberation in China", *Political theory*, SAGE, vol.42 (1), pp. 58-81.

He Weifang (2012), *In the name of justice. Striving for the rule of law in China*, The Brooking Institution Press, Washington D.C.

Leib, Ethan y Baogang He (2006), *The search for deliberative democracy in China*, Palgrave Macmillan, New York.

McCormack Jerusha y Blair, John (2016), *Thinking through China*, Rowman and Littlefield, London.

Metzger, Thomas (2012), *The Ivory tower and the marble citadel. Essays on Political Philosophy in our Modern Era of Interacting Cultures*, The Chinese University Press, Hong Kong.

Metzger, Thomas (1990), "Continuities between Modern and premodern china: some neglected methodological and substantive issues", en Paul A. Cohen and Merle Goldman (eds.), *Ideas across cultures. Essays on Chinese thought in honor of Benjamin I. Schwartz*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Nathan, Andrew (1990), "The place of values in Cross-cultural studies: the example of democracy and China", en Paul A. Cohen y Merle Goldman (eds.), *Ideas across cultures. Essays on Chinese thought in honor of Benjamin I. Schwartz*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Prasenjit Duara (2015), *The crisis of global Modernity. Asian Traditions and a sustainable Future*, Cambridge University Press, Cambridge.

Reigadas Cristina (2016), "Los desafíos políticos en China Hoy", *Asia/ América Latina*, EUDEBA, Buenos Aires, n° 1, [www.asiaamericalatina.org](http://www.asiaamericalatina.org).

Reigadas, Cristina (2013), "Jürgen Habermas y Wang Hui: modernidad y sociedad mundial. Un diálogo intercultural", en Michelini, Dorando (comp.), *Coloquios de Ética del Discurso*, Fundación ICALE, Río IV, Córdoba.

Reigadas, Cristina (2017), "Ethan Lieb and Baogang He (eds.), *The Search for Deliberative Democracy in China*", New York, Palgrave Macmillan. Comentario Bibliográfico, en *Erasmus*, ICALE, Río Cuarto, Córdoba.

Reigadas, Cristina (2018a), "La cuestión de la democracia en China. Transición democrática, gradualismo, teoría crítica, deliberación", *Revista de la Red de Ética del Discurso*, ICALE, Río Cuarto, Córdoba. Publicación electrónica.

- Reigadas, Cristina (2018b), "Democracia y legitimación política en China contemporánea. Deliberación y virtud", en *El sueño chino. Política contemporánea* (ed. Lucía Fernández), con Filippo Fasulo, CEAP, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Roetz, Heiner (1993), *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the aspect of the breakthrough toward postconventional thinking*, State University of New York Press, Albany.
- Schwartz, Benjamin (1996), *China and other matters*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Sen, A. (2005), *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Paris, Payot & Rivages.
- Suisheng Zao (2000), *China and Democracy. Reconsidering the Prospects for a Democratic China*, Routledge, New York.
- Wang Hui (2009), *The end of Revolution. China and the Limits of modernity*, Verso, Brooklyn-London.
- Yu Keping (2009), *Democracy is a good thing. Essays on Politics, Society and Culture in Contemporary China*, Brookings Institution Press, Washington, D.C.
- Zhao Dunhua, (2009), "A defense of universalism: with a critique on particularism in culture", *Frontiers of Philosophy, China*, 4 (1), 116.129.
- Zhao Dunhua (2007), "Axiological rules and Chinese Political Philosophy", *Journal of Chinese Philosophy*.