

DESVELARSE POR LA NACIÓN<sup>1</sup>

Ha habido muchos desvelos por China desde la década de 1990, y otros tantos libros que los han expresado. Ahora bien, ¿qué tipo de desvelos? ¿Sobre los potenciales motivos de preocupación que podría tener China en su camino hacia una posición de liderazgo? ¿O sobre los motivos de preocupación que el resto del mundo –Occidente en particular– debería tener acerca de China? Ambos motivos de preocupación podrían anularse mutuamente, puesto que las preocupaciones de China podrían significar la ausencia de preocupaciones para Occidente. Pero otros podrían pensar que los desvelos de China podrían anunciar los desvelos del resto del mundo. Estos últimos constituyen el tema del libro de Gloria Davies.

*Worrying about China* ofrece una explicación y un análisis del lenguaje que los intelectuales chinos han venido utilizando en los últimos años cuando piensan sobre China. Se trata de un estudio sólido y serio de su «vocabulario crítico» que se concentra en la vida intelectual china desde principios de la década de 1990 –esto es, desde el «despegue» económico del país– y de sus relaciones con el pensamiento occidental. Davies identifica el tema central del periodo como *youbuan*, que ella traduce por «preocupación» aunque en realidad su significado estaría más cerca de algo así como «desvelo por la nación», y sostiene que esa preocupación es una particularidad china. Sitúa su origen, como es lógico, en una tradición consagrada del confucianismo que no ha hecho más que reforzarse en la actualidad. Ninguna obra sobre China había examinado hasta ahora con tanta meticulosidad su pensamiento crítico contemporáneo. Davies despliega una imponente gama de gran profundidad, de investigaciones, no sólo sobre los textos críticos mismos, sino también sobre los orígenes y formación de los protagonistas.

Aunque describe su objeto como una investigación crítica «sinófona», la expresión puede resultar engañosa, puesto que se centra en los escritos en chino de intelectuales continentales dentro y fuera de China, mientras

---

<sup>1</sup> Gloria Davies, *Worrying about China. The Language of Chinese Critical Inquiry*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007, 324 pp.

que el uso corriente –en consonancia con expresiones como francófono o anglófono– la «literatura sinófono» también incluye escritos producidos en Taiwán, Hong Kong, Singapur y la diáspora, o incluso por no chinos, como, por ejemplo, por autores tibetanos. Sin embargo, se trata de una observación menor. Lo que nos proporciona el libro de Davies es un conjunto de explicaciones detalladas de las numerosas y acaloradas discusiones entre intelectuales chinos continentales de los últimos años, que contraponen tradicionalismo y cosmopolitismo, liberalismo y neoizquierdismo, modernismo y posmodernismo, neoconfucianismo y neoiluminismo, radicalismo y neoconservadurismo. Las disputas encarnizadas entre todos estos ismos y post-ismos, nativos o importados, han hecho que la escena intelectual china se presente al mismo tiempo fascinante y sumamente confusa a ojos de los forasteros. Las reconstrucciones que Davies opera de las mismas están sistemáticamente informadas y llenas de perspicaces observaciones, una proeza que por sí sola le hace merecedora de nuestra admiración y gratitud. En lo que atañe a la información, su libro es de obligada lectura para todos aquellos que estén interesados en la escena intelectual china.

No obstante, *Worrying about China* contiene un segundo tema. Dedicando un espacio considerable a la recepción del pensamiento occidental contemporáneo por parte de intelectuales chinos –figuras como Derrida y Habermas, Strauss y Schmitt ocupan un lugar importante–, Davies sostiene que su apropiación de tales pensadores con frecuencia ha sido sumamente problemática y por regla general ha traído consigo un buen número de interpretaciones erróneas. Un caso convincente a este respecto es su demostración de las metamorfosis experimentadas por el «Derrida chino» –cuyo mensaje puede convertirse en «confianza en la transparencia del lenguaje a la hora de comunicar una verdad»– y de la práctica ausencia de todo «giro lingüístico» en China. Asimismo, observa que aunque en China se cita a menudo a Popper, «se suele elidir la distinción popperiana entre proposiciones científicas y metafísicas [...] cuando se ofrece un conjunto de fórmulas acerca de “lo que necesita China” como proposiciones que aspiran a ser verdaderas». Tales distorsiones, sugiere, no se desprenden tanto de una específica incapacidad china para comprender el pensamiento occidental como de la definición misma de intelectual en China. Así, pues, ¿qué distingue a estos de sus homólogos occidentales o de los intelectuales en general? Davies no se anda con rodeos: se trata de la «losa moral omnipresente» del desvelo por su país. Aquí se presupone que si los intelectuales occidentales tuvieran que enfrentarse a los mismos problemas en sus propios países, no se preocuparían tanto, o al menos no dejarían que tales preocupaciones afectaran a sus inquietudes filosóficas. De esta suerte, los intelectuales chinos forman un tipo específico, a saber, el de los que se afanan en preocuparse.

Para desarrollar esa tesis, Davies se apoya en el controvertido sociólogo Thomas Metzger, que afirma haber identificado once rasgos opuestos que distinguen a los intelectuales chinos de sus equivalentes occidentales: en-

tre otros, el optimismo epistemológico frente al pesimismo lógico; el objetivismo frente al relativismo; «obligaciones» fundamentadas frente a metas humanas indeterminadas. Once diferencias bien podrían parecer excesivas y, prudentemente, Davies se abstiene de citarlas todas. Sin embargo, también añade a las dicotomías de Metzger un par de contrastes adicionales descubiertos por ella misma. Uno es la insistencia anglófona en la necesaria opacidad y autorreflexividad de todo lenguaje teórico, en contraposición a una «preocupación» sinófono «por el descubrimiento o la forja de nuevos vocabularios al objeto específico de destilar una verdad esencial acerca de China y/o principios fundadores». Otra es el «carácter no nacionalista de las perspectivas críticas anglófonas (y en términos más generales euroamericanas)», en contraposición a la práctica sinófono de «distinguir entre lo bueno y lo malo o entre los méritos y los defectos». De esta suerte, terminan de perfilarse un par de etiquetas: los intelectuales chinos siguen siendo positivistas, esencialistas y fundacionalistas, por más que algunos se empeñen en adoptar las últimas tendencias del pensamiento occidental. El racionalismo incorregible y testarudo de la investigación intelectual china, sugiere Davies, hunde profundamente sus raíces en la tradición del confucianismo, y se ha visto reforzado en la época actual por el marxismo.

No cabe duda de que los nítidos contrastes que establecen Metzger y Davies dan que pensar, por más polémicos que parezcan y por más desalentadores que resulten, para los intelectuales chinos ansiosos por estar al día de las últimas tendencias de la teoría crítica occidental. En tanto que chino que ha vivido y enseñado tanto en Occidente como en China, puedo dar fe de la exactitud de al menos una de sus descripciones: por regla general, es cierto que en la profundidad de nuestra mente hay un sentimiento de obligación moral que nos lleva a desvelarnos por el futuro de China, que a menudo diluye el impulso más noble de servir a la causa del beneficio de la humanidad o de perseguir la meta más pura de la satisfacción de nuestra curiosidad. A largo plazo, esto podría restringir la contribución cultural del país al mundo. Por esta sencilla razón, me temo que China continuará siendo, en un futuro previsible, un enano en el campo de la investigación crítica, aunque esté destinada a convertirse en la mayor economía del mundo y en un gigante político en el juego global del poder. Los intelectuales chinos sienten que su deber principal consiste en preocuparse de China, y no tienen ganas de competir con las aventuras filosóficas de los pensadores occidentales, por más que decoran su propio discurso con pedacitos de éste o aquel teórico occidental de moda en cada momento.

Esta modalidad práctica del pensamiento cuenta con una larga tradición en China que no resultará fácil cambiar. C. T. Hsia, en su obra pionera *A History of Modern Chinese Fiction* (1962), lo denominó la «obsesión por China» que atraviesa la literatura china moderna, una versión temprana, como reconoce Davies, de las debilidades del discurso crítico chino actual. A juicio de Hsia, los escritores chinos solían ignorar «el estado del

hombre en el mundo moderno», tratando «las condiciones de China en tanto que peculiarmente chinas», dando muestras así de «un cierto provincianismo e ingenuidad patrióticas». Hsia, un erudito exiliado chino continental a través de Taiwan, contaba con un gran número de seguidores entre los estudiantes taiwaneses y de Hong Kong que viajaron en tropel a Estados Unidos en las décadas de 1960 y 1970, pero sus admoniciones surtieron escaso efecto. El influyente movimiento de *Liuxuesheng wenxue* («literatura de estudiantes en el extranjero»), que surgió de estos últimos poco después de la célebre condena, resultó estar aún más descaradamente obsesionado con China que la ficción acerca de la cual escribía aquél. Habiendo escrito sus principales obras en inglés, Hsia no era un erudito «sinófono» conforme a la definición de este libro. Pero su advertencia era muy parecida a la de Davies, en la medida en que ambos tratan de liberar una mentalidad china particular de su excesiva introversión. Las dos advertencias presentan una afinidad adicional, restringiendo el blanco de sus críticas a la escritura de la China moderna.

¿Por qué, entonces, eran los literatos mandarines de antaño, mucho más inextricablemente inmersos en el confucianismo que sus homólogos de nuestros días, a todas luces más inmunes a esa dolencia, si se pretende responsabilizar de la misma al confucianismo? Davies cita la exhortación de Mencio a «asumir la responsabilidad personal de todo cuanto hay bajo el cielo [*tianxia*]» como el comienzo de la tradición de la losa moral que han de cargar los intelectuales, pero en la práctica tanto Hsia como Davies tratan la obsesión por China como una inveterada aflicción que sólo afecta a los tiempos modernos. La razón que esgrimen para hacerlo es de lo más sencilla. Antes de finales del siglo XIX, «todo cuanto hay bajo el cielo» significaba en efecto únicamente China, puesto que ésta era considerada sinónimo de la civilización humana. El resto del mundo, incluso aquella parte del mismo cuya existencia era conocida, no figuraba en la conciencia china. China podría ser conquistada por los mongoles o los manchúes, o verse constantemente saqueada por sus vecinos bárbaros, pero el mundo civilizado siguió siendo chino, dentro de los límites de la esfera geopolítica de China propiamente dicha. Incluso en la segunda mitad del siglo XIX, después de que la Guerra del Opio y otras intrusiones armadas humillaran gravemente a China, la llegada de los occidentales siguió siendo considerada por regla general como la aparición de una horda bárbara aún más atroz. Los esfuerzos de los funcionarios chinos para construir un ejército moderno dotado de equipos occidentales no fueron muy diferentes de la instrucción en la caballería nómada para derrotar a los invasores procedentes del norte que llevaron a cabo sus predecesores.

Sólo después de la primera guerra chino-japonesa de 1894 la concepción cerrada de «todo cuanto hay bajo el cielo» se vio hecha añicos, cuando el ejército y la armada japoneses, que estaban más o menos igualmente equipados, pero culturalmente más occidentalizados, derrotaron rápida y decisivamente a China. Aquella debacle, y no la Guerra del Opio, fue el punto de partida de un movimiento deliberado de modernización. Cuatro

años más tarde, cuando la primera reforma política moderna en China fue aplastada por un sangriento golpe de Estado, una traducción de Thomas Huxley –con numerosos pasajes añadidos de Herbert Spencer– a cargo de un antiguo oficial del ejército, Yan Fu, introdujo el darwinismo social, cambiando para siempre la manera de pensar china. Con la derrota en la guerra, los chinos se dieron cuenta finalmente del hecho de que había otros países en el mundo que habían construido una civilización que era no sólo militar y económicamente, sino también culturalmente más avanzada que la suya, y que estaban dispuestos a reducirles a una subraza si China no conseguía ponerse a su altura. Fue preciso asumir ese trauma para que la contribución a que China sobreviviera en un mundo profundamente competitivo se convirtiera en la «losa moral omnipresente» de todo intelectual chino, así como en el eslogan de todo político. Davies dedica una sección de su libro al legado teórico de dos de aquellos líderes políticos, resumidos en la enseñanza de Mao Zedong, «buscar la verdad en los hechos», y en la máxima de Deng Xiaoping, «la práctica es la mejor prueba de la verdad»; actitudes positivistas, cuyo espíritu pragmático queda gráficamente ilustrado por la opinión, ostensiblemente jocosa, de Deng según la cual lo importante no es que el gato sea blanco o negro, sino que cace ratones. No hace mucho, en la ciudad de Nanchang, en la que participaba en una conferencia sobre narratología, me quedé asombrado al descubrir, a la entrada de un gran puente, enormes estatuas de mármol de un gato negro y un gato blanco, con un ratón atrapado bajo la pata de –sí, han acertado– el gato negro. Me dí cuenta inmediatamente de que nuestras sofisticadas discusiones sobre la forma de los textos literarios eran demasiado blancas para atrapar algo, y me vi obligado a añadir a mi intervención del día siguiente algunas alusiones indirectas respecto de si cabía encontrar algún resto de ratón en el «giro lingüístico».

El darwinismo social ha sido el trasfondo constante de toda la investigación crítica y de la práctica política chinas desde Yan Fu, ya fuera bajo el estandarte del nacionalismo o del patriotismo, del pragmatismo o del hegelianismo, del liberalismo o del neoizquierdismo, del neoconfucianismo o del deconstruccionismo. Ese trasfondo se tornó más estruendoso una vez que Mao Zedong demostró que el ejército chino podía derrotar a cualquier ejército extranjero, y que Deng Xiaoping desencadenara el extraordinario talento chino para hacer dinero. Sin embargo, culturalmente los chinos no se sienten seguros en absoluto. De hecho, los intelectuales chinos saben que la teoría crítica china dista mucho de ejercer una influencia en el mundo.

Con este telón de fondo, «todo cuanto hay bajo el cielo» –allí donde, sin duda alguna, reside la responsabilidad de los intelectuales– sigue remitiendo a China, pero ahora con connotaciones muy diferentes. Sólo la China cultural, y no la civilización humana en general, puede dejarse al cuidado de los intelectuales. ¿Cómo trata Davies esta cuestión? Toda vez que la filosofía china, o al menos sus escuelas de pensamiento contemporáneas, sigue siendo, a su juicio, sumamente «reduccionista», profesio-

ral, e incluso algo arbitrariamente preceptiva», parece desprenderse la inevitable deducción de que la considera inferior a la occidental. Sin embargo, ella niega reiteradamente semejante conclusión, insistiendo en que no pretende afirmar en absoluto que «el discurso crítico sinófono es inferior a su equivalente occidental». Sin embargo, su insistencia misma sugiere lo contrario, a saber: que tal es, de hecho, la lógica de su argumentación.

Por mi parte, no veo nada malo en que los intelectuales chinos se preocupen de su país. Si ellos no lo hacen, ¿quién lo hará en su lugar? Si el lenguaje que utilizan ha de ser considerado como «protomoderno» con arreglo a los patrones occidentales, tal y como plantea Davies, ¿por qué debería aceptarse el nihilismo posmoderno que lleva dominando desde las últimas décadas la teoría crítica occidental como el patrón de medida de la investigación crítica de las naciones no occidentales? Desde luego, los intelectuales chinos deben ser conscientes de las implicaciones teóricas del vocabulario crítico que emplean, y a tal objeto el trabajo de Davies debería ser leído con esmero. Ni que decir tiene que sería nocivo si semejante lenguaje tornara el discurso intelectual demasiado pragmático y teleocrático, permitiendo así que se convirtiera en un instrumento de la política. Pero si tenemos en cuenta los numerosos y encendidos debates referidos en el libro, sería difícil decir que una escuela ha predominado sobre las demás. Desde la década de 1990, la escena intelectual china ha sido un espejo fragmentado. Ningún idiolecto monolítico ha terminado imponiéndose y ni siquiera el Partido, por más que pudiera favorecer a una u otra tendencia, parece prescribir ninguna escuela particular. Así, pues, que en efecto haya muchas personas que hacen un esfuerzo de pensamiento y que discuten entre sí acerca del modo en que China puede progresar no puede ser en modo alguno algo negativo.

¿Por qué, entonces, se ha convertido en un tema, cuando no en una preocupación de los estudiosos occidentales? Sólo porque el pensamiento occidental, una vez interpretado y aplicado a los problemas chinos por tales intelectuales preocupados, deja de presentar su «forma original». Tales posibles interpretaciones erróneas no parecen haber suscitado la preocupación de los pensadores en cuestión. De aquellos que han visitado China —Jacques Derrida, Jürgen Habermas, J. Hillis Miller, Slavoj Žižek, entre otros— ninguno parece haber reparado en exceso en la tendencia china a convertir su opacidad discursiva en «un lenguaje de la certeza». De hecho, ninguno de ellos, salvo tal vez Fredric Jameson, ha dado muestras de impaciencia por convencer a los chinos del interés del posmodernismo, lo que podría demostrar que Jameson, paradójicamente, es el único que toma en serio a los intelectuales chinos.

Una perspectiva mucho peor sería que los intelectuales chinos cayeran en el silencio o en la afasia en lo que atañe al futuro de China si realmente se imbuyeran de cada gota del último pensamiento occidental. De hecho, la pérdida de su voz se está convirtiendo en un peligro cada vez mayor a medida que se ven empujados actualmente a los márgenes de lo social

por diferentes fuerzas del país. En la mayor parte de los países no occidentales, el juego de poder suele involucrar a tres bandos: el Estado, la población y la *intelligentsia*. En la RPCh el gobierno no está particularmente deseoso de escuchar a los intelectuales; y la población –que cuenta con la voz más fuerte en la nueva «esfera pública» creada por la cultura emergente de Internet– tampoco parece prestarles demasiada atención. En este libro figuran varias docenas de intelectuales chinos, y he tenido el honor de que mi humilde persona figure entre ellos, con un elogio inmerecido de la «elegancia del estilo», pero –lamento decirlo– nuestro número no ha dejado a todas luces de disminuir y son pocas las personas que leen nuestros elegantes discursos. Ésta es otra razón para dar gracias a Gloria Davies por su libro. Tenemos que darnos cuenta de que, en cualquier momento, el alejamiento del poder político y de la opinión popular respecto a la intervención en el debate intelectual crítico podría hacerse aún mayor. En la primavera y el verano de este año, un cúmulo de acontecimientos hizo que el nacionalismo y el tradicionalismo aumentarían más aún, de tal suerte que apenas pudo oírse la voz más sobria de algunos intelectuales. La independencia relativamente tranquila de la actividad intelectual en los últimos años no es algo garantizado en China. Así, pues, me atrevería a decir a Gloria Davies que desvelarse por China no es necesariamente una losa; antes bien, es un privilegio que no siempre viene dado. «Disfruta de tus desvelos mientras puedas» bien podría ser un lema de los intelectuales chinos.

Es probable que los observadores occidentales teman que sus homólogos chinos den las respuestas equivocadas a la cuestión de qué dirección debería emprender el país. Davies añade un giro particular a sus recelos, sosteniendo que los intelectuales chinos son reacios «a deslindar la investigación crítica de la supuesta meta redentora de la perfección nacional y cultural». El término perfección aparece repetidas veces, desde la primera frase del libro. Esto resulta extraño, puesto que implica efectivamente que los intelectuales chinos padecen de un síndrome compulsivo de perfeccionismo, es decir, la creencia en que China debe ser la mejor del mundo en todo. Su libro no aporta las pruebas que sostengan esa afirmación. Puede que haya algunos empresarios chinos megalómanos que piensen así, o políticos que hablen o estudiantes jóvenes que griten en esos términos, pero no la mayoría de los intelectuales chinos, que están mejor informados y saben que el país habrá de enfrentarse a dificultades más peliagudas que muchas otras naciones. La «perfección cultural» de China es la meta menos plausible que pueden fijarse. «Mejora» sería una palabra más adecuada.

Asimismo, si los intelectuales chinos continúan utilizando un lenguaje crítico que conserva un fuerte compromiso con la «verdad», a pesar del ejemplo de sus contemporáneos occidentales más célebres, es algo que resulta plenamente comprensible. Toda investigación crítica siempre está inclinada contra una institución particular, y resulta obvio que los blancos de la crítica cultural en China no son los de Europa o Estados Unidos.

Mientras que los pensadores de Occidente pueden estar dispuestos a desmantelar todo el proyecto de la modernidad, al menos filosóficamente, los intelectuales chinos todavía tienen que convencer a su nación de que hay elementos de ese proyecto que todavía tienen que realizarse en China. La excesiva impaciencia a la hora de calibrar el lenguaje crítico chino con arreglo a sus equivalentes occidentales podría caer en el eurocentrismo. Mientras que los críticos occidentales pueden permitirse que sus preocupaciones se restrinjan a sus propios idiolectos, semejante narcisismo privaría a los intelectuales del resto del mundo de su derecho a preocuparse de sus propios países.

Los intelectuales sencillamente tienen que «buscar la certidumbre» en sus discusiones acerca de China, puesto que el desarrollo del país presenta una gran –y en efecto preocupante– incertidumbre, y han de dedicar sus mejores esfuerzos a ofrecer «recetas eficaces». Sin embargo, lo que diferentes escuelas intelectuales proponen, como Davies misma se encarga de dejar claro, es tan distinto y los defensores de esas escuelas se pelean con tanta frecuencia –la lucha feroz entre los denominados «liberales» y los «nuevos izquierdistas» es un buen ejemplo a este respecto– que el pluralismo resultante hace que su lenguaje aparentemente apodíctico resulte mucho menos peligroso de lo que piensa Davies. Es posible que los intelectuales chinos hayan desempeñado su cometido con excesiva seriedad, pero tienen buenos motivos para no sumarse a los juegos autoeróticos a los que son adeptos algunos de sus homólogos occidentales.

Davies llega a la conclusión de que China y Euroamérica están divididas por «un agon entre dos estilos de investigación radicalmente diferentes» y advierte que la «soteriología» que condujo a catástrofes tales como el Gran Salto Adelante de 1957-1959, o la Revolución Cultural de 1966-1976 podría inducir una vez más a China al error de buscar «la meta, de inspiración confuciana, de la unión perfecta entre la epistemología cognitiva y la emocional». Pero tales desastres políticos tuvieron lugar en buena medida precisamente porque los intelectuales chinos no pudieron expresar su preocupación por China. Tales «cosas desagradables» podrían volver a suceder si sus desvelos continúan siendo ridiculizados o ignorados, no sólo por parte de occidentales, sino también por sus propios compatriotas.

Davies termina su exhaustivo estudio con una nota reconfortante, previendo una «perspectiva de conversación productiva» mientras «la hospitalidad continúe siendo una práctica universal». Sin embargo, el problema reside precisamente ahí: ¿cómo podría haber una conversación productiva si el lenguaje crítico chino es tan anticuado que «plantea una transparencia natural» que no puede sino generar –la frase es de Whitehead– «mentes rutinarias»? En tal caso, ¿por qué los intelectuales occidentales tendrían que ofrecer «hospitalidad» a sus colegas chinos? Lo único que podrían decirle con una sonrisa forzada a este obstinado estudiante sería: «Tranquilo, no es para tanto, ¿vale?».