

EL FUTURO DEL PASADO

Sobre *El surgimiento del pensamiento chino moderno* de Wang Hui

Desde la década de 1990, Wang Hui ha sido una figura que ha contribuido a definir la línea en la escena intelectual china contemporánea. Representante de pro de la «nueva izquierda» de China, ha estado en el centro de los debates públicos desde la publicación de su crucial texto «El pensamiento chino contemporáneo y la cuestión de la modernidad», que suscitó una fiera y persistente controversia intelectual. Bajo su liderazgo, la principal revista de ideas china, *Dushu*, se convirtió en el foro de innumerables disputas teóricas y de discusiones sobre las políticas que debía seguir el país. Su dimisión forzada de la revista en 2007 desencadenó otro debate entre la intelectualidad china, polarizando a los lectores en torno a la línea política y la cualidad intelectual de la misma durante el periodo en el que Wang Hui estuvo al frente de ella. A diferencia de todas estas controversias, sin embargo, su *magnum opus* *El surgimiento del pensamiento chino moderno*, cuyos cuatro volúmenes aparecieron en 2004, apenas suscitó atención política alguna¹. Aplaudido por la izquierda y bien recibido por gran número de estudiosos de la historia intelectual china moderna, se topó con un silencio casi universal por parte de sus adversarios políticos.

Silencio, porque se trata de un libro tan enorme y original que sin un amplio conocimiento de los temas a los que se enfrenta, que cubren la evolución del pensamiento chino a lo largo de cientos de años, no puede acometerse seriamente ningún ataque político; pero también su mera extensión y la complejidad del trabajo disuaden y amilanan al lector ordinario. En el resto de este artículo, intentaré superar algunas de las barreras que se erigen a la hora de comprender *El surgimiento del pensamiento chino moderno*, primero ubicando tanto su grandeza como su dificultad en un contexto comparativo, para después identificar sus principales temas y argumentos y finalmente ofrecer un juicio crítico sobre los objetivos perseguidos por el libro y sobre el lugar que ocupa en la obra de Wang Hui.

¹ Técnicamente *Xiandai Zhongguo Sixiang de Xingqi* se presenta en dos volúmenes, cada uno formado por dos partes, pero ya que ninguno de ambos contiene un subtítulo que indique qué partes tienen en común o por qué se presentan juntos, parece más fácil referirse al conjunto del trabajo, como se hace a continuación, como se nos ofrecen físicamente, en cuatro volúmenes, cada uno con su propio título.

I. EL SIGNIFICADO DE LA INICIATIVA

El objetivo primordial de *El surgimiento del pensamiento chino moderno* es la búsqueda de las «semillas» de una modernidad alternativa, distinta de la de Occidente y capaz de evitar sus males, en los legados intelectuales del dilatado pasado chino. Como proyecto, esta empresa pertenece a un modelo bien establecido históricamente entre los pensadores del mundo colonial, semicolonial, ex colonial o simplemente no occidental: el impulso político dirigido a recuperar los recursos culturales tradicionales para resistir a las pretensiones de una «modernización» supuestamente universal procedente de Occidente. Ejemplos famosos de ese modelo se presentan de Irlanda a Turquía, de Perú a Irán, India y Japón. De modos diferentes y con diversos registros, Yeats y el renacimiento galés, Ziya Gökalp y José Carlos Marátegui, Jamal-al-din Al-Afghani y Vinayak Savarkar, Mahatma Gandhi y Kita Ikki, todos ellos compartieron este impulso, y la nómina podría sin duda ampliarse. Pocos movimientos de liberación nacional en el Tercer Mundo se han ahorrado este modelo.

Pero si el proyecto de Wang Hui puede considerarse como afín a esta gama de tentativas anteriores, por su situación histórica se distingue también de ellas. A finales del siglo xx, China ya no era un país semicolonial, aunque todavía no hubiera alcanzado su completa unidad territorial. Por otro lado, el poder hegemónico del capitalismo occidental, liderado por Estados Unidos, era mayor que en cualquier otro momento anterior y presentaba una capacidad inédita hasta la fecha, cultural y económica, de penetrar hasta los poros más recónditos de la sociedad en lo que antaño se conoció como el Segundo o Tercer Mundo. Tampoco era esto meramente una imposición externa, ya que en la propia China se estaba conformando a ojos vista y de modo cada vez más intenso una sociedad capitalista que respondía a estímulos endógenos. Si bien estrechamente interrelacionadas, las fuerzas que debían ser objeto de resistencia eran dobles. En este sentido, *El surgimiento del pensamiento chino moderno* se halla de algún modo más próximo a obras críticas producidas en Occidente, asemejándose al esfuerzo realizado por Raymond Williams en *Culture and Society* para reconstruir la línea de razonamiento del romanticismo inglés y sus derivaciones como fuente de recursos para la crítica del capitalismo industrial.

Una segunda diferencia radica en la transformación acaecida en las formas de producción intelectual durante el siglo transcurrido desde el renacimiento galés o los Jóvenes Turcos. Los defensores típicos de la liberación nacional durante ese periodo anterior apelaban a las leyendas, las costumbres y las formas de comunidad o autoridad precapitalistas, con frecuencia recurriendo a una forma mitologizada. Por el contrario, *El surgimiento del pensamiento chino moderno* de Wang Hui es una obra producto de un trabajo académico moderno, que responde a los protocolos de exactitud y rigor de la academia contemporánea. No se halla solo al respecto, por supuesto, dado que otros intelectuales del Tercer Mundo se

han involucrado en el redescubrimiento contemporáneo del pasado precapitalista de sus países. Un ejemplo obvio sería Partha Chatterjee y su estudio de los vestigios de la racionalización societal espontánea en ciertos reinos indios antes de la invasión británica. Pero, en este sentido, el acervo excepcionalmente bien conservado de China de su civilización precapitalista ha permitido acometer un intento mucho más sistemático de recuperar el pasado para su uso en el presente. Wang Hui pudo recurrir a una tradición mucho más dilatada, que no ha conocido interrupciones de escritura y de pensamiento, que cualquiera de sus colegas en el Tercer Mundo y, a decir verdad, en Occidente. Como sistema codificado, el confucianismo escritural data del siglo III a.C. y se ha extendido sin rupturas hasta principios del siglo XX.

En ese momento se produjo –antes y durante el movimiento del 4 de Mayo de 1919– una de las rupturas más radicales en la continuidad cultural que se conozcan en el mundo, superada quizá tan sólo por Turquía, a la que siguió una segunda en 1949. Esta textura intelectual presenta una doble implicación para la empresa de Wang Hui. Por un lado, las «semillas» de una modernidad alternativa podían remontarse mucho más hacia el pasado de lo que pueda resultar familiar a los lectores occidentales: Platón, Aristóteles. Por otro, tras los levantamientos del siglo XX, esos recursos tradicionales serían más extraños hoy al lector chino medio que todo lo que los lectores árabes pueden encontrar en Al-Afghani o los ingleses en Williams.

Una tercera diferencia radica en el contexto intelectual contemporáneo existente en la propia China. Wang Hui no es el único estudioso comprometido en el redescubrimiento de la historia precapitalista de China para su uso en el presente. Durante los últimos años, el ascenso económico de la República Popular ha provocado el resurgimiento del orgullo nacional en los cuadros del Estado y en el pueblo, entre cuyas formas de expresión se cuenta una renovada y entusiasta reivindicación de Confucio, como leyenda que tiene que ser conjurada mediante películas de éxito, programas de televisión famosos e institutos de lengua en el exterior. Se ha producido un incremento significativo de la confianza cultural entre la intelectualidad china, muchos de cuyos miembros han vuelto sus ojos al pasado precapitalista de su país para construir una perspectiva que difiera de lo que Occidente tiene que ofrecer. Dos ejemplos bastarán al respecto. Zhao Tingyang, un investigador de la Academia de Ciencias Sociales china, se inspiró en el orden feudal de la dinastía Zhou (siglos XI-III a.C.) para definir una concepción de un nuevo sistema-mundo, que el denomina *tianxi tixi* (bajo el sistema del cielo), susceptible de reemplazar los dispositivos occidentales de poder global; Jian Qing, un prominente investigador en el reciente renacimiento del confucianismo, propone un sistema representativo «tricameral» como alternativa a los modelos bicamerales occidentales. La mayoría de los estudiosos contemporáneos del confucianismo suelen pensar que la moral y la educación política confucianas, así como las tradiciones de exámenes de los servidores públicos y la

política consultiva, pueden y deben desempeñar un rol activo en la China de hoy. El Partido Comunista chino también se apropia conscientemente del confucianismo para aliviar su pobreza ideológica, aunque su propia historia de revolución anticonfuciana bloquea el uso explícito del lenguaje confuciano.

En este entorno competitivo, Wang Hui ocupa una posición única. Su estudio sistemático del confucianismo se remonta a principios de la década de 1990, si bien no fue ampliamente conocido hasta la publicación de *El surgimiento del pensamiento chino moderno*. Su trabajo se asemeja más a un estudio geológico que a un anuncio comercial. Él está menos interesado en promover veta alguna del pasado que en describir la trayectoria de los cambios paradigmáticos fundamentales desde la antigüedad hasta el mundo contemporáneo. Si los paradigmas modernos demuestran ser inadecuados, los recursos precapitalistas pueden establecer su pertinencia y valor. Esta estrategia intelectual se concibe para desplegar un doble efecto. Por un lado, dado que Wang Hui no escribe en un tono informativo, su trabajo no impresiona a muchos lectores como si se tratara de un proyecto alternativo. Por otro, a largo plazo su iniciativa puede ser más duradera y contribuir a sentar los cimientos para una construcción eficaz.

Antes y después de Tiananmen

¿Cuáles fueron los orígenes de este proyecto? Nacido en 1959 y educado en las universidades de Yangzhou y Nanking, Wang Hui se ganó el reconocimiento en la década de 1980 por un trabajo realmente original sobre el gran escritor chino moderno Lu Xun (1881-1936), que bosquejó un retrato mucho más complejo que las imágenes que circulaban del mismo. Mostró un Lu Xun que se opuso vehementemente a las tradiciones más oscuras de China, pero que percibía claramente que él mismo se hallaba atrapado también por ellas y sospechaba de aquellos que pensaban que eran inmunes a las mismas. Aunque denunciaba las relaciones de dominación en el pasado, consideraba que todo proyecto de modernidad generaba nuevas relaciones de dominación que se reproducirían en el futuro. Sin embargo, no se dejó dominar por su propia desesperación, sino que, al contrario, luchó trágicamente contra ella y encontró el sentido de su vida en esta lucha permanente. Parece que Wang Hui se ha inspirado para su propio trabajo intelectual y su crítica social en estos parámetros, ya que, como Lu Xun, rechaza toda noción simple de temporalidad lineal o de creencia optimista en el progreso y sospecha de la dominación detrás de innumerables máscaras, sean éstas las del «desarrollo» o la «armonía» o cualesquiera otros eslóganes grandilocuentes.

En la década de 1980, la mayoría de los intelectuales de la generación de Wang Hui creía que habían entrado en una era de «nueva Ilustración», cuyo destino era completar la misión no concluida del movimiento del 4 de Mayo. De acuerdo con la lectura popularizada posteriormente por el

filósofo Li Zehou, éste había librado dos batallas: una lucha contra el feudalismo y otra por la supervivencia nacional, pero pronto la segunda desplazó a la primera, dejando la tarea de la Ilustración sin concluir. En ese horizonte, la práctica socialista en China se redujo a contribuir a la continuidad de la existencia del país y, dado que no se verificó la Ilustración, ello suponía que podría surgir una nueva forma de feudalismo. En el contexto de la década de 1980, la situación parecía sugerir que un nuevo movimiento de Ilustración únicamente podía perseguir una agenda establecida por Occidente². Desde sus publicaciones en esa década, resulta evidente que Wang Hui albergaba reservas importantes sobre tales deducciones, si bien compartía los sentimientos de su generación, los cuales le llevaron a la plaza de Tiananmen en 1989.

La represión del 4 de junio sorprendió terriblemente a la mayoría de los intelectuales chinos, incluido Wang Hui. Las reacciones ante la misma no dejaron de señalar que el radicalismo y la inmadurez de los estudiantes tenían su cuota de responsabilidad en ese trágico desenlace. Dado que los estudiantes pensaban que estaban siguiendo el precedente del movimiento del 4 de Mayo, muchos fueron los que llegaron a la conclusión de que era este movimiento el que había provocado un radicalismo político abocado al conflicto violento. A través de estas lentes, el objetivo revolucionario de la igualdad en el siglo xx llegó a contemplarse como un fenómeno patológico, antitético de la libertad individual. Entretanto, el gobierno chino estaba avanzando en la mercantilización de la economía envuelta en un discurso neoliberal que la presentaba como inseparable de la modernización. Lo que se denominó «la reflexión sobre el radicalismo» gradualmente se fundió con este discurso de la modernización, generando una imagen idílica de la emancipación, que traería aparejada la propiedad privada y la economía de mercado, como heraldos de una «política democrática» mucho más preferible que las revoluciones sociales del siglo xx.

Como participante directo en el levantamiento de 1989, Wang Hui también reflexionó sobre el elemento contraproducente presente en ese movimiento, pero no llegaría a esos extremos. En su opinión, resultaba anacrónico describir la China socialista como si fuera una autocracia feudal e ingenuo contemplar el mercado como una vía de escape de la represión del Estado; además, creía que la Revolución china seguía siendo una im-

² Jin Guantao, uno de los principales intelectuales liberales de la década de 1980, publicó un libro en 2000 con un título muy similar al libro de Wang Hui, *Los orígenes del pensamiento chino moderno*; ambos comparten la preocupación por el problema del cientificismo en la China moderna. El alcance del libro de Jin es, sin embargo, más restringido, siendo su objetivo explicar los orígenes de la cultura comunista en la China del siglo xx. Como Hayek, entiende el socialismo como una de las formas de un uso erróneo de la ciencia y su estudio apunta implícitamente a los modos en que la ciencia se utiliza correctamente. En efecto, para Jin una modernidad de corte occidental, más alguna reflexión local, puede prestar un buen servicio a China. El proyecto de Wang Hui sería más ambicioso.

portante fuente de crítica de la sociedad actual. Al mismo tiempo, también se vio obligado a explicar todas las formas de dominación y de represión que había causado la Revolución, puestas de relieve por sus oponentes para negarle todo tipo de legitimidad. Wang Hui se vio obligado a reflexionar ulteriormente, no sólo sobre el capitalismo y el neoliberalismo, sino también sobre una serie de premisas que tanto el capitalismo como el socialismo habían compartido aparentemente. El resultado fue el «problema de la modernidad» –*xiandaixing*: un término raramente utilizado en esos momentos– que él haría suyo³.

El embrión de *El surgimiento del pensamiento chino moderno* se concibió en los dos años que siguieron a Tiananmen, entre 1989 y 1991. El trauma de la represión parece haber impulsado a Wang Hui a reflexionar sobre los elementos contraproducentes del movimiento del 4 de Mayo de 1919. Como es bien conocido, las dos palabras de referencia de ese movimiento fueron «democracia» y «ciencia». Wang Hui decidió estudiar estos dos términos exhaustivamente. Comenzó por la ciencia, en el plomizo entorno político que siguió a 1989, lo cual fue una decisión natural, si bien su elección no era simplemente un reflejo del mismo, ya que decidió que los estudiantes en la Plaza de Tiananmen habían compartido la misma fe acrítica en la ciencia que los dirigentes del Partido a quienes se oponían. En la década de 1990, el culto a la ciencia se moduló para sostener el cambio hacia la mercantilización y la privatización del periodo posterior a Tiananmen. Los primeros escalones hacia *El surgimiento del pensamiento chino moderno* fueron artículos publicados en la revista *Xueren*, que analizaban los conceptos y los usos de la ciencia en pensadores fundamentales del periodo del 4 de Mayo. Poco después, su investigación posdoctoral en Estados Unidos, donde se sintió atraído por la historia social y se benefició del contacto con el preeminente estudioso del periodo Qing Benjamin Elman, amplió su campo de estudio de modo significativo. Ahí comenzó a trabajar la dicotomía de «imperio y «Estado-nación», un interés fortalecido por largas discusiones posteriores con un grupo de estudiosos que trabajaban sobre la historia de los imperios en el año que pasó en Berlín, y a expresar su insatisfacción con esta oposición binaria que en su opinión no podía explicar las complejidades de la historia china y especialmente el orden de la dinastía Qing.

Comparado con la atención que había prestado a la suerte de la ciencia en China, no resulta tan obvio por qué Wang Hui decidió orientarse hacia esta segunda problemática. Posteriormente ofrecería una explicación del modo en que ambas se encuentran integradas en los cuatro volúme-

³ En la década de 1980, «modernización» –*xiandaibua*– era una palabra que se usaba a cada momento en el mundo académico, pero únicamente un puñado de jóvenes estudiosos en el campo de la literatura utilizaban «modernidad», fundamentalmente como sinónimo de «movimiento moderno», como consecuencia del seminario impartido por Fredric Jameson en la Universidad de Pekín en 1985, cuando introdujo el término contraponiéndolo al de posmodernidad. Este uso, sin embargo, tuvo poca difusión hasta la década de 1990.

nes de *El surgimiento del pensamiento chino moderno*, lo cual abordaremos más tarde. Lo que está claro es que existe cierta descompensación entre los dos estratos de su investigación que ha dejado su marca sobre la obra. La problemática derivada de la «ciencia» —que se convierte en realidad en una epistemología histórica— ocupa casi las tres cuartas partes del espacio; la derivada de la discusión de «imperio/Estado-nación», un estrato posterior de investigación, ocupa el segundo volumen y se halla presente en el primero, pero de forma mucho menos prominente en el tercero y en el cuarto. Desde el punto de vista de su composición, el último volumen, *Comunidad del discurso de la ciencia*, fue realmente la primera tarea acometida por Wang Hui, fueron redactados más de la mitad de sus capítulos y a principios de la década de 1990; igualmente los tres capítulos del tercer volumen, *Principios generales y antiprincipios generales*, se redactaron a principios y mediados de la misma. Parece probable, por consiguiente, que la mayoría del primer volumen, *Razón y cosas*, fuera el tercero en ser escrito, dejando el segundo, *Imperio y Estado*, como el último en la secuencia cronológica. El conjunto del trabajo está, sin embargo, precedido por un prólogo de un centenar de páginas que puede considerarse su final real. Escrito evidentemente después de los cuatro libros, compensa en cierto sentido el desequilibrio existente entre ellos, ya que expande las reflexiones de Wang Hui sobre el imperio y el Estado-nación, concediendo a éstas la última palabra. Se trata, en todo caso, de una reconstrucción hipotética de cómo se escribió esta obra. Sin embargo, en ocasiones Wang Hui trabajó también simultáneamente en diferentes partes de la misma. El resultado es que, de modo similar a los cambios en los estratos geológicos, las diversas capas del libro más de una vez chocan entre sí y se incrustan la una en la otra. El producto final de estos movimientos es un intento extremadamente ambicioso y complicado de capturar la evolución del pensamiento chino a lo largo de un milenio.

Sendas

¿Cuál es la metodología de esta empresa? Un modo de contemplarla es considerar el título del libro: *El surgimiento del pensamiento chino moderno*. Las tres primeras palabras, «surgimiento», «moderno», «chino», transmiten implicaciones muy profundas. En primer lugar, ¿qué quiere decir «moderno» en este caso? ¿Aporta Wang Hui un concepto estructurado de modernidad, como el que puede encontrarse en Weber o Habermas para estudiar la historia china? La respuesta es no. Cuando discute la modernidad occidental, sigue el uso weberiano o habermasiano, pero la modernidad o «primera modernidad» que busca en la historia china es una posibilidad abierta antes que un proyecto estructurado. Lo único que sabemos sobre su sentido es que implica la emergencia de nuevas sendas, no la réplica de versión alguna de la modernidad elaborada en Occidente.

En una serie de discusiones acaecidas tras la publicación del libro, Wang Hui ha utilizado la noción de «modernidades recurrentes primigenias» en

la historia china. Fenómenos típicos de tales modernidades primigenias pueden haber sido el desarrollo del intercambio mercantil, un sentido creciente de fluidez social e incluso de igualdad, la conciencia de la discontinuidad histórica. El concepto es, por supuesto, un desafío a la descripción hegeliano-marxista-weberiana de la China imperial como un orden social estancado. Wang Hui, sin embargo, se niega a aceptar esos análisis históricos que describen China, bien siguiendo básicamente, bien apartándose ligeramente, una senda comparable a la occidental hacia la modernidad. En su opinión, la Escuela de Kioto de historiadores japoneses –Naitō Konan o Miyazaki Ichisada–, que afirmaron haber encontrado las mismas características de modernidad primigenia que caracterizaron a Occidente en la China de la dinastía Song, cometió el primer error; mientras que aquellos que creyeron con pesar que China perdió en algún momento la oportunidad de construir el capitalismo, o el Estado-nación, o una forma de racionalidad basada en la competencia, cometieron el segundo. El paradigma prevaleciente –una búsqueda histórica en la forma de «por qué China no propició X, Y o Z» o «China presentaba los rasgos X, Y Z, pero no consiguió preservarlos»– debe ser reemplazado por una lectura atenta de la historia china que sea totalmente consciente de que esa historia siguió su propia lógica y suscitó posibilidades muy diferentes.

Diferentes, sí; pero, entonces, ¿existe un ulterior contenido dejado al término «moderno»? Wang Hui no revela más. La razón de por qué utiliza el adjetivo «moderno» de un modo tan extraño –podríamos incluso de calificarlo de paradójico– es probablemente estratégica. Podría simplemente haber abandonado el término si hubiera intentado dirigirse tan sólo a aquellos proclives a aceptar su intento de descubrir las dinámicas propias de China. Pero, en un mundo discursivo dominado por Occidente, ello acarrea el riesgo de verse atrapado en la oposición binaria «tradicional/moderno», ya que si uno no afirma que es moderno, es tradicional y, por lo tanto, debe ser totalmente ignorado. Wang Hui quería llegar a lectores tanto nacionales como internacionales y, por consiguiente, un uso evidentemente convencional de «moderno» podía ayudarle a ganar cierto espacio discursivo.

En segundo lugar, ¿qué significa el «surgimiento» contenido en el título? Si «moderno» es un significante flotante sin un significado estructurado, «surgimiento» no corresponde tampoco a un momento cierto de la historia, sino que afirma, por el contrario, que en todo momento de ésta se producen nuevas posibilidades, se verifica un surgimiento, es decir, una voluntad de reformar, de poner algo nuevo sobre la mesa⁴. Esos surgimien-

⁴ En el propio libro, Wang Hui nunca presenta de modo explícito esta concepción, dejando su título abierto a la interpretación errónea de que «surgimiento» pueda significar un único ascenso acumulativo, como sucede en el significado ordinario de la palabra. Ha sido básicamente desde la publicación del texto cuando ha clarificado el sentido en que había utilizado el término. Véase, el «Prefacio» a la nueva edición de *El surgimiento del pensamiento chino moderno*, fechado en enero de 2007, en *Qu Zhengzhibhua de Zhengzhi*, Pekín, 2008, p. 466, y su entrevista «Mit Konfuzius in die Zukunft», *Die Zeit*, 12 de junio de 2009.

tos son el resultado de dos fuerzas: *shishi* –la propensión del tiempo– y la agencia humana⁵. Las alteraciones periódicas de *shishi* dejan anticuadas las concepciones y las prácticas establecidas, mientras que la agencia humana hace surgir otras nuevas. Así pues, «surgimiento» ha de comprenderse como *shengsheng*, como una reproducción continua que da lugar a sus derivaciones en una sucesión interminable⁶. Incluso en las postrimerías de la dinastía Qing y en los periodos republicanos, cuando los intelectuales diseminaron las ideas occidentales de un modo aparentemente voluntarista, estaba «surgiendo», sin embargo, una alternativa a la modernidad autóctona. Hoy apenas se recuerda esto, porque estas resistencias nativas a la modernidad occidental fallaron. Pero cada uno de estos episodios, aun cuando abortaron, genera recursos para el siguiente. La tarea de Wang Hui es rescatar los recursos acumulados para su uso futuro. Obviamente, una noción como la de «surgimiento» constituye una ruptura resuelta con la temporalidad lineal de la modernidad.

En tercer lugar, ¿qué denota «chino»? Una cuestión esencial para Wang Hui en *El surgimiento del pensamiento chino moderno* sería la pregunta: ¿qué es China? El hecho de que la RPCh no colapsara, sino que conociera un robusto renacimiento tras 1989, sorprendió no sólo a muchos occidentales sino también a los intelectuales chinos y desafió buena parte de la sabiduría convencional del periodo, entre las que se encontraban las nociones neoliberales popularizadas durante la década de 1990. Al intentar comprender los orígenes históricos de esta vitalidad, Wang Hui obtiene una respuesta absolutamente no convencional. Para él, «China» experimentó metamorfosis profundas en diversos periodos históricos en los cuales las concepciones de ella variaron en intención y extensión. Al rechazar la aplicación a China de la oposición binaria de imperio y Estado-nación como un punto muerto, su objetivo ha consistido en trazar el dinamismo mutable de lo que se entendió por China a lo largo de la historia. Para comprenderlo, la única solución era estudiar momentos históricos concretos. «Pensamiento chino», por consiguiente, es siempre entendido como un esfuerzo intelectual vivo alimentado por la «proclividad del tiempo» y que responde a la misma.

Tras el velo de su formidable título, el interés específico del libro de Wang Hui se centra en la vitalidad del pensamiento chino a lo largo de su dilatada historia. Su objetivo es contribuir a renovar esta energía en el mun-

⁵ *Shishi* indica las condiciones estructurales de un momento histórico dado que implican una cierta tendencia o proclividad. La analogía más próxima podría ser el uso de *fortuna* por Maquiavelo. Como la *fortuna*, *shishi* ofrece a los agentes históricos posibilidades, tanto oportunidades como limitaciones. Un famoso proverbio dice: *shishi* hace héroes y los héroes hacen *shishi*. Comparado con conceptos como progreso, *shishi* es mucho más descriptivo y no teleológico.

⁶ «Es porque el *Tao* trae la renovación día tras día por lo que nos referimos a él como “virtud repleta”. En su capacidad de producir y reproducir [*sheng sheng*] lo denominamos “cambio”, *Yi Jing*, Observaciones añadidas, § 5.

do contemporáneo. En una sociedad posrevolucionaria en la que se ha verificado una tremenda pérdida de la capacidad de imaginar una alternativa mejor, Wang Hui utiliza la historia como un aguijón para la imaginación. Su ruptura con la concepción lineal del tiempo deriva de su concepción de que esta noción ha llegado a formar parte de la maquinaria opresiva de una sociedad despolitizada, al tiempo que aliena a los seres humanos del dinamismo de su pasado y los priva de los recursos necesarios para inventar otro futuro. Su simpatía por el confucianismo puede dar incluso la impresión de conservadurismo cultural, pero, como veremos, tal simpatía es probable que sea más metodológica que sustantiva, dado que sus propias preferencias siguen estando más próximas a las ideas revolucionarias más radicales del siglo xx. La empresa de *El surgimiento del pensamiento chino moderno* es infraestructural: preparar los recursos intelectuales y los estímulos políticos necesarios para el pensamiento creativo sobre el mundo contemporáneo.

II. UNA MIRADA HACIA EL INTERIOR

Procedimentalmente, la investigación de Wang Hui se mueve a un nivel que recuerda no tanto la de Williams o la de Lovejoy, como, salvando todas las diferencias, la de Foucault, ya que su centro organizador no gira en torno a palabras clave, como sucede en *Culture and Society*, o ideas unitarias, como sucede en *The Great Chain of Being*, sino marcos conceptuales más análogos a las epistemes de *Las palabras y las cosas*, esto es, «cosmovisiones» que conforman constelaciones integradas en las que diferentes ideas o conceptos clave reciben sus propias posiciones. Wang Hui escoge tres de éstas. Partiendo de la época Zhou (siglos xi-iii a.C.), afirma que ahí prevaleció *liyue lun*, la visión de una sociedad feudal (en el sentido más general) en la que el dominio político era dirigido principalmente mediante los «rituales y la música», concebidos como los principios rectores de un orden moral orgánico y estable. En este caso, «rituales y música» no deberían comprenderse literalmente, sino como las instituciones que albergan un objetivo moral directo, incluidos los sistemas de diezmo y tributo, la tierra y la educación, etc. Dado que la moralidad era consustancial a estas instituciones, las normas del orden externo podrían servir como criterio de evaluación ética. En el horizonte de *liyue lun*, el estudio textual o *jingxue* –escrutinio de una serie de clásicos confucianos– se convirtió en la principal rama del aprendizaje. Esta constelación de figuras aparece en *El surgimiento del pensamiento chino moderno* como la prehistoria del primer volumen, que se ocupa de cómo se desintegro y de qué le sucedió, desde el periodo de los Estados guerreiros en adelante (475-221 a.C.).

Bajo las dinastías Qin (221-207 a.C.), Han (202 a.C.-9 d.C. y 25-220 d.C.) y Tang (618-907), la vida moral orgánica de la sociedad feudal se vio debilitada por la introducción de sistemas más centralizados de dominio, que establecieron la instalación de prefecturas y condados como unidades de

administración local. La autoridad política se apoyó cada vez más en una variedad de instituciones que eran meramente funcionales y carecían de cualquier significado moral intrínseco. En esta situación, surgió una separación entre *liyue* (ritual y música) y *zhidu* (institución, sistema): el orden de las cosas ya no correspondía al orden de los valores. Comenzando con la propia respuesta de Confucio al declive del orden tradicional, Wang Hui reconstruye el esfuerzo realizado por los confucianos *han* (especialmente Dong Zhongshu) para reparar la ruptura entre las ideas morales, transmitidas desde la sociedad feudal, y la realidad no feudal, estableciendo una relación de contrapunto entre cielo y asuntos humanos en la que los fenómenos naturales, como el ciclo de las cuatro estaciones, la lluvia, el trueno, la nieve o la plaga, tenían todos ellos implicaciones políticas. Si este planteamiento místico podía utilizarse para justificar las instituciones no feudales del mundo contemporáneo, también limitaba el poder del emperador –desconocido en tiempos feudales– mediante la obligación de respetar los augurios del cielo, interpretados en estrecha relación con el bienestar de sus súbditos. Bajo la dinastía Tang, los atractivos de este intento de solución se atenuaron⁷. Cuando Liu Zongyuan (773-819), un confuciano *tang*, intentó defender el sistema de la prefectura y del condado, tan sólo pudo apelar a la *shishi*, la proclividad de los tiempos. Se trataba, sin embargo, de una defensa débil carente de una fuerte fundamentación moral. Esta pobreza moral constituye el transfondo intelectual para la emergencia de una nueva episteme.

Bajo la dinastía Song (960-1279), en un Estado basado ahora sin ambages en la instrucción burocrática en vez de en la fidelidad, intelectuales prominentes, molestos ante la distancia que separaba los mecanismos objetivos de la sustancia moral, respondieron desarrollando la concepción del mundo que en Occidente se ha llegado a conocer como «neoconfuciana»⁸. Para restaurar el orden moral orgánico del ideal confuciano, estos pensadores apelaron a un «principio celestial» –*tianli*– como el criterio final de verdad, belleza y divinidad. *Tianli* era universal e intrínseco en el orden y el movimiento de las cosas, pero para determinar el *telos* de las mismas era necesario estudiarlas: sólo entonces podrían ser restauradas a su correcto orden. Así pues, cómo debían ser estudiadas éstas se convirtió en el asunto de controversia primordial en la «cosmovisión del principio celestial», lo cual provocó que se pasara del estudio del texto a un nuevo estudio centrado en la ontología-cosmología.

⁷ El análisis de Wang Hui en esta parte es muy claro y convincente, pero no dilucida por qué el planteamiento místico de los confucianos *han* perdió su capacidad de atracción bajo la dinastía Tang. Es posible sostener que el ascenso del budismo fue un factor importante en ese declive.

⁸ El término no existe en chino, al igual que tampoco existe «mahometismo» en árabe. El término chino es *ruxue* o «estudio de los rituales», mientras que el «neoconfucianismo» *song* es *lixue*, o «estudio de los principios». Los intentos contemporáneos de lograr un renacimiento confuciano, dentro y fuera de la RPCh –denominados con frecuencia también en Occidente como «neoconfucianos»–, son la *xin rufia* o «nueva escuela de los rituales».

Contra la Escuela de Kioto

El análisis de Wang Hui del neofucianismo *song* comienza con una crítica de la tesis de la «transformación *tang* y *song*» de la Escuela historiográfica japonesa de Kioto, en virtud de la cual la dinastía Song asistió, con el ascenso de un Estado-nación embrionario, una economía mercantil y una sociedad ya no regida por el estatus, al nacimiento de la modernidad en Asia oriental. El neoconfucianismo, en consecuencia, se convirtió en su opinión en la ideología de una sociedad secularizada. Al rechazar lo que percibe como la teleología implícita de esta narrativa, Wang Hui sostiene que la Escuela de Kioto proyecta demasiado la trayectoria de la modernidad europea en China y, en consecuencia, malinterpreta el neoconfucianismo como una ideología progresista, no entendiendo el verdadero dinamismo de la historia china. En realidad, los estudiosos neoconfucianos intentan criticar en vez de justificar los fenómenos «modernos» identificados por los historiadores japoneses en el universo *song*. Estos estudiosos ensalzaban no el progreso, sino la edad de oro de los tres reyes-sabios, Yao, Shun y Yu⁹. Eso no significa, sin embargo, que el neoconfucianismo fuera una perspectiva reaccionaria y opresiva, como han afirmado muchos investigadores desde el movimiento 4 de Mayo, sino que, por el contrario, funcionó como un lenguaje común tanto para gobernantes como para gobernados, pero mientras los primeros intentaron apropiarse del mismo para legitimar el *status quo*, los segundos lo utilizaron para politizar innumerables problemas del momento. Para ofrecer una analogía, digamos que históricamente tanto la burguesía como el proletariado han utilizado el lenguaje político de la democracia para defender sus propios intereses, la primera tendiendo a proceduralizarla y burocratizarla, el segundo insistiendo en su sustancia. Sería un error categorizar la disputa en torno a ella como una mera «falsa conciencia», en vez de estudiar cómo es utilizada realmente y quién la está utilizando.

Apelando a un periodo muy anterior de la historia, los neoconfucianos intentaron colmar el déficit moral del mundo contemporáneo. Si utilizáramos la terminología de Ferdinand Tönnies, podríamos decir que los neoconfucianos lucharon por preservar la vida de la *Gemeinschaft* (comunidad) en un mundo que se encaminaba hacia la *Gesellschaft* (sociedad). Pero dado que era imposible retornar a la edad de oro, se vieron obligados a separar las ideas morales de los dispositivos sociales y políticos específicos de las Tres Dinastías y utilizaron las primeras en vez de los segundos como criterios absolutos de evaluación. Alternativamente, de acuerdo con Wang Hui, la diferenciación entre *liyue* y *zhidu*, ritual e institución, corresponde a la distinción entre hecho y valor, «es» y «debe», presente en el corazón de

⁹ Yao, Shun y Yu fueron gobernantes míticos de la China pre-histórica. La tradición cuenta que Yu dominó las inundaciones y fundó la dinastía Xia que antecedió al periodo Shang (es decir, 1700 a.C.). No existe prueba histórica de la existencia de tal dinastía, aunque los restos arqueológicos de las comunidades anteriores al periodo Shang encontrados en China central se remontan al año 3000 a.C.

la cultura individualista moderna. Aunque los confucianos *song* contemplaron esta distinción como patológica, se vieron forzados a admitir que la armonía tradicional entre hecho y valor había colapsado. Tuvieron que aceptar la distancia existente entre ambas como punto de partida e intentaron superarla. *El surgimiento del pensamiento chino moderno* sugiere, en otras palabras, que los confucianos *song* ofrecen un espejo del mundo contemporáneo, también él demasiado turbado por el cisma existente entre el «es» y el «debe». En el contexto de la dinastía Song, recortado contra el transfondo de esta distancia, *li* (principio), un concepto de escaso significado en el confucianismo clásico, adquirió gran preeminencia.

Los neoconfucianos *song*, especialmente Zhu Xi (1130-1200), se enfrentaron al déficit intelectual de la época Tang y mediante el establecimiento del *lixue* (estudio de los principios) erigieron una gran estructura teórica. Fue ésta una empresa cargada de fuertes implicaciones críticas. Al invocar el principio celestial como criterio y las Tres Dinastías como ejemplares, los neoconfucianos *song* pudieron invocar la reforma de una serie de instituciones, entre las que se contaba el sistema de tenencia de la tierra, el ejército, el sistema de exámenes y el gobierno local. Sin embargo, una vez que tales reformas se institucionalizaron y burocratizaron, los *lixue* perdieron su ímpetu crítico dejando de poner de relieve la tensión entre el principio celestial y las instituciones existentes, mientras que su conminación a estudiar las cosas –*gewu*– tendió a deslizarse hacia la trivialidad. Ante tal estado de cosas reaccionó la siguiente ola de neoconfucianos durante la dinastía Ming (1368-1644). Habiendo heredado la estructura teórica del *lixue*, Wang Yangming (1472-1529) modificó algunos de sus conceptos clave para desarrollar la doctrina de *xinxue*, o aprendizaje de la mente y el corazón. En este sistema, las cosas –*wu*– son fenómenos no ya del mundo externo sino de la mente y las emociones. Así, *gewu* no significa estudio desapasionado de las realidades objetivas sino escucha de la propia conciencia y percepción del principio celestial mediante la práctica moral.

Al liberar el neoconfucianismo de toda adoración de las cosas externas, el giro subjetivo de Wang Yangming recuperó su impulso crítico. Para él, sin embargo, el yo estaba todavía demasiado profundamente insertado en la sociedad y tan sólo podía aferrar el principio celestial mediante la conducta ética. Algunos de sus seguidores, no obstante, radicalizaron su enseñanza. Entre éstos se contó el iconoclasta Li Zhi (1527-1602), que utilizó el concepto de conciencia de Wang Yangming para oponerlo al mundo externo de los rituales y de las instituciones¹⁰. Aunque Mizoguchi Yuzo

¹⁰ «Desde el nacimiento, todo hombre posee un determinado modo de actuar propio y nadie precisa de Confucio para proporcionárselo. Si alguien tuviera que esperar a recibir instrucciones de Confucio antes de actuar, nadie podría haberse convertido en un hombre hecho y derecho en los tiempos inmemoriales antes de Confucio»; «los apóstoles de la benevolencia utilizan virtudes y ritos para gobernar las mentes, las instituciones y la justicia para atar los cuerpos [...] la benevolencia de la cual son objeto los hombres es su ruina», *Fenshu* [Un libro para la hoguera], I, pp. 16-18.

sostiene que Li Zhi todavía puede ser considerado como un pensador en la tradición del neoconfucianismo, Wang Hui cree que muestra una fuerte tendencia a trascenderlo. La actitud crítica de Li Zhi respecto a la ética de toda sociedad estática, producto de un tiempo de alta fluidez social, podría haber desembocado en una nueva forma de aprendizaje: el estudio de la sociedad y de la economía como un sistema basado en las emociones y los deseos. Wang Hui lo denomina «el ala izquierda» de la Escuela Wang.

El colapso de la dinastía Ming trajo aparejado el eclipse del «estudio del corazón y de la mente», dado que los endebles fundamentos de su mundo político recordaban a los estudiosos los peligros del ultrasubjetivismo. ¿Podía la apelación a la conciencia producir un conocimiento fiable o únicamente opiniones cambiantes? En el periodo Ming tardío, intelectuales como Huang Zongxi (1610-1695) y Gu Yanwu (1613-1682) concedieron más peso al estudio de las instituciones. Huang Zongxi desarrolló la leyenda confuciana de las «Tres Dinastías» en una teoría sistemática de las instituciones políticas y legales, utilizando este paradigma institucional, y no nociones abstractas como el «principio celestial» o la «conciencia», como criterio de evaluación socio-moral. Ante la conquista manchú, Gu Yanwu estableció la famosa distinción entre *wang guo* (el perecimiento de un Estado) y *wang tianxia* (el perecimiento de una civilización), urgiendo a la preservación de la *tianxia* como la tarea primordial de los intelectuales chinos. No se trataba únicamente de una expresión de la hostilidad de Gu a los manchúes. La preservación de *tianxia* apunta también a un paradigma institucional y al cuidadoso estudio de la comunidad de *liyue* en proceso de evolución para ubicarlo. Mientras Huang Zongxi ligó su ideal a las Tres Dinastías, el planteamiento de Gu Yanwu fue más contextual, ya que subrayó el modo en que el espíritu intrínseco del mejor paradigma institucional podría asumir diversas formas en diferentes situaciones históricas. Admirador de la vida moral orgánica de la sociedad feudal anterior a los Qing, reconoció también el valor del actual sistema de prefectura y condado, abogando por una recuperación parcial del espíritu feudal en su seno. El trabajo de estos pensadores, junto con el del ligeramente posterior Yan Yuan (1635-1704), aceleró el renacimiento del *jingxue* o aprendizaje a partir de la escritura, pero de acuerdo con un estilo absolutamente nuevo, lo cual desembocaría finalmente en el estudio histórico pertinente de las escrituras y las instituciones clásicas.

Muchos estudiosos, desde principios del siglo xx en adelante, han atribuido este giro filológico al impacto represivo del dominio manchú, comprendiéndolo como una actividad más segura que la especulación filosófica. Wang Hui, sin embargo, en disputa con el historiador Yu Yingshi, sostiene que las tendencias fundamentales de la actividad intelectual del periodo Qing ya desplegaban sus efectos en las postrimerías del periodo Ming. En efecto, los gobernantes manchúes se apropiaron de la crítica del ultrasubjetivismo efectuada por los últimos pensadores *ming* y de las propuestas de reforma para sus propios fines. Así, aunque muchos de los

pensadores de los inicios del periodo Ming se opusieron al régimen manchú, compartieron, no obstante, una perspectiva idéntica a sus gobernantes. Ello no quiere decir que la opresión política fuera insignificante. Ante condiciones de censura más estrictas, el *jingxue* evolucionó como un campo altamente profesionalizado y despolitizado de estudio filológico, privado de su intención original de aprendizaje de la escritura como una búsqueda del paradigma institucional ideal.

Esta evolución malsana, que se presentó a sí misma como un renacimiento del textualismo *ban* opuesto a la ontología *song*, se merece alguna reflexión. Entre los pensadores del periodo central de la época Qing, Wang Hui se concentra particularmente en Dai Zhen (1724-1777) y Zhang Xuecheng (1738-1801), ninguno de los dos pertenecientes a la corriente predominante. Dai, que suscitara un gran interés en el periodo contemporáneo, criticó la noción *song* de *li* –principio– por revestir un carácter tan abstracto que se deslizaba en el ámbito de las opiniones subjetivas. A diferencia de los neoconfucianos *song* y *ming*, que habían contrapuesto *li* y *yu* (deseo), Dai Zhen mantenía que *li*, correctamente entendido, no debería contraponerse a *yu*, sino que, por el contrario, era intrínseco al mismo, ya que el deseo era natural y necesario. La célebre denuncia de Dai Zhen del «principio que mata» –*yili sharen*– circuló profusamente durante los levantamientos revolucionarios del siglo xx como una protesta contra la autocracia feudal. Wang Hui lo contextualiza y sostiene, sin embargo, que el objetivo directo de la crítica de Dai Zhen no era el conjunto del sistema social y político de su época, sino las comunidades locales dominadas por el sistema del clan patriarcal que infligía castigos arbitrarios por las infracciones de *li* sin ninguna autoridad legal. Contrariamente a interpretaciones posteriores, su crítica se hace eco del impulso de la corte *qing* para intensificar su jurisdicción sobre una sociedad local y tradicional que se autogobernaba a sí misma. Al mismo tiempo, aunque critica el sistema de enseñanza *song* por su abstracción, Dai también se muestra muy insatisfecho con los estudios abstractos de la escritura de su época, inspirándose en cierto sentido en el pensamiento *song* para reafirmar el objetivo político-moral del aprendizaje textual, lo cual le acarreo algunas invectivas de practicantes más ortodoxos de la tradición *jingxue*.

En la siguiente generación, Zhang Xuecheng comprendió el dilema implicado en el combate en dos frentes de Dai Zhen. Heredero del descontento de Dai con la tradición *song* y *ban*, intentó un planteamiento radicalmente nuevo. Para él, tanto la preocupación *song* por la onto-cosmología como la vuelta *ban* a la letra antigua de los textos confucianos ignoraban la práctica viva encarnada en las estructuras institucionales concretas. Los textos clásicos debían comprenderse, por lo tanto, como el vestigio de prácticas que una vez estuvieron vivas, de acuerdo con lo expresado en su sorprendente eslogan *liu jing jie shi*: «Los seis clásicos son historia». Se trató de un esfuerzo por salvar el confucianismo tanto del subjetivismo del *lixue* del periodo Song como del objetivismo malsano del *jingxue* del periodo medio de la época Qing. Para Wang Hui, tanto Dai como Zhang

pretendieron revigORIZAR el pensamiento confuciano en un clima intelectual despolitizado.

El confucianismo en el periodo Qing

El segundo volumen de *El surgimiento del pensamiento chino moderno* cubre el periodo que transcurre desde mediados hasta finales del dominio de la dinastía Qin bajo la rúbrica de *Imperio y Estado*. Su tema primordial es la adaptación del «Estudio del Nuevo Texto» —*jin wen jingxue*— a las cambiantes estructuras del poder imperial bajo los manchúes. Desde la época *han* habían coexistido interpretaciones rivales de los clásicos confucianos, cuyos originales habían sido quemados por mor del legalismo *qing* del primer emperador (221-210 a.C.). Tras su muerte, esos textos rescatados de la memoria fueron reescritos en escritura *han* contemporánea. Pero en breve se redescubrieron diversas versiones en escritura anterior al periodo Qing, las cuales se convirtieron en variantes del «Viejo Texto», mientras que las escritas en escritura *han* pasaron a denominarse el «nuevo texto». La disputa versó sobre cuáles eran más auténticas¹¹. El estudio del Viejo Texto tendía a valorar la corrección filológica y destacaba la evolución histórica del conjunto de la tradición político-cultural derivada de los clásicos; el estudio del Nuevo Texto, especialmente la escuela de Gongyang, concebía a Confucio como un gran legislador y buscaba intenciones esotéricas en los clásicos. Durante el primer periodo de la dinastía Han, los estudiosos de la escuela del Nuevo Texto, en particular Dong Zhongshu (179-104 a.C.), ofrecieron una serie de nuevas ideas en pro de reformas para consolidar el imperio unificado de Han Wudi.

De modo similar, aunque el estudio del Viejo Texto tenía un mayor curso a principios y durante la fase central de la dinastía Qing, el estudio del Nuevo Texto llegó a desempeñar un papel significativo en la consolidación del poder de la misma. A diferencia de los *han*, los manchúes eran una minoría étnica y su imperio abarcó finalmente una gama diversa de pueblos con diferentes lenguas y culturas. La corte *qing*, en consecuencia, gobernó de forma muy flexible, adaptando sus formas de dominación a los diferentes grupos de súbditos y sus pautas de interacción a otros países. Combinó la

¹¹ Durante la dinastía Han, los «Cinco clásicos» adquirieron un estatuto sagrado una vez que fueron oficialmente atribuidos a Confucio. A tenor de la realidad histórica, como observa un experto moderno, «ninguna tradición registrada anterior al año 100 a.C. identifica a Confucio como autor, editor o recopilador de esta colección»; en realidad, «lo más probable es que Confucio no redactase texto alguno en absoluto»; Michel Nylan, *The Five «Confucian» Classics*, New Haven, 2001, pp. 6, 18. Las enconadas controversias que enfrentaron a los estudiosos del Nuevo y del Viejo Texto en torno a qué versiones eran genuinas y cuáles fraudulentas fueron, pues, de acuerdo con criterios contemporáneos, disputas filológicas imaginarias, aunque, por supuesto, al igual que las disputas sobre el Pentateuco en Occidente, no menos cruciales intelectual y políticamente en la evolución del *rexue*.

jerarquía feudal con la administración de prefectura y de condado, y su sistema tributario pudo incluso acomodarse, en el caso más extremo, a mantener relaciones de igual trato con otro Estado: la Rusia zarista.

Para Wang Hui, este «pluralismo institucional» desbarata cualquier oposición binaria entre «imperio» y «Estado-nación». En este sentido, el estudio del Nuevo Texto contribuyó a legitimar el dominio de la dinastía Qing al relativizar las distinciones tradicionales establecidas entre *yi* y *xia* –bárbaros y chinos– y *nei* y *wai* –interno y externo–, y al minimizar la diferencia de los orígenes de sangre para consolidar el orden político de los manchúes. En este proceso, el estudio del Nuevo Texto redefinió «China» como una comunidad sin límites, definida no por el territorio o la etnicidad sino por un conjunto de prácticas rituales. Para mostrar el desenvolvimiento práctico de este proceso, Wang Hui analiza los trabajos académicos y las cartas enviadas al trono de los dos ministros intelectuales *qing*, Zhuang Cunyu (1719-1788) y Liu Fenglu (1776-1829), ambos de origen *han* y versados en el pluralismo cultural y político de la dinastía Qing. En sus manos, el estudio del Nuevo Texto no fue únicamente un recurso para legitimar una dinastía extraña, sino que también tuvo implicaciones críticas, ya que el ideal de una China ritual exigía un cierto grado de igualdad entre los grupos étnicos, incompatible con la opresión manchú sobre ellos.

Wang Hui observa que la utilización del estudio del Nuevo Texto constituyó un fenómeno recurrente de las dinastías establecidas por las minorías étnicas para apoyar su legitimación como gobernantes de China. Muchos funcionarios intelectuales que prestaron sus servicios a los *jurchens* en su lucha (1115-1234) contra los *song* lo habían utilizado de ese modo, al igual que lo habían hecho los mongoles de las postrimerías de la dinastía Yuan (1271-1368); ambos regímenes atenuaron las diferencias de sangre y se concentraron, por el contrario, en las prácticas rituales como el rasgo característico de legitimidad dinástica. La apropiación oficial del estudio del Nuevo Texto bajo el primer periodo de la dinastía Qing no fue, pues, un fenómeno totalmente nuevo. La novedad del dominio manchú radica en su éxito a la hora de combinar tres tradiciones: la herencia de su propio origen *jurchen* con los legados de los kanes mogoles y de la dinastía Ming, una combinación sistematizada en la teoría de la *tong san-tona* (integración de las tres tradiciones), doctrina esencial del estudio del Nuevo Texto durante este periodo. Los análisis de Wang Hui de las sucesivas apropiaciones de las ideas del Nuevo Texto que culminaron con la dinastía Qing suponen una contribución esencial al estudio erudito de esta problemática que no ha sido superada en este campo.

Mientras Zhuang Cunyu y Liu Fenglu se preocuparon por las relaciones existentes entre los *han* y los manchúes, en la siguiente generación el estudio del Nuevo Texto de Gong Zizhen (1792-1841) y de Wei Yuan (1794-1857) se ocupó del estudio de la relación existente entre el reino Qing y su entorno internacional, cuando se incrementó la presión sobre China

proveniente del Imperio ruso y de la expansión colonial europea. Cuando la noción de un orden carente de límites bajo la dinastía manchú dejó de ser sostenible, los estudiosos tuvieron que modificar sus posiciones para afrontar los nuevos desafíos. Utilizados una vez para describir las relaciones entre los diferentes pueblos en el seno del imperio, *yi* y *xia*, *nei* y *wai* se emplearon ahora para describir las relaciones entre el Imperio Qing y otros imperios o Estados-nación. Distinciones que antaño habían mostrado una gran flexibilidad se vieron atrapadas en la lógica moderna del nacionalismo. Entretanto, la crisis de las fronteras *qing* les obligó a proponer la reforma de las relaciones interiores que, en respuesta a las presiones externas, tendieron a valorar cada vez más la homogeneidad interna. Poco a poco, el estudio del Nuevo Texto se vinculó con el mundo de los Estados soberanos, el nacionalismo y el derecho internacional público. Muchos estudiosos confucianos de finales del periodo Qing –irónicamente ayudados por el trabajo del misionero estadounidense William Martin sobre el «antiguo derecho público chino»– comenzaron a reinterpretar los textos antiguos para desplazar las concepciones tradicionales de un sistema tributario flexible en beneficio de un orden más riguroso y homogéneo de Estados soberanos.

Pensadores del principio general

A finales del siglo XIX, el conflicto entre China y Occidente no consistía simplemente en una colisión militar o política, sino que se trataba también de un choque de dos visiones del mundo. Una vez que feneció la visión de sí misma construida por la dinastía manchú como un orden político carente de límites, los estudiosos del último periodo de la dinastía Qing reorientaron el estudio del Nuevo Texto hacia la construcción de un Estado-nación; sin embargo, al mismo tiempo, ellos no podían aceptar la conclusión de que el confucianismo estaba perdiendo su validez universal y deslizándose hacia un tipo de «conocimiento local». Para Wang Hui, el reformista de finales del periodo Qing Kang Youwei (1858-1927) fue el último estudioso *jingxue* que encarnó perfectamente esta dualidad. El giro particularmente audaz que propinó al Nuevo Texto propugnaba explícitamente reformas en la dirección del Estado-nación, estableciendo una analogía entre el periodo de los Estados guerreros y el mundo contemporáneo. Simultáneamente, propuso convertir el confucianismo en religión de Estado para conferir una identidad cultural común a un Imperio Qing laxamente conectado y promovió el ideal de una monarquía constitucional en su seno. Igualmente acarició la visión de una gobernanza mundial de acuerdo con los valores confucianos. Por muy infructuosa que esta concepción fuera en un mundo dominado por las potencias europeas, este «universalismo confuciano», en opinión de Wang Hui, sigue conservando su valor por sus implicaciones críticas.

El tercer volumen de *El surgimiento del pensamiento chino moderno* analiza a continuación los tres programas teóricos de los últimos años de la

dinastía Qing para reconstruir el mundo y la China modernos ofrecidos por Yan Fu (1854-1921), Liang Qichao (1873-1929) y Zhang Taiyan (1869-1936). En sus escritos madura la cosmovisión del principio general. A diferencia de Kang Yowei, ninguno de estos pensadores trabajó en el marco del *jingxue*, nuevo o viejo. Todos ellos intentaron, por el contrario, combinar recursos del pensamiento chino tradicional, pero no necesariamente confuciano, con las influencias occidentales para responder a los problemas a los que se enfrentaban. Para Yan Fu, estos recursos iban a ser los *lixue* del periodo Song, la geomancia del *Yi Ping* («El libro de los cambios», que se remonta a los tiempos de Zhou) y el positivismo occidental; para Liang Qichao, el *xinxue* de Wang Yangming, el estudio del Nuevo Texto y el idealismo alemán; para Zhang Taiyan, el taoísmo y el budismo de Yogācāra.

Común a los tres, sin embargo, era el horizonte de un nuevo principio, bien para adoptarlo, como hicieron Yan y Liang, bien para oponerse a él, como hizo Zhang. En este contexto se produjo la emergencia del *gongli* —«el principio general»— como un sustituto moderno del antiguo *tianli* —«el principio celestial»—. La constelación del principio general surge en un mundo en el que la ciencia moderna está gradualmente estableciendo su hegemonía. La ruptura se representó de modo palmario en tres cambios decisivos. En primer lugar, el futuro en vez del pasado se convierte en el punto de convergencia de la realización moral y política. En segundo lugar, el tiempo se concibe ahora como un *continuum* lineal y progresivo, mientras que, de acuerdo con el principio celestial, el tiempo era habitualmente imaginado como discontinuo o cíclico, variando su «proclividad» de acuerdo con las circunstancias. En tercer lugar, la cosmovisión del «principio general» se basa en «hechos» atómicos respecto a los cuales la ética y la política deben ser organizadas, dividiendo hecho y valor exactamente en el modo que el «principio celestial» intentaba evitar. Pero aunque las constelaciones fueran tan disímiles en estos aspectos, la senda de dependencia persistió, ya que ambas compartían una idéntica noción de *li* como principio universal, que cubría todos los ámbitos de la vida. El holismo de la primera preparaba el terreno para el holismo de la segunda.

A finales del periodo Qing, Yan Fu conoció la fama por sus traducciones de Adam Smith, Thomas Huxley y John Stuart Mill, siendo su mayor logro la introducción de una concepción positivista del mundo y de un orden cósmico en los fundamentos de la sociología. Desde los orígenes de su formación intelectual en los estudios del *Yi Jing* y en el aprendizaje de la tradición *song*, Yan Fu comprendió el cosmos de acuerdo con una concepción monista, mostrándose en consecuencia en desacuerdo con Huxley en cuanto a que la sociedad humana no seguía la misma ley de evolución que el mundo natural. Tampoco podía aceptar la opinión de Spencer que postulaba que la evolución era lineal. Sin embargo, su inmersión en el *Yi Jing* le proporcionó los recursos para reconciliar las ideas de estos dos pensadores. Para Yan Fu, las leyes de la evolución, al igual que el modo del cambio en el *Yi Jing*, son universales, lo cual afecta profundamente

no sólo al mundo natural, sino también a la sociedad humana. Tampoco era amoral en el *Yi Jing* el proceso natural que experimenta la evolución o los movimientos cíclicos de la naturaleza.

Por el contrario, la evolución del universo apunta implícitamente hacia el ideal moral de *gong* (lo que es público) como opuesto a *si* (lo que es privado o monopolizado). Esta cosmología se reflejaba además en una sociología centrada en el *qun* (grupo, sociedad). Su sociedad es un constructo basado en la división del trabajo, la clasificación del conocimiento y el deseo colectivo de poder y riqueza nacionales. Ello puede leerse como una áspera crítica de la sociedad china tradicional basada en lazos de sangre y linaje familiar. De acuerdo con su visión de una nueva sociedad, Yan Fu planeó un nuevo orden de conocimiento basado en el *qunxue*, el estudio de los grupos, o sociología.

En una interpretación ampliamente conocida, el historiador Benjamin Schwartz sostuvo que Yan Fu había malinterpretado los rasgos críticos del pensamiento occidental, de cuya introducción en China había sido en gran medida responsable¹². En particular, al poner de relieve de modo excesivamente unilateral el poder colectivo de Occidente, Yan Fu minusvaloraba el significado de la individualidad como valor fundamental en pensadores como Mill. Wang Hui observa idéntica pauta de comportamiento, pero la entiende como una debilidad del pensamiento de Yan Fu, ya que a finales del periodo Qing el problema verdaderamente acuciante para China no era la relación existente entre Estado y sociedad, sino la supervivencia del país en su competencia con Occidente. Bajo presión externa, tanto el Estado como la sociedad debían ser reconstruidos y a esta tarea se encaminó la recepción de Occidente acometida por Yan Fu. Su aparente «malinterpretación» tenía su propia lógica, dado que le permitió ver algo que los pensadores occidentales habían olvidado o no habían logrado aferrar.

Mientras que la concepción del mundo de Yan Fu era monista, Liang Qichao reconocía que existía una diferencia entre la ciencia natural y el mundo moral, al tiempo que intentaba reconciliarlas. La unidad de la proteica vida intelectual de Liang constituye un problema familiar para los estudiosos de la moderna historia intelectual china. En una interpretación de su carrera tan influyente como la que Schwarz hizo de la de Yan Fu, Joseph Levenson sostuvo que la vinculación emocional de Liang a su tradición cultural fue la única fuerza que ligó sus diversos cambios de perspectiva y posición¹³. Wang Hui no puede mostrarse más en desacuerdo con esta tesis, ya que, en su opinión, en Liang encontramos una consis-

¹² Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power. Yen Fu and the West*, Cambridge, Mass., 1964.

¹³ Joseph Levenson, *Liang Ch'î-ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge, Mass., 1953.

tencia metodológica: a lo largo de su vida intentó mantener el equilibrio entre la ciencia y la religión/moralidad. Por un lado, la ciencia hacía posible distinguir entre religión y superstición, razón pública y opinión privada; por otro, la ciencia no podía cancelar la voluntad libre y sus usos debían ser gobernados por objetivos morales.

En su primera época (1896-1901), cuando era discípulo de Kang Youwei, Liang escribió en el marco de la teoría de las «tres etapas» del desarrollo humano elaborada por Kang: caos originario, bienestar intermedio y definitiva «gran armonía». Liang consideraba todavía como ejemplares las legendarias Tres Dinastías y proponía una serie de reformas centradas en el espíritu del *qun* y *gong*, de acuerdo con una concepción en la que el primero apuntaba hacia el segundo. En su época intermedia (1902-1917), Liang repudió la teoría de las tres etapas para adoptar un vocabulario cada vez más occidental. A partir de la diferencia percibida entre el empirismo y el idealismo vigente en Europa, intentó comprenderla mediante la analogía con el pensamiento chino, utilizando a Zhu Xi para comprender a Bacon, a Mencio para comprender a Descartes y a Wang Yangming para comprender a Kant, como una síntesis de dos tipos de pensamiento. La distinción establecida por Kant entre razón pura y razón práctica ayudó a Liang a indagar en la relación existente entre ciencia y religión/moralidad, especialmente en lo que se refiere al uso moral de la ciencia. En esta fase, Liang concibió la evolución de la sociedad humana como un progreso hacia un plano moral más elevado que implicaba el control de los instintos naturales. La noción de *qun*, que implica socialidad, todavía se halla en el centro de su trabajo intelectual, incluida su teoría del «nuevo ciudadano». En su periodo final (1918-1928), parece que Liang intentó volver a una posición de conservadurismo cultural. En ese momento percibió claramente la posibilidad de conflictos entre objeto y sujeto, entre ciencia y voluntad libre, y encontró en el confucianismo una senda de reconciliación entre ellos. En esta fase, su héroe intelectual en Occidente fue William James, que había reconciliado esos opuestos en su pragmatismo. El ideal de modernidad de Liang consistía menos en un programa sociológico de acuerdo con las líneas de Yan Fu —observa Wang Hui— que en una visión de la humanidad armoniosa no demasiado diferente de los «rituales y música» de las Tres Dinastías.

Zhang Taiyan, el último pensador del trío analizado por Wang Hui en este volumen, era el más heterodoxo y característico de ellos y de él deriva la inspiración de la segunda parte de su título, *Principios generales y anti-principios generales*, ya que era resueltamente hostil a nociones como *qun* y *gongli*. Por el contrario, Zhang Taiyan se inspiró en el estudio del Nuevo Texto, Kant y Schopenhauer vía la traducción japonesa, el budismo yogācāra y el taoísmo de Zhuangzi, en una síntesis radical de elaboración propia. Para Zhang Taiyan, los individuos han nacido en un mundo sin un *telos* preordenado. Todo tipo de teleología o determinismo es, de hecho, incompatible con la autonomía individual. Ideas como «materialismo», «evolución» y «naturaleza» no corresponden a entidades reales,

sino que son meros nombres contruidos por la mente humana, que puede ser objeto de fácil apropiación para hacer prosperar intereses privados. Zhang atacó virtualmente todas las propuestas de reforma predominantes de su época: los sistemas políticos representativos, las asociaciones de comerciantes, las sociedades intelectuales, los partidos políticos, las comunidades de notables rurales. Para él, tales organizaciones e instituciones eran opresivas y efímeras.

Pero la perspectiva de Zhang no era en forma alguna una versión china del liberalismo o el individualismo occidentales. El yo era más verdadero que las colectividades, pero no podía, sin embargo, ser contemplado como la verdadera sustancia. Wang Hui señala la deuda contraída por Zhang con el budismo yogācāra en el cual la *ālaya* («conciencia de almacenamiento») contempla todas las cosas existentes en el mundo, incluido el individuo, como carentes de existencia independiente; y con la filosofía de Zhuangzi, que propone la igualdad absoluta entre todos los seres, sean animados e inanimados. El verdadero igualitarismo radica en el reconocimiento de la singularidad de las cosas más allá del orden de los nombres. En este estilo, Zhang Taiyan trascendió el antropocentrismo del mundo moderno. Se mostró en radical desacuerdo con Yang Fu y Liang Qichao, pero en su propia negación del principio general también contribuyó a la constelación en la que predominó.

Señor ciencia

El cuarto volumen de *El surgimiento del pensamiento chino moderno* traza la emergencia ulterior de una «comunidad de discurso científico» en el periodo republicano. Cubre el establecimiento (desde 1902) de la ciencia como una disciplina académica a finales del periodo Qing; el desarrollo (desde 1917) de un discurso científico con determinadas «semejanzas de familia» con la concepción del mundo de *tianli*; los debates (desde 1915) sobre la cultura oriental y occidental, y el choque (en torno a 1923) entre las perspectivas «metafísica» y «científica» sobre la vida¹⁴. Para Wang Hui, el periodo del 4 de Mayo (1917-1923) marcó el punto culminante del «principio general», cuando pensadores como Chen Duxiu (1879-1942), Hu Shi (1891-1962) y Wu Zhihui (1865-1953) intentaron establecer la autoridad de la ciencia sobre todos los ámbitos de la vida, incluidas la política y la moralidad; a este respecto, Chen Duxiu abrazó el positivismo y el materialismo, Hu Shi optó por el pragmatismo y el humanismo, mientras que Wu Zhihui defendió la práctica de la ciencia en la vida cotidiana. Wang Hui pone de relieve respecto a estas figuras las continuidades de su pensamiento con el pasado en vez de las rupturas con el mismo.

¹⁴ El principal protagonista de los debates sobre las culturas occidental y oriental fue Lian Shuming (1893-1988); las figuras más prominentes en la disputa entre las concepciones del mundo científica y metafísica fueron Zhang Junmai (1887-1968) y Ding Wenjiang (1887-1936).

Aunque críticos de la concepción del mundo del «principio celestial», heredaron, sin embargo, su impulso holístico, además de otros muchos elementos del mismo. La concepción de Chen Duxiu de la ciencia comienza asemejándose al eslogan neoconfuciano *gewu zhizhi* (estudio de las cosas para obtener el conocimiento); Hu Shi, deseando rescatar la epistemología del neoconfucianismo, apela al *xinxue* (el estudio de la mente-corazón) para fortalecerlo inspirándose ampliamente en los críticos *qing* de los *lixue* del periodo Song Gu Yanwu, Yan Yuan y Dai Zhen; Wu Zhihui ataca vehementemente el neoconfucianismo, pero la estructura de su nueva visión del mundo se asemeja mucho a la vieja.

A finales de la década de 1920, sin embargo, mediante una serie de campañas y debates la concepción del mundo del «principio general» se disolvió en diferentes esferas relativamente autónomas, cada una de ellas dotada con su propio criterio de validez. Wang Hui, que cita la aseveración de Habermas de que la separación de las tres esferas de la acción comunicativa –la cognitivo-instrumental, la práctico-moral y la estético-expresiva– es la condición básica de la modernidad cultural, sugiere que no deberíamos juzgar estos debates nominalmente contraponiendo ciencia *versus* moralidad, ciencia *versus* religión, ciencia *versus* estética, etc., etc., sino, por el contrario, como un paso hacia esa condición contemporánea. La diferencia entre las trayectorias históricas de China y Occidente sería ésta. En Occidente, la religión y la metafísica se disolvieron en tres esferas autónomas, mientras que en China el «principio general» fue el vientre que las trajo al mundo.

Tras revisar el conjunto de los argumentos expuestos en *El surgimiento del pensamiento chino moderno*, Wang Hui concluye su trabajo con una reflexión final sobre el tema del «cientificismo» en la historia intelectual de la China moderna, con una crítica de la distinción entre «ciencia» y «cientificismo» tal como ha sido presentada por los pensadores neoliberales, sobre todo por Hayek. De acuerdo con este último, si la ciencia transgrede sus legítimos límites, se convierte en científicismo, y ésta fue la presunción del socialismo, que creyó que podía planificar la economía y la sociedad científicamente. Decir adiós al socialismo fue, por consiguiente, volver al verdadero espíritu científico de respeto por el «orden espontáneo» de una economía de mercado que no puede ser planificada. Esta tesis fue bien recibida en China durante la década de 1990. En opinión de Wang Hui, no presta ayuda alguna para comprender la transformación social de China desde finales del periodo Qing. La distinción de Hayek implica que un movimiento científico es irrelevante para la comunidad de la ciencia y que esta última es irrelevante para la práctica social y política de la sociedad en su conjunto. Se trata, sin embargo, de premisas erróneas. Lo que muestra la narrativa de *El surgimiento del pensamiento chino moderno* es que la comunidad de discurso epistemológico desempeñó un papel esencial en la reconfiguración de las relaciones políticas y sociales de la sociedad globalmente considerada. Por consiguiente, la distinción entre «ciencia» y «cientificismo» es artificial. Los neoliberales, al ca-

recer de una teoría social de la ciencia, son incapaces de analizar las dinámicas reales del surgimiento del socialismo en China, reduciéndolo meramente al resultado de una epistemología errónea. Wang Hui recurre a los análisis del desarrollo del capitalismo elaborados por Braudel y Polanyi para plantear ulteriormente un test histórico a una serie de oposiciones binarias caras al neoliberalismo –Estado/sociedad, mercado/plan, naturaleza/cultura–, concluyendo que confunden en vez de aclarar el estudio de las dinámicas sociales del capitalismo y del mundo moderno.

La razón por la que esta crítica final de la teoría neoliberal es crucial para el proyecto de Wang Hui debería ser obvia. Si Hayek tuviera razón, la empresa de Wang Hui sería fútil, ya que tanto el «principio celestial» como el «principio general» son concepciones holísticas del mundo que podrían fácilmente interpretarse como conducentes al «camino de servidumbre». No quiere decir esto, por supuesto, que *El surgimiento del pensamiento chino moderno* sea una respuesta a Hayek, que no es sino uno de los muchos adversarios teóricos con quienes lidia Wang Hui. El actual reflujó de la marea neoliberal de ningún modo aminora el significado contemporáneo de su trabajo. Wang Hui concluye su gran obra invitando a un estudio cuidadoso del dinamismo interno de la modernidad, encarnada tanto en el socialismo como en el capitalismo:

Tenemos que pensar seriamente sobre las premisas históricas compartidas por el capitalismo y el socialismo: la forma política del Estado-nación, el compromiso con el progreso, la promesa de modernización, la misión histórica del nacionalismo, la perspectiva de una sociedad libre e igual, y la actitud moderna que liga el sentido de la propia lucha y existencia al presente concebido como transición a una perspectiva futura. La reflexión sobre estos problemas nos proporcionará las diversas condiciones históricas que dieron lugar al pensamiento moderno y al pasado más remoto, porque la historia que la modernidad rechaza con arrogancia contiene posibilidades y revelaciones capaces de superar la crisis de la modernidad.

III. REFLEXIONES CRÍTICAS

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que no se ha publicado en China un trabajo comparable al de Wang Hui desde finales del periodo Qing y principios de la época republicana. Sin embargo, la pura escala de su ambición intelectual y la enormidad de su erudición no han sido sometidas hasta ahora a una discusión crítica en profundidad. Dado el alcance del libro, ello no resulta totalmente sorprendente: una valoración sería del mismo constituye un desafío de envergadura para cualquier lector, pero es posible, no obstante, efectuar determinadas reflexiones, algunas más tentativas que otras. En una obra de esta naturaleza, cierta dosis de irregularidad es probablemente inevitable y las críticas que se han efectuado de la misma han seguido esa vía. Pueden mencionarse también en esta sede determinados atajos u omisiones.

Comparado con su estudio del *linxue* del periodo Song, el tratamiento que Wang Hui efectúa del *xinxue* y de su prole intelectual en la época *Ming* parece apresurado. Tan solo treinta páginas se dedican a las ideas de Wang Yangming y sus seguidores, lo que es totalmente desproporcionado respecto al significado del «estudio del corazón y de la mente» en la historia del neoconfucianismo. La principal debilidad de este material es que Wang Hui se muestra tan ansioso por probar que el *xinxue* se halla todavía en el horizonte del *tianli* que no se esfuerza en contextualizar esta escuela de pensamiento; aunque discute con detalle las agendas de reforma de los confucianos del periodo Song, su análisis del pensamiento del periodo Ming presenta un reducido número de escenarios políticos vivos, tendiendo a reducir el *xinxue* a un simple eslabón de una cadena intelectual a expensas de su propio objetivo de descubrir los recursos chinos susceptibles de contribuir a una modernidad alternativa. En la narrativa de Wang Hui falta una figura importante: Wang Fuzhi (1619-1692), el intelectual confuciano que ejerció una influencia crucial en las corrientes intelectuales antimanchúes a finales de la era Qing, que es mencionado de pasada, sin embargo, en un par de ocasiones sin que se ofrezca a la postre un análisis de su pensamiento¹⁵. Como pliego de descargo, podría afirmarse que estas lagunas reflejan en parte la situación intelectual de este campo de estudio: existe una literatura muy sólida y original sobre el surgimiento del neoconfucianismo, pero los estudios sobre las vicisitudes de las escuelas intelectuales posteriores al periodo Song presentan un cuadro y una aproximación más dispersos y desiguales.

Otro desequilibrio de la narrativa de Wang Hui radica en la importancia que concede al papel del estudio del Nuevo Texto en la conformación de la China moderna, al tiempo que no concede una atención comparable a las implicaciones posteriores del estudio del Viejo Texto. Zhang Taiyan, cuya obra desplegó en servicio de su nacionalismo antimanchú, fue el representante más importante de este último a finales de la era Qing, en oposición al lealismo manchú de Kang Youwei basado en el estudio del Nuevo Texto. Wang Hui, sin embargo, no menciona ni la formación de Zhang en el estudio del Nuevo Texto en el capítulo que dedica al mismo, ni el debate entre Kang y Zhang en su capítulo sobre Kang Youwei, dejando a los lectores con la impresión de que el estudio del Viejo Texto tuvo su punto culminante a mediados de la era Qing, siendo ya políticamente irrelevante a finales de la misma.

¿Qué implica este desequilibrio? Creo que es una muestra de la debilidad de su forma narrativa antes que una debilidad de su investigación. Como

¹⁵ Podría haber cierto número de razones para explicar esta omisión. Prácticamente un eremita, Wang Fuzhi no fue muy conocido en su tiempo y ejerció poca influencia sobre el desarrollo del pensamiento confuciano antes de la última fase de la era Qing, cuando fue redescubierto y utilizado como inspiración de la acción revolucionaria antimanchú. Epistemológicamente no fue tan heterodoxo como Huang Zongxi o Gu Yanwu, dado que siguió siendo un neoconfuciano de orientación onto-cosmológica.

especialista, Wang Hui conoce perfectamente bien los debates existentes entre los estudios del Nuevo y del Viejo Texto de finales de la era Qing, pero el modo en que ha compuesto su trabajo limita en este punto su expresión intelectual. *El surgimiento del pensamiento chino moderno* es fundamentalmente una colección de estudios de temas pertinentes vinculados por determinados hilos conductores internos. Muchos de sus capítulos fueron publicados, o podrían haberlo sido, como artículos independientes. Se hallan integrados en un libro, pero no siguen las mismas normas de integración. Si el primer volumen sigue prácticamente una trayectoria cronológica y el segundo abarca de principios de la era Qing a Kang Youwei, el tercero cubre a tres pensadores de finales de esa era horizontalmente como proyecto localmente concebido de modernidad. Lógicamente, Kang Youwei podría haberse incluido en esta parte; que no lo haya sido se debe únicamente a que escribe demasiado sobre el tema del Imperio y del Estado y, por consiguiente, puede contribuir a consolidar los argumentos del segundo volumen. Finalmente, el cuarto volumen tiene una estructura compleja que combina los movimientos y debates intelectuales con estudios específicos de participantes individuales. El efecto de este dispositivo es un tratamiento del último periodo de la era Qing –un tiempo de enfrentamiento feroz entre las distintas escuelas, tradicionales u occidentalizantes, confucianas o neoconfucianas, de gran riqueza intelectual– que no es proporcional a su significado real en el proyecto de Wang Hui.

Se plantea una cuestión más general, como observamos anteriormente, en lo que se refiere a la relación existente entre las dos líneas del pensamiento de Wang Hui –ciencia e Imperio/Estado-nación– en la estructura de *El surgimiento del pensamiento chino moderno*. El segundo par constituía una segunda línea que complicaba su proyecto original y que, al unirse a la primera, le planteó el problema de su integración formal y sustancial. En su prólogo, Wang Hui explica su relación: el segundo par debería considerarse como una concretización histórica de la primera línea. Ideas como *tianli* y *gongli* no atañían simplemente a los fundamentos del conocimiento, sino que se hallaban también en la base de la autoridad y la identidad político-moral. La discusión de tal autoridad y de tal identidad, organizadas en torno a los conceptos de «China» que eludían la definición bien por el Imperio bien por el Estado-nación, formaban parte indispensable del estudio de las sucesivas epistemes acometido por Wang Hui. O para decirlo con mayor exactitud: con su impulso holístico, el confucianismo tendió a integrar la adquisición de conocimiento, la práctica moral y el gobierno político en el mismo paquete. Incluso después de su declive, este impulso holístico sobrevivió durante el periodo de reforma de las postrimerías del periodo Qing, haciendo que conocimiento, moralidad y política se mantuvieran unidos hasta que la separación de esas esferas se demostrara una realidad incontestable en el siglo xx. Esta explicación resulta convincente, más allá de las cuestiones ulteriores que pueda suscitar. Formalmente, sin embargo, sigue existiendo un desequilibrio entre los dos temas del libro, debido en parte quizás al orden en

el que los cuatro volúmenes fueron escritos. Podemos, pues, imaginar que, si Wang Hui hubiera revisado exhaustivamente los últimos dos volúmenes, escritos básicamente antes que los dos primeros, el resultado hubiera sido una composición más integrada que habría ofrecido un retrato más acabado de los debates sobre el futuro de China entre Kang Youwei, Liang Qichao, Zhang Taiyan y sus contemporáneos, además de otros temas¹⁶.

Escuelas ausentes

Una cuestión más fundamental se plantea, sin embargo, a raíz de la palabra «pensamiento» incluida en el título de *El surgimiento del pensamiento chino moderno*. ¿Qué tipo de pensamiento se halla en juego en los cuatro volúmenes? Claramente, desde la época Song hasta los primeros momentos de la República, la respuesta es el confucianismo en sus diversas escuelas y variantes. La razón inmediata por la que Wang Hui comienza con el periodo Song es su controversia con la discusión de la Escuela de Kioto de la modernidad china. Pero esta razón de índole polémica no constituye una justificación razonada. El lector puede razonablemente preguntar: ¿por qué la narrativa no comienza mucho antes, si no en las épocas de la Primavera y el Otoño, al menos con el periodo de los Estados guerreros en los siglos v-iii a.C.? Cuando se estaba aproximadamente produciendo el movimiento del 4 de Mayo, Max Weber sostenía que, en la etapa previa al periodo Qing, China había exhibido un tipo de racionalidad comparable a la de las primeras fases de la modernidad europea. La obra de Wang Hui es claramente antiweberiana: la China posterior al periodo Qing fue muy dinámica, al tiempo que manifestaba un tipo muy distinto de racionalidad desconocida para Weber. Si bien podemos apreciar este contraargumento, también podemos observar que Wang Hui no responde de modo sustantivo al argumento de Weber en torno al periodo de los Estados guerreros, aunque es improbable que, como estudioso sensible a la especificidad del contexto histórico, se mostrara de acuerdo con su descripción del mismo. Aun aceptando la aseveración de Weber de que su racionalidad política se basaba en la competencia, Wang Hui sostendría sin duda que sus mecanismos y perspectivas eran intrínsecamente diferentes de la racionalidad occidental que constituía el patrón weberiano. Lo que sería difícil que contestase, sin embargo, es que el periodo de los Estados guerreros contenía las semillas de una modernidad china. ¿Por qué, pues, se halla ello excluido del horizonte de su libro? Dado que ha explicado que el «surgimiento» del pensamiento chino moderno no ha de comprenderse en el sentido de cronología progresiva alguna, sino como una recurrencia, no parece que pueda aducir que mera-

¹⁶ El proyecto de constitución de Kang para la República de 1913 en el que estipuló que el budismo debía ser la religión de Mongolia y del Tíbet y el confucianismo la del área han, constituiría un importante documento a la hora de considerar estos temas.

mente omite el periodo de los Estados guerreros porque se remonta demasiado al pasado.

Una analogía puede ayudar a clarificar el significado del escorzo de perspectivas resultante. Los Estados guerreros fueron testigos de una viva disputa entre «cien escuelas de pensamiento», entre las que se cuentan el taoísmo, el mohismo y el legalismo, en un contexto de florecimiento intelectual que se cuenta habitualmente entre las épocas más creativas, si no lisa y llanamente *la* más creativa, del pensamiento filosófico y político chino, comparable, y en buena medida precediendo, a la Antigüedad clásica en Occidente. De acuerdo con criterios contemporáneos, gran parte de este pensamiento –en diferentes modos Zhuangzi, Xunzi, Mozi, Sunzi, Hanfeizi– era específicamente más «moderno» que el confucianismo codificado de periodos posteriores, al igual que el mundo intelectual de Demócrito, Tucídides, Platón, Aristóteles, Lucrecio y Séneca se halla más próximo a una concepción moderna que la de los Padres de la Iglesia o san Ignacio. Un estudio del surgimiento –comprendido en el sentido de *shengsheng*– del pensamiento occidental moderno que ignora el mundo antiguo y su posterior redescubrimiento circunscribiéndose a la cristiandad medieval y a sus derivaciones, parecería extraño. El paralelo no es, por supuesto, exacto, pero aquellos que se han sentido vivamente impresionados por la apropiación por parte de los intelectuales chinos de las escuelas de pensamiento no confucianas para criticar la tradición confuciana desde finales del periodo Qing pueden sentirse sorprendidos de su aparente marginalización en la narrativa de Wang Hui, que no incluye un solo capítulo específico sobre las implicaciones modernas de las escuelas mencionadas.

En cierto sentido, sin embargo, esta ausencia se desprende de su exclusión del periodo de los Estados guerreros del perímetro de su proyecto. Como su historia arranca del periodo Song y dado que los periodos anteriores son abordados pensando básicamente en este punto de partida, las escuelas no confucianas no pueden ocupar ciertamente una posición relevante, ya que desde el mencionado periodo Song en adelante no sólo fueron proscritas del canon de los clásicos consagrados –eso fue así desde la época Han–, sino que, sin desaparecer totalmente de vista, fueron enterradas más conspicuamente bajo el peso de unos *lixue* sistematizados de modo novedoso. Esto no supone afirmar que Wang Hui no sea consciente de las deudas que muchos de los pensadores sobre los que discute tenían con los recursos intelectuales no confucianos. Por el contrario, él los menciona frecuentemente: el neoconfucianismo se inspiró en el budismo; el análisis del deseo y la ley de Dai Zhen tenía un aroma del legalismo; Kang Youwei estuvo profundamente influido por el budismo; Zhang Taiyan, tanto por el budismo como por el taoísmo; Liang Qichao intentó apropiarse del mohismo en sus prescripciones para el nuevo ciudadano. Sin embargo, tales referencias se hallan dispersas en los diferentes capítulos del libro, sin procederse a una consolidación de las mismas.

Esto puede deberse a una elección intencional. La historiografía previa en la RPCh, especialmente la tradición marxista predominante, tendía a aplaudir el confucianismo como una ideología de gobierno reaccionaria, enemiga de los «brotes de capitalismo» que surgían en China, y a alabar las nociones legalistas de una temporalidad lineal como progresiva. Dado que Wang Hui rechaza las concepciones lineales del tiempo, tendría dificultades para aceptar tanto el concepto teleológico de «brotes de capitalismo» como la neta categorización del confucianismo como reaccionario. Wang Hui concibe éste como una tradición abierta a todo tipo de fuentes intelectuales a las cuales, como una de las ideologías dominantes, se veía obligada a responder mediante exigencias de prácticas políticas y sociales. El confucianismo podría absorber y consolidar el sistema de prefectura y condado avanzado por el legalismo; imitar las formas de cosmología-ontología del budismo; incorporar motivos mohistas en su gran cuadro de «gran armonía», e incluso desarrollar, en Kang Youwei, una utopía que se alimentaba de un socialista occidental como Bellamy.

Se trata de reflexiones importantes, ¿pero es un planteamiento puramente «internalizador» que basta para abordar la relación existente entre las escuelas no confucianas y los posibles recursos para una modernidad alternativa? Las reservas de Wang Hui respecto a toda concepción de la temporalidad como un progreso lineal son comprensibles y podrían constituir una de las razones para su abandono del periodo de los Estados guerreros. Las mentes más audaces de la tradición legalista creyeron ciertamente que los avances materiales y culturales eran demostrables en el desarrollo humano y que deberían perseguirse en el futuro¹⁷. Sin embargo, al encerrar la totalidad del surgimiento del pensamiento chino moderno en el corsé confuciano, puede haber infravalorado la carga opuesta: la fijación de toda una tradición de los *lixue* en la mitología de las Tres Dinastías, la fetichización de un pasado imaginario. La mayoría de las culturas tienen leyendas de una edad de oro, pero, podríamos preguntarnos, ¿cuántas las han incrustado institucional o intelectualmente con la misma rigidez y longevidad que el confucianismo? De sus diversos recursos para una modernidad diferente, requiere mucho más trabajo teórico afirmar que ésta fue una de ellas.

¹⁷ Expresado en la famosa parábola de Hanfeizi: «Había un granjero en la época Song que labraba un campo en el que sobresalía el tocón de un árbol. Un día, una liebre que corría por su parcela, tropezó con el tocón, se rompió el cuello y murió. Tras presenciar la escena, el labriego dejó a un lado su azada y miró el tocón confiando en hacerse con otra liebre de la misma forma. Pero no consiguió más liebres y se convirtió en el hazmerreír del periodo Song. Aquellos que piensan que pueden apropiarse de las formas de los reyes antiguos y utilizarlas para gobernar al pueblo de hoy en día, se están comportando del mismo modo»: Hanfeizi 19, § 49, «Las cinco termitas». A la cabeza de la lista de termitas se hallaban los estudiosos «que adoran las formas de los primeros reyes, fingiendo benevolencia y la rectitud».

Implicaciones

Estos cuatro volúmenes plantean otra cuestión relacionada. El núcleo organizativo de *El surgimiento del pensamiento chino moderno* es epistemológico: una reconstrucción de los sucesivos sistemas de conocimiento, de creencia, que dominaron China desde el periodo Song hasta los primeros años de la República. Pero, como señala Wang Hui, en la constelación confuciana lo cognitivo era inseparable de lo ético y lo político, de ahí el entrelazamiento de las dos hebras de su investigación, que no son de todas formas de igual longitud. El interés predominante del libro sigue siendo epistemológico y ello no sólo en lo que se refiere a la distribución formal de los volúmenes. Más enigmático es el grado de reducida prominencia que las intervenciones sociales o políticas correspondientes a sus *dramatis personae* tienen en el texto. Esto es cierto ya respecto a los intelectuales del periodo Ming Huang Zongxi o Li Zhi, cuyos contundentes ataques a la autocracia política y a la conformidad social apenas son mencionados, mientras que la vitriólica denuncia de Dai Zhen de los *li* se reduce a poco más que una crítica de la obstrucción del Estado central por los clanes¹⁸. Y lo que resulta realmente sorprendente es que no sólo el paisaje de finales de la época Qing sino incluso el propio periodo del 4 de Mayo sean tratados en los volúmenes tres y cuatro como si sus figuras más prominentes se dividieran sustancialmente sobre cuestiones relativas a la ciencia. Los intensos debates políticos sobre monarquía y república, reforma y revolución, *ban* y manchúes, capitalismo y socialismo, en los que Kang, Liang, Zhang, Chen, Hu, Wu y otros se involucraron, no hallan un espacio adecuado en el texto. Resulta un verdadero enigma por qué la narrativa debería concluir de un modo evidentemente tan despolitizado.

Que ello no se debe ciertamente a que Wang Hui abandone la política, resulta obvio de las cien páginas del prólogo que escribió tras concluir su obra, en el cual aborda de nuevo temas analizados en *Imperio y Estado* en una serie de reflexiones políticas directamente contemporáneas. Sin embargo, éstas suscitan también una cuestión subyacente que los lectores de *El surgimiento del pensamiento chino moderno* pueden plantearse con toda justeza: ¿cuál es el resultado final del repliegue del *shengsheng* del pensamiento chino moderno —el producto de sus dos hebras de investigación— para el presente? En el plano de la epistemología, parecería que la principal lección es la creatividad de un holismo nativo, cuyo valor continúa siendo un consejo para nosotros hoy. La dificultad de tal con-

¹⁸ «El uso altivo y poderoso de los *li* [principios morales] para culpar a los de abajo. El uso viejo de los *li* para culpar al joven. El uso exaltado de los *li* para culpar a los caídos. Aunque estén equivocados, aquellos que controlan las cosas denominan lo que han hecho como lo correcto. Si los de abajo, los jóvenes o los caídos utilizan los *li* para resistir, aunque tengan la razón, son denominados rebeldes [...] Para incontables muchedumbres de gente, su único crimen es su baja posición. Cuando alguien muere a tenor de la ley, hay quien lo llora. ¿Quién llora a quienes mueren bajo el dominio de los *li*?» Véase Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology*, Cambridge, Mass., 1984, p. 18.

clusión es que, como muestra Wang Hui, del holismo del *tianli* se deriva el del *gongli*, y del holismo del *gongli*, la disolución de toda constelación susceptible de integrar verdad, moralidad y belleza en un único orden de valores. Del politeísmo de los dioses guerreros de la modernidad estudiado por Weber o incluso de su versión neutralizada en los diversos departamentos de la acción comunicativa concebidos por Habermas, Wang Hui no sugiere que exista ningún camino de vuelta. Aunque la senda por la cual hemos llegado a esta situación ha diferido históricamente en China, el punto de llegada parece en gran medida ser el mismo.

Esto es quizá lo que puede explicar el giro dado por la otra hebra presente en *El surgimiento del pensamiento chino moderno*: su filamento político. Si la integridad epistemológica de los *lixue* está ahora irrevocablemente fuera de alcance, entonces las revoluciones del siglo xx han demolido todas sus instituciones prácticas excepto una. El orden territorial construido por los Qing, ni imperio clásico ni Estado-nación convencional, continúa siendo el marco de la República popular hoy. A este respecto, al menos, una alternativa a la modernidad modular occidental constituye una herencia tangible y continua procedente del pasado. Aquí parecería que radica la explicación más lógica de la preeminencia solitaria del tema del imperio y del Estado en el paisaje político de la reconstrucción del pasado efectuada por Wang Hui, de la cual han sido marginados los volcánicos debates de principios del siglo xx, como si fueran contribuciones menores al surgimiento del pensamiento chino moderno; ideales efímeros en comparación con la perdurable realidad.

En este sentido, además de en otros ya señalados, *El surgimiento del pensamiento chino moderno* difiere de sus contrapartes anteriores en el Tercer Mundo e, incluso en un caso, en el Primero. Figuras como Al-Afghani o Savarkar o Mariátegui intentaron recuperar los recursos culturales del pasado para movilizar las fuerzas populares a fin de construir un movimiento de masas anticolonial y social revolucionario. En Gran Bretaña, Raymond Williams tenía una agenda radical comparable para el movimiento obrero de un país capitalista avanzado, que se convierte en el punto final analítico y político de la tradición reconstruida en *Culture and Society*. No erramos si afirmamos que *El surgimiento del pensamiento chino moderno* carece de tal dimensión movilizadora. Incluso los intelectuales de finales del periodo Qing, una vez que sus pasiones políticas se convirtieron en poco más que un paréntesis, aparecen caracterizados como si estuvieran únicamente preocupados por la legitimación y no sobre todo por la movilización. Si el texto de Wang Hui se limitara de hecho a este horizonte, estaría más próximo al trabajo quietista de los intelectuales iraníes contemporáneos, que juegan con la tradición de la jurisprudencia islámica establecida para encontrar un nuevo fundamento en el que sustentar la ética colectiva y la reforma política.

Éste no es, por supuesto, ni remotamente el caso. Para comprender por qué ello es así, necesitamos recordar que su plan original cubría tanto

las dos palabras clave del movimiento del 4 de Mayo: «ciencia» y «democracia». *El surgimiento del pensamiento chino moderno* fue siempre concebido como la primera etapa de un proyecto a largo plazo. La «proclividad del tiempo» después de 1989 definió su agenda de investigación: con la cancelación de toda posibilidad de movilización, Wang Hui tenía que comenzar desde algo aparentemente distante de la política contemporánea para acumular energía potencial para recargar el pensamiento crítico. Pero a medida que esa proclividad cambia, la dimensión política de su empresa intelectual ha de cobrar una preeminencia cada vez mayor.

Oponerse a la burocratización

Basta con considerar su texto más importante desde entonces para comprobar de modo fehaciente cómo Wang Hui ha perseguido su proyecto original. El título de «Política despolitizada: de Oriente a Occidente», que apareció en 2006¹⁹, recuerda la paradoja de su previa «modernidad contra modernidad», si bien esta vez en forma negativa en vez de positiva. El sustantivo de la fórmula se refiere a la comprensión cotidiana de la política en la arena del poder y del interés, mientras que el adjetivo implica un concepto normativo de «lo político», como subjetividad activa y agencia humana en la esfera pública. Despolitizar es privar al sujeto político de la oportunidad de intervención en ese espacio público. Wang Hui sostiene que éste ha sido un proceso común desplegado en la política de partido tanto de Occidente como de Oriente. Cuando los partidos todavía representaban activamente a sus grupos de referencia, eran políticos, pero desde la década de 1970, tanto en Oriente como en Occidente, se han convertido gradualmente en una parte del aparato del Estado y ha degenerado su capacidad para una política genuina.

En China, la vitalidad del Partido Comunista provino de sus persistentes esfuerzos para politizarse frente a las tendencias a la burocratización, antes de que tal tendencia se llevara el gato al agua erosionando su función política.

¿Cuál es la conexión entre el concepto de política despolitizada y el trabajo anterior de Wang Hui? Una hipótesis podría ser ésta. *El surgimiento del pensamiento chino moderno* bosqueja un ciclo político concebido en pro de la invención intelectual. Inicialmente, un sistema de pensamiento puede adecuarse bien a una sociedad, pero una vez que se institucionaliza puede ser incapaz de mantener el paso al ritmo de los cambios sociales, surgiendo, por consiguiente, nuevos pensamientos que

¹⁹ «Depoliticized Politics: From East to West», *NLR* 41 (2006), pp. 29-45 [ed. cast.: «Política despolitizada», *NLR* 41 (2006)]; ahora incluido en Wang Hui, *The End of the Revolution*, Londres y Nueva York, 2010, pp. 3-18.

desafían la rígida estructura institucional del momento y abren un espacio para la innovación; si la reforma tiene éxito, el nuevo cuerpo de pensamiento puede convertirse en la doctrina oficial y comenzar así una nueva ronda de movimiento. En la historia del confucianismo, el deseo de preservar o reactivar la vida moral orgánica de la sociedad feudal primigenia fue una de las fuerzas subyacentes de muchos cambios intelectuales. Los neoconfucianos del periodo Song inventaron el «principio celestial», porque la visión de una sociedad cohesionada por los rituales y la música ya no podía sostener por más tiempo una vida moral activa en un nuevo entorno social. Cuando los *lixue* se convirtieron en la doctrina oficial, nuevos desafíos propiciaron el nacimiento de nuevas ideas. Este círculo de criticar-institucionalizar/burocratizar-criticar hizo que un sistema de pensamiento como el confucianismo mantuviera su vitalidad a medida que las «proclividades» del tiempo cambiaban una y otra vez. Incluso después del colapso del sistema, su preocupación por una vida político-moral activa y espontánea sobreviviría en otras líneas de pensamiento.

Mirando al futuro, podríamos conjeturar que el surgimiento del maoísmo, lógicamente un asunto importante para Wang Hui, podría tratarse de modo similar como un sistema de pensamiento que valoraba la agencia humana en tal grado que ha merecido en ocasiones la acusación de «voluntarismo». La interacción entre ese sistema y la enorme burocracia del Partido-Estado podría ilustrar plausiblemente un ciclo similar de cambio intelectual, en el que el propio esfuerzo de Wang Hui de repolitizar lo que se había despolitizado ocuparía su lugar. Ciertamente, ni el marxismo oficial ni el liberalismo dogmático pueden confiar en superar la tendencia a la despolitización del Estado y la sociedad contemporáneos. El objetivo de la investigación histórica de Wang Hui es encontrar un nuevo lenguaje teórico para la crítica política actual. Los cuatro volúmenes parecen prescindir del mundo contemporáneo. Implícitamente, sin embargo, abordan muchos de sus problemas: la naturaleza de la nación y del Estado chinos, la economía de mercado, la ciencia, el progreso, la modernización. Una vez que Wang Hui discuta frontalmente el vórtice del siglo xx, deberíamos toparnos con respuestas más explícitas a los mismos.

Cuando considera éstos, Wang Hui apenas evita los paralelos existentes entre su propio proyecto y la situación de aquellos pensadores de finales del periodo Qing con quienes la narrativa de *El surgimiento del pensamiento chino moderno* concluye. Por temperamento, se halla desgarrado entre ellos. En lo que atañe a su visión de una ecumene china y su estilo como reformador constructivo –*Dushu* desempeñó un papel prominente a la hora proponer problemas sociales fundamentales, como el destino del campo o la educación, a la atención de las autoridades actuales–, Wang Hui se asemeja a Kang Youwei, que ocupa una posición primordial en su análisis del periodo. Respecto a su radicalismo intransigente y su filiación con la tradición revolucionaria, Wang Hui desciende de Zhang Taiyan, a

quien trata con especial emoción²⁰. Zhang podría ser considerado en realidad como su bisabuelo intelectual, ya que el mentor de Wang Hui fue el experto en literatura Tang Tao, quien fue alumno de Lu Xun, cuyo mentor en Japón fue Zhang Taiyan. Entre el monárquico y el republicano, entre el consejero del trono y el conspirador contra él, la reconciliación no estaba excluida²¹. Las tensiones presentes en el trabajo de Wang Hui sugieren que sus memorias continuarán enfrentándose con encono. Podríamos hablar, parafraseando a Lenin, de las «dos almas» de Wang Hui.

Más allá de la negación

Esto puede tener una relación indirecta con la crítica esgrimida en China de que Wang Hui invierte demasiado tiempo en criticar los paradigmas de los estudios chinos extranjeros sin proporcionar una alternativa a los mismos; o, para utilizar la distinción elaborada por el antropólogo Kenneth Pike, que comienza con una perspectiva *etic* pero no avanza lo suficiente para bosquejar un mundo *emic*. Por ejemplo, aunque desafía la dicotomía imperio/Estado-nación, no ofrece un marco conceptual mejor para describir el orden político chino. Por el contrario, continúa utilizando estos términos añadiendo sus propias cualificaciones. Y, así, podemos preguntarnos: ¿cómo podría discutir sin ellos el orden político del periodo Qing?

Hay un grano de verdad en esta objeción que toca los hábitos de pensamiento de Wang Hui. De modo idiosincrásico, enfrentado con dos conceptos antitéticos, nuestro autor evitará escoger entre ambos. Se muestra instintivamente contrario a las oposiciones binarias, favoreciendo por el contrario las interconexiones. Para él, tales oposiciones estáticas habitualmente no captan la complejidad de la historia, así que intenta reconstruirlas para liberar su dinamismo de su rígido aferramiento conceptual. Este instinto ha permitido a Wang Hui descubrir nuevos problemas y establecer nuevas agendas. Su trabajo teórico, sin embargo, se ha ganado hace tiempo la reputación de ser muy opaco. Parece que aquí su desconfianza ante las oposiciones binarias ha desplegado una influencia negativa sobre su estilo y sobre la aceptación por los lectores de su trabajo. Tratadas

²⁰ Véase en inglés el elocuente pasaje contenido en «Fire at the Castle Gate», *NLR* 6 (2000), pp. 91-92.

²¹ En su famosa carta abierta a Kang de 1903, Zhang describe al emperador Guangxu, a quien Kang todavía rendía una lealtad reverente, como un «ridículo y despreciable miserable incapaz de indicar la diferencia entre una judía y un fideo». Encarcelado por escándalo a raíz de este texto, escribió desde la cárcel: «Con nuestro pueblo y nuestra cultura en sus correspondientes lugares, debo intentar irradiar su esplendor. Mi voluntad no ha logrado todavía su fin. Aún estoy encadenado por el Estado enemigo. Otros me seguirán para renovar la llama dorada. Si la antigüedad de nuestra nación y los anales históricos de nuestro pueblo concluyeran en mis manos, y la continuidad de la enorme y magnífica actividad intelectual de China se viera cercenada, eso sería un crimen con el que tendría que cargar».

como realidades, las oposiciones binarias pueden obstruir nuestra comprensión del dinamismo de la historia; pero, tomadas como tipos ideales, poseen la virtud de la precisión y la nitidez conceptuales, al tiempo que son susceptibles de propiciar la movilización política.

A Wang Hui no le agradan los tipos ideales, ya que los considera excesivamente reificados. El coste de ello es que tiene que especificar una enorme masa de detalles históricos, insistiendo en que las oposiciones binarias no prestan la debida atención a las interconexiones existentes entre sus términos. Su esfuerzo habitual es dedicarse a establecer éstas. Sin embargo, todavía puede ser insuficiente. Quienes emplean oposiciones binarias raramente niegan la existencia de interconexiones, simplemente insisten en que su fuerza no es lo suficientemente significativa para desafiar su marco conceptual. Para responderles es necesario dar un paso más: demostrar la fuerza de tales relaciones o incluso dotarlas de un concepto independiente. Una debilidad fundamental de la narrativa de Wang Hui radica en su ausencia de herramientas conceptuales de rango medio que resumirían las vinculaciones que él establece, y calibrarían su fuerza. En ausencia de éstas, se muestra más ducho en dismantelar las estructuras teóricas de otros que en erigir las propias.

Esto parece ser cierto también del concepto central que impulsa el proyecto de *El surgimiento del pensamiento chino moderno*. Wang Hui se propone no trazar de modo convencional el origen histórico de determinados procesos contemporáneos, sino revitalizar las posibilidades de la «modernidad» de China en innumerables momentos históricos. Concluido su análisis, sin embargo, el significado de esta «modernidad» es todavía incierto. Todo lo que sabemos es que debería diferir de la modernidad confeccionada por Occidente, caracterizada por la temporalidad lineal, las nociones atomistas del individuo, el Estado-nación, la separación de las tres esferas de valor, etc. La empresa de Wang Hui es admirable, pero la indeterminación de su «modernidad alternativa» constituye un elemento potencialmente nocivo en su enorme proyecto. Él ha buscado pero no encontrado esa alternativa estructurada. Wang Hui indica que innumerables momentos en la historia china pueden proporcionar recursos para que trascendamos la modernidad de Occidente, pero no nos dice qué momentos pueden ser más importantes y cuáles menos, o por qué. Esta incertidumbre es indudablemente un síntoma de una teorización prematura: el proyecto de Wang Hui es demasiado grande, demasiado difícil de manejar incluso para él. Pero esta incertidumbre se halla también encasada en la condición existencial contemporánea de un mundo posrevolucionario. La resistencia de Wang Hui a este último nos ha proporcionado un enorme punto de referencia intelectual para los tiempos que corren. Su éxito y su fracaso serán ambos alimento para los pensadores del futuro.