

ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LOS INTELLECTUALES CHINOS MODERNOS

FLORA BOTTON
El Colegio de México

HAY CONCEPTOS que no sólo son difíciles de definir sino que además no existe una sola definición para ellos. Uno de estos conceptos es el de "intelectual". ¿Qué es un intelectual? ¿Quién es un intelectual? ¿Constituyen los intelectuales un grupo, una clase o son simplemente elementos diseminados en los distintos niveles de una estratificación social? ¿Es el intelectual alguien que usa más su mente que la inmensa mayoría?, ¿es el intelectual una persona que vive más de la aplicación de su capacidad mental que del desarrollo de una actividad física? ¿Puede un intelectual contribuir en algo a la sociedad y a su adelanto? El diccionario lo define como "una persona que por su profesión está comprometida en un trabajo mental, como un escritor, un maestro, etc., y que fundamentalmente se distingue de un trabajador manual o de un hombre de negocios".

Otro concepto que con frecuencia se usa junto al de intelectual es el de *intelligentsia*. *Intelligentsia* es un grupo ilustrado de personas, una clase consciente de su posición, del papel que desempeña y de su importancia como élite en una sociedad determinada. Tomando estas definiciones como base podemos decir que el término "intelectual" tiene una amplia connotación y que es mucho más fácil reconocer a un intelectual puesto que podemos ver quiénes son las personas "comprometidas en un trabajo mental", mientras que *intelligentsia* es un término mucho más flexible, que se aplica singularmente a grupos que pueden cambiar o variar según

los distintos contextos históricos o en circunstancias políticas y sociales distintas. Por ejemplo, la *intelligentsia* que generó las ideas sustentadas por la Revolución francesa y que ayudaron al surgimiento de la burguesía, fue combatida en el siglo XIX por una *intelligentsia* que consideraba intolerable esta nueva sociedad burguesa. De modo que es una falacia afirmar que los intelectuales forman necesariamente parte de la *intelligentsia* para fungir como elementos de progreso.

Los intelectuales, ya sea que los tomemos en su sentido más amplio o que los consideremos como miembros de un grupo de *intelligentsia*, se identifican en muchas ocasiones con elementos de oposición al *statu quo*. Sin embargo la historia muestra que no es correcto afirmar que los intelectuales siempre se hayan opuesto al *statu quo* y se hayan manifestado a favor del cambio. La idea de los intelectuales combatiendo la tradición, como observa Eisenstadt, se basa en cierta forma de comprender la tradición como opuesta al cambio y al progreso. La tradición en su sentido más amplio es un marco sin el cual la creatividad cultural es imposible; y es al mismo tiempo creación de los intelectuales. Cualquier concepción de la realidad será combatida en algún momento por otro grupo de intelectuales, generándose así las tensiones inherentes a la vida intelectual e indispensables para la renovación de las ideas. Al mismo tiempo pueden surgir conflictos por el hecho de que los intelectuales, al generar ideas y crear tradiciones, dependen para realizarlos de los hombres que detentan el poder: políticos y burócratas con quienes ellos pueden estar en desacuerdo.

Este es un modelo muy general que tal vez pueda ser aplicado al mundo occidental, pero que no se aviene totalmente al caso de China tradicional. En primer lugar, en el chino clásico no existía una palabra para designar al intelectual, sino que se usaban términos como "letrado", "erudito", "sabio". Y aún el moderno término *zhishi fenzi* expresa la idea de una persona culta dentro de una sociedad,

y no precisamente un especialista o una persona que por su profesión está comprometida con una actividad mental.

¿Existieron en China intelectuales en el sentido occidental del término? Si nos atenemos a la definición que el diccionario nos da de los intelectuales, habremos abarcado sólo parcialmente el concepto de "letrado" chino. A pesar de que hubo hombres que se distinguían de los artesanos o de los comerciantes, a pesar de que Mencio habla específicamente de aquellos "que trabajan con sus mentes", el tipo de trabajo que de ello se infiere no es del todo el de una persona "profesionalmente comprometida" en cualquier tipo de trabajo mental especializado. La tarea ideal de los letrados chinos era el de servir en la burocracia y ser funcionarios eruditos. Estos burócratas, a través de su adiestramiento en la tradición confuciana, llegaron a constituir el vínculo entre el poder político y las "gentes que trabajan con sus manos". Eso convirtió al intelectual chino no solamente en miembro de una élite y en el creador de la tradición, sino también en el preservador de esa misma tradición. Se puede decir que el letrado chino era miembro de la *intelligentsia* porque estaba consciente de pertenecer a un grupo elitista y conocía el papel que tenía que desempeñar en la sociedad.

Dijimos anteriormente que, en Occidente, la *intelligentsia* no está representada en los diferentes contextos históricos por los mismos grupos. En China, en cambio, por espacio de varios siglos fue la misma clase la que dominó la escena pública, sin que hubiera grupos antagónicos que se sucedieran unos a otros, generando nuevas ideas o entrando en conflicto con las anteriores. Eso, no obstante, no excluye la existencia de facciones o desacuerdos. Sin embargo, después de la adopción del Confucianismo como la tradición ortodoxa, en la época Han, esos grupos nunca constituyeron un desafío a la tradición hasta el punto de destruirla o de aniquilar sus instituciones.

La oposición ideológica genera en Occidente tensiones, fenómeno que no podía sentirse de igual forma en China, dado que allí cualquier lucha ideológica se desarrollaba, ge-

neralmente, en el marco de la tradición o en nombre de la defensa de su pureza. Cuando ocasionalmente algunos eruditos exigían reformas o cambios, fue siempre en nombre de una rectificación o de una más correcta interpretación de la tradición confuciana. En última instancia serviría para enfatizar la interpretación que de Confucio hicieron Mencio o Xunzi y para desvirtuar la infiltración de tendencias no ortodoxas. Existieron por supuesto discusiones legalistas, pero el legalismo fue incorporado al Confucianismo de tal forma que casi llegó a constituir parte de la tradición confuciana. No existía la posibilidad de conflicto con la autoridad cuando se trataba de respetar la tradición, ya que los burócratas eran los intelectuales mismos.

¿No hubo disensiones en China? ¿No se dio una creatividad intelectual independientemente del confucianismo? Por supuesto que sí. Pero las formas que revistió fueron generalmente muy distintas a las de un conflicto abierto. Cada vez que existía una tensión entre el poder político y los intelectuales, en tiempos de guerra o de intranquilidad, o provocada por la mala gestión de un gobernante, o por la duda en la legitimidad del poder, en vez de que surgieran grupos activos disidentes, se producía entre los intelectuales el eremismo, el escapismo, lo que significaba un retiro total o temporal de la vida pública activa. Para citar sólo un ejemplo, "los Siete Sabios del Bosque de Bambú", en el período Wei-Jin, tuvieron que esconderse entre vapores alcohólicos, fingiendo locura, con el objeto de no prestar sus servicios. Pero ninguno de ellos, incluso Xi Kang, quien finalmente perdió la vida, se opuso abierta o activamente al poder político y el retiro constituyó su única manifestación de rechazo.

En China casi nunca las rebeliones estuvieron dirigidas por los intelectuales. Entre los líderes rebeldes hubo figuras religiosas o carismáticas, algunas de las cuales probablemente pertenecieron en otro tiempo a la clase letrada, de la que fueron excluidos en virtud de su rebelión, renegando así de su misión, que era la de mantener el orden. El retiro o aislamiento estético fue el único camino posible para el intelec-

tual disidente; a muchos de ellos les debemos algunas de las más hermosas creaciones literarias y artísticas de China.

También los intelectuales chinos tuvieron sus mártires. Mártires que generalmente no representaban una oposición a la tradición, sino que por el contrario fueron, en muchas ocasiones, la personificación de dicha tradición: ellos no negaron su responsabilidad de servir, pero al mismo tiempo no quisieron venderse al poder hasta el punto de olvidar su misión y su obligación de denunciar cualquier desviación del gobernante de una conducta recta y justa. Uno de los más trágicos ejemplos a este respecto fue la masacre de miles de funcionarios durante el reinado del primer gobernante de la dinastía Ming.

¿Qué papel desempeñaron los intelectuales en la tradición China? Garantizaron la legitimidad de la autoridad sirviendo de intermediarios entre gobernante y gobernados. Fueron los representantes de la tradición, que por otra parte reconocía en la rebelión popular un presagio social o augurio de que el mandato del cielo había sido retirado del gobernante. Eso constituía para los intelectuales una poderosa arma, que sin embargo nunca usaron hasta el extremo, ya que si bien por una parte la autoridad requería de la legitimación confuciana, por otra, los letrados necesitaban, a su vez, de la protección imperial como clase privilegiada contra los rebeldes.

Dicha relación entre autoridad e *intelligentsia* fue de mutua dependencia. Sin embargo desde la época de los Ming cuando se robusteció el régimen autoritario y autocrático, los eruditos funcionarios perdieron cualquier vestigio de poder independiente. A pesar de este estado de opresión, la *intelligentsia* necesitó cientos de años para entrar en conflicto directo con la autoridad.

La relación entre la *intelligentsia* con el resto de la población era la de una responsabilidad paternalista, sin que ello implicara ningún derecho para las masas. El camino para llegar a esa situación de privilegio lo constituía, en teoría, el conocimiento y la superación personal y el cultivo del yo,

pero de hecho los hombres que ocasionalmente lograron salir de las masas populares y ocuparon puestos de poder fueron fácil y rápidamente absorbidos por la élite.

A través de la historia china esta contradicción implícita entre la teoría confuciana y la práctica fue percibida por los pensadores. Como lo indica Benjamín Schwartz, muchos de ellos se enfrentaron al dilema de elegir entre una ética personal o una acción en la política del reino, dudaron de la compatibilidad entre una burocracia centralizada y los valores confucianos y debieron decidir qué actitud tomar frente a las tendencias opuestas al confucianismo como el taoísmo, el budismo, etc. En las postrimerías del siglo XVIII proliferan en China debates de los letrados en torno a las actitudes prevalentes en relación con el conocimiento y la educación, el arte de gobernar y los diversos aspectos de la ética personal. El impacto de occidente no se dio sobre una China alestargada y desgastada, sino sobre una China habituada al ejercicio del pensamiento. La principal consecuencia que ese impacto provocó en China fue el convencimiento gradual de que para enfrentarse a los nuevos problemas surgidos, las experiencias del pasado resultaban insuficientes e irrelevantes. La preparación o instrucción de los intelectuales y el aferrarse a la tradición sin abrirse a la modernidad y al cambio eran una amenaza a la supervivencia no sólo de la tradición sino de toda la cultura china.

No es el propósito del presente trabajo analizar cada una de las diferentes etapas del proceso que resolvió esa difícil situación. Muchos historiadores lamentan el hecho de que China haya necesitado tanto tiempo para tomar conciencia de su circunstancia y tratar de remediarla, y por contraste, oponen el caso de la temprana concientización del Japón. Sin embargo hay que decir que no obstante la lentitud que se manifestó durante el siglo XIX por la confianza aún existente en los antiguos sistemas, a fines de siglo, cuando comenzó el movimiento de reforma, fueron imponderables los cambios en el pensamiento de China en un lapso de sólo cincuenta años. Cuando se estudia a cada uno de los pensadores chinos

que de alguna forma intervinieron en el cambio, podríamos fácilmente encontrarles su contraparte en occidente. Así por ejemplo, podríamos situar a Liang Qichao en el siglo XVIII francés, a Hu Shi en la preguerra europea, a Lu Xun en Rusia o en Latinoamérica, etcétera, y sin embargo todos ellos pertenecen a un mismo período y al mismo país.

En esta época surge un nuevo tipo de intelectual que no sería ya el guardián de la tradición, ni el representante de una élite específica, sino el intelectual que se inclinaría hacia la evaluación crítica de la cultura heredada, dispuesto a sacrificar los antiguos valores y a adoptar nuevas actitudes. La transición del antiguo letrado al intelectual moderno no se realizó fácilmente, pues no era la misma solución la que cada uno de los intelectuales tenía que ofrecer a China, ni había uniformidad de pensamiento. Surgieron varios grupos que se polarizaron en torno a diversas ideologías y escuelas de pensamiento, que guardaban poca semejanza con el antiguo tipo de escuelas que rivalizaban en el estudio del neoconfucianismo. Estas nuevas se ocupaban de problemas vitales y actuales, redefinían las antiguas creencias e intentaban la definición de nuevos conceptos.

Estos intelectuales, ya sea que se hubieran nutrido en la antigua tradición y preparado para el sistema de exámenes, o que pertenecieran a una generación avanzada educada en el extranjero, e incluso el grupo iconoclasta surgido en ocasión del Movimiento del 4 de mayo, poseían todos una característica común: eran intelectuales en el sentido occidental del término, con todas las tensiones y conflictos que ello implica.

Además de ser modernos, es decir, de participar en la creación de nuevas ideas, ¿tenían dichos intelectuales algún otro rasgo común? ¿Fueron ellos plena y justamente intelectuales modernos o bien intelectuales chinos de la época moderna? Como ya se dijo anteriormente, es posible encontrar contraparte de la gran mayoría de esas grandes figuras chinas en otros países del mundo y en otras épocas. El problema de cómo pasar de la tradición a la modernidad, del sub-

desarrollo al desarrollo, es un problema común de muchos pueblos. No obstante, en el caso de los intelectuales de la China moderna la forma como enfrentaron los problemas y las soluciones que formularon muestran algunas características que podrían considerarse como la influencia de su cultura y mentalidad tradicionales. Es por ello que afirmamos que los intelectuales que surgieron en China al finalizar el siglo XIX fueron no solamente intelectuales modernos sino modernos intelectuales *chinos*.

Todos ellos reconocieron que su principal problema era la tradición, cómo enfrentarse a ella, qué tratamiento darle, qué hacer con ella, incluso analizar hasta qué punto esa tradición era determinante del carácter nacional. Todos estaban de acuerdo en que debía ser enfrentada de algún modo, pero mientras unos consideraban que debía ser preservada, otros pensaban que debía ser destruida e incluso hubo quienes opinaron que debía armonizarse con la influencia occidental. El problema de la tradición y la modernidad existió también en muchos otros países; en el caso de China la diferencia consiste en que la tradición permaneció fundamentalmente inalterada, inmutable, por un período de tiempo mucho más largo que en otros países, con excepción tal vez de la India. Si bien en la India la tradición fue custodiada por grupos religiosos que, no siempre ni necesariamente, coincidieron con los elementos de la burocracia. Por lo que respecta a los países occidentales éstos se encontraron con el problema de tener que guardar una doble tradición: la pagana y la cristiana.

Uno de los conceptos más agrietados o escindidos, precisamente por haber soportado siglos el peso de la tradición, fue aquel que consideraba a China como el centro de la única posible civilización. A través de los siglos China había estado convencida de que había una dicotomía que dividía a los pueblos en civilizados y bárbaros —civilización y barbarie— y de que, naturalmente, ella representaba la civilización. Como Levenson observa, esta convicción no implicaba ningún sentido especial de misión, ni tampoco ningún impulso

de proselitismo. El ejemplo de China sería seguido por el resto del mundo no civilizado cuando ese mundo no civilizado supiera y fuera consciente de los beneficios que ello le aportaría. A este concepto se sumó, además, el otro sobre la soberanía universal que consideraba al emperador chino el soberano del mundo.

El paso de este concepto de soberanía universal al de un simple nacionalismo, la aceptación de otras formas de civilización, la discusión de los valores de la tradición, hicieron al nuevo intelectual chino diferente, por una parte, del intelectual de su propio país en el pasado, y por otra, diferente también de los intelectuales del resto del mundo. En primer lugar el intelectual chino estaba mucho menos alienado que el intelectual ruso antes de la revolución de octubre o que el de Latinoamérica después de la Independencia. Su tradición era larga, su recién estrenado nacionalismo era herencia de un orgullo anterior: el de ser los poseedores de la civilización. El paso al nacionalismo nunca estuvo desprovisto de orgullo nacional, aun en aquellos que más ferozmente vituperaban las vías y sistemas chinos. La convicción de ser el centro de la civilización se transformó en un sentido de responsabilidad y de misión con respecto al resto del mundo. El "sentimiento cosmopolita" fue la característica del nuevo intelectual chino, cosmopolitismo que debía romper las barreras provinciales de la tradición confuciana y convertir a China en una nación realmente abierta hacia el mundo.

¿Cómo podría China lograr convertirse en una poderosa nación moderna y salvaguardar a la vez muchas de sus peculiaridades? ¿Cómo podría conservar su identidad en el cambio? Uno de los caminos podría ser el de desembarazarse de los malos hábitos del pasado y remodelar el carácter chino. La idea del cambio desde dentro está hondamente arraigada en la tradición china y la mayoría de los intelectuales chinos la aceptan. La importancia del cambio interno llevó a muchos intelectuales a poner en segundo término los aspectos del cambio social, político y económico y preocuparse principalmente por el cambio cultural e intelectual. La mayoría

de ellos reconoció que era la educación el camino para realizar el cambio. La educación tiene un doble propósito: el de proporcionar la información necesaria para que el pueblo pueda adiestrarse en el desempeño de una tarea en la sociedad, y el de moldear su carácter. Este último concepto estaba estrechamente vinculado con el ideal de la tradición confuciana sobre el aprendizaje: senda hacia la virtud.

Es tiempo de que nos detengamos para comenzar a examinar algunas de las ideas de los intelectuales desde fines del siglo pasado hasta nuestros días y ver hasta qué punto concuerdan dichas generalizaciones con el concepto del intelectual moderno chino. Muchos autores reconocen la existencia de varios períodos cada uno con características peculiares en la actividad intelectual que se desarrolló en China a partir del movimiento de Reforma de 1890 hasta nuestros días. En primer lugar se señala la existencia de una generación de transición formada por hombres educados en la tradición que sentían como su campo propio las cuestiones del chino clásico y quienes, no obstante estar formados dentro del sistema familiar y social tradicionales, estaban profundamente interesados en los problemas de su país y de su sociedad. Sus preocupaciones e intereses se enfocaban hacia cómo lograr la supervivencia de China como una entidad sociopolítica, su capacidad de hacerlo con los recursos de la cultura del pasado y la necesidad de aceptar nuevos elementos. Fue precisamente este interés el que los orientó hacia la modernización y los llevó a abrirse a las ideas de occidente en toda su variedad. No solamente vieron las diferencias sino también las semejanzas o afinidades existentes entre el pensamiento occidental y el chino, y precisamente porque ellos se habían comprometido activamente en la búsqueda de una solución, fueron mucho más optimistas que los de la generación siguiente. Entre ellos podemos mencionar a Yan Fu, Kang Youwei, Liang Qichao, etc.

La siguiente generación fue la que alcanzó la madurez intelectual después de 1911. Los intelectuales de este grupo estaban menos influenciados por el pasado chino. Habían

experimentado, además, el fracaso de la revolución de 1911, y estaban más decididos a rechazar el pasado y a buscar respuestas en occidente. Constituyen, según Benjamin Schwartz, la primera generación de intelectuales realmente alienados en China. Su rechazo del pasado no tuvo repercusión alguna sobre la realidad rural y la vasta mayoría de los chinos se vio muy poco afectada por teorías que se formulaban, así que los intelectuales vinieron a convertirse en lo que más tarde los acusaría Mao: hombres de ciudad aislados de la realidad. Entre los intelectuales de este período, hubo, por supuesto, hombres profundamente convencidos de la eficacia e importancia de la acción política y que iniciaron la búsqueda de soluciones radicales.

En ocasiones los brotes del radicalismo cultural y político no siguieron el mismo rumbo. Hu Shi, por ejemplo, fue en varios aspectos un radical cultural, pero políticamente fue un conservador. En este período se exaltó toda forma de libertad y cualquier novedad resultó bienvenida. Es la época de "la nueva juventud", de "la nueva literatura", de la "nueva cultura", de la "nueva China". Es la generación de Chen Duxiu, Li Dazhao, Lu-Xun, Cai Yuanpei y también, aunque algo más joven, la de Hu Shi.

La generación siguiente fue la generación de estudiantes surgida del Movimiento del 4 de mayo, generación que se vio envuelta en la lucha contra la opresión japonesa. A pesar de que fue un período de exaltación del individuo, a pesar de la romántica proliferación de los diarios escritos, biografías, confesiones, etc., se descubre también que la literatura puede ser un vehículo para el cambio social y la acción política. Junto a la aprensión a servir en el gobierno, se da en esta generación una creciente conciencia de que la acción política es el único camino para realizar tanto el cambio económico como el social. Dentro del *statu quo* parecía imposible la existencia de una acción política y después del fracaso de la alianza entre el Guomindang y el Partido Comunista la polarización, tanto de izquierda como de derecha, se tornó más aguda.

En esta época surge un grupo de *la intelligentsia*, perteneciente a la izquierda, que no tiene necesariamente raíces personales con el proletariado o con el campesinado, pero que decide, sin embargo, tomar el liderazgo en la acción política a fin de despertar a las masas oprimidas. Ésta fue la generación de Fu Sunian, Gu Jiegang, Guo Moro, Chen Xuantong, Mao Dun, Yu Dafu, Lao She y por supuesto, Mao Zedong.

Del primer grupo examinaremos ciertas ideas de Liang Qichao. Ciertamente Liang puede ser considerado como el verdadero representante del primer grupo de transición. Sus ideas alcanzaron una gran difusión e influyeron grandemente en la generación siguiente. Del segundo grupo, Lu Xun y Hu Shi parecen representar, respectivamente, ideas y actitudes bastante diferentes e incluso contrapuestas, por lo que sería interesante examinar si estos dos intelectuales tienen algo en común, si hay en ellos características que permitan clasificarlos, tanto al uno como al otro, como intelectuales chinos. En el último grupo sobresale la figura de Mao Zedong, quien representa el mayor éxito que registra la historia, de convertir la teoría en realidad. No obstante ser un hombre formado en la tradición, Mao fue quien llevó a China a su cambio definitivo. Sería interesante analizar hasta qué punto estas raíces se manifiestan o se hacen patentes en el pensamiento maoísta.

Cuando Liang Qichao se enfrentó al problema de la tradición, no vaciló en afirmar la necesidad del cambio: "Amo a Confucio" —dijo— "pero amo más la verdad, amo a nuestros ancestros, pero amo más a nuestra nación; amo a mis amigos, pero amo más la libertad". Rehusó ser esclavo de los antepasados, de las costumbres, del medio ambiente, de los deseos personales, etc. China debía estar abierta a la influencia extranjera y a tantas doctrinas como fuera posible implantar libremente en China. El objetivo era modernizar y ampliar las instituciones democráticas que garantizaran el bienestar de la sociedad. Pero como los chinos no estaban aún preparados para recibir este tipo de institucio-

nes, el primer paso sería animar al pueblo a prepararse para ello, desarrollando sus habilidades individuales. De manera de que era indispensable la realización del cambio desde dentro, y especialmente la educación de la juventud, para crear al "nuevo ciudadano" consciente, pronto a participar en un gobierno democrático.

Años más tarde, Liang mismo pondría en duda la tesis de la total adopción de los valores occidentales. A este respecto, podríamos aceptar o no la interpretación de Levenson sobre la incapacidad de Liang para resistir la tensión de una pérdida de identidad cultural. El hecho es que volvió al estudio de la historia y del pensamiento chino y condenó algunos de los valores occidentales, que había ensalzado en el pasado. Encontró que le desagradaban las concepciones demasiado materialistas y mecanicistas del darwinismo, del positivismo, del naturalismo, etc. China debía descubrir y recrear sus propios valores, "sus cualidades propias y únicas" y fusionarlas con las de Occidente. En su "Historia del pensamiento político chino" dice:

Qué superficialidad es por parte de los jovencitos que han recibido un barniz del conocimiento occidental considerar ignorantes a sus antepasados. Hoy nuestro problema consiste —más bien—, en cómo aplicar las excelentes enseñanzas de nuestros antepasados a las condiciones actuales...

La contribución china al mundo debería ser la de ofrecer una reinterpretación y una revaloración de la doctrina confuciana. El término confuciano *ren* es un concepto con connotaciones tanto morales como políticas. Es la bondad humana y la compasión y es también el ideal que se propone al gobernante que debe elevar el carácter moral de los ciudadanos. El camino de Confucio es el camino ideal, el camino intermedio, situado entre la utopía del amor universal de Mo Zi y los conceptos egotistas de Yang Zhu, que equilibra el anarquismo del taoísmo y el totalitarismo del legalismo. Este confucianismo, visto bajo una nueva luz es capaz de

construir un puente hacia el liberalismo y puede añadir una dimensión nueva al pensamiento mundial.

El mayor ideal en la vida consiste en hacer una contribución a la humanidad entera. ¿Por qué? Porque la plena medida de mí mismo se encuentra solamente en la totalidad del género humano. Nuestro pueblo constituye una cuarta parte de la población mundial; Deberíamos asumir la cuarta parte de la responsabilidad de la felicidad de toda humanidad.

Hu Shi recibió una enorme influencia de Liang Qichao tanto en lo que respecta a su apreciación de la antigua civilización china como en lo concerniente a su interés por la tradición china. Liang más de una vez se vio envuelto en la acción política porque tenía la firme convicción de que debía servir a su país en esta línea. En cambio Hu Shi vivió la mayor parte de su vida desvinculado de la política, y cuando ocasionalmente participó, sus acciones políticas estuvieron lejos de ser revolucionarias.

El cambio que debía ocurrir en China lo concebía como un proceso lento y gradual que conduciría a la creación de nuevas formas políticas y sociales. Estaba convencido de que las condiciones podían cambiar a través de innovaciones tecnológicas, pero también de que el hombre podía contribuir a dichos cambios siendo consciente de sus propias ideas y del significado de sus propias acciones. Creía que la innovación era posible en China no obstante las inadecuaciones, pero dicha innovación sólo podía tener éxito si era considerada como una etapa del proceso global que toma en cuenta la experiencia del pasado. La educación era el medio de lograr, a la vez, el cambio de las condiciones sociales y de la conciencia de la gente. Más que ningún otro Hu Shi puso su fe en la educación. A este respecto estaba influenciado por su contacto con Dewey en los Estados Unidos a la vez que reafirmaba la fe china en el aprendizaje. Este nuevo aprendizaje tendría que estar basado, sin embargo, en una metodología que ante todo debía ser crítica y que se opusiera al aprendizaje dogmático de la China tradicional.

Uno de los instrumentos del antiguo orden que debía ser destruido era, ciertamente, el lenguaje escrito, entendido solamente por las clases dirigentes. Al abogar por el uso de la lengua vernácula y por la creación de una nueva literatura, Hu Shi ofrecía un instrumento para el cambio. La nueva literatura no debía ser esotérica sino interesarse en las urgencias sociales y en los asuntos culturales. Para Hu Shi, por consiguiente, la salvación de China residía en la creación de una nueva sociedad y de una nueva conciencia social. Eso podía conseguirse mediante la educación del pueblo, usando como instrumento un lenguaje que a la vez fuera accesible a todos y que pudiera expresar las nuevas ideas que se generaban.

La occidentalización fue una de las causas por las que Hu Shi luchó más apasionadamente. Admitía la importancia del nacionalismo, pero consideraba que se convertía en peligro si conducía a un chauvinismo acrítico. Oponer oriente a occidente como espiritual el uno y materialista el otro equivalía a cerrar los ojos a las terribles condiciones materiales de oriente donde la espiritualidad era imposible en medio del hambre y la superstición. Con todo, el problema de la asimilación de una cultura extranjera debería llevarse al cabo en forma tal que no desplazara completamente a la antigua civilización. “¿Qué forma podríamos hallar nosotros que nos ayudara a asimilar mejor la civilización moderna haciéndola compatible, congruente y continua con nuestra propia civilización?” Hu Shi trató de resolver este problema reexaminando el legado cultural chino a la luz de las nuevas concepciones intelectuales y llegó a ser uno de los principales exponentes del concepto de “reorganización del pasado nacional” haciendo de la investigación histórica su principal actividad escolástica. Esto condujo a un sinnúmero de especulaciones sobre si Hu Shi fue en realidad un intelectual objetivo pues en muchas instancias da la impresión de violentar el pensamiento chino para lograr su propósito de hacerlo compatible con el pensamiento occidental, y a la vez quiere que occidente reconozca el pensamiento chino como

una contribución. De aquí se origina ese carácter cosmopolita que sitúa a Hu Shi en ambos mundos: para oriente fue el hombre moderno educado a la occidental y el sabio oriental para occidente. Mientras tanto la historia no se detenía. En su país cambios políticos y sociales lo fueron dejando atrás hasta que terminó totalmente alejado de las realidades de China.

Lu Xun y Hu Shi no simpatizaban mucho entre sí y sin embargo sus puntos de partida eran casi idénticos. Lu Xun permaneció apartado de la participación política hasta después de 1924. Adoptó ante el cambio una actitud crítica; consideraba que el cambio debía efectuarse en una forma gradual. Cuando finalmente se decidió a tomar partido y se alineó entre los comunistas, nunca estuvo completamente de acuerdo con sus teorías así que sus relaciones con ellos no fueron siempre fáciles. Como Edgar Snow dijo en los años treinta: "su creencia en el estado socialista se basa en su profundo reconocimiento de las necesidades económicas y espirituales de las masas, más que en un interés por el materialismo dialéctico". Su respeto hacia los comunistas se debió, en parte, a su desencanto del Guomindang, y en parte a su determinación de luchar por la decencia y la dignidad en la sociedad. Su mayor inquietud fue cómo salvar a China y su mayor confianza creer que podía ser salvada.

Lu Xun se inició con una visión cosmopolita y durante su estancia en el Japón intentó comprender al mundo en su totalidad. Más tarde tuvo que abandonar esta actitud forzado por un sentimiento de urgencia ante la realidad china y su posible contribución para ayudarla. Le tomó muchos años llegar a involucrarse totalmente y durante varios períodos de su vida cayó en un culturalismo desapegado que lo llevó a la búsqueda de libros viejos y manuscritos y al estudio de la antigüedad china. Cuando atacó el resurgimiento del confucianismo, lo impulsó a ello la convicción de que este resurgimiento de la antigua tradición nada tenía que ver con lo que él valoraba de esta tradición, sino que era usada meramente como un instrumento del régimen conservadr. He

aquí la causa de los ataques de Lu Xun contra la tradición. Deben comprenderse de este modo y no como un rechazo a la herencia cultural de China.

Lu Xun concentró sus esfuerzos en acabar con lo que él consideraba los males de la sociedad y del carácter chinos. Su instrumento fue la literatura. Y es a través de su creación literaria que tenemos las más patéticas descripciones de los horrores del *statu quo*. Su simpatía hacia el oprimido no lo cegó ante los defectos más comunes del pueblo chino. Las masas son pasivas, esclavizables, las clases dirigentes incompetentes, crueles y rapaces. En términos generales pintó a sus compatriotas como belicosos, brutales, egoístas, cobardes, perezosos, demasiado preocupados por salvar las apariencias, soportando de buena gana la opresión. Solamente un cambio en el carácter de los chinos podía ayudar al país y este cambio tenía que venir desde dentro. Pero debería llevarse a cabo en mejores condiciones materiales que eliminaran algunas de las causas de la opresión, la crueldad, la brutalidad y la ignorancia. La aversión de Lu Xun hacia tantos aspectos del pueblo chino, era, esencialmente, una manifestación del amor y desesperación que sentía por su país y por su pueblo.

Mao Zedong insistió más de una vez en la importancia del Movimiento del 4 de mayo para la gente de su generación. Estaba también orgulloso de su educación clásica y de su conocimiento de la tradición. Conscientemente dedicó todo su empeño a desarraigar el pasado y hacer de China una entidad cultural y política diferente. Aparentemente todos los "valores" del pasado han sido rechazados para establecer nuevos valores. La destrucción del pasado no es solamente obra de Mao y de su generación. El cambio se remonta mucho más atrás y los intentos por hacer resurgir el confucianismo y las antiguas "virtudes" por parte de los nacionalistas en Taiwan, no convencen a nadie. A su vez, Mao no se vio libre de la influencia de sus raíces esencialmente chinas, lo que contribuye a que ciertos rasgos del marxismo chino puedan explicarse a partir de un entronque profundo

con la tradición. Se ha señalado repetidamente que para Mao el cambio interno en las personas debía preceder al cambio de las condiciones materiales. Cuando habla sobre su primer ejército, compuesto de tan dudosos y desarraigados elementos, dice que la tarea principal consistía en hacerlos conscientes de su papel.

Mao también se preocupa del problema de cómo adoptar una ideología extranjera sin perder la propia identidad. Su consejo será tomar de occidente lo necesario pero tratando de preservar la esencia china. En muchas ocasiones señala el hecho de que China posee un legado cultural muy valioso y que en consecuencia la adopción de las ideas extranjeras debería hacerse críticamente. En la "Nueva Democracia" afirma:

A fin de alimentar su propia cultura, China necesita asimilar una buena dosis de la cultura extranjera y progresista. Debemos asimilar lo que nos sea útil hoy... No obstante, no debemos engullir ese material extranjero sin criticarlo. Debemos hacer con él como hacemos con nuestra comida: primero la masticamos, luego la sometemos al trabajo de nuestro estómago y de nuestros intestinos, con sus jugos y secreciones, y antes de que nos nutra separamos lo que debe ser absorbido de lo que debe ser descartado.

Para Mao, China tiene también una obligación que cumplir, una responsabilidad con el resto del mundo. China no es ya la sede de la civilización, pero tiene una experiencia que compartir con los otros países del globo. Esta experiencia es su revolución. Su internacionalismo es muy diferente al de sus predecesores. El de éstos tenía matices de un relativismo cultural en el que caben todas las dimensiones del pensamiento y de la creación artística. Eso no podía satisfacer a una conciencia revolucionaria, por lo que la actitud de Mao hacia los intelectuales fue, la mayoría de las veces, de desconfianza cada vez que ellos se hacían presentes y mostraban su individualidad. El intelectual chino volvió a ser colocado en su estricta definición del diccionario de "persona que trabaja con su mente" ya que la creación de una

intelligentsia intelectual en China no podía ser tolerada. Quizá esto es lo que en parte significó la Revolución Cultural, que destruyó los últimos vestigios del elitismo intelectual.

Ahora no existe polémica en China, al menos ninguna que podamos conocer. ¿Cuánto de específicamente chino habrá en las generaciones nacidas fuera de la tradición y que no han conocido el problema de aceptarla o rechazarla? ¿Es la tradición ahora una pieza de museo, como Levenson afirma, o se ha filtrado algo de ella a las nuevas generaciones al través del Maoísmo? Mao ha abandonado la tradición pero ha insistido siempre sobre la importancia de reconocer el legado cultural de China y desea que los chinos se sientan orgullosos de él. Mao también es consciente del problema de la identidad nacional frente al internacionalismo implícito en la hermandad revolucionaria. Advierte que:

No existe marxismo abstracto sino marxismo concreto... si los comunistas chinos, que son parte de la gran nación china, carne de su carne, sangre de su sangre, hablasen del marxismo separándolo de sus características chinas, su marxismo no pasaría de ser abstracto y vacío.

En un lapso de aproximadamente cincuenta años, el intelectual chino pasó de su posición de erudito-funcionario, burócrata y guardián de la tradición, a ser, en muchas instancias, el abogado del cambio y de la modernización. El cambio ocurrido fue verdaderamente grande y muy importante el papel que jugaron los intelectuales para lograrlo. No todos los intelectuales estuvieron de acuerdo con el que ocurrió, pero ciertamente todos querían que ocurriera algún cambio. A través de los pocos ejemplos que hemos visto, podemos decir que no obstante sus puntos de vista e inclinaciones políticas distintas, todos tenían un interés común: China. A todos les preocupaba cómo desembarazarse de lo antiguo pero conservando lo que podría ser valioso en la cultura tradicional. En otras palabras cómo rechazar la tradición pero conservando la cultura. Todos, aun los que pro-

pugnaban un cambio político y económico, estaban acordes en que era necesario un cambio del carácter chino. La mayoría tenía puntos de vista internacionalistas ya fuera cuando querían recibir ideas del extranjero o cuando deseaban ofrecer al mundo lo que China poseía para enriquecerlo. Y finalmente, todos coincidieron en que la educación era el vehículo para lograr el cambio y el progreso.

El intelectual chino moderno, con las características nuevamente adquiridas, no perduraría mucho tiempo. En el pasado había sido el burócrata y el guardián de la tradición y por consiguiente no podía disentir. Durante cincuenta años levantó la voz de la oposición iconoclasta y fue el instrumento para la demolición del viejo *statu quo*. Una vez alcanzada esta meta se le confió nuevamente el papel de proteger a la nueva sociedad y la disidencia fue una vez más excluida. La responsabilidad del antiguo hombre de letras era conservar la tradición confuciana y para ello debía acallar el poder. El intelectual comunista sigue por el mismo camino para preservar la revolución.

Traducción del inglés por *Magdalena Villaseñor*