

## CAPÍTULO 14. EL LEGADO DESCONOCIDO

*Gabriel Terol Rojo*

Universidad de Valencia

## RESUMEN

Con el título de *EL LEGADO DESCONOCIDO* el presente escrito constituye una comunicación para el FEIAP 2008 de Valencia en donde se pretende, desde la generalización de aperturas de instituciones en nuestro país para fomentar los intercambios culturales entre Asia y España, pasar cuentas de los riesgos que el diálogo intercultural conlleva, desde un marco general y desde un marco más concreto. Desde esos parámetros resulta estratégico desarrollar una breve crónica de los contactos españoles en Asia, iniciales y actuales, e iniciarlo desde parámetros económicos comerciales para excusar los culturales. Desde ese momento, planteamos una nueva crónica de la trayectoria china desde su tradición cultural hacia la modernización tomando como punto de referencia inicial su propia reflexión en torno a las virtudes de los métodos a importar, para concluir en su modo de particularizar dichas importaciones como característica principal y la relevancia en cuanto a la ampliación de paradigma que ello conlleva. Finalmente destacamos una formación académica que fomente el conocimiento de este “Legado desconocido” de hechos y formas culturales que hemos, tan solo esbozado, y que no tienen cabida en nuestra formación reglada.

\*\*\*

Desde la premisa constante del reconocimiento de la necesidad de sortear las carencias documentales e informativas que se soslayan al intercambio y al diálogo cultural en español sobre la cultura china, la distancia geográfica y cultural entre ambos interlocutores se ha visto estrechada en los últimos años por una variopinta expansión, en territorio español, de centros dedicados a este acercamiento y fruto de los convenios y del interés, al uso, que las responsabilidades académicas, sociales, políticas y empresariales llevan haciendo, estos propios medios bibliográficos empiezan a concretarse.

Habiendo concluido el siglo en donde el gigante asiático, cuyo despertar auguró el propio Napoleón como preferible que no se produjese, rompió con su tradición socio-cultural y se ha abocado a una realidad que escribe, novedosamente, cada día y sin que ni su historia, ni su adaptación del comunismo a sus intereses la ayuden en sus nuevos retos, nos encontramos

ante una posibilidad de primer orden para fomentar y mejorar el conocimiento con respecto a la representación cultural que engloba a China.

Más allá de que las cifras de su población y su extensión, así como el estado social y civil de su sociedad auguren una transformación económica y política que justifique todas las miradas desde el exterior y desde el propio interior para seguir el hilo de desarrollo impuesto, es una oportunidad sin parangón enlazar estas cuestiones de naturaleza económica y comercial, y potenciar los intercambios culturales y conocimiento mutuo.

Desde esta perspectiva es inevitable mentar los riesgos que en estos propósitos, la interculturalidad ofrece desde el reconocimiento de la existencia de mecanismos de dominación de occidente y el riesgo de categorizar, con inferioridad, las raíces del subdesarrollo cultural, democrático y social de todo aquello que tachamos como “lo otro”. No pretendiendo argüir un discurso en torno a los prejuicios frente a un poder externo, tradicionalmente colonial, sí que debemos, no obstante, generalizar un discurso neo-orientalista que no venga a categorizar una cultura que niega o anula la hipóstasis de aquella que pretende ningunear.

En cuanto a la utilidad de estos análisis referenciales en relación con el conocimiento de ese occidente, en el que vivimos y que constituimos, y el conglomerado cultural que denominamos Asia Oriental podemos resumir que el estereotipo, el exotismo y la anulación de toda relevancia, racionalidad y, con ello seriedad, sirven de guía para arrinconar una cultura, para dominarla. Obviamente, si desde parámetros culturales se categorizan realidades difusas, nuestro filtro para percibir dichas realidades va a estar manipulado y deteriorará nuestro juicio. Ello mismo es la justificación para dicho ejercicio de malabarismo trucado y es recomendable su superación.

Podemos generalizar la apelación a una actitud que más allá que determinar la naturaleza de las cosas, se interroga por aquello que esté aceptado y parezca evidente. Desde líneas académicas nos remitiríamos a generalizar sobre las virtudes de una crítica del eurocentrismo, de los regímenes de verdad de colonialismo, del nacionalismo y de la modernidad pero estos propósitos se enmarcan en otro trabajo diferente a este.

A nivel cotidiano podemos, con cierta continuidad, encontrar elementos entre las representaciones artísticas más al uso, que ejemplifican una tradición de proyección de estereotipos que aún ahora se constituyen sólidos.

De entre estas artes descriptivas la actualidad cinematográfica, recientemente proyecta, nos ofrece la posibilidad de empezar mentando la clásica narración de Herodoto de las pretensiones de conquista del rey persa Jerjes sobre Grecia y que, en 1998, Frank Millar convirtió en cinco cómics mensuales ensalzando la heroicidad de los espartanos, en realidad todos los pueblos griegos, en defensa contra los invasores persas en el estrecho

desfiladero de las Termópilas. Sobre este hecho, Zack Snyder y desde la novela gráfica del mismo nombre, *300*, puso ante los ojos de todo el público actual consumidor de cine, un film repleto de efectos especiales que habla de lealtad, lucha por la libertad y resistencia a convertirse en esclavos desde la generosidad de la sangre a raudales, sexo en dosis románticas y violentas, traiciones valor y mutilaciones. Tras todos estos elementos escénicos se esconde la narración de una batalla emblemática la cual simbolizó, para muchos, el paradigma de la defensa de los valores occidentales y en donde frases del texto original categorizan “orientalistamente” la realidad social afirmando sentencias, como la de Leónidas, rey de Esparta;

“De la democracia se ocupan los atenienses”.

Obviamente se trata de un elemento, en palabras de Said, creador de identidades y en donde la categoría política, en términos aristotélicos, discrimina a los pertenecientes al Occidente conocido, en detrimento de los representantes del Oriente conocido, los persas, cuyos herederos en la actualidad, básicamente Irán, no tardaron en levantar un grito de queja por la generalización de dichos estereotipos que no ayudan en nada, si cabe, en la actual realidad de “enfrentamiento de civilizaciones”.

Obviamente, nos encontramos en una época de continuidad categorial en donde la relación entre Oriente y Occidente se rige por identidades forjadas por la segunda y en donde el exotismo y los tópicos más baratos se imponen sobre la primera. Culturalmente, ello es, desde las manifestaciones culturales de masa, las más generales, se siguen pautas que convienen a los intereses idealistas y de identificación en donde el prejuicio social y el tópico y estereotipado prejuicio espiritual y guerrero se forjan para consolidar una figura, la del occidental o la de lo occidentalizado, como mejor que lo oriental o como lo mejor de ambos. La tesis de Said, que aquí hacemos nuestra, de que Oriente es un constructo creado por la imaginación europea se sigue alimentando desde la historia, la tradición de pensamiento, y desde unas imágenes y un vocabulario que le consolidan como una realidad y una presencia en y para Occidente, siendo lo más peculiar de todo su insistencia en no reconocer dicha fabricación y manifestar su mera representación. Con todo, la actualidad continua sobre ese constructo y nuestra identidad sigue reconociéndose en manifestaciones culturales, como la expuesta, con visiones manipuladas.

En este marco, el siglo XXI ha extendido por el mundo nuevos conceptos con los que justificar y determinar la situación internacional y las relaciones internacionales. Equilibrar nociones de desarrollo y progreso con nuevas realidades denominadas sostenibles viene a determinar las acciones

generales en el marco de nuevas preocupaciones que comprometen unos resultados, ya no sólo positivos sino favorables a medio largo plazo.

Dentro del cambio sustancial de ejecución de acciones de progreso y de desarrollo, China, representando una particular forma de recibir la herencia del camino hacia el desarrollo y el progreso “estandarizada”, se ha convertido en el representante de una interpretación de la partitura que ha sorprendido a todos en su resultado.

En el marco de la internacionalización de China resulta muy patente el recurso a reconocer las necesidades particulares de esta y sus diferencias a fin de justificar una forma personalizada de entender el proceso de industrialización como medio de desarrollo. Por consiguiente, la pretensión de diferenciar las aportaciones chinas en el marco internacional, actualmente denominado “globalidad”, nos permite consolidar una realidad económica y de progreso sólido que ha justificado un debate que enfrenta, en la línea de la forma occidental de actuar y la forma oriental, a los auténticos gérmenes de esas acciones representados aquí como valores.

Hacemos nuestro el argumento del Profesor Kam Loui, de que “en el orden mundial, las ideologías regionales y nacionales atraviesan las fronteras más deprisa y más a menudo que nunca” y de que “no existan valores básicos en la cultura china que sean inmutables”<sup>457</sup> para defender la mutación de los valores propios de cada cultura, ello es, su evolución en contacto con otros y destacar que en el caso del binomio Oriente-Occidente siempre se ha hecho, por su dominio económico-militar-científico-técnico, impositivo desde el segundo al primero.

En ese orden de cosas, la nueva situación económica internacional de China inyecta una capacidad de reconocimiento internacional sin parangón, más aún cuando se ha llevado a cabo a partir de una manera propia. Es por ello que todos los aspectos de este marco de globalización asiático, especialmente, se haga bajo premisas distintas. Por un lado, las metrópolis imperialistas europeas razonan el nuevo orden mundial en un contexto de post-Guerra Fría mientras que los países afectados hablan de un contexto post-Colonial.

En este contexto, los llamados “valores asiáticos” que ya vendría a llegar la hora de aconsejar su especificación, esto es, su mención como “valores chinos” o “valores japoneses”, nos posibilita un contrapeso entre unilateralismos y multilateralismo.

El debate se encuentra muy definido y se enmarca en la presunción de universalismo de los valores occidentales frente a otros, que etnocéntricamente,

---

<sup>457</sup> LOUIE, K. (2004). “Los valores asiáticos y la internacionalización del confucianismo”, en GOLDEN, S. Pág. 178 y 171 respectivamente.

podrían calificarse como localistas. No queriendo entrar en el debate de la existencia o no de valores universales, nuestro propósito se encuentra delimitado en la inter-relación de ese Oriente-Occidente (léase Tradicionalismo/Occidentalismo) que no puede olvidar su pasado colonial y, desde él, poner en cuestión aquellos valores que, por un lado, justificaron los abusos coloniales y que por otro, ahora parecen imprescindibles. En ese debate, el concepto “valores asiáticos” representa una opción de peso ante la imposición cultural.

La línea de debate podemos definirla en el propio concepto que la actualidad pretende superar al más puro estilo hegeliano, desde su negación o desde su superación. Cuando el Profesor Sean Golden identifica la “modernidad” como “el proceso de consolidación del sistema capitalista y de la democracia liberal como modelos para la modernización económica y política”<sup>458</sup> estamos planteando una *Síntesis* del proceso mientras que desde los “valores asiáticos” tenemos una *Antítesis*. La realidad, no obstante, del rechazo de los llamados “valores occidentales” por su universalidad frente a la opción de unos válidos “valores asiáticos” justificados desde su éxito económico y su progreso alternativo no deja de ser un problema semiótico. Como afirmaba el Profesor Golden: “no representa un análisis de los contenidos específicos de los valores propuestos sino una reacción contra la fuente que los proclama. Se contrasta el contenido idealista de los valores con la realidad del comportamiento de quienes los proclaman.”<sup>459</sup> Es por eso que su defensa resulte una resistencia multilateral a la tendencia unilateralista que marca el capitalismo global y la doctrina geoestratégica de occidente.

El rechazo a esos valores de estandarización coloca en su objetivo a la *Modernidad* europea y la combaten con una versión propia de la *Post-modernidad*. En resumen, es muy útil dejar constancia de la relevancia de estos enfrentamientos que motivan una diversidad de interpretaciones y en donde, no en pocas ocasiones, los intereses partidistas juegan sus bazas para manipular a su beneficio.

Es evidente que Asia se ha distinguido en su proceso de desarrollo y que pretende hacerlo sin pasar por donde la historia determina y aquí el tradicionalismo sirve como bagaje desde donde interpretar “novedosamente” el occidentalismo importado. En ocasiones se olvida que la posibilidad de poder actuar de diferente modo viene condicionado, indiscutiblemente, por la superación de los hechos históricos pero ello mismo, en sí, no es una negación de esos hechos sino un aprovechamiento de los mismos. La consecuencia puntual en el entorno chino de considerar el periodo de *post-Modernidad* chino

---

<sup>458</sup> GOLDEN, S. (2004) “Valores asiáticos y multilateralismo”, en op. cit. Pág. 108.

<sup>459</sup> Ibidem. Pág. 115.

como una *anti-Modernidad* occidental reafirma una necesidad de auto-reconocimiento comprensible pero infantiliza el papel del nuevo o renovado nacionalismo chino en respuesta al vacío de valores de una consecuencia puramente nacional y en donde occidente no ha jugado ningún papel legítimo.

El fracaso del modelo comunista puede ser tomado como legítima responsabilidad de orden nacional que justifique la pérdida de orientación y la necesidad de identificarse en grado superior al Occidente actual dejando a un lado, pernicioso e intencionadamente, los sacrificios y esfuerzos que Occidente ha hecho para gozar y padecer su actualidad.

Planteadas las referencias históricas de discriminación y demostrando que aún nuestra actualidad vive preñada de guiños y lecturas desde esos paradigmas de distinción y planteadas las necesidades de marco que han legitimado unos cambios de actitud referencial, nos queda plantear la necesidad de, en ese germen de Renacimiento chino, reconocer nuestra ignorancia más generalizada y nuestra necesidad de consolidar establecimientos e instituciones de fomento e intercambio cultural.

En esta línea es conocido que la historia que aúna los intereses españoles con Asia fue, al igual que la de todos los demás, comercial. Rememorar esa trayectoria pasa por plantear el punto de salida en el contexto en el último periodo de la China de los Míng, en donde la corrupción y la miseria acampaban a sus anchas y dos poderosos enemigos aparecieron para el pueblo chino y sus intereses; los Occidentales y los Manchúes. En ese contexto, los españoles aparecieron por las costas chinas sin conseguir un establecimiento permanente. Inicialmente establecerían bases comerciales en la actual ciudad de Xiàmén (en Fújiàn) pero más tarde realmente sus negocios se extenderán cuando reclamen derechos sobre Filipinas en 1565, fundando Manila en 1571. Advertidos doblemente, por una parte por los portugueses que tachan como “terribles guerreros” a los españoles a los nativos de Filipinas, la corte Míng se sitúa opuesta a estos nuevos occidentales. Por su parte, Filipinas presentaba unas condiciones especiales. Inicialmente las Filipinas eran un apéndice del Virreinato de Méjico, al que se trasladaron las instituciones coloniales españolas. Manila pronto se convierte en un punto importante comercialmente y la comunidad china en la isla poco a poco aumenta con la desconfianza de los españoles que no dudaran en masacrarlos al mínimo inicio de amenaza. A finales del XVI tanto Macao como Manila se convierten en los principales puertos de comercio chinos y la plata procedente de Méjico se convertirá en la moneda de uso para las transacciones.

En 1626 tropas españolas se apoderan del puerto de Jilong en Taiwán, y aunque algunos políticos y religiosos españoles detallarán planes para la

conquista de China al rey Felipe II, conscientes de la debilidad de la Dinastía Míng, el desastre de la Armada Invencible diluye cualquier pretensión.

Durante este siglo llegan a China los cultivos americanos, que producen un nuevo desarrollo en la agricultura ya que, adaptándose a tierras antes improductivas (por ejemplo el maíz), permiten el aumento de la producción. El maíz llega a través de los árabes y la patata y el cacahuete, a través de las Filipinas españolas.

No solo, evidentemente, el contacto comercial beneficiaría recíprocamente sino que también los intercambios culturales generaron nombres propios y trabajos que se convertirían en clásicos.

Un español, Diego de Pantoja continuará la tarea, que caracterizaría este periodo, de compaginar cristianismo con confucianismo escribiendo en chino su “*Tratado de los siete pecados y virtudes*” siendo el primero que confirmará que Catay y China son el mismo país.

El agustino Juan Gonzalez de Mendoza, en 1585, publicó su *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres, del gran reino de la China*, sin duda, la obra que más influencia tuvo en la formación del concepto de China en Europa. Se realizaron hasta 8 ediciones de la misma y se tradujo al latín, italiano, inglés, francés, alemán, portugués y holandés. Con seguridad, una de las obras que más repercusión tuvo en la efervescencia intelectual de Europa.

También la primera traducción de una obra china a un idioma occidental fue obra de un español, Juan Cobo, que en 1588 traduce en Filipinas el “*Rico Espejo de Buen Corazón*” obra de la Dinastía Míng que recoge una serie de aforismos para la educación de las personas.

Por otro lado, si tuviéramos que sintetizar la consolidada ausencia actual de relaciones comerciales españolas en la zona podríamos hablar de tres parámetros generalistas<sup>460</sup>:

1. El desembarco español en Latinoamérica, que tuvo lugar especialmente durante los años 90, en líneas generales llevó consigo una menor priorización del continente asiático dentro de la estrategia de las principales corporaciones, al imposibilitar la dedicación de los recursos humanos y financieros necesarios para el desarrollo de actividades en esta zona del mundo.
2. En muchos de los países asiáticos, han existido fuertes restricciones a la entrada de empresas en aquellas áreas donde en España hay grandes compañías (telecomunicaciones, banca o energía), y debido a los

---

<sup>460</sup> LIJING YE. (2006)

fenómenos liberalizadores que están teniendo lugar en los últimos años estas restricciones están desapareciendo paulatinamente.

3. El ingreso de China en la OMC, que tuvo lugar en diciembre del año 2001, y que en la práctica ha conllevado la liberalización de una gran parte de las áreas relacionadas con los servicios en el país, que antes del ingreso estaban exclusivamente en manos de empresas locales ha posibilitado que en el presente siglo, destaque una presencia cada vez más importante de estas grandes empresas españolas pertenecientes a estos sectores mientras el esfuerzo inversor en Asia en décadas anteriores se limitaba más a pequeñas y medianas empresas.

Reconocida nuestra trayectoria, el presente escrito plantea, desde esas realidades históricas y esas cargas históricas que todavía sobreviven latentes, potenciar los estudios correspondientes y los elementos docentes necesarios. En el marco de esa globalidad en la que, irremediamente, nos encontramos las fronteras se estrechan y se imposibilita aún más si cabe, vivir a espaldas del contexto. Ese mismo contexto justifica su aprendizaje y ese aprendizaje pasa por no educar a espaldas de la versión asiática, de la visión china, de su evolución histórica y de, al más puro estilo kunhiano, del cambio de paradigma.

Es evidente que la premisa inicial parte por mentar la ausencia de estas referencias históricas en el contacto entre nuestra tradición y la asiática en nuestra formación reglada, pero aún más estéril se encuentra nuestra *Academia* cuando se trata de desarrollar la evolución hacia el desarrollo y sus elementos de consolidación de identidad que opta por caminos alternativos al sistema reglado de sociedad, de política y de pensamiento al modo occidental y, de nuevo aquí, surgen los estereotipos y los conceptos con clásicas cargas de discriminación.

Mentar la trayectoria china desde su tradición cultural hacia la modernización es decidir una síntesis que resultará imperfecta pero dará cuentas de una preocupación que ha acompañado a todos los acontecimientos históricos acaecidos en el pasado siglo pero que, sin duda, consolidan y ordenan muchas realidades actuales.

Si a propósito de los contactos religiosos entre el occidente colonizador y el oriente colonizado comentábamos la relevancia inicial de aunar Confucianismo y Cristianismo, no resultará extraño, a modo de excusar cualquier desarrollo sobre la relevancia de la doctrina del pensador de Qufu y la sociedad china que nos desplazaría de nuestro propósito general, que la recuperación de la figura de Confucio, representando un proyecto reformista portador de verdades intemporales, fuera un recurso utilizado en los iniciales



intentos reformistas de mediados del XIX. Esto queda latente en la polémica en torno a los denominados *Textos modernos* frente a los *Textos antiguos* (Yinwen/Guwen)<sup>461</sup>.

En este marco, es conocido cómo el modelo japonés de monarquía constitucional del periodo Meiji será convertido en ejemplo a seguir pero ineficaz para el interés popular.

Diversas son las preocupaciones reformistas que caracterizan este periodo, no solo ya desde temas generalistas como la necesidad de promover el conocimiento del saber occidental preocupándose por las teorías científicas sino también planteando temas sociales desde perímetros occidentales pero amalgamados con los nativos como la búsqueda de un renovado ideal confuciano de humanidad que ampare la igualdad entre las personas o un renovado discurso feminista.

La crónica de estos intentos reformistas acaba con el exilio de sus líderes y la consecuencia intelectual pasa por radicalizar los objetivos hacia una tendencia mucho más revolucionaria y nacionalista que desarrolle un nuevo embrión de identidad a espaldas del orden cosmológico y político tradicional y donde la lectura más realista de esa propia tradición pone en solfa a Xunzi. Estas tendencias llevan nuestra crónica a 1911 y de esta revolución a la instauración, posteriormente, de la República.

Nombres propios como Kang Youwei (1858-1927), Liang Qihao (1873-1929), Tan Sitong (1865-1898), Zhang Binglin (1869-1935) o Liu Shipei (1884-1919) personificarían estos hechos pero, desde luego, si existe un nombre propio que aúne intereses reformistas y espíritu liberador y cambio no es otro que Sun Zhongshan (1866-1925).

Anclados en 1911, partiríamos desde el sustrato ideal en este contexto representado por los llamados *Los tres principios del pueblo* y que con las premisas de nacionalismo, gobierno del pueblo por el pueblo y el sustento por el pueblo se convierte en una primera llama formal aglutinando múltiples ideas y tendencias que encuentran su punto de unión y encuentro en este formulario. No obstante, toda esta evolución tiene su formato histórico específico en torno a 1919, el 4 de mayo.

En este momento, podemos clavar la estaca fronteriza entre una tendencia evolutiva desde la carga de lo tradicional y clásico frente a otra tendencia en torno al extenso movimiento denominado Nueva Cultura. De manera que, durante algunos pocos años, se desarrolla una tendencia social que pretende reformar novedosamente desde la conocida metáfora;

---

<sup>461</sup> Clásicos confucianos en versiones posteriores a la Dinastía Qin, mientras los segundos se consideran anteriores. Los primeros son usados como reivindicación a los proyectos reformistas y a la creencia en verdades intemporales.

“Acabar con la tienda de Confucio y dar la bienvenida al Sr. Ciencia y al Sr. Democracia”

En esa línea, la intelectualidad china así como sus jóvenes promesas científicas llevan algunos años, a la par que lo hicieran sus homónimos japoneses, haciendo acto de presencia en universidades extranjeras de reconocido prestigio. El intercambio y la formación abierta es inevitable. En ese marco, es lógico plantear el papel relevante de estas figuras en estas tendencias de cambio y cómo primeros nombres del pensamiento occidental sirven de acicates en sus formas. Desde el nihilismo nietzscheano y la perspicacia de Tolstói hasta el pragmatismo de Dewey todo conocimiento y lectura se convierte en argamasa desde la que cimentar estructuras de cambio, todo excepto una reflexión sobre la persona ante una realidad social de gran complejidad, como señala la profesora Fisac<sup>462</sup>. Es sintomático el análisis siguiente:

“La sociedad está enferma, no sólo espiritualmente, sino también materialmente y muchos pensadores consideran irrelevante preocuparse de las necesidades individuales cuando está en juego el futuro de la colectividad nacional.”<sup>463</sup>

El diagnóstico de la profesora Fisac es augurio de una tendencia que va a ser impuesta por intereses partidistas. De esta manera, cuando la literatura toma su lugar como herramienta de crítica y se constituye en vocación apropiada para que la intelectualidad fomente una reflexión en torno al carácter deshumanizante de ciertas prácticas tradicionales, pensemos en Luxun, de inmediato la hermenéutica cede a la lectura más interesada y, de igual modo que sucedió entre los escritos del autor del Zaratustra y el movimiento nazi, surge una vinculación entre estas críticas y una tendencia unidireccional de orientación marxista que se expande por la sociedad civil.

A continuación un nombre propio marcaría los límites y las direcciones de la producción intelectual, cultural, científica y social. Con Mao Zedong, vencedor del conflicto bélico civil que destrozará a China e instaurador del sistema que actualmente rige a la sociedad china bajo el rótulo de República Popular China, se institucionaliza una tendencia que desacertadamente etiquetamos como “maoísta” desde occidente y que internamente se categoriza como “el pensamiento de Mao Zedong” como aglutinador del hacer de este

---

<sup>462</sup> FISAC, T. “El pensamiento chino en el siglo XX”. En GARRIDO, M. VALDÉS, L. M. ARENAS, L. (Coord.) (2005). *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid. Cátedra. (Colección Teorema)

<sup>463</sup> Ibidem.

líder, de sus compañeros de armas y de toda la sabiduría colectiva del Partido Comunista Chino<sup>464</sup>.

Dejando este tema, aquí nos interesa resaltar, al hilo de nuestra temática, cómo, incluso dentro de ese denominado “Pensamiento de Mao”, podemos encontrar una ruptura radical con su tradición. Por un lado debiéramos remontarnos al periodo de la conocida como *Revolución Cultural* y mentar el conocido lema de “Los Cuatro viejos” que justificó la destrucción de templos y monasterios, así como todo tipo de objetos tradicionales públicos y privados al auspicio del ideal de rebeldía contra las viejas costumbres, los viejos hábitos, la vieja cultura y el viejo pensamiento.

Sobre esa concepción y a modo alternativo a la tónica de construir con y desde el confucianismo, el pensamiento que dirige esta nueva etapa hacia la modernización del país va a plantear, desde ese maoísmo, planteamientos legistas desde los que, frente al humanismo confuciano, disociar poder y moral para, desde planteamientos maquiavélicos, buscar el modo más eficaz de preservar o reforzar el Estado.

Si indagamos en la historia del pensamiento chino descubriremos que tampoco el recurso legista fue novedoso y que nuestro protagonista emuló, en muchas decisiones, una tradición en política imperialista. Al hilo de ello, análisis recientes consideran lícito etiquetar ese “maoísmo” como un crisol de errores tradicionales chinos que no han hecho sino perpetuar una equivocada relación entre el hombre y su entorno, entre el sujeto y el objeto, como testifica la profesora Fisac<sup>465</sup> a propósito de uno de los pensadores más conocido del posmaoísmo, Li Zehou (1930).

Paradójicamente, a pesar de los supuestos del maoísmo podríamos acordar que sus planteamientos, desde la incapacidad de valorar la relación entre el hombre y la naturaleza de índole antagonista, tan solo consiguieron perpetuar el modelo del pequeño campesino intentando evitarse una etapa en la evolución histórica. Desde ese prisma, la revolución comunista no sirvió más que como etapa de continuismo en el pensamiento utópico tradicional.

Desde una tendencia tradicional donde se han idealizado la simplicidad rural y la armonía social, y en donde los valores fundamentales debían ser la frugalidad y la igualdad, el poder del gobernante era el poder del más excelso, de aquel que se cultiva a sí mismo, del sabio interior. Desde esa realidad, el buen gobierno era aquel que potenciaba la limitación en el consumo y la distribución igualitaria, de ahí que los garantes intelectuales tuvieran que convertirse en anticapitalistas porque el modelo occidental propugna en el

<sup>464</sup> Para más información véase BARMÉ, G. (2000).

<sup>465</sup> FISAC, T. “El pensamiento chino en el siglo XX”. En GARRIDO, M. VALDÉS, L. M. ARENAS, L. (Coord.) (2005). *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid. Cátedra. (Colección Teorema)

antagonismo hombre-naturaleza el germen de la competencia, fomentando la transformación del entorno mediante los instrumentos y la tecnología.

En este marco, debemos señalar cómo los intentos del maoísmo no plantearon, en ningún momento, la posibilidad de romper con esa concepción holística de la cosmología y sí optó por una solución de acción voluntarista. La incapacidad de cambio alguno se legitimó desde ahí, puesto que fue un error pensar que era posible la transformación social como un acto de voluntad moral.

Finalmente, debemos recapitular en torno a nuestros intereses en el marco de dos ideas de germen tradicionalmente no oriental y que han aparecido en las crónicas de historia y desarrollo hacia la modernidad que hemos narrado. Por un lado, el concepto de individuo y el de subjetividad, por otro. Conceptos ineficaces para trazar estas crónicas resultan muy interesantes, negados, para justificar sucesos.

Dada la pretendida naturaleza divulgativa y expositiva de este escrito, debemos destacar el interés que hallamos en el análisis de estos conceptos en un contexto, el chino, donde no es frecuente y desde un contexto, la tradición clásica filosófica europea, desde donde han sido gérmenes de revoluciones sociales, industriales y económicas.

Obviamente, es nuestra pretensión, reconocer los intereses económicos y comerciales, como hemos esbozado, no obviar nuestra tradición de contactos, como hemos generalizado, y potenciar la formación y presencia de estos temas en nuestras *Academias*, a la par que destacar, desde una base lingüística e histórica, que ya resultan sólidas, la necesidad de considerar y de “interpretar” ese modo de aprender, ese modo de pensar.

## BIBLIOGRAFÍA

- BARMÉ, G. (2000). *Las sombras de Mao*. Barcelona. Bellaterra.
- FERNANDEZ LOMMEN, Y. (2001) *China: la construcción de un estado moderno*. Madrid. Catarata.
- FISAC, T. (Comp.) (1997). *Los intelectuales y el poder en China*. Madrid. Editorial Trotta.
- FISAC, T, TSANG, S. (2000) *China en transición*. Barcelona Edicions Bellaterra.
- GERNET, J. (1999) *El mundo chino*. Barcelona. Crítica.
- GOLDEN, S. (Ed.) (2004). *Multilateralismo versus unilateralismo en Asia: el peso internacional de los valores asiáticos*. Barcelona. Fundació CIDOB.
- LIJING YE. (2006). *Estudio sobre la presencia empresarial española en Asia*. Barcelona. Everis SL. Círculo de negocios de Casa Asia. (Edición 2006)
- SAID, E.W. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona Anagrama.

- 
- \_\_\_\_\_ (2004). *Orientalismo*. Barcelona. Ediciones Libertarias/Prodhufi.
- GARRIDO, M. VALDÉS, L. M. ARENAS, L. (Coords.) (2005). *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid. Cátedra. (Colección Teorema)
- HE ZHAOWU. et al. (1991). *An intellectual history of China*. Foreign Languages Press. Beijing.