

El pensamiento chino contemporáneo y la cuestión de la modernidad

Wang Hui*

El año de 1989 fue un parteaguas histórico: casi un siglo de práctica socialista llegó a su fin. Dos mundos se convirtieron en uno: un mundo capitalista global. Aunque el socialismo de China no se colapsó como lo hicieron el de la Unión Soviética o el de Europa Oriental, esto no llegó a ser una barrera para que la economía china se uniera rápidamente al proceso globalizador en las arenas de la producción y del comercio. En efecto, el perseverante apoyo del gobierno chino al socialismo no plantea un obstáculo para la siguiente conclusión: en todos sus comportamientos, incluyendo el económico, el político y el cultural –incluso en el comportamiento gubernamental–, China se ha ajustado por completo a los dictados del capital y a las actividades del mercado. Si aspiramos a entender la vida intelectual y cultural china en la última década del siglo XX, debemos entender las transformaciones mencionadas y sus manifestaciones sociales correspondientes.¹

Antes de analizar el pensamiento chino contemporáneo, debemos explorar varias premisas que guardan una relación íntima con el pensamiento de los círculos intelectuales en la década de 1990.

* Tomado de *China's New Order*. Harvard University Press. 2003. Traducción del inglés de Marta Gegúndez.

¹ Sería mejor llamar a este ensayo, más que artículo académico, un conjunto de notas sobre mi proceso de pensamiento. Escribí un primer borrador en 1994 y lo he revisado varias veces desde entonces, pero debido a las limitaciones de la versión original y al hecho de que he dedicado la mayor parte de mis esfuerzos recientes a investigar acerca de la historia intelectual del Qing tardío hasta el periodo moderno, no he podido incluir análisis alguno de ninguna de las discusiones que han tenido lugar desde 1994. Soy perfectamente consciente de que el marco del ensayo y el contenido necesitan una revisión y extensión más profundas. Pero mis amigos me han urgido a publicarlo, y lo hago principalmente con la esperanza de producir mayor discusión.

Primero, el incidente de Tiananmen no cambió el camino de reforma fundamental que había seguido China desde fines de los años 1970; al contrario, bajo la promoción estatal, el ritmo de las reformas ha sido más rápido incluso que durante el periodo de la década de 1980 (por reformas, me refiero principalmente a la adaptación a la mercadización y al proceso de reformas estructurales económicas y legislativas). A través de aceleradas reformas en los sistemas de producción, comercio y finanzas, China ha entrado cada vez más en la competencia del mercado mundial, con el resultado de que ha emprendido la reestructuración de los mecanismos sociales y productivos domésticos bajo las restricciones impuestas por el sistema de mercado contemporáneo. Por otra parte, la comercialización y su cultura de consumo concomitante han penetrado todos los aspectos de la vida social, lo que demuestra que la esmerada creación de mercados por parte del Estado y las empresas no es simplemente un fenómeno económico. Más bien, este proceso social busca usar las reglas del mercado para regular toda la vida social. En este contexto, no sólo han cambiado los roles sociales y profesionales de los intelectuales, también lo han hecho los del Estado, especialmente los roles que representa el gobierno en todos los niveles –al relacionarse más íntimamente cada día con el capital.

Segundo, en la década de 1990, no todas las voces intelectuales chinas surgieron de China; antes bien, salieron igualmente del extranjero. El incidente de Tiananmen de 1989 precipitó un gran flujo de intelectuales prominentes hacia Occidente; además, muchos académicos y otros más salieron al extranjero por diferentes razones y eligieron vivir en el exilio. Al mismo tiempo, varios de los que se fueron a estudiar a Europa, Estados Unidos y Japón bajo las políticas del Estado para estudios en el exterior a fines de los años setenta, ya habían recibido sus títulos. De ellos, algunos están empleados en el extranjero y otros han regresado a China. Desde la perspectiva de la subjetividad intelectual, esas dos generaciones de chinos han tenido diferentes experiencias, pero ambas han tenido la oportunidad de entender la sociedad occidental y sus tendencias intelectuales. Han hecho que sus observaciones sobre Occidente repercutan en las cuestiones chinas, con lo que abrieron una nueva perspectiva sobre el país, diferente de la de aquellos que se quedaron. Desde la perspectiva de la institucionalización del conocimiento, la educación contemporánea y la investigación en China se han vuelto estructuralmente transnacionales, es decir,

las actividades relacionadas con el conocimiento y la investigación se ha incorporado al proceso de globalización.

Tercero, después de 1989, los intelectuales en China no pudieron sino repensar sus experiencias históricas. Bajo la presión del duro entorno y a través de sus propias decisiones, una amplia mayoría de intelectuales dedicados a las humanidades y las ciencias sociales abandonaron su “Nueva Ilustración” de la década de 1980. Tras discutir el problema de las normas intelectuales y emprender investigaciones cada vez más especializadas, adoptaron un modo de trabajo más profesional. Debido a la disolución de los grupos intelectuales, tales como los dedicados a la introducción del conocimiento occidental bajo rúbricas como “Cultura: China y el mundo”, y a la aparición de publicaciones como *The Scholar*, en las que la investigación a fondo de la historia y el pensamiento chinos era central, algunas personas vieron la actividad intelectual de la década de 1990 como dirigida hacia una renovación de los “estudios chinos” (*guoxue*). Esta caracterización es, no obstante, inexacta, independientemente de la perspectiva desde la cual se contemple. Para empezar, el incidente de 1989 obligó al mundo académico a revisar las implicaciones del movimiento intelectual de los ochenta y a reflexionar sobre la relación entre la historia china y el movimiento cultural en el que habían participado. A causa de ello, la mirada académica se volteó a las demandas prácticas implícitas en la historia china en vez de a la renovación de cualquier clase de academicismo puro. Segundo, aun cuando la investigación sobre la historia del pensamiento académico se convirtió por algún tiempo en el foco principal del esfuerzo intelectual, sería difícil catalogar el trabajo de esa nueva generación de académicos como simplemente “estudios chinos”. Merece la pena señalar que, aunque este cambio epistémico se registró más directamente como un movimiento de interés intelectual de “Occidente” hacia “China”, dichos esfuerzos de autoajuste se basaron en ese momento en teorías weberianas de “profesionalización académica”. Después de 1992, el proceso de mercadización aceleró la tendencia hacia la estratificación social, una tendencia aparentemente acorde con la profesionalización interna de la academia; el progreso de la profesionalización e institucionalización de la vida intelectual produjo un cambio fundamental en el rol social del intelectual. Básicamente, los intelectuales de los ochenta se transformaron gradualmente en expertos, académicos y profesionales.

No sólo afectó esto la relación de los intelectuales con el Estado, sino que del mismo modo acabó con la unidad de los intelectuales como grupo. Los intelectuales chinos han respondido a esas transformaciones de diversas maneras: algunos se han vuelto hacia la búsqueda de los valores tradicionales; otros, a los llamados del espíritu del humanismo; otros más, a un tímido sentido de responsabilidad profesional, y algunos han apelado a una renovación del sentido de la misión de los intelectuales. Por una parte, estos esfuerzos diferentes y contradictorios han permitido a los intelectuales chinos sostener su condena crítica y moral de la sociedad contemporánea; por la otra, precisamente esas actitudes se han convertido en la base de su propia reorientación social. Durante los años ochenta, los intelectuales se veían a sí mismos como héroes culturales y creadores de tendencias; los intelectuales de los noventa están buscando con urgencia nuevas formas de adaptación. Enfrentados a una penetrante cultura comercial se han vuelto dolorosamente conscientes del hecho de que ya no son héroes culturales contemporáneos ni árbitros de valor.

La sociedad contemporánea china ha entrado en una era compleja, y las visiones de los temas sociales que tienen los intelectuales se han vuelto ambiguas. A lo largo del periodo moderno, las reflexiones de los intelectuales chinos se han centrado en cómo puede modernizarse China y en por qué no lo ha logrado. Durante los años ochenta, las críticas de los intelectuales se enfocaron en una reevaluación del socialismo chino, generalmente denunciado como antimoderno en sus métodos mismos. Sin embargo, el esclarecimiento del pensamiento vino de la elucidación de cuestiones sociales. Para los intelectuales, la modernización era, por un lado, una búsqueda de riqueza y poder en el camino al establecimiento de un Estado-nación moderno; por el otro, fue el proceso de reevaluación de su sociedad y tradición con el rasero de la sociedad occidental y sus culturas y valores. Por consiguiente, la característica más sobresaliente del discurso chino sobre la modernidad es su situación dentro de los binarios China/Occidente y tradición/modernidad.

Esos jóvenes intelectuales que residen en Occidente (especialmente en Estados Unidos) y que han caído bajo la influencia de la teoría crítica occidental, no obstante, se muestran dudosos acerca de la llamada trayectoria occidental como modelo para China. Para los intelectuales que residen en el “mercado con características chinas”, el objetivo de la reforma se ha vuelto similarmente ambiguo. La

“buena sociedad” prometida por el pensamiento de la ilustración china de los ochenta no sólo no ha logrado acompañar a la economía de mercado para cobrar vida, sino que la sociedad de mercado ha dado lugar a nuevas y aún más obstinadas contradicciones.² La globalización del capitalismo significa no solamente la desintegración de los límites del Estado-nación en los reinos de la economía, la cultura e incluso la política, sino también el esclarecimiento de los beneficios para el pueblo en las relaciones económicas tanto globales como domésticas. Merece resaltarse que el sistema de Estado-nación todavía garantiza políticamente el avance de la globalización económica, de modo que, aunque la función del Estado-nación ha cambiado, su significación como unidad beneficiada por el avance de la globalización económica es todavía más importante. A un grado muy real, el esclarecimiento de las relaciones de interés en el sistema económico internacional ha ayudado a la integración interna del Estado-nación. En el caso de China, la tensión entre el Estado y la sociedad engendrada por el incidente de 1989 en realidad se ha mitigado.

Desde la perspectiva ideológica, los problemas que enfrentaron los intelectuales chinos en la década de los noventa se han hecho mucho más complejos. Primero, las crisis culturales y éticas de la sociedad contemporánea ya no pueden atribuirse a manifestaciones de una tradición china pasada de moda (aun cuando existen los que sostienen que esas crisis son el resultado de la decadencia de la tradición china); muchos de los problemas se producen por el proceso de modernización mismo. Segundo, no puede culparse de los problemas de China simplemente al socialismo chino, puesto que las reformas económicas ya han producido una sociedad esencialmente de mercado. Tercero, desde la desintegración de los sistemas socialistas soviético y de Europa Oriental, el capitalismo global ha avanzado a una nueva etapa histórica y las reformas socialistas de China ya han conducido a la total incorporación de los procesos económico y cultural del país a este mercado global. Bajo estas condiciones, los problemas socioculturales de China –incluyendo el comportamiento mismo del gobierno– ya no pueden analizarse desde la posición de un solo contexto. En otras palabras, al repensar la sociedad

² Karl Polanyi. *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time* [La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo] Boston: Beacon Press, 1957.

china, los blancos usuales de la crítica ya no pueden explicar las dificultades contemporáneas. En el contexto histórico del surgimiento del capitalismo asiático, la tradición ya no puede usarse como un término derogatorio evidente; en el contexto de la globalización de la producción y el comercio, el Estado-nación tampoco es ya una unidad de análisis autoevidente. Con la interpenetración total de las actividades del capital y de la vida social, el gobierno y el comportamiento de todos los demás órganos del Estado, así como los funcionamientos del poder estatal, también han estado estrechamente vinculados al mercado y al capital; en consecuencia, es insuficiente aplicar una simple perspectiva política al problema. (Esto no implica que los análisis políticos no sean significativos ni valiosos.)

Así, ¿cuáles son los problemas de China? O, ¿qué métodos, o incluso qué lenguaje, deben usarse para analizarlos? En un tiempo cuando las diferentes posturas teóricas del pluralismo, el relativismo y el nihilismo han eliminado la posibilidad de resurrección de cualquier parámetro unitario de valor, los proponentes de diversas teorías alternativas, cuya principal característica es su arista crítica, han empezado a reconocer en el curso de sus acalorados debates que la idea misma de crítica está perdiendo su vitalidad gradualmente. Por consiguiente, es necesario confirmar primero las premisas de la crítica. En la actualidad, no obstante, los binarios reforma/conservadurismo, Occidente/China, capitalismo/socialismo y mercado/planeación son aún conceptos hegemónicos, y en una situación discursiva semejante difícilmente pueden sacarse a la luz los problemas arriba descritos.

Los intelectuales chinos contemporáneos han abandonado el análisis del funcionamiento del capital (incluyendo la compleja relación entre el capital político, el económico y el cultural); también han abandonado la investigación de las relaciones interpenetrantes y mutuamente conflictivas entre el mercado, la sociedad y el Estado. En vez de ello, han confinado su mirada al nivel de la moralidad o al marco ideológico de la modernización, algo especialmente importante.

Los problemas sociales y culturales chinos contemporáneos están vinculados al tema de la modernidad china, pero mi pregunta es sencillamente ésta: si la práctica histórica del socialismo chino es la característica principal de la modernidad china, ¿por qué no se ha conducido de manera lógica a los intelectuales de la Nueva Ilustración, que han tomado prestado de Weber y otros teóricos la crítica al socialismo, a una reflexión sobre el tema de la modernidad misma?

En el contexto del cambio global contemporáneo, las reformas chinas han reorganizado a profundidad, por un lado, las estructuras básicas de la sociedad china. (Que se haya forzado a los intelectuales a afirmarse es en sí una demostración de que han pasado de ser sujetos centrales de la sociedad y la cultura a ser marginales. Esta alteración en las posiciones fijas de las clases sociales es evidencia clara de que la estructura social se está reorganizando.) Por otro lado, las reformas chinas también han empujado de maneras que no pueden conocerse ni especificarse, hacia la dirección en la cual el capitalismo global mismo se está desarrollando. (Los debates sobre la unicidad del camino chino sólo han podido dirigirse a cuestiones sobre si puede haber una sociedad moderna que se desvíe del modelo histórico del capitalismo o si puede haber un proceso de modernización que produzca un repensamiento del concepto de modernización mismo.) Creo que las preguntas anteriores están implícitas en la postura moral de los intelectuales contemporáneos y son más profundas que la postura en sí. Las preguntas mismas revelan las ambiguas razones históricas del estado actual del pensamiento contemporáneo.

TRES VERSIONES DEL MARXISMO

Antes de cualquier discusión sobre el declive del discurso crítico en el pensamiento chino contemporáneo, es necesario entender la relación histórica entre el marxismo chino y la modernización. Los académicos occidentales que se apoyan en la teoría de la modernización para analizar la historia china reducen el problema de la modernización china a un problema de desarrollo científico y tecnológico, es decir, a la transformación de una economía agraria a una urbana e industrial.³ Puesto que la teoría de la modernización se deriva del desarrollo histórico del capitalismo europeo, con frecuencia se ha entendido la modernización como el proceso de convertirse al capitalismo. El marxismo, también, confunde la modernización con el modo de producción capitalista. No obstante, la situación china es diferente, no sólo porque el tema de su modernización fue planteado por marxistas, sino porque el marxismo chino es en sí una ideología de la modernización; no

³ Gilbert Rozman, ed., *La modernización de China* (en chino). Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe, 1988.

fue sólo el objetivo del movimiento de modernización socialista chino, sino que el movimiento mismo constituye la característica principal de la modernidad china. Aunque la interpretación popular de la modernización en China se enfoca primariamente en el proceso de transformación del Estado, la economía, el ejército y la ciencia, este concepto no fija solamente objetivos técnicos, y no se dirige solamente a la formación del Estado-nación y de una burocracia moderna. Más bien, incluye también una perspectiva histórica teleológica y una visión del mundo. Es un tipo de pensamiento a través del cual la praxis social de China se entiende como un camino hacia un objetivo histórico ontológico, que a su vez fomenta una actitud que vincula el significado existencial al periodo histórico en el cual se encuentra uno. Como resultado, la modernización socialista es un concepto que no sólo señala la diferencia entre las instituciones de la modernización china y la modernización capitalista; también proporciona un retrato completo de sus propios valores.

En consecuencia, la “modernización” en el discurso chino y la “modernización” en la teoría de la modernización son diferentes. Esto es así porque en el concepto chino de la modernización hay una tendencia hacia los valores basados en un contenido de ideología socialista. Mao Zedong creía en el progreso histórico irreversible y usaba la revolución y los métodos del Gran Salto Adelante para impulsar a la sociedad china por el camino de la modernización. Usó el sistema socialista de propiedad pública para establecer un Estado-nación poderoso, próspero y moderno, al tiempo que trabajaba en su objetivo principal de igualdad, tratando de eliminar las “tres diferencias” –entre trabajadores y campesinos, entre campo y ciudad y entre trabajo mental y manual–. Por medio del movimiento para nacionalizar la economía y particularmente por medio del establecimiento de las Comunas del Pueblo, Mao condujo a su nación fundamentalmente agrícola hacia la movilización social; de ese modo subsumió exitosamente a la sociedad bajo los objetivos del Estado. Internamente, esto resolvió los problemas de la recaudación de impuestos, un legado de los antiguos periodos Qing y republicano; los recursos para la industrialización urbana tendrían que obtenerse entonces explotando la producción y el consumo en el campo, lo que se organizó de acuerdo con los principios socialistas. En este sentido, la propiedad pública en el campo se sentó en

una desigualdad aún mayor entre los sectores urbano y rural.⁴ Externamente, el hecho de subsumir de manera efectiva a la sociedad bajo el Estado le permitió a la atrasada sociedad china aglutinarse bajo una única fuerza, unida para terminar la tarea inconclusa del nacionalismo. Mao decía con frecuencia que su revolución socialista era heredera de la revolución democrática de Zhongshan (Sun Yat-sen); en realidad, veía su revolución como la solución final al movimiento de modernización que había estado en curso desde el siglo XIX y como la que definiría su dirección futura.⁵

El socialismo de Mao fue tanto una ideología de la modernización como una crítica de la modernización capitalista euroamericana. Pero esa crítica no fue una crítica de la modernización en sí. Muy al contrario: fue una crítica de la forma o de la etapa capitalista de la modernización, basada en la ideología revolucionaria y en una postura nacionalista. Por esa razón, en la perspectiva de la historia y los valores, el socialismo de Mao fue una teoría de la modernización que se opuso a la modernización capitalista. Desde la perspectiva de su impacto político, la eliminación de las “tres diferencias” eliminaba en la práctica real la existencia de una esfera pública autónoma al Estado. Esto no sólo produjo una enorme estructura de tamaño sin precedentes y de agudo alcance; puso toda la actividad social bajo la organización de la vanguardia del partido.

Esta “antimoderna teoría de la modernización” no es sólo una característica del pensamiento de Mao; es una de las características principales del pensamiento chino del Qing tardío en adelante. La tendencia al “antimodernismo” no fue sólo una función de lo que la gente llama factores tradicionales, sino que fue, de manera más importante, resultado de que la búsqueda china de la modernidad se conformó en el contexto histórico de la expansión imperialista y de una crisis del capitalismo. Así, aquellos intelectuales y funcionarios del Estado que promovían la modernización de China no podían sino considerar la manera en que la modernización de China podría evitar los múltiples abusos de la modernidad capitalista occidental.

⁴ Jin Guantao y Liu Qingfeng, *Changes in the course of opening: a further discussion of the superstable structure of Chinese Society*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1993, 411-460.

⁵ Ver Mao Zedong, “La revolución china y el Partido Comunista chino”, en *Obras selectas de Mao Zedong*. Pekín: renmin chubanshe, 1996, 610-650.

El pensamiento chino moderno incluye una reflexión crítica sobre la modernidad. No obstante, en la búsqueda de la modernización, entre las profundas ideas que este particular discurso ha producido, se encuentran tanto la práctica social antimoderna como el utopismo: el temor a un Estado burocrático, el desdén por la formalización de las estructuras legales, un énfasis en el igualitarismo absoluto, y demás. En efecto, en el contexto histórico chino, la lucha por la modernización y el rechazo a la racionalización han avanzado juntos, algo que ha producido profundas contradicciones históricas. Por ejemplo, por un lado, Mao centralizó el poder para establecer un sistema de Estado moderno; por el otro, lanzó la Revolución Cultural para destruir ese sistema. Por una parte, usó las Comunas Populares y colectivas para promover el desarrollo económico de China; por la otra, diseñó el sistema de distribución social para evitar las severas desigualdades sociales de la modernización capitalista. Aquí, usó la nacionalización de la economía para subsumir a la sociedad bajo el objetivo estatal de la modernización, despojando a los individuos de su autonomía política durante el proceso; allá, detestaba el uso de los mecanismos estatales para suprimir la autonomía del “pueblo”. En suma, en la práctica de la modernización socialista de China existe una antimodernidad histórica. Esta paradoja tiene raíces culturales, pero es aún más importante buscar una explicación en el contexto histórico de doble filo de la modernización china.

El fin de la Revolución Cultural marcó el fin de un socialismo caracterizado por la revolución perpetua y la crítica del capitalismo. En 1978, el movimiento de reforma socialista, que ha perdurado hasta ahora, comenzó. En el nivel de la ideología, la crítica del socialismo anterior se enfocó, primero, en su idealista sistema de propiedad pública e igualitarismo que condujeron a una baja en la eficiencia, y, segundo, en los métodos dictatoriales que causaron daños políticos a todo el país.

Al mismo tiempo que la evaluación y el resumen históricos seguían adelante, se lanzaron las reformas socialistas de China, con la mejora de la eficiencia como foco central. Empezaron con la disolución de las comunas agrícolas y su sustitución por el sistema de responsabilidad en el campo. Gradualmente, se extendieron a sistemas de responsabilidad y posesión de acciones en el sector industrial urbano. Adicionalmente, en el curso de la reforma y apertura, el mercado capitalis-

ta global absorbió progresivamente a China.⁶ Estas reformas han auspiciado el desarrollo económico y han dado nueva forma a la estructura social preexistente, pero abandonaron los métodos de modernización idealistas de Mao, al tiempo que continuaban con el objetivo de la modernización; el socialismo de las reformas contemporáneas es al mismo tiempo una ideología marxista de la modernización y un pragmatismo. En contraste con el socialismo de la prerreforma, el socialismo contemporáneo es un tipo de marxismo como ideología de la modernización; para efectos reales, ha sido despojado del carácter antimoderno del socialismo anterior.

Los logros asombrosos que produjeron en China las reformas socialistas contemporáneas no se limitaron a la arena económica; también trajeron consigo profundas implicaciones políticas. La reforma socialista, a través del desarrollo económico, ha hecho que el país de un paso más hacia la conclusión del proyecto nacionalista; al mismo tiempo existe la creencia de que, junto con el desarrollo de la ciencia y la tecnología, la transición a una economía mercantil capitalista representa un enorme progreso histórico. El eslogan “dejen que algunos se enriquezcan primero” demuestra claramente que los reformadores socialistas de China consideran que la política es una medida conveniente que no produce ni cambios fundamentales en las relaciones de la producción ni la distribución igualitaria de los recursos sociales. La gente usa generalmente la expresión “mecanismos de competencia” o “eficiencia incrementada” para explicar el gran éxito del “sistema de responsabilidad del hogar” en la reforma agrícola. Esto pasa por alto los principios de igualdad propios de la redistribución de la tierra y el igualamiento de las relaciones urbano-rurales que era parte del proceso. Los hechos demuestran que la justicia y la igualdad fueron los factores básicos que favorecieron la eficiencia de la agricultura china. De acuerdo con una investigación de economistas agrícolas, la diferencia en el ingreso entre el campo y la ciudad disminuyó entre 1978 y 1985, sólo para aumentar de nuevo después de 1985. Entre 1989 y 1991, el ingreso agrícola estuvo esencialmente estancado, y la desigualdad entre

⁶ Ver Lin Yifu, *Zhidu, jishu yu Zhongguo nongye fazhan* [Los sistemas y la tecnología en el desarrollo rural chino]. Shanghai: Salian shudian, 1992, 16-43. Phipp Huang. *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350-1988*. Stanford: Stanford University Press, 1990, 17,18.

el ingreso urbano y el rural volvió a los niveles que habían existido antes de 1978. Después de 1993, debido a que el Estado subió el precio del grano, al rápido avance de las empresas rurales y al aumento de la migración del campo a las áreas urbanas, el ingreso rural creció relativamente rápido; pero, en circunstancias de un gran excedente de mano de obra urbana, esta situación empezó a cambiar.⁷ El estatus del desarrollo económico está directamente relacionado con el tema de la igualdad social —la igualdad de las relaciones económicas urbano-rurales en particular—. En contraste, en las áreas urbanas el proceso de reforma del mercado y de privatización, que ha redistribuido la riqueza social (particularmente los activos propiedad del Estado), no se ha llevado a cabo sobre el principio de un campo de juego nivelado, donde la propiedad se asigna al propietario original, sino más bien sobre una base de facto que se la otorga al último dueño.⁸ Lo que con frecuencia se olvida es que este pragmatismo, enfocado solamente en la eficiencia, ha creado condiciones para la desigualdad social, y también plantea obstáculos para la democratización política. Si la redistribución de la riqueza social se hubiera implementado abiertamente o con algún grado de supervisión del pueblo, la división de los activos nacionales no habría discurrido de manera tan desigual. La gente comúnmente pone sus esperanzas en la legitimación de los derechos de propiedad privada, pero si dicha privatización se lleva a cabo bajo circunstancias antidemocráticas o injustas, sólo garantizará un proceso ilegítimo de distribución. Desde 1987, ha habido muchos debates acerca de la reforma. Su centro no ha sido la cuestión de si debe o no modernizarse el país; más bien, la cuestión ha sido los métodos de modernización. En general, podemos caracterizar esto como una lucha entre el marxismo como ideología de modernización antimoderna y el marxismo como ideología de modernización. Según el estado actual de las cosas, este debate no ha sido, sin embargo, capaz de abarcar lo esencial de la lucha económica y política contemporánea.

⁷ Luo Yuping, “No hay que olvidar el desarrollo rural —entrevista con el experto agrícola Lu Mai del Instituto de Investigaciones del Consejo del Estado”, en *Sanlian shenghuo zhouban* (*Sanlian life weekly*) 14, 1998: 26.

⁸ Su Wen, “Debe de haber una salida: otra discusión sobre la perestroika en la antigua Unión Soviética y Europa Oriental”, *Dongfang*, enero 1996: 37-41.

Una tercera clase de ideología de la modernización marxista es el socialismo utópico. Por éste me refiero a lo que, desde 1978, algunos intelectuales marxistas en el PCC han llamado “socialismo auténtico”. Su característica principal es el uso del humanismo para reformar el marxismo. Tal “marxismo humanístico” fue la ideología más influyente del periodo de la prerreforma y pudo haber sido el fundamento teórico del movimiento de reforma socialista contemporáneo. Esta tendencia formaba parte del “movimiento de liberación del pensamiento” en China en ese tiempo. Por otra parte, el marxismo humanístico criticaba que el socialismo del Estado hiciera a un lado los ideales marxistas de libertad individual y liberación, desprecio responsable de las crueldades de la dictadura social que surgió bajo el escudo de la “dictadura democrática del pueblo”. Por otra parte, se contradecía directamente con el pensamiento de reforma socialista, contradicción que considero un conflicto entre el socialismo utópico y el pragmatismo del reformismo socialista. La esencia del marxismo humanístico chino es la teoría de Marx sobre la alienación, así como se delinea en sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

Así como el ataque ilustrado a la religión, la crítica marxista humanística del socialismo tradicional ha acelerado la “secularización” de la sociedad –el desarrollo de la mercantilización capitalista–. En ciertos contextos, la crítica de Marx a la modernización capitalista occidental se ha transformado en una ideología de la modernización, y se ha convertido en parte importante del pensamiento de la Nueva Ilustración china contemporánea. Así, la tarea principal del marxismo humanístico chino ha sido analizar y criticar la experiencia histórica de la modernización antimoderna de Mao. No obstante, en el contexto de la apertura capitalista y de las reformas socialistas chinas, las teorías abstractas de la libertad humana y la liberación individual se han convertido al final en la definición misma de los valores de la modernidad.

En otras palabras, el marxismo humanístico se ha convertido en una ideología marxista de la modernización. Por esta razón, no es posible lanzar desde ella un análisis adecuado o una crítica de las múltiples crisis sociales que han resultado de la modernización y el mercado capitalista. En un contexto en el cual la sociedad de mercado y sus normas son un discurso cada vez más dominante, el tipo de socialismo crítico que se dirige principalmente a la experiencia histórica socialista

tradicional ya es obsoleto.⁹ Si el marxismo humanístico chino quiere revivir su poder crítico, debe despedirse de su tendencia humanística y reenfoque su atención en el pueblo, para concentrarse en una política económica que tome en cuenta la situación actual.

LA ILUSTRACIÓN COMO UNA TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN Y SU FORMA CONTEMPORÁNEA

La corriente intelectual más dinámica de toda la década de los ochenta fue el movimiento de la Nueva Ilustración. Inicialmente, discurrió bajo la bandera del marxismo humanístico, pero después de la Campaña de Contaminación Espiritual de principios de los ochenta, dirigida al marxismo humanístico, se transformó gradualmente en un movimiento intelectual con demandas radicales de reforma social, demandas que adoptaron cada vez más una tendencia popular y antiortodoxa prooccidental. El movimiento de la Nueva Ilustración no fue en modo alguno unitario; sus aspectos literario, filosófico y político no tienen relación directa entre sí. No obstante, deseo señalar especialmente que considerar el pensamiento chino de la Nueva Ilustración simplemente como una tendencia intelectual opuesta a los objetivos del Estado, y a los intelectuales de la Nueva Ilustración como a disidentes políticos, hace imposible explicar la secuencia básica y la lógica del pensamiento chino en la nueva era. A pesar de que la historia del movimiento de la Nueva Ilustración es confusa y compleja, y de que habían surgido serias divisiones para fines de la década, en una perspectiva histórica queda claro que el movimiento ha servido como la ideología fundacional de las reformas. En efecto, la ruptura entre los intelectuales de la Nueva Ilustración y el *establishment* del Estado surgió gradualmente de la íntima relación entre ambos.

La fuente intelectual del pensamiento de la Nueva Ilustración se deriva de la teoría económica y de la ciencia política y legal occidentales (especialmente

⁹ Aunque Zhou Yang no inició los debates sobre el humanismo marxista, el reporte que dio en la conferencia en conmemoración del centenario de la muerte de Marx atrajo mucha crítica. La versión revisada y editada de dicho reporte se publicó en el *People's Daily* (marzo 16, 1983), pero el texto original, distribuido a los delegados de la conferencia, fue confiscado. El título original del reporte fue "Exploración de varios problemas teóricos en el marxismo".

de la occidental liberal y de la modernización). Todo esto se planteó en oposición a la ideología marxista ortodoxa y puede atribuirse directamente al hecho de que las reformas chinas iban a pasos agigantados hacia el globalismo, vía un proceso de mercantilización. Al respecto, es imposible explicar la ruptura entre los intelectuales de la Nueva Ilustración y el *establishment* estatal simplemente como una oposición de la sociedad civil y el Estado. Muy al contrario: desde una perspectiva general, los esfuerzos de los intelectuales y los objetivos del Estado eran completamente compatibles entre sí. Los intelectuales, activos tanto en las esferas intelectual como cultural en los años ochenta (algunos de los cuales salieron al exilio después de 1989), ocupaban posiciones directivas en instituciones estatales, incluyendo las universidades. En los años noventa, algunos de ellos se habían convertido en funcionarios de alto nivel en los cuerpos legislativos del Estado.¹⁰ Un aspecto más complicado del problema es que el proceso de reforma ha transformado no sólo a la sociedad, ha transformado también al Estado. Creó grietas en la estructura interna del Estado y profundizó el sectarismo entre las élites gobernantes, lo que ha conducido a la formación de diferentes camarillas políticas. La oposición aparente de algunos intelectuales al Estado refleja en esencia esas divisiones estructurales internas. La situación política después de 1989 y la posición transformada de los intelectuales exiliados ocultaron esa complejidad. En realidad, precisamente esta ocultación consciente o inconsciente de las divisiones internas dentro del Estado, y su compleja relación con las actividades de los intelectuales de la Nueva Ilustración, es lo que ya se ha vuelto un enorme obstáculo para el análisis de la situación intelectual china de los años ochenta.

La fuente teórica del movimiento de la Nueva Ilustración no fue el socialismo, sino el pensamiento de la Ilustración francesa y del liberalismo angloamericano. Su postura crítica hacia el socialismo chino se entendió como una crítica de la tradición y el feudalismo. Consciente o inconscientemente, el pensamiento de la Nueva Ilustración perseguía la modernidad capitalista occidental. En otras palabras, la crítica de la Nueva Ilustración a la política (y al Estado) se expresó en una crítica alegórica al socialismo chino como tradición feudal; así, evitaba discutir

¹⁰ La historia de la formación del movimiento de la Nueva Ilustración de los años ochenta es extremadamente compleja.

el desdén moderno por esa experiencia histórica. El resultado de esta estrategia alegórica fue que las reflexiones sobre la modernidad china (cuya característica principal es el socialismo) se incluyen bajo la dicotomía tradición/modernidad, donde la modernidad está completamente reafirmada. En el movimiento para la liberalización del pensamiento de los ochenta, las reflexiones intelectuales sobre el socialismo se emprendieron bajo el eslogan del antifeudalismo, con lo que se evitó cualquier discusión acerca de cómo las dificultades del socialismo formaban parte de una “crisis de la modernidad”.

Como parte de la dicotomía tradición/modernidad, la Nueva Ilustración pasó por alto el hecho de que el sistema del Estado, la política del partido, la industrialización y el despotismo social y la desigualdad resultantes eran en sí productos de la “modernidad”. En muchos aspectos, particularmente en su deseo de incorporar a China al sistema económico del capitalismo global, la Nueva Ilustración tiene muchos puntos en común con las reformas socialistas. Representar al socialismo tradicional como una reliquia de la tradición feudal no era una mera táctica por parte de los intelectuales de la Nueva Ilustración; también era un modo de autoidentificación. Les permitía identificarse a sí mismos con el movimiento social burgués europeo, anticlerical y antiaristocrático. No obstante, una autocompresión semejante oscurece el hecho de que tanto el movimiento de la Nueva Ilustración como el marxismo, como ideologías de la modernización, tienen muchos valores en común y modos en común de comprensión histórica: la fe en el progreso, la aceptación de la modernidad, la creencia en la misión histórica del nacionalismo y, particularmente, la creencia en los ideales de libertad, igualdad y armonía universal. Estos últimos ideales están vinculados a la lucha individual y a la significación existencial del individuo –marcas distintivas de la actitud moderna, que entiende el momento actual como una transición temporal hacia un futuro mejor–. Señalar este vínculo no es tratar de borrar la emergente contradicción entre las dos, ni es negar el estatus de los intelectuales de la Nueva Ilustración como grupo distinto del Estado en este momento determinado. Mucho menos es un intento de negar una orientación de valores independiente por parte de los intelectuales. De lo que estoy hablando aquí es de una relación histórica real. Si los intelectuales construyen su identidad sobre una relación imaginaria, entonces, por más que enfatizen su independencia, ésta quedará en duda. Ello

se debe a que nos cuesta trabajo creer que quienes no pueden conocerse a sí mismos con precisión difícilmente puedan captar la realidad.

El movimiento de la Nueva Ilustración, a diferencia del marxismo, no es en modo alguno un sistema intelectual coherente ni unitario. En realidad, es una vasta y confusa tendencia social, constituida por elementos diversos y a veces incompatibles. Estos elementos estaban unidos inicialmente por su crítica compartida al socialismo, unidad forjada en el proceso de su apoyo común a los objetivos de la “reforma”. Con todo, podemos aventurar algunas generalizaciones acerca de las características básicas de esta tendencia social, porque las tendencias de pensamiento mutuamente excluyentes y sin embargo mutuamente vinculadas que la constituyen adoptan como su tarea básica la defensa y el establecimiento de la modernidad china. El punto focal de su proyecto de modernización yace en el apoyo al establecimiento de la “autonomía” o de la libertad subjetiva en las esferas económica, política, legal y cultural. En la esfera económica, a través de su condena de la planeación económica socialista tradicional, el movimiento de la Nueva Ilustración reafirmaba la economía de mercado y la ley del valor en el intercambio mercantil; defendía el mercado (entendido como mercado libre) y la propiedad privada como elementos de un modo económico universal y moderno; y buscaba a través de ello integrar finalmente la economía china al mercado capitalista mundial. Las ideas detrás de las reformas económicas obtuvieron su ímpetu inicial de las nociones de valor de la teoría económica clásica (particularmente de la teoría económica marxista). La crítica al capitalismo yacente en la teoría del valor en el marxismo clásico, sin embargo, desaparecía gradualmente, y en el nivel ideológico se volvió idéntica eventualmente a la del mercado en el capitalismo. Como resultado, esta idea perdió su profunda capacidad para revelar las estructuras del monopolio.¹¹

¹¹ Las discusiones iniciales de la ley del valor y de la economía mercantil se condujeron dentro del marco de una economía política marxista. Las contribuciones más influyentes fueron las de Sun Yefang. Pero los estudios recientes han revelado que Gu Zhun planteó el tema por primera vez y lo discutió con Sun. Estas discusiones sobre la ley del valor son representativas de las principales evoluciones en el pensamiento chino en los años ochenta. Fue ese repensar las categorías básicas del marxismo lo que sirvió de fundamento teórico para la implementación de las reformas del mercado.

En la esfera política, la Nueva Ilustración defendía el establecimiento de marcos legales formales y de una burocracia civil moderna; también apoyaba el restablecimiento gradual de los derechos humanos y un sistema parlamentario que limitara el poder de los gobernantes por medio de la expansión de las libertades de prensa y de expresión (esto se entendía como libertad política).¹² Debido al temor a los movimientos masivos del periodo maoísta, la comprensión de la democracia política por parte de muchas personas se limitaba, sin embargo, a la “democracia formal” y al establecimiento de un estado de derecho en particular. Tomaron así la amplia cuestión social de la “democracia” sólo en el sentido de su aplicación a planes para la reforma provenientes de las más altas esferas de la sociedad y a revisiones de la ley por expertos. Por lo tanto, no sólo hacían a un lado el hecho de que la participación amplia es un constituyente necesario de la democracia; tampoco se dieron cuenta de que una interacción positiva entre la participación amplia y el proceso legislativo es la marca distintiva del cambio democrático moderno. Lo sorprendente fue que algunos académicos ignoraban la mutua implicación entre la democracia directa y la indirecta en las democracias constitucionales modernas –sin importar qué formas traía esto consigo–. Excluyendo así la significación de la democracia directa para la práctica democrática, esos académicos llegaron incluso a ver la participación amplia del pueblo como el semillero del autoritarismo. Esta suerte de “idea de la democracia” va en total oposición a cualquier comprensión real del espíritu de la democracia.

En la esfera cultural, algunos estudiosos han usado el espíritu científico o cientismo para adoptar la modernización occidental como el rasero para la reconstrucción de la historia china y universal, por lo que basaban su crítica del socialismo tradicional en una crítica total de la historia feudal y de la estructura social chinas.¹³ Otros estudiosos, en contraste, han usado la crítica filosófica y literaria para plantear la cuestión de la subjetividad al llamar a la libertad personal y a la libe-

¹² Los llamados para la reforma legal estaban conectados a las reevaluaciones de caso, equivocadamente adjudicados a la Revolución Cultural, y se emprendieron inicialmente bajo el escudo de la propuesta, posterior a la Revolución Cultural, de que “todos son iguales ante la ley”.

¹³ El estudio sistemático de la historia china, *Xingshen yu weiji* [Auges y crisis] (Changsha: Hunan renmin chubanshe, 1984), de Jin Guantao y Liu Qingfeng, fue el primer libro en argüir que la estructura de la sociedad feudal de China era “superestable”.

ración mientras se trata de establecer normas y valores sociales basados en el individualismo, algo que se entendía como libertad individual. La noción de subjetividad incluye ciertos recelos acerca de los procedimientos y las ideologías de la modernidad. En este contexto, sin embargo, la subjetividad significa tanto la subjetividad individual como la de la especie humana, donde la primera se contrapone al estado dictatorial y su ideología, y la segunda al mundo natural. Su significación positiva reside en que provee un fundamento filosófico para la noción de derechos civiles postsocialistas. Esta teoría está saturada por el optimismo de la Ilustración europea de los siglos XVIII y XIX, y está oculta en el marco binario de subjetividad/objetividad.¹⁴ Merece la pena hacer notar que en la búsqueda de la autonomía y la subjetividad individuales, los pensadores de la Nueva Ilustración han derivado su inspiración no sólo del pensamiento de la Reforma occidental y de los filósofos clásicos (particularmente Kant), sino también de Nietzsche y Sartre. Pero en la apropiación china de Nietzsche y Sartre la crítica de éstos sobre la modernidad occidental ha sido manifiestamente ignorada, y se los ve simplemente como símbolos de una autonomía individual opuesta a un estado poderoso.¹⁵ El conflicto interno en el pensamiento chino de la Nueva Ilustración se refleja así con frecuencia en una ruptura entre el liberalismo clásico y el individualismo radical. Mientras que la noción de subjetividad conserva un potencial real para el presente, si no podemos liberarla de la dicotomía antes descrita y situarla en nuestras nuevas circunstancias históricas, entonces la idea podría calcificarse para convertirse en una sin potencial crítico. En general, en los años ochenta el potencial crítico implícito en el pensamiento de la Nueva Ilustración produjo un florecimiento de ideas, pero en el proceso de ser despojado y reducido a la ideología de la modernización, ese potencial ha perdido gradualmente su fuerza. Podemos entonces decir que, por grandes que sean las contradicciones y los conflictos

¹⁴ Li Zehou expuso por primera vez el problema de la subjetividad en su trabajo sobre la filosofía kantiana; posteriormente publicó varios ensayos sobre el tema. Ver Li Zehou, *Pipan zhixue de pipan* [Crítica de la filosofía crítica], ed. rev. Pekín: Renmin chubanshe, 1984.

¹⁵ La comprensión de los intelectuales chinos contemporáneos de Nietzsche no es ni de lejos tan profunda como la de Lu Xun de principios del siglo XX. Mientras que los intelectuales de hoy toman tanto a Nietzsche como a Sartre como representantes de la noción occidental de la autonomía individual, ya en 1907 Lu Xun señaló el rasgo antimoderno en Nietzsche y otros filósofos de su tiempo.

internos dentro del movimiento, e independientemente del grado de conciencia que tengan los que proponen el movimiento de la Nueva Ilustración acerca de sus efectos sociales, el pensamiento chino de la Nueva Ilustración es sin duda alguna la más influyente de todas las ideologías de la modernización, y en un periodo histórico corto se ha transformado de un modo de pensamiento crítico ardiente a la voz pionera del capitalismo chino contemporáneo.

En la segunda mitad de la década de los ochenta, debido a un descenso real en los controles sociales, las divisiones dentro del movimiento de la Nueva Ilustración afloraron gradualmente. Tras los estremecedores cambios de 1989, la unidad esencial del movimiento no pudo restituirse. Puesto que el movimiento de la Nueva Ilustración chino y las reformas socialistas tenían muchos puntos en común, la facción renovadora del Estado absorbió al ala conservadora del movimiento para que sirvieran de tecnócratas o teóricos del neoconservadurismo, la ideología oficial de la modernización. El ala radical gradualmente se formó como oposición política y se enfocó en promover la idea liberal de los derechos humanos y en impulsar la reforma política orientada hacia la democracia occidental. Culturalmente, la facción radical del movimiento de la Nueva Ilustración (aquí, “radical” indica una actitud cultural hacia la tradición) empezó a tener conciencia de la posibilidad de que el objetivo social de la modernización pudiera volverse (o pudiera ser ya) una crisis de valores. Dentro de este grupo, algunos perspicaces jóvenes académicos usaron la ética cristiana para resaltar la crisis de moralidad y creencia en la sociedad china moderna.¹⁶ Esta cuestión vino claramente de la transmisión a los círculos intelectuales chinos de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber. El mensaje más importante del libro (en este contexto) era: si el espíritu del capitalismo surge de la ética protestante, entonces el proceso de modernización en China debe emprender algunas transformaciones culturales fundamentales. En general, aunque los intelectuales de la Nueva Ilustración de los años ochenta creían de todo corazón en un camino de modernización al estilo

¹⁶ Liu Xiaofeng, *Chengjiu yu xiaoyao* [Sakción y ocio] Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1988, fue el primer libro que planteó este tema, alrededor del cual hubo mucho debate en el mundo intelectual. Liu mismo ha cambiado gradualmente del estudio de la filosofía alemana al estudio de la teología del cristianismo.

occidental, sus esperanzas se apoyaban en un individualismo idealista o en una subjetividad basada en el universalismo.

Sólo en el curso de la ruptura del movimiento fue que aparecieron las dudas sobre el universalismo. Su primera manifestación fue en el surgimiento del relativismo. Con esto quiero decir que a principios de la década de los noventa algunos de los académicos de la Nueva Ilustración recurrieron a los valores tradicionales, particularmente al confucianismo, para cuestionar si el modelo de desarrollo occidental era adecuado para la sociedad y la cultura chinas. Esta tendencia de pensamiento fue fuertemente alentada e inspirada por las experiencias de Japón y de los llamados Cuatro Pequeños Dragones Asiáticos –Corea, Singapur, Taiwán y Hong Kong–, cuya exitosa modernización había sido considerada una victoria para el “capitalismo confuciano”. Este concepto de capitalismo confuciano oculta tres asuntos básicos. Primero, los caminos de desarrollo completamente divergentes y las diferencias culturales e históricas dentro de la esfera cultural confuciana; por ejemplo, si Japón, Corea, Vietnam y China pertenecen todos a la misma esfera, ¿por qué han divergido tan ampliamente sus caminos históricos? Dos, esta idea toma al capitalismo como la única forma de modernidad, y en esta articulación del confucianismo con el capitalismo ya no se considera al confucianismo como un obstáculo para la modernización sino más bien como un factor motivador clave para su realización. En otras palabras, esta nostalgia por el confucianismo no tiene nada que ver con el tradicionalismo, ni es una barrera cultural para el capitalismo. En efecto, desde la perspectiva de estos académicos, el confucianismo desempeña el mismo papel que Weber le asignaba al protestantismo en el desarrollo de la modernidad capitalista occidental. Tres, esta idea oscurece la conexión irrompible entre todo el proceso de modernización y la historia del colonialismo. Si se toma el capitalismo confucionista como ejemplo sobresaliente de una norma, se oscurece el poder motivador básico de la formación de la historia moderna; la regulación y estandarización impuestas por el mercado global a las relaciones económicas de los Estados-nación ha sido un factor histórico mucho más importante que cualquier otra cosa. Claramente, el “capitalismo confuciano” es una ideología de la modernización. En su rechazo a los valores occidentales, el capitalismo confuciano permite a los exponentes adherirse al modo de producción capitalista y al

sistema capitalista global –fenómenos nacidos de la especificidad histórica occidental–, mientras se añade una capa de nacionalismo cultural encima. En este contexto, el “capitalismo confuciano” y las reformas socialistas chinas contemporáneas son simplemente dos caras de la misma moneda.

Un derivado del “capitalismo confuciano” es la teoría, aventurada por algunos académicos, que enfatiza el papel de las organizaciones de linaje y el localismo en la vida económica china. Estos teóricos arguyen que las empresas rurales, basadas en diversos tipos de colectivos sociales, están conduciendo a China por un camino de modernización único que no es ni capitalista ni socialista.¹⁷ De seguro, esta teoría de la modernización producida por la empresa rural tiene una base empírica importante, y estos tipos de formaciones locales y colectivas decididamente han forjado milagros económicos en muchos lugares. Pero los pensadores revisio-nistas de la Nueva Ilustración quieren presentar la industria rural como un modelo único de modernización para evitar una confrontación teórica entre el capitalismo y el socialismo y para encontrar, dentro del discurso del capitalismo global, un camino no occidental a la modernización. De 1993 a 1995, algunos estudiosos chinos de las ciencias sociales emprendieron programas de investigación a gran escala y obtuvieron resultados sorprendentes. Las preguntas básicas que plantearon esos académicos fueron: después del desmantelamiento de las Comunas Populares, ¿se convirtieron los campesinos en actores sociales autónomos y desorganizados? ¿Atenerse al colectivo para alcanzar la prosperidad es igual que la recolectivización? ¿Es una economía de la empresa individual equivalente al comienzo de la privatización? Tras el desarrollo de una economía de mercado, ¿existen todavía formas organizacionales cercanas a la estructura de “tres en uno” de las Comunas Populares? ¿Qué cambios ha habido en ellas? ¿Hay orden o desorden esencial en la articulación de diversas organizaciones sociales rurales? ¿Cuál es la característica general de la organización social del poblado?

Los investigadores han organizado y descrito en detalle las relaciones cambiantes entre el colectivo y el individuo después del desmantelamiento de las Comunas Populares, la relación entre las actividades campesinas individuales y la producción

¹⁷ Gan Yang, “La reconstrucción de la China rural y los prospectos para la cultura china”, *Ershiyishiji* 19, abril 1993, 4-7.

rural socializada, y la transformación de las organizaciones rurales y de las redes organizacionales rurales. Delinearon el curso de las tendencias en la organización y la localización sociales rurales, a partir de lo cual derivaron el concepto del “nuevo colectivismo”. A su modo de ver, los métodos organizacionales del nuevo colectivismo reflejan los principios de competencia en la economía de mercado moderna y son compatibles con el sistema social actual y con sus esfuerzos en pos de la prosperidad compartida. Es más, como continuación de la quintaesencia de la cultura de linaje tradicional, reflejan la esencia de la “sociedad colectiva” china y las características únicas del camino del desarrollo social actual en China.¹⁸

Ni la teoría de la modernización vía la empresa rural o urbana ni el concepto del nuevo colectivismo han pasado por alto la lección histórica de la era de las Comunas Populares, y su delineación de “colectivas” está rigurosamente diferenciada del colectivismo del periodo socialista chino. La diferencia más importante está en el énfasis dado a los “intereses individuales”; en efecto, los nuevos colectivos se fundamentan en la premisa de que son el producto de una cooperación voluntaria entre los individuos basada en sus intereses individuales. Lo colectivo y lo individual están vinculados por el beneficio mutuo basado en el localismo y el sentimiento local; el objetivo de la cooperación es adaptarse a las condiciones de la economía de mercado, por medio de la cual los nuevos colectivos alcanzan los resultados económicos más efectivos.

El surgimiento de la teoría de la modernización vía las empresas rurales o urbanas y la teoría del nuevo colectivismo tiene implicaciones para las innovaciones teóricas y sistémicas de las condiciones históricas del capitalismo global. El uso renovado de conceptos como “colectivo”, “cooperación”, “localismo”, “sentimiento local” y demás enfatiza claramente los problemas de “justicia” e “igualdad” en la producción y distribución sociales. Bajo el nuevo colectivismo, los campesinos chinos, aparentemente afectados por la renovación de las formas tradicionales, están saliendo por primera vez de su aislamiento de siglos y están desarrollando rápidamente industrias rurales. Han desarrollado mercados y promovido la urbanización (no auspiciada por el Estado, sino creada por la localidad),

¹⁸ Ver Wang Ying, *El nuevo colectivismo: la reorganización de la sociedad rural*, Pekín: Jingji guanli chubanshe, 1996.

y durante el proceso se han convertido en un importante motivador y en una base estable para la expansión de las reformas económicas chinas al sector industrial urbano. Ésta es la primera vez que el campo chino ha conducido una reforma económica y ha sido la fuerza motriz primaria para la modernización de la nación.¹⁹ Pero tanto el “nuevo colectivismo” como la teoría de la modernización vía empresas rurales y urbanas tienen claras tendencias a generalizar e idealizar situaciones particulares.

Puesto que estas teorías, de manera más bien urgente, desean promover “caminos no occidentales de modernización”, padecen por igual el mismo problema que la teoría de la modernización misma. Es decir, tratan la modernización como un indicador técnico neutral. En consecuencia, evaden un problema central, a saber, la relación entre los modos de producción de las empresas rurales y el mercado capitalista internacional y doméstico, así como su relación con el objetivo estatal de la mercadización. Desde una perspectiva técnica, ambas teorías quieren ver en las empresas de los poblados una modernidad única en su modo de producción y de organización social, e ignoran los diferentes modos de desarrollo que esas empresas han adoptado en distintas regiones de China;²⁰ además, gravemente, descuidan los “efectos secundarios de la modernización”, la degradación ambiental y el descuido de la protección al trabajo que han venido tras privilegiar ante todo la búsqueda de la eficiencia.

A través de su descripción idealizada y del desdén por las serias contradicciones internas en las relaciones de producción de las industrias rurales, la teoría de la modernización por vía de empresas rurales y urbanas ha descartado de manera efectiva la crítica de la Nueva Ilustración acerca de las relaciones sociales tradicionales, del mismo modo que ha dado lugar a la idea de que la privatización capitalista no es necesariamente la única alternativa para la propiedad pública socialista. Aparentemente, ha abierto la posibilidad de un tercer camino a la mo-

¹⁹ Wang, p. 204.

²⁰ En 1992, tuve la oportunidad de ir a un viaje de investigación a Daqizhuang, provincia de Hebei, donde las industrias rurales y el desarrollo colectivizado son nacionalmente famosos. Pero oscurecidos por la productividad y el próspero estilo de vida, había serios ejemplos de contaminación ambiental, degradación del medio ambiente en torno a los sitios de producción y serias ilegalidades.

modernización. Hay fundamentos sólidos para decidirse a entender la cuestión de la modernidad china a través de las experiencias de las empresas rurales y urbanas. No obstante, ya que esta teoría no toma en cuenta el hecho de que la economía de China es ya una parte muy activa del mercado capitalista global, y porque toma la modernidad como un indicador técnico neutral, no ha podido hacer diagnósticos adecuados acerca de la modernidad o de la modernización. No podemos sino preguntarnos si las industrias rurales, con todo y su carácter único como modelo social, se han comportado de maneras únicas después de haberse unido al mercado. Dar por cierto el carácter único interno de las industrias rurales tiene decididamente el atractivo intelectual comprensible de rechazar las predicciones sociales del capitalismo global; esto puede movilizarse entonces junto con los datos culturales para explicar el camino único de China a la modernización. Pero los inventores de esta teoría han olvidado que la unicidad de la cual hablan (no estoy negando la existencia de la unicidad, del mismo modo que jamás negaría que China, Japón, Estados Unidos e Inglaterra son todos diferentes) resulta posible en la actualidad solamente debido a su relación con el capitalismo global. Puede haber una “teoría de la modernización con características chinas” sólo donde la noción de modernización se asume teleológicamente.

Durante los últimos años de desarrollo social, las industrias rurales han sufrido en muchas regiones –incluyendo Jiangsu y Guangdong– profundas transformaciones; una de ellas es la privatización de las empresas colectivas; otra, la transformación de las mismas en alianzas estratégicas [chino-extranjeras], en las cuales se está forjando un nuevo sistema económico en colaboración con el capital multinacional. Queda por verse si las industrias rurales son una vía de transición a la modernización o si constituyen un nuevo modelo de modernización. Es más, creo que las industrias rurales que han conducido a China a la modernización han andado un camino muy diferente que el de los países occidentales y de otros más. Usar esto, como lo hace la teoría de la modernización por vía de las empresas rurales y urbanas, como la base para una crítica de la noción eurocentrista de que sólo hay un modelo de modernización tiene gran significación y valor teóricos. Pero esta teoría todavía usa la eficiencia como rasero; guarda silencio sobre las cuestiones acerca de si el sistema de producción y distribución en las empresas rurales promueve la expansión de la democracia económica, si su cultura conduce a

una democratización política que garantizará la democracia económica, si su modo de producción puede proteger el medio ambiente, si sus métodos organizacionales conducen a la participación política y si, en el contexto del capitalismo global, tienen la capacidad para establecer los fundamentos sistémicos y éticos de la igualdad económica, tanto doméstica como internacional. Sin embargo, la calidad crítica de esta teoría ha sido severamente limitada. En resumen, esta teoría no ha sido capaz de identificar los objetivos de su crítica en los procesos políticos y económicos de la sociedad moderna.

El pensamiento de la Nueva Ilustración de los años ochenta proporcionaba una enorme fuente de liberación para la reforma de la sociedad china y dominaba, y domina aún, el discurso intelectual en China. Pero, en el rápidamente cambiante contexto histórico, lo que solía ser la fuente de ideas más vigorosa de China ha caído cada vez más en la equivocación; ha perdido gradualmente no sólo su capacidad para criticar sino también su capacidad para diagnosticar los problemas en la sociedad china contemporánea. Esto no supone que los asuntos planteados por el pensamiento de la Nueva Ilustración hayan perdido su significado, ni que el movimiento intelectual de los años ochenta ya haya alcanzado sus objetivos. Mi punto es simplemente que el movimiento de la Nueva Ilustración tiene ahora ante sí una sociedad completamente capitalizada: la economía de mercado es cada vez más la formación económica dominante, y las reformas económicas socialistas chinas ya han llevado por completo a China al modo capitalista global, así como a sus relaciones de producción. Como parte de este proceso, el Estado y sus capacidades han sido testigos de cambios extremadamente importantes, aun cuando no completos. Las relaciones de producción capitalistas ya han creado sus propios voceros. Los intelectuales de la Nueva Ilustración, como definidores de valores, enfrentan un profundo reto. Más importante, los intelectuales de la Nueva Ilustración, aunque deploran la mercadización, la bancarrota moral y el desorden social, no pueden evitar admitir que están en medio del proceso mismo de modernización que anhelaban.

La modernización de China (o el proceso por medio del cual se crearon los mercados capitalistas) tiene a la Ilustración como su ideología subyacente y precursora cultural. Debido a ello, el concepto abstracto de la subjetividad humana y el concepto de la libertad y liberación humanas, que desempeñaron roles signifi-

cativos en la crítica al experimento socialista de Mao, carecen de vigor ante las crisis sociales encontradas en el proceso de mercadización y modernización capitalista. Algunos humanistas comprometidos con la noción de la Ilustración han atribuido la crisis a un abstracto “declive del espíritu del humanismo”.²¹ Han regresado a la filosofía clásica china y occidental para buscar normas morales y respuestas concluyentes; al final, reducen el problema al fundamento moral de la identidad. En esta coyuntura histórica, el pensamiento de la Nueva Ilustración se ha convertido aparentemente en una postura moral espiritual (mientras que anteriormente era la condena del moralismo). Sus categorías abstractas e indistintas son incapaces de examinar de manera crítica las actividades de un capital ubicuo y las relaciones económicas reales; en consecuencia, ha perdido su capacidad para diagnosticar y criticar los problemas de una modernidad china que ya es parte y parcela de un sistema capitalista global.

Un asunto aún más importante: ¿qué es el espíritu del humanismo y cómo se ha perdido, de ser el caso? Las infundadas esperanzas que los intelectuales chinos de la Nueva Ilustración abrigaban acerca de este proceso de “razón” —que conduciría al control de la naturaleza, a la formación de una libertad subjetiva, al progreso de la moralidad y la justicia y a la felicidad de los seres humanos— son ahora objetos de amplias dudas. Como resultado, si deseamos explorar la “pérdida del espíritu humanístico”, debemos entender primero la relación histórica entre esta pérdida y los esfuerzos de los intelectuales de la Nueva Ilustración durante el movimiento de modernización.

Las discusiones recientes sobre el espíritu humanístico empezaron en 1994 y duraron más de un año. Hubo muchos participantes, pero ni siquiera tocaron el siguiente problema: si este llamado espíritu humanístico está directamente vinculado a la actividad intelectual de la década de los ochenta, ¿cómo han colapsado los dramáticos cambios sociales desde 1989 la categoría del “intelectual”? Los cambios en la posición social del intelectual en China incluyen un grado más alto de división del trabajo y un profesionalismo concomitante, la creciente estratificación dentro de las corporaciones y las empresas, la tecnocratización de la maqui-

²¹ Las discusiones sobre “el espíritu del humanismo” empezaron en la revista *Dushu* y posteriormente se extendieron a muchos otros periódicos.

naría del Estado y los consiguientes cambios en muchos de los valores sociales. El estrato intelectual original se está dividiendo ahora entre expertos, académicos, ejecutivos y tecnócratas, y está sujeto al mismo inflexible proceso de estratificación que todos los demás en la sociedad china. La imputación de los cambios a una pérdida del “espíritu” y el silencio ante las condiciones sociales que condujeron a la estratificación pueden atribuirse al hecho de que los intelectuales de la Nueva Ilustración tienen una actitud extremadamente contradictoria y equívoca hacia esos cambios sociales.

Los “posmodernistas” de China han explotado esta ambigüedad en su despliegue del posmodernismo occidental como herramienta para la crítica del pensamiento de la Nueva Ilustración, aun cuando el posmodernismo de China es todavía más ambiguo que este último. No puedo emprender un análisis a gran escala del “post-ismo” chino (*houxue*) porque contiene múltiples factores y complejidades. Lo que estoy analizando aquí son algunos de los principales ensayos del “post-ismo”, hechos por algunos de los actores representativos. El posmodernismo surgió en China bajo la influencia del posmodernismo occidental, y en particular del estadounidense, pero las intenciones teóricas y el contenido histórico del posmodernismo chino son muy diferentes del occidental. Considero que el posmodernismo chino es un suplemento a la ideología de la modernización. Sus fuentes principales son la deconstrucción, la teoría del Tercer Mundo y el postcolonialismo. Sin embargo, el posmodernismo chino nunca ha llevado a cabo un análisis histórico bien desarrollado de la modernidad china, ni he visto nunca a ningún adepto del posmodernismo chino someter la relación entre la modernización china y la modernización occidental a un análisis histórico serio. En el campo de la literatura, el objetivo histórico de la deconstrucción posmoderna y el de los pensadores de la Nueva Ilustración es el mismo –a saber, la revolución china moderna y sus raíces históricas–. La única diferencia es que los posmodernistas se burlan del concepto de subjetividad de la Nueva Ilustración sin tomar en cuenta el contexto histórico del surgimiento del concepto. Cuando los posmodernistas chinos ridiculizan la posición histórica de la ilustración, están diciendo simplemente de qué manera, como proceso histórico y movimiento social, la Ilustración está pasada de moda en una sociedad posmoderna dominada por los medios de comunicación masivos y el consumismo.

Por su parte, el postcolonialismo puede verse como la autocrítica cultural de Occidente (principalmente en Estados Unidos), una crítica lanzada desde la perspectiva de las culturas periféricas contra la cultura del eurocentrismo. Revela el grado hasta el cual está implicado el colonialismo en la cultura y el pensamiento, y también indica el complicado proceso a través del cual los pueblos colonizados usaron las teorías occidentales para resistir a sus colonizadores. En el posmodernismo chino, la teoría postcolonial es frecuentemente sinónimo de un discurso sobre el nacionalismo que refuerza el paradigma China/Occidente. Por ejemplo, no ha habido una sola crítica postcolonial china al centrismo de Han desde la postura de la cultura periférica. Lo que es particularmente gracioso es que los posmodernistas chinos le dan la vuelta a la crítica posmodernista del eurocentrismo para argüir en pro de la condición de lo chino y para buscar los prospectos para que China se sitúe nuevamente en el centro del mundo. En esta metanarrativa típica del modernismo (aun cuando actúe bajo la bandera del posmodernismo), la visión del futuro de la condición de lo chino no sólo no dice nada acerca del cambio en la posición del país dentro de un proceso de globalización; también observa en silencio las predicciones y esperanzas para el siglo XXI. No es para sorprenderse que la visión de los posmodernistas chinos sea una réplica de la de los tradicionalistas.²²

Otra de las características notables del posmodernismo chino es que, en su tratamiento de la cultura popular, confunde la representación de la producción y reproducción del deseo con las “necesidades” de los pueblos, e interpreta el modo social mercantilizado como un neutral y carente de ideología “nuevo modo” (*xin zhuangtai*).²³ En este tipo de análisis, no hay ni diferenciación entre los niveles y los aspectos de la cultura popular ni ningún intento de emprender una valoración hermenéutica y crítica de la ideología del consumismo y del comercialismo. En vez de ello, el posmodernismo aparece como el campeón del pueblo y de la cultura popular y como defensor de sus deseos neutrales y de su “estado no mediado”. Se usa para atacar a otros intelectuales y como legitimación de la ideología de

²² Ver Zhang Fa, Zhang Guwu, Wang Yiquan, “Del ‘modernismo’ a la ‘condición de lo chino’”, *Wenyi zhengming* 2. 1994: 10-20.

²³ Algunos críticos literarios contemporáneos ven el nuevo modo como una característica principal de la literatura china contemporánea. Indica una condición “prístina” carente de ideología.

mercado y el consumismo. Al tiempo que deconstruye todos los valores, el posmodernismo hace escarnio del serio intento crítico sociopolítico de los intelectuales de la Nueva Ilustración, al tiempo que ignora el papel formativo de la actividad capitalista en la vida moderna y hace a un lado la consideración de la relación entre esta actividad capitalista y las reformas socialistas de China. Al oponer constantemente la cultura popular a la cultura oficial, los posmodernistas no alcanzan a ver que la compleja relación que ambos han desarrollado a través de la mediación del capital es una de las principales características de la sociedad y la cultura chinas. En realidad, las esperanzas de los posmodernistas dependen del comercialismo: “La ‘mercadización’ significa el debilitamiento de las ansiedades sobre la ‘otredad’ y la posibilidad de la confirmación de la identidad por medio de la cultura nacional (...) El resultado de la mercadización es la trascendencia inevitable del desequilibrio producido por la antigua metanarrativa y la posibilidad de que los impactos producidos por estos desequilibrios y por el declive cultural puedan realinearse (...) También ofrece la posibilidad de nuevas alternativas, un nuevo camino hacia la autoconfirmación a través de la nacionalidad y el autodescubrimiento.”²⁴ Su llamada mercadización no es una afirmación del mercado, representa un esfuerzo para incluir todas las reglas de la actividad social en las funciones del mercado. Como resultado, el alcance de esta mercadización no se limita solamente a la esfera económica, sino que incluye la política, la sociedad y la cultura igualmente. En el contexto chino de la década de 1990, el surgimiento de la cultura consumista ya no es tan sólo un acontecimiento económico, también es un acontecimiento político porque la penetración de una cultura semejante en la vida cotidiana de las personas está llevando a cabo la tarea de la reproducción de la ideología hegemónica. En este proceso, la interacción entre la cultura popular y la oficial es lo que constituye la característica principal de la hegemonía ideológica china contemporánea, y lo que se está excluyendo y ridiculizando es la conciencia crítica de las élites. El academicismo de algunos críticos posmodernos encubre su estrategia cultural de adherirse a la cultura popular (como defensora del deseo neutral y la comercialización de la cultura) para adoptar una postura de negación de la cultura de la élite y así efectuar una conquista del escenario central

²⁴ Zhang, Zhang y Wang, p. 15.

cultural. Esto no es otra cosa que el mercado socialista con características chinas. Algunos críticos posmodernistas han participado de manera efectiva en el establecimiento, en el territorio continental chino, de una ideología de mercado única.

En la China contemporánea, las respuestas a los problemas antes mencionados están muy desvigorizadas en los círculos intelectuales. Algunos académicos chinos formados en Occidente, en conjunción con sus colaboradores en el territorio continental, han estado explorando nuevos enfoques teóricos (tales como el marxismo) para estos problemas. La manera como entienden estos jóvenes académicos las condiciones chinas modernas deja que desear. No obstante, creo que su consciencia del problema tiene una aguda relevancia y su modo de pensar ha trascendido hasta cierto punto el binario Occidente/China, que sigue siendo el punto focal del pensamiento de la Nueva Ilustración. Íntimamente ligado al fin de la Guerra Fría, su punto de partida es que los antiguos conceptos y categorías nacidos de la era de la Guerra Fría ya no son suficientes para adaptarlos a las realidades de la China de la Posguerra Fría ni del mundo. Una nueva situación mundial exige nuevas teorías. Varias de ellas quieren aplicar enfoques adquiridos del “neoevolucionismo”, el marxismo analítico y los estudios críticos del derecho a la situación de China, elaborando sobre los nuevos sistemas y estructuras de China, que nutren entonces sus innovaciones teóricas.

El llamado neoevolucionismo busca trascender la dicotomía tradicional capitalismo/socialismo para introducir teorías que puedan explicar las innovaciones institucionales, tales como las empresas rurales, en el legado del sistema económico socialista. El marxismo analítico, una teoría promovida por académicos norteamericanos como John Roemer y Adam Przeworski, se ha importado en China con el objetivo de explicar rigurosamente las posturas marxistas sobre la realización de la liberación general de los seres humanos y el desarrollo del potencial individual. Su teoría medular es que los ideales socialistas han promovido la expansión de la democracia económica masiva en oposición al beneficio económico para la minoría y como un medio para prevenir la monopolización de los recursos naturales por parte de una élite económica y política. Claramente, esta teoría nace de la oposición a la privatización a gran escala de la propiedad del Estado, completada ya en Rusia y muy avanzada en China. Los marxistas analíticos creen que la democracia política es necesaria para evitar que la minoría se convierta en la beneficiaria exclusiva de

la privatización; si la “democracia capitalista” es un acuerdo entre el capitalismo y la democracia, entonces el socialismo es sinónimo de democracia política y económica. Con respecto a los estudios críticos del derecho, su principal contribución teórica yace en el descubrimiento de que la base del derecho civil occidental desde fines del siglo XVIII –es decir, el concepto de derechos de propiedad absolutos o el derecho exclusivo del “propietario final” a disponer de una propiedad– se ha colapsado. En el contexto chino, la significación de esta teoría está conectada una vez más a la expansión de la democracia económica y a la restricción del movimiento de privatización. La teoría busca trascender la dicotomía propiedad pública/privada y enfocarse en “la separación y reconstitución del conglomerado de poderes sobre la propiedad”, para expandir la democracia económica y dar prioridad, en la Constitución, al derecho a la vida y a la libertad sobre el derecho a la propiedad. En suma, los académicos chinos suscritos al neoevolucionismo, al marxismo analítico y a los estudios críticos del derecho pugnan por trascender el modelo teórico binario, o no, y por resaltar la interdependencia de la democracia política y económica como el principio guía para la innovación institucional.²⁵

Que se usen conceptos del socialismo o del capitalismo no es importante. La situación actual en China no se presta fácilmente a ninguno de los dos. Las principales preguntas son si se confrontarán los problemas sociales que enfrenta China ahora y si puede hacerse un análisis cuidadoso de la situación concreta. El surgimiento del neomarxismo en China es parte de una tendencia hacia la renovación del marxismo en la economía, la sociología y los estudios de derecho en las universidades norteamericanas. Esto puede contemplarse como un ejemplo de la “teoría viajante” en las nuevas condiciones de la globalización. Sin embargo, una deficiencia del neomarxismo chino, aparte de su préstamo simplista de la teoría occidental, sin fundamento en el estudio empírico de la historia china y de la realidad contemporánea, es su enfoque exclusivo en la economía con escasas referencias a la cultura.²⁶ Si puede decirse que el neomarxismo chino ya ha llamado la aten-

²⁵ Cui Zhiyuan, “Innovación institucional y la segunda liberación del pensamiento”, *Ershiyi shiji*, 24 agosto 1994, 5-16.

²⁶ El tratamiento que hace Cui Zhiyuan de las reformas económicas chinas contemporáneas ha precipitado un debate. Por ejemplo, el principal objetivo teórico de Su Wen (ver nota 8) es la perspectiva de Chi Zhiyuan sobre el proceso de privatización chino.

ción sobre el problema de la democracia económica, todavía no ha iniciado una discusión sobre el problema de la democracia cultural. En las condiciones actuales del mercado, sin embargo, la posesión de capital cultural es una parte importante de la actividad social. El control del capital cultural y de los medios determina la orientación general de la cultura y de la ideología más influyente. Por ejemplo, el brazo más importante de los medios hoy es la televisión; adicionalmente al control del Estado sobre los medios, la producción de dramas televisivos se comercializa. En el espacio entre la cultura popular y la programación controlada por el Estado, ¿podríamos ofrecer esto como una posibilidad interna para la democratización de la cultura? Muchos intelectuales chinos, optimista pero muy ingenuamente, asumen que la mercadización conducirá naturalmente a la resolución del problema de la democracia social en China. Hoy, cuando la cultura popular y los medios están extensivamente desarrollados, y especialmente cuando la producción ya está vinculada al capital internacional y doméstico, abandonar el análisis de la producción y el capital culturales es perder por completo la oportunidad de entender la complejidad de la sociedad y la cultura chinas contemporáneas.

El neomarxismo se enfoca casi exclusivamente en la democracia económica y rara vez, si acaso, toca el problema de la democracia cultural; esto es hasta cierto punto un reflejo de la prolongada influencia de la teoría de la modernización china orientada hacia los objetivos. En el contexto actual, la compleja interpenetración de la maquinaria estatal y el mercado capitalista significa, por una parte, que el Estado está completamente involucrado en la producción cultural, y por otro, que la producción cultural está limitada por la actividad tanto del capital como del mercado. Claramente, en las circunstancias actuales, la producción cultural es parte de la reproducción social. Por consiguiente, los estudios culturales deben trascender la dicotomía marxista base/superestructura para tratar la cultura como una parte orgánica de la producción y el consumo sociales. En otras palabras, para los académicos chinos, la crítica cultural no debe integrarse en su totalidad a los análisis político y económico; esta integración debe buscarse en las prácticas metodológicas. A este respecto, son pocos los académicos que han desarrollado teorías sistémicas para tratar el problema, ya que este tipo de teorías requiere grandes cantidades de información empírica e investigación histórica, ambas inexistentes

aún. Eso no nos impide, sin embargo, llegar a una conclusión básica: las luchas por la democracia económica, política y cultural son esencialmente una sola y misma pelea.

En el contexto social chino, las discusiones sobre la democracia social deben incluir inevitablemente el sistema de distribución social y producción; siendo así, no pueden sino incluir igualmente la democracia política. Las discusiones sobre la democracia económica y cultural pueden proveer así la sustancia para otras sobre la democracia política. Desde la década de 1990, ha habido un claro declive en el discurso político sobre la democracia. Esto se debe no solamente a que sigue siendo un tópico tabú, sino también a que, en el contexto Posguerra Fría, cómo definir la democracia y cómo planear un resultado histórico realista se han vuelto cuestiones que necesitan discutirse. La democracia política es tanto el objetivo de la praxis social como tópico de reflexión cultural. La interpretación de la democracia política está determinada en gran parte por los valores culturales; también está influida por la relación íntima entre la política y la economía en la esfera internacional. En el contexto de la singular sociedad de mercado china, ya no hay posibilidad alguna de democracia política que pueda abstraerse de la democracia económica y social. Ni hay ninguna posibilidad de una democracia económica que pueda abstraerse de la democracia política y cultural. Como resultado, por un lado puede decirse que en la década de los noventa la cuestión de la democracia social tuvo un contexto social nuevo; por el otro, que esa discusión sobre la democracia social no puede evadir una discusión sobre la democracia política.

Los debates sobre la democracia china se han concentrado en cómo garantizar la autonomía individual y la participación política individual. Los intelectuales chinos han enfocado el problema desde dos ángulos. El primero es el discurso sobre el liberalismo económico. La privatización, el desarrollo de empresas rurales y la presencia de corporaciones multinacionales han hecho a la economía china extremadamente compleja. Aun así, muchos economistas todavía creen que, como “proceso natural”, la actividad mercantil es suficiente para conducir al surgimiento de la democracia. Arguyen que, debido a que “la lógica del mercado es un libre intercambio de derechos individuales”, y a que “el Estado representa la implementación coercitiva de los derechos públicos” y “la primera tiene como premisa la afirmación y la protección de las libertades y los derechos individuales,

mientras que la segunda se fundamenta en el resultado de una elección pública”, el desarrollo del mercado en sí constituye una garantía de libertad y derechos individuales.²⁷ En este discurso de liberalismo económico, los derechos individuales están garantizados por la lógica del mercado, y aun cuando el mercado y el Estado tienen una relación complicada, el mercado, sin embargo, pone ciertas restricciones a la expansión excesiva del poder del Estado.

Podemos entender este discurso idealista como dirigido contra la interferencia del Estado en el mercado y la sociedad. Sin embargo, si el Estado es visto como completamente exterior al mercado y como la antítesis directa de lo individual, ¿cómo pueden categorizarse entonces las fuerzas internas de la distribución del mercado? El discurso del liberalismo económico oscurece la relación entre los planes del Estado para la reforma y la creación de mercados en China, lo que da lugar a una noción de “mercados” naturales que sucumbe ante cualquier análisis de las relaciones de poder dentro de los sistemas de distribución de dichos mercados. Estas relaciones de poder no son solamente las principales fuentes de corrupción social, son también la premisa básica que está detrás de la distribución desigual de los recursos sociales. Dentro de la dicotomía planeación/mercado se ha asumido que la noción del “mercado” es la fuente de la “libertad”. Esta noción, sin embargo, vela la distinción entre los mercados y una sociedad de mercado. Si puede decirse que los mercados son transparentes y funcionan de acuerdo con los mecanismos de precios del mundo mercantil, entonces una sociedad de mercado usaría los mecanismos del mercado para regir los ámbitos de la política, la cultura y demás aspectos de la vida –el funcionamiento de la sociedad de mercado no puede distinguirse desde una estructura monopolística–. Es precisamente de este modo que la noción de mercado oscurece las desigualdades de la sociedad moderna y sus desiguales estructuras de poder. Como señaló Emmanuel Wallerstein, al resumir las contribuciones de Fernand Braudel, “Sin garantías políticas, nunca hay modo alguno de controlar la economía (...) Si cualquiera piensa que sin el apoyo del Estado o desde una postura de oposición al Estado puede convertirse en capitalista (en el sentido que Braudel daba al término), es una presunción absurda.”²⁸

²⁷ Zhang Shuguang, [“Derechos individuales y poder estatal”, *Gonggong luncong* 1, 1995.

²⁸ Ver Fernand Braudel, *Las ruedas del comercio*, Pekín: Sanlian shudian, 1997, p. 85.

Si el Estado es un elemento constituyente en la implementación del capitalismo, ¿no debería repensarse el imaginario del liberalismo económico que gobierna al mundo intelectual chino contemporáneo? Al tratar de usar el grado de interferencia del Estado en la economía para explicar la democracia política y económica, ¿no debería reevaluarse primero quién es el que espera beneficiarse de las actividades del Estado?

El segundo ángulo actúa a lo largo de las líneas de los discursos sobre la sociedad civil y la esfera pública. Cada vez más personas han reconocido que el mercado no es exterior al Estado y que entre el mercado y el Estado se encuentra la “sociedad”. Como fuerza intermedia, la sociedad puede mantener el equilibrio de poder entre Estado y mercado. Bajo la influencia de Habermas, muchos han vuelto su atención hacia la sociedad civil y la esfera pública. Creen que una sociedad civil de estilo occidental está surgiendo en China, o al menos buscan su surgimiento como defensora de los derechos y las libertades civiles del individuo contra la interferencia excesiva del Estado. Si tomamos esta discusión como un conjunto de normas que deben emplearse al apelar a la democracia política, entonces podemos entenderla, simpatizar con ella e incluso darle un apoyo considerable. Pero si esta agenda de investigación formal se toma como un camino concreto y una experiencia real, entonces la teoría se vuelve autocontradictoria. Las reformas del mercado en China fueron iniciadas por un Estado fuerte desde el principio; es dudoso que una sociedad civil patrocinada por el Estado pueda proveer un contrapeso efectivo para éste en esta dicotomía sociedad estatal/civil.²⁹ Por ejemplo, los miembros de la élite política o sus familias participan directamente en la actividad económica y se han vuelto agentes de grandes corporaciones e industrias. ¿Podemos decir que son representativos de la sociedad civil? En China,

²⁹ Philip Huang, en su discusión sobre la movilización de la sociedad civil/esfera pública, durante su discurso entre académicos norteamericanos especializados en China, ha señalado que “al usar los conceptos gemelos de ‘la esfera pública burguesa’ y la ‘sociedad civil’ en China, con frecuencia hay una oposición establecida entre el Estado y la sociedad (...) Creo que esta dicotomía Estado/sociedad se ha abstraído de la historia occidental moderna, y no es necesariamente aplicable a China.” Philip C. C. Huang, “Public Sphere/Civil Society in China? The Third Realm between State and Society”, *Modern China* 2, abril 1993, pp. 216-240. Aunque la discusión de Huang está dirigida específicamente a los inicios de la China moderna, creo que también es adecuada para una discusión de la China contemporánea.

las élites políticas y económicas han sido completamente integradas, y participan en la actividad económica internacional. Los peores escándalos en la esfera económica expuestos hasta ahora han involucrado, en su totalidad, a burócratas de alto nivel y a sus dependientes. Más importante aún es preguntarse qué está implicado en el hecho de que la mayor parte de esta discusión se enfoca en las capacidades de la “sociedad” y muy poco se dirige al “Estado”, erigido en oposición a la sociedad. ¿Se sitúa ese Estado en una posición fija fuera de la sociedad o sobre la sociedad, o se interpenetra con la sociedad? ¿Hay espacios específicos implícitos en la noción del “Estado”? ¿Constituyen estos espacios áreas potenciales de crítica bajo ciertas circunstancias?

Estas preguntas incluyen el tema de cómo crear un espacio para la crítica social y política. Algunos académicos han vuelto su atención a la esfera de la producción cultural, como los medios y la cultura impresa, porque en este ámbito la China contemporánea ha producido un número de publicaciones periódicas “no oficiales”, productores “independientes” y otros productos culturales. Varios periódicos “civiles” o “independientes” surgieron después de 1989. El primero fue *Xueren* [El académico], seguido de *Zhongguo shehui kexue jikan* [Revista trimestral china de ciencias sociales], *Yuandao* [Investigación del camino] y *Gonggong lucong* [Foro público].³⁰ Un número de publicaciones semioficiales como *Zhanlue yu guanli* [Estrategia y administración] y *Dongfang* [El Oriente] también aparecieron.³¹ Adicionalmente, la Televisión Central de China (TVCC), propiedad del Estado, empezó a transmitir el programa *Dongfang shikong* [Tiempo y espacio orientales], hecho por productores independientes. Todo esto ha cambiado el escenario cultural considerablemente. Pero hay dos cosas que deben señalarse acerca de estas publicaciones “no oficiales”. Primera, las publican editoriales de propiedad estatal (en

³⁰ Chen Pingyuan, Wang Shouchang y Wan Hui editan *Xueren*. La Fundación para la Amistad Académica Internacional de Japón lo financia y Jiangsu Wenyi Chubanshe lo publica. Deng Zhenlai edita *Zhongguo shehui kexue jikan*, y está registrado en Hong Kong. Cheng Min edita *Yuandao*, financiada inicialmente por la Prensa de la Academia China de Ciencias Sociales. Cuando esta organización tuvo dificultades financieras, Tuanjie Chubanshe se hizo cargo del periódico. Liu Junning, Wang Yan y He Weifang editan *Gonggong lucong*. Recibe apoyo financiero de la Fundación Ford y lo publica Sanlian Shudian.

³¹ Qin Chaoying edita *Zhanlue yu guanli*, con Yang Ping y Li Shulei como directores editoriales. Los dirige la Asociación China para la Estrategia y la Dirección, que es oficial. Zhong Peizhang edita *Dongfang*, con Zhu Zhengling como viceeditor. Lo maneja la Asociación China para el Estudio de la Cultura Oriental.

ausencia de editoriales no estatales) y, segunda, su estatus legal es bastante ambiguo, ya que no tienen una identificación ISBN adecuada. De manera significativa, también son usualmente más cautelosas que las publicaciones oficiales con respecto a imprimir material crítico, debido a su mayor vulnerabilidad y a la falta de protección sistémica. *Dushu [Lectura]* es un ejemplo de ello. Considerada generalmente como abanderada del pensamiento libre, esta revista no es en modo alguno una publicación no oficial; la publica una editorial estatal y la administra el Buró de Periodismo y Publicaciones. *Dongfang shikong* es otro ejemplo. Esta especie de reportaje televisivo, incluso en manos de productores independientes, todavía es el producto de una combinación de órganos de la ideología del Estado y de enormes ingresos por publicidad. Lo que es seguro es que, debido a la participación de elementos no oficiales, es muy diferente de los noticieros del Estado, monótonos y superficiales en su uso de la imagen, el lenguaje, el estilo de presentación y el contenido. No obstante, está bajo un control estricto y debe cumplir con la tarea de crear y promover la ideología del Estado. Por consiguiente, la esfera pública en China no es un espacio mediador entre el Estado y la sociedad, sino más bien el resultado de la interpenetración de la sociedad y parte de la estructura interna del Estado. Estos productos culturales tienen indudablemente una significación general en la ampliación del espacio cultural chino, pero puesto que existen en el espacio entre el Estado y la sociedad (y también dentro del espacio estatal), no tienen un poder real para resistirse a la intervención del Estado.

Desde la década de los noventa, muchos académicos de Estados Unidos, Taiwán, Hong Kong y China han importado el concepto de sociedad civil de Habermas. De acuerdo con Habermas, la esfera pública de los inicios del liberalismo guardaba una relación cercana con la sociedad civil, se interponía entre la sociedad civil y el Estado y ejercía una supervisión sobre ambas. Lo que Habermas ha construido es una norma ideal, y pone particular atención en las transformaciones y distorsiones de esta norma ideal en el curso de la historia moderna. A esto es a lo que llama la “refeudalización” de la esfera pública, es decir, los medios y otras partes de la esfera pública caen bajo el dominio del Estado, los partidos políticos y el mercado. Por la lógica básica de esta teoría, puede decirse que, en la China continental, la esfera pública surgió antes que una sociedad civil madura, y su existencia, de muchas maneras, se encuentra bajo el aparato del Estado. Su exis-

tencia en esta posición se facilita, por un lado, por la ayuda económica que ofrecen los mercados internacionales y domésticos y, por el otro, por las necesidades del Estado y la creación de espacio dentro de éste. Así, esta esfera pública nunca exhibió las características que Habermas identificaba como peculiares de los inicios de la esfera pública burguesa; la posición de los medios en la estructura social forzosamente señala las vastas diferencias entre la esfera pública de China y la esfera pública en Europa, de la cual habla Habermas. Puede verse también cómo en este contexto los medios nunca fueron un ámbito de discusión libre y de creación de opinión pública. En todo caso, los medios fueron exactamente lo contrario: una arena en la cual los poderes hegemónicos contendían. Es importante, en consecuencia, hacer más investigación sobre las complejas relaciones entre la sociedad y el Estado en la China contemporánea; también es importante reconocer que, dentro de esta complejidad, ni el mercado ni la sociedad son un impedimento “natural” para el poder del Estado. Esto resalta el hecho de que las democracias económica y cultural son inseparables de la democracia política; también demuestra que la esperanza de que el mercado de algún modo conducirá automáticamente a la equidad, la justicia y la democracia, ya sea internacional o domésticamente, es sólo otra clase de utopismo.³²

El declive del movimiento de la Nueva Ilustración marca el fin de la fase más reciente del pensamiento chino. Sin embargo, también puede decirse que representa la victoria histórica de la ideología de la modernización compartida por el socialismo y el movimiento de la Nueva Ilustración. Estos dos modos de pensamiento que se oponen y apoyan mutuamente han producido una racionalización y una legitimación de la modernización de China y han iluminado el camino para una sociedad china que enfrenta las reformas de la mercadización capitalista global. En esta era del capitalismo multinacional, el movimiento de la Nueva Ilustración sólo fue capaz de producir una crítica interna del Estado-nación y en

³² Bajo la influencia de los académicos de Europa Oriental y euroamericanos, los académicos chinos empezaron a discutir la sociedad civil en 1990. Los académicos de la historia china moderna en Estados Unidos han sido profundamente influidos por *La transformación estructural de la esfera pública* de Habermas y han usado el concepto de la esfera pública para reexaminar el cambio histórico de la China moderna, lo que en consecuencia produjo un gran número de estudios valiosos. No obstante, en sus discusiones sobre la sociedad civil en la China contemporánea persisten claramente sueños sobre la relación natural entre mercadización y democratización.

particular del comportamiento del Estado. No fue capaz de dirigir su crítica hacia un análisis de la relación cambiante entre el Estado y la sociedad y de las condiciones del versátil comportamiento del Estado en una economía de mercado. Tampoco fue capaz de llegar a un entendimiento del hecho de que los problemas de China también son problemas del mercado capitalista mundial y que cualquier diagnóstico de esos problemas debe llegar a acuerdos con los problemas crecientes producidos por la globalización del capitalismo. Finalmente, no fue capaz de reconocer la futilidad de usar a Occidente como rasero en la crítica de China. El discurso del movimiento de la Nueva Ilustración está construido sobre el objetivo básico de la modernización del Estado-nación, un objetivo cuyos orígenes se encuentran en Europa y ahora ya se han vuelto la prescripción global del proceso capitalista. El nuevo problema que enfrenta el pensamiento de la Nueva Ilustración es cómo trascender este objetivo y formular un diagnóstico y una crítica del problema de la modernidad de China en la era del capitalismo global. Tras el declive del pensamiento de la Nueva Ilustración, lo que vemos son sus remanentes; sobre estas ruinas descansa el mercado capitalista que atraviesa todas las fronteras nacionales. Incluso el comportamiento del Estado, que era el objetivo primario del pensamiento de la Nueva Ilustración, ha sido constreñido por este enorme mercado. Por consiguiente, en el cierre de este siglo hay quienes ya han anunciado el fin de la historia.

EL PENSAMIENTO CRÍTICO EN LA ERA DEL CAPITALISMO GLOBAL

Los dos acontecimientos más importantes de fines del siglo XX fueron el fracaso del socialismo de Europa Oriental y la reorientación de China hacia el mercado global por medio de sus “reformas socialistas”. Dieron fin al conflicto de la Guerra Fría entre dos ideologías opuestas. En esta encrucijada de la historia, ha habido toda clase de profecías acerca del siglo XXI: será la era de una nueva revolución en la producción; será el siglo en el cual se resolverán los problemas de población y estándares de vida; será la era del renacimiento religioso y cultural; será la era en que la actividad se centra en el Pacífico. Samuel P Huntington, de la Universidad de Harvard, en su ensayo de 1993 “¿Choque de civilizaciones?”, dijo que la principal arena de conflicto entre los pueblos en el mundo contemporáneo no

es ya la ideología ni la economía, sino más bien la cultura. En los asuntos mundiales, el Estado-nación sigue siendo el actor principal, pero los principales conflictos en la política global ocurrirán entre pueblos y Estados de diferentes civilizaciones. El conflicto entre las civilizaciones dominará por consiguiente la política mundial.

No pretendo discutir estas predicciones aquí (otros han tratado ya cuestiones tales como si, en el contexto de la política mundial, es posible para los Estados situar los valores culturales por encima de los intereses económicos y políticos). Yo simplemente quiero plantear una pregunta. En la era posterior a la Guerra Fría, China y otros países socialistas se han vuelto los componentes más importantes, o incluso los más dinámicos, del mercado capitalista mundial. En efecto, Asia Oriental podría estar convirtiendo su acostumbrada posición periférica en el antiguo mundo capitalista en el centro económico del nuevo orden capitalista mundial. Bajo tales circunstancias, ¿qué debemos hacer con las contradicciones internas del modo de producción capitalista en el siglo XXI? Por ejemplo, en el curso de la mercadización en China, ¿cuál será la relación entre el capital del Estado, el privado y el extranjero? ¿Cuál será la relación entre las nuevas clases y otros grupos sociales? ¿Qué será de la relación entre las poblaciones rurales y urbanas? ¿Entre las zonas costeras desarrolladas y las regiones atrasadas del interior del país? Todas estas relaciones deben situarse dentro del contexto de nuevas relaciones de producción y, particularmente, en el contexto de su relación con el mercado. La pregunta fundamental es: ¿cómo incidirán estas relaciones en la sociedad china y en el mercado capitalista mundial? En la era del capitalismo multinacional, ¿siguen siendo importantes estas “relaciones internas”? Recuerdo aquí la advertencia del gigante de la teoría liberal, Max Weber, quien dijo que la racionalidad del capitalismo moderno conduciría inevitablemente a un sistema en el cual algunos pueblos regirían sobre otros; en este contexto, nada, dijo, sería capaz de desarraigar la esperanza y la fe en el socialismo. ¿Hay todavía alguna relevancia en estas palabras, ahora que el movimiento socialista tradicional ha provocado una profunda crisis social, aun cuando parece haber acabado en el fracaso en el curso de la Guerra Fría?

La mayor complejidad del problema reside en que, visto como método e igualmente como personificación de la modernización de China, el socialismo chino

sí produjo organización social. De hecho, en materia de dominación del Estado sobre la sociedad y el pueblo, fue aún más duro que ninguna otra cosa que haya existido jamás bajo el capitalismo. Las críticas de Marx y Weber a la modernidad se basaron en la manera en que entendían el capitalismo. En la actualidad, debemos vincular nuestra crítica de la historia del socialismo chino a una crítica de la modernidad y al hecho de que el problema de la modernidad se planteó inicialmente como un problema del capitalismo europeo y de su cultura. La expansión de la sociedad de mercado y su monopolización de los recursos sociales estará acompañada, como es de esperarse, de un movimiento espontáneo y no planeado para la protección de los derechos sociales. El conflicto entre estas fuerzas produjo la fuerza motriz para las crisis sociales más serias de los siglos XIX y XX –incluyendo las dos guerras mundiales–. Produce también el impulso para los esfuerzos de autorreforma por parte de los sistemas sociales modernos. El movimiento socialista moderno fue provocado por un análisis de las contradicciones internas del capitalismo y por las aspiraciones de superar esas contradicciones, pero la práctica del socialismo no sólo no logró completar la tarea de esta aspiración, sino que acabó por ser absorbida por el capitalismo global. Al mismo tiempo, el capitalismo se derivó del socialismo y de diversos movimientos para la protección de las oportunidades para la reforma y la autocrítica de los derechos sociales, al grado que actualmente es imposible definir socialismo o capitalismo en sus sentidos originales con base en la unidad autónoma del Estado-nación.

En este sentido, el uso de conceptos como globalismo o capitalismo global para describir los cambios del mundo contemporáneo no implica que la estructura y el funcionamiento del capitalismo monopólico puedan representar al mundo contemporáneo en su totalidad. Esto se debe a que los sistemas sociales y las políticas públicas de Europa y América ya han llegado a incluir elementos del socialismo o de los movimientos para la protección de los derechos sociales. Aparte de estos elementos que yacen en la práctica social, también podemos detectar características de lo que Braudel llama “civilización material”, o esas cosas que han persistido en la vida básica y que a través de una larga duración histórica han creado asociaciones perdurables. A este respecto, puesto que aún estamos en una etapa en que la modernización es el objetivo histórico, un repensamiento del socialismo chino conlleva no sólo una reflexión sobre su experiencia pasada, sino

igualmente preguntas acerca de su presente y predicciones de su futuro. El socialismo tradicional no ha logrado resolver la crisis interna de la modernidad, y tanto el marxismo como el pensamiento de la Nueva Ilustración, así como las ideologías de la modernización, están virtualmente carentes de fuerza y son incapaces de formular enfoques adecuados para los desarrollos del mundo contemporáneo. Aquí es donde reside lo imperativo de repensar el tema de China.

Los intelectuales chinos están ahora enfrascados en discusiones sobre la cuestión de la globalización, en contraste con la discusión de los medios occidentales sobre el nacionalismo chino. La mayoría de los intelectuales chinos, no obstante, entienden la globalización dentro del contexto del ideal confuciano de armonía universal. En mi opinión, este tipo de universalismo no es más que otra versión del sueño modernista de hace más de un siglo de “reunirse con el mundo”.

En esto, todavía es posible discernir características vagas de “los prospectos para la confucianización del mundo”. Otro grupo de jóvenes con un espíritu de especulación comercial idearon *best-sellers*, como *China puede decir que no*, que evocan en una ya extremadamente inestable sociedad occidental aprensiones acerca del nacionalismo chino y nociones de una decididamente exagerada “amenaza china”. El éxito de las especulaciones comerciales por parte de este último grupo ha provocado que algunos de los medios extranjeros crean que la oleada de nacionalismo chino ha adoptado una cualidad de xenofobia extrema. Al hacer esta suposición, sin embargo, olvidan el aspecto comercial de la publicación y la circulación del libro. Mientras el sistema de Estado-nación no se colapse por completo, el nacionalismo, como base esencial de la unidad nacional, no desaparecerá.

De manera aún más importante, no obstante, la política del nacionalismo contemporáneo tiene diferencias significativas con respecto al nacionalismo tradicional. Más que verlo como algo opuesto a la globalización, sería preferible verlo como un derivado de la globalización. La discusión sobre el nacionalismo debe vincularse al orden político y económico global; no puede explicarse aislado de esto. En el siglo XXI, China puede convertirse en una sociedad de mercado desarrollada, pero no le es posible alcanzar en una nueva supremacía global. Las posiciones económicas, políticas y militares de Estados Unidos y la Unión Soviética fueron producto de la Guerra Fría, y tras la disolución de la Unión Soviética, la OTAN se ha convertido en la fuerza militar mundial arrolladora. En el futuro pre-

visible no habrá otro país capaz de desarrollar esta suerte de poder militar hegemónico. Si no se logra pensar el nacionalismo contemporáneo desde la perspectiva de la estructura política, económica y militar global, entonces no importa si uno apoya activamente los movimientos nacionalistas o si se opone enérgicamente a ellos –ambas posiciones descuidan el punto crucial de la cuestión–. Aquellos académicos que consideran la globalización como un nuevo orden mundial olvidan que este orden ha estado en funcionamiento desde hace mucho tiempo; como un proceso puesto en marcha por el surgimiento del capitalismo, ya ha pasado por varias etapas. En el periodo del comercialismo previo a la Revolución Industrial (1500-1800), el capital comercial dominó el Atlántico, y parte del mismo alcanzó las periferias europeas (por ejemplo, las Américas); durante el llamado periodo clásico provocado por la Revolución Industrial (1800-1945), que acompañó al desarrollo del capitalismo occidental, Asia (excluyendo a Japón), África y Latinoamérica pasaron a ocupar la periferia del capitalismo occidental y se integraron a la división global del trabajo a través de la agricultura y la minería. Fue durante este periodo que empezó a desarrollarse un sector industrial dentro de cada Estado-nación burgués y que los movimientos de liberación nacional surgieron simultáneamente en los países periféricos. La ideología dominante de esos movimientos fue su tenaz búsqueda de la modernización y el establecimiento de un Estado-nación rico y fuerte; tomaron el “ponerse al día” como sinónimo de progreso e igualaron la industrialización a la liberación. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta hoy, los Estados periféricos han emprendido la industrialización sometidos a condiciones desventajosas y desiguales globalmente. China, junto con muchos otros países asiáticos, africanos y latinoamericanos, sí logró la independencia política, pero en el proceso de la globalización del capitalismo, la autosuficiencia de sus industrias nacionales se colapsó gradualmente. Estos países se encontraron todos en un sistema mundial unificado de producción y comercio.³³

Evidentemente, la globalización no puede resolver los múltiples problemas sociales que enfrentamos ahora. Desde la perspectiva del desarrollo del mundo moderno, la globalización de la producción y el comercio no ha producido de ma-

³³ “¿Orden o desorden?—Samir Amin y sus enfoques sobre la globalización”. *Dushu* 7, julio 1985, pp. 106-112.

nera espontánea nuevas instituciones políticas y sociales capaces de trascender las formas organizacionales del Estado y la sociedad dentro de las naciones-Estado, ni tampoco ha sido capaz de dirigirse a los problemas políticos y económicos de las regiones periféricas de Asia y Latinoamérica. Menos capaz aún ha sido de salvar la llamada brecha norte-sur. Queda claro también que el debilitamiento del Estado-nación no ha cambiado la dominación política, económica y militar de los Estados-nación sobre sus propias sociedades. Debido a ello, para eliminar los efectos negativos del nacionalismo, debemos explorar la posibilidad de relaciones políticas más justas y pacíficas desde la más amplia de las perspectivas globales.

En cuanto a China, la interpenetración de un conflicto mutuo entre el control del capital internacional y el interno, que ha resultado de la implicación cada vez más profunda de China en la producción globalizada y el comercio, ha conducido a la creciente complejidad de la economía doméstica y a la inevitable corrupción sistémica. (Debe recordarse que en China, como en otros países del Tercer Mundo, los que controlan el capital doméstico son de hecho los mismos que controlan el poder político.) Esta corrupción ha penetrado todos los aspectos de las esferas política, económica y moral, lo que da lugar a serias desigualdades sociales en todos los niveles. Incluso desde el punto de vista de la eficiencia pura, si las innovaciones institucionales no son capaces de detener la desintegración de la sociedad, tal corrupción sistémica constituirá un obstáculo de primer orden para el desarrollo económico y alentará un consumismo destructivo que minará rápidamente los recursos nacionales y sociales.

La conclusión es que la teleología de la modernización que ha dominado el pensamiento chino durante el siglo pasado está poniéndose ahora en tela de juicio. Debemos reconsiderar nuestras antiguas y conocidas premisas de pensamiento. Aunque no hay una teoría sola que pueda explicar los complejos y mutuamente contradictorios problemas que enfrentamos ahora, corresponde, no obstante, a los intelectuales chinos romper su dependencia de venerables paradigmas binarios, tales como China/Occidente y tradición/modernidad, para prestar mayor atención a los factores que pudieran contribuir a la innovación institucional dentro de la sociedad, tomar en cuenta la capacidad de renovación dentro de la sociedad civil y avanzar hacia una revisión de los métodos y las condiciones históricas bajo los cuales China ha buscado la modernidad. La reconsideración de los

problemas de China situándolos en el contexto de la globalización es un problema teórico urgente. La práctica histórica socialista es parte del pasado; los diseños futuros del capitalismo global, por la misma razón, no prometen superar la crisis de la modernidad sobre la cual escribió Weber. La era moderna, como fase histórica, continúa. Esto proporciona el ímpetu para la existencia y el desarrollo continuados del pensamiento crítico; para los intelectuales chinos puede resultar una oportunidad histórica de la innovación teórica e institucional. ❧