

Bartsch, Shadi, *Plato goes to China. The Greek classics and Chinese nationalism* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2023). 279 pp. ISBN: 9780691229591.

Shadi Bartsch ha escrito un libro fascinante. Esta clasicista de la Universidad de Chicago ha asumido —y cumplido— el reto de buscar, exponer e interpretar las distintas maneras por las que los intelectuales chinos han interpretado los textos clásicos antiguos occidentales y, en especial, cómo han pensado e imaginado China y occidente<sup>1</sup> a través de esos textos. Por otro lado, al estudiar la recepción de los clásicos griegos y romanos en China, al ver cómo son moldeados, también quiebra la pretensión occidental de ver en ellos valores únicos, neutrales y universales. Para abordar esta tarea formidable Bartsch ha pasado varios años aprendiendo mandarín, colaborando con universidades chinas y recopilando documentación de todo tipo. El libro se sostiene sobre una amplia y variada bibliografía, en chino e inglés, de cuarenta páginas. Esta fuerza metodológica no carece de humildad, sino que más bien procede de ella, tal y como la autora deja patente acerca de su origen cultural y académico, los posibles problemas de la selección de textos y la ponderación y cautela de su alcance entre la academia y público chino. Y, sobre todo, el acercamiento se hace desde el respeto a China y la ausencia de brújula moral.

El objetivo documental y teórico de Bartsch no es estudiar el trabajo académico en los pujantes departamentos de clásicas en el país, que también conoce (p. 53), y que se asemeja más al de los países occidentales. Tal y como reza el título, la autora está interesada en la relación —de inspiración, de transformación y mucho más— entre los textos y el nacionalismo chino, entendido este en un sentido político y amplio. Se trata de abordar los discursos nacionalistas donde los textos clásicos han intervenido y creado subjetividad, y cómo los dos elementos de la ecuación han evolucionado conjuntamente. Todo ello en un país que, como muy pocos en el mundo, venera su antigüedad remota y donde las citas de los clásicos forman parte del repertorio habitual de los discursos de los cuadros dirigentes. Por ósmosis, el interés por la antigüedad occidental es grande. Bartsch se fija y hace desfilar por sus páginas a filósofos, sociólogos, politólogos, periodistas, miembros del Partido y publicistas de todo tipo. En esta mirada de intelectuales y voces públicas aparecen frecuentemente personas que, de hecho, tienen una relación más o menos directa con las clásicas, pero cuyos objetivos, análisis y conclusiones se orientan a una dirección de intervención política en la esfera pública china. Se trata de un enfoque caro a los estudios de recepción clásica, que suelen buscar los reflejos del poder en la utilización del pasado clásico.

El rango cronológico que Bartsch propone comprende desde finales del siglo XIX a la actualidad, pero con algunas observaciones. En primer lugar, dedica un

---

<sup>1</sup> Siguiendo el ejemplo de la autora (p. 2, n. 3), hago uso de las palabras occidente y oriente en minúscula, como pequeño guiño a modo de disculpa por un término muy cargado y con más problemas que virtudes.

epígrafe entero a la misión evangelizadora de los jesuitas en China durante la Edad Moderna, que sirve como precedente y en cierto modo de contraste, pues apenas vuelven a ser mencionados en el libro y pertenecen a una etapa donde los propios chinos aún no se servían de estos textos. En segundo lugar, ya para la contemporaneidad, el enfoque es diacrónico, pero no continuo. Esto, que no supone merma de calidad alguna, implica que la autora ponga el foco en momentos y procesos concretos de la historia contemporánea china. El primero de esos momentos responde al surgimiento y auge del nacionalismo chino en la segunda mitad del siglo XIX (el Siglo de Humillación), especialmente en torno al Movimiento del Cuatro de mayo de 1919 y el Movimiento por la Nueva Cultura. El período maoísta apenas recibe atención más allá de algunos comentarios pasajeros, para a continuación ceder espacio a las movilizaciones de los años ochenta. El movimiento democrático y estudiantil que culminó en la masacre de Tiananmén de 1989 hace de parteaguas de todo el libro. Tiananmén recorre la obra como un antes y un después de gran nitidez. Antes del aplastamiento del movimiento estudiantil, la intelectualidad china se había fijado en los textos clásicos buscando, sobre todo, inspiración para imaginar y crear una sociedad ciudadana y democrática. Se trataba de una posición subversiva. Después del acontecimiento, la reacción se hizo con el poder y, con matices, el interés se desplazó hacia el lado contrario, al descrédito del modelo democrático, el apoyo del gobierno y a la búsqueda de posiciones reaccionarias y jerárquicas. El creciente aumento de la tensión geopolítica entre Estados Unidos y China solo ha intensificado esta dinámica. Se trata de un largo viaje que, para los chinos que han leído y pensado estos textos —griegos en su práctica totalidad—, va de Aristóteles a Platón, de la Atenas periclea a la Calípolis platónica.

El libro, escrito de forma amena pero exigente, mezclando y combinando el rigor con el recurso a la ironía, está estructurado en una introducción y siete capítulos. Después de un Prefacio (pp. IX-XIV), la introducción («Introduction: The ancient Greeks in modern China», pp. 1-16) presenta toda la problemática y principales dinámicas del libro, como la relación de los chinos con la antigüedad (china y occidental) y las ventanas que se abren para el propio público occidental al investigar «sus» clásicas de esta forma.

El primer capítulo es el que cubre un espectro cronológico más amplio y muy compartimentado, planteando los antecedentes hasta Tiananmén («Jesuits and visionaries», pp. 17-49). En su primera sección se aborda, a modo de origen remoto de la relación entre las clásicas occidentales y China, las misiones evangelizadoras de los jesuitas europeos en el país asiático durante los siglos XVI y XVII, primer momento de introducción de los textos clásicos allí. En China, donde Matteo Ricci creyó ver la consecución en *praxis* de la *República* de Platón (p. 27), él y sus seguidores debieron elaborar un complejísimo sincretismo cultural para poder introducir el cristianismo en el país y en la corte imperial. Entre el hilo cristiano y el confuciano el nudo lo establecieron los clásicos, especialmente textos estoicos, que los jesuitas, «misioneros con características griegas», usaron a modo de teología primitiva cristiana capaz de dialogar con el confucianismo. Si bien no cumplió con las expectativas, fue el primer contacto entre la antigüedad griega y romana y China. En el siguiente epígrafe, dedicado

a los inicios del nacionalismo chino, el salto es cualitativo, ya que por primera vez son los propios chinos los que leen a los clásicos occidentales para explicar el fracaso de su presente e imaginar su futuro. En este proceso Aristóteles, como filósofo del hecho ciudadano, va a ocupar un papel central. Intelectuales como Liang Qichao, Yan Fu, Li Dazhao, Feng Youlan o Chen Duxiu, influenciados por colegas europeos y japoneses, vieron en la *Política* aristotélica la manera de transitar de un imperio feudal fracasado a una república democrática de ciudadanos iguales entre ellos, y en la razón griega la base de una deseable y necesaria cultura científica. En unas páginas sorprendentes (pp. 31-34), Bartsch expone cómo el término «ciudadano» (*guomin*), que sustituyó al de súbdito del emperador, muy probablemente se introdujo en China a través de la lectura brillante y revolucionaria de Aristóteles que hiciera Liang Qichao. La última sección del capítulo se centra en el movimiento democrático durante los últimos años de gobierno de Mao. Para estos intelectuales, estudiantes y activistas, y entroncando con la memoria del Movimiento del Cuatro de mayo, la China maoísta había fallado también como modelo civilizatorio y la solución consistía en mirar e imitar a occidente. De nuevo dentro de ese marco Atenas, y no Roma o el cristianismo, se erigió para los chinos como el faro de la cultura democrática y racional occidental, así como la cuna del capitalismo, debidamente purgada de dinámicas indeseables como la esclavitud. Toda esta actitud hacia los clásicos murió la noche del tres de junio de 1989, cuando los tanques del gobierno entraron en Tiananmén y aplastaron la revuelta cultural y política.

El siguiente capítulo («Classics after the crackdown», pp. 50-82) recoge el testigo del anterior y entra de lleno en los discursos hegemónicos tras Tiananmén en relación con los textos clásicos. El fin abrupto de las propuestas fue sustituido rápidamente por actitudes reaccionarias que empezaron a ver en occidente no la solución, sino el problema. La clave estaba en volver a mirar a la historia antigua, pero china. Bartsch ha detectado desde entonces el surgimiento y desarrollo de una serie de discursos simultáneos y muy contradictorios, pero que en un marco nacionalista se complementan entre ellos. Por un lado, se ha dedicado mucho tiempo y papel a desacreditar la cultura occidental-ateniense como inferior a la china, cuya tradición antigua y confuciana sería mejor guía y garante de la moral y la política a seguir por el Partido y la sociedad. La democracia ateniense, en el pensamiento de Lin Qifu y Dong Cunsheng, entre otros, lleva a la corrupción, la disolución de la individualidad, y lo que es peor, a la esclavitud. En el punto más extravagante, un autor, He Xin, un académico con un puesto importante en el Partido, ha llegado a intentar probar que los textos clásicos son una invención del Renacimiento europeo para ocultar unos orígenes bárbaros y poco presentables. Por otro lado, sin embargo, otros discursos, que irán apareciendo durante el resto del libro, han buscado probar la superioridad democrática del modelo chino. No solo se trata de presentarse como una democracia alternativa, que sin duda lo hace. Según estos discursos, los clásicos occidentales —especialmente Platón, y en menor medida Tucídides— siguen siendo ejemplos a seguir porque, a diferencia de occidente, que ha renegado de ellos y en consecuencia causado su bancarrota moral, los chinos han mantenido algunos de sus preceptos originales que, además, se ase-

mejorarían a algunos patrones confucianos. China, en general, venera a los clásicos, mientras occidente, y especialmente Estados Unidos, los desdeña y olvida, clave y señal de su decadencia. Por último, Bartsch no olvida las voces disidentes, como la de Hu Ping, ya importante en las revueltas estudiantiles de los ochenta, y que a día de hoy sigue pensando junto a Aristóteles una sociedad más democrática e igualitaria.

El tercer capítulo («Thinking with Plato's 'Noble Lie'», pp. 83-104) es bastante más concreto, y se centra en la fijación de los intelectuales chinos de los últimos años por el concepto de «Mentira virtuosa» (*gennaion pseudos*) de la *República* platónica. Entendida como una mentira necesaria para mantener la estabilidad del sistema de Calípolis y enmascarar sus relaciones de poder, algunos chinos se han interesado y han reflexionado sobre la posible conveniencia y utilidad de tal idea política; o hasta qué punto se parece a una especie de Estado ideal confuciano-comunista («*socialism with Platonic characteristics*»). En Platón, la Mentira, esto es, que todos habían brotado de la madre tierra, se inoculaba a todas las capas sociales, incluyendo la cúspide, con el objetivo de preservar una jerarquía no solo deseable, sino natural y de tintes eugenésicos. Muchos neoconservadores (Cheng Zhimin, Zhang Lili, Chen Yan, Li Yongcheng) han encontrado en este pasaje platónico un soporte para tildar la democracia de *naïf* y justificar una ideología de la desigualdad natural entre personas. Platón deviene así, de nuevo y junto a Confucio, el filósofo referente de la desigualdad, la antidemocracia y la reacción. El debate sobre la Mentira también ha encontrado oposición en la arena pública china por su radicalidad. Exiliados como Qiang Zha y, de nuevo, Hu Ping, la han usado para describir las políticas del gobierno. Pero el interés radica en buscar, precisamente, el origen del interés. Sea deseable o no, en un contexto reaccionario como el actual, y aparte de los exiliados ¿está la *intelligentsia* pensando en la China actual, con Xi Jinping como filósofo-rey de Calípolis?

Le siguen dos capítulos también en esta línea más concreta, pero que en cierto modo abordan temáticas más generales y donde los textos antiguos aparecen de una forma más oblicua. El primero de ellos («Rationality and its discontents», pp. 105-127) se ocupa de la racionalidad, que últimamente obsesiona a los intelectuales chinos. El argumento consiste en identificar la racionalidad occidental como instrumental, en términos weberianos, carente de moralidad; por oposición a un supuesto modelo confuciano que valora más el carácter moral y social. En este contexto discursivo la crítica a la Ilustración europea deviene central, lo que ha servido a algunos intelectuales como Gan Yang para trazar una genealogía que, en último término, remite a Platón y la razón griega. Bartsch cierra el capítulo dudando, con buen criterio, de la operatividad y utilidad de estas dicotomías recorridas de grietas y espejos. El segundo capítulo («A Straussian interlude», pp. 127-145) se encarga del eco particular que ha encontrado en China el filósofo germano-estadounidense Leo Strauss. La afinidad procede de su crítica a la sociedad occidental, en decadencia por haberse separado de su pasado clásico, un planteamiento bien recibido en un país que sigue depositando en la antigüedad una relevancia crucial y estratégica. Para la *intelligentsia* china y demócratas renegados como Liu Xiaofeng (quien considera a

Platón un reeducador y a Mao un filósofo-rey) y Gan Yang, las ideas de Strauss suponen un buen sostén para dirigir críticas a un occidente supuestamente desorientado y nihilista; así como para tender puentes entre Confucio y Platón, dos «mentalidades clásicas» de moral concordante en esencia. De nuevo, Bartsch interviene para contraponer estos discursos a sus propias contradicciones.

El siguiente capítulo («Harmony for the world», pp. 145-174) explora la construcción del discurso ideológico sobre la armonía, un concepto central del confucianismo clásico (*hexie*) que se está volviendo hegemónico hoy día, en el marco de la rehabilitación de Confucio tras su descrédito durante la República y el período maoísta. Cargada originalmente de analogías musicales, y pensada como una forma de integrar opuestos y contrarios en una misma sintonía o jerarquía; hoy día la reivindicación de una «sociedad en armonía» (*hexie shehui*) tiene mucho que ver, desde los tiempos de Hu Jintao e incluso desde 1989, con la legitimación del orden social y político y con la censura que ejerce el Partido. Sobre esta base el PCCh, de hecho, lleva años promocionando el ideal de la «construcción de una comunidad de destino humano». En este contexto reaccionario y neoconservador, no es de extrañar que estén resurgiendo con mucha fuerza el confucianismo político y el legalismo («*Confucians on steroids*»), y que, por el lado que respecta a esta obra, se esté buscando en Platón la misma reivindicación jerárquica y reaccionaria de la armonía. Un puñado de intelectuales ha intentado ver en Calípolis, y en la *República* en general, un intento de construcción de una sociedad en armonía. Algunos, como Bai Tongdong, filósofo de la Universidad de Fudan, han llegado a escribir libros buscando qué tipo de modelo de república universal basada en la desigualdad política sería más deseable, si la confuciana o la platónica. Platón (y Sócrates), sin embargo, estaba bastante más preocupado en pensar una sociedad basada en la justicia, relegando la *harmonia* a un papel secundario. En respuesta, otros han intentado equiparar la justicia platónica a la armonía confuciana. Este discurso, además, no es solo de consumo interno, sino que también se ha convertido en una forma de diplomacia blanda mediante congresos internacionales y demás intercambios culturales que han buscado comparar a Sócrates y Confucio. Según Bartsch, la insistencia de los intelectuales chinos en ver a Sócrates como un filósofo cercano a Confucio tiene como consecuencia anular su pensamiento y, por tanto, el de occidente. Por otro lado, la autora saca a relucir ejemplos de discursos pretendidamente universalistas y basados en la desigualdad que, de manera análoga, se vienen produciendo en occidente en los últimos años.

El libro cierra con un capítulo abierto que funciona a modo de conclusión («Thoughts for the present», pp. 175-187). Tras unas páginas a modo de recopilación, Bartsch dedica tres epígrafes a reflexionar sobre cuestiones de gran calado: clásicas, culturas, mitos. Se trata no tanto de desacreditar los discursos chinos como de ver en ellos un espejo donde mirarnos, un vehículo para pensar en los propios discursos y mitos de la globalización que en los últimos treinta años se han fabricado en Estados Unidos (De Huntington a Fukuyama) sobre la superioridad de occidente; cuestionar la pertinencia y operatividad de la deno-

minada «Trampa de Tucídides», un discurso que también procede de Washington y, sobre todo, reflexionar sobre la flexibilidad de las clásicas y los discursos que se siguen adscribiendo a ellas.

*Plato goes to China* es, por tanto, un hito en los estudios de recepción clásica y en el que se podrá profundizar mucho más en el futuro. Pero el propósito de Shadi Bartsch es llegar a un público mucho más amplio y transnacional, y es claro que el libro trasciende un discreto papel académico. Su propósito es reflexionar sobre la relación de las clásicas y de la antigüedad en general con el poder y, sobre todo, entendernos mutuamente, ensanchar miradas al confrontar lo que injustamente consideramos nuestro desde fuera, asombrarnos y pensarnos.

David Sierra Rodríguez  
Universidad de Granada