

Golden, Seán

“Percepciones y sistemas de valores como factores de desarrollo y transición en Asia”

*Desarrollo y transición en Asia*

Golden, Seán; Spoor, Max (eds.)

Barcelona: Edicions CIDOB

200

pp. 157-175

## Percepciones y sistemas de valores como factores de desarrollo y transición en Asia

Seán Golden

En el desarrollo de la teoría del desarrollo socioeconómico chino se han identificado numerosos factores que contribuyen al éxito de China. Sin embargo, uno de los factores más importantes es la percepción de los sistemas de valores y creencias que guían las decisiones y las acciones de los individuos y las organizaciones. En este artículo se analiza la importancia de la percepción de los sistemas de valores y creencias en el desarrollo socioeconómico chino, así como su influencia en la transición hacia un sistema de desarrollo sostenible.

El modelo chino de desarrollo y transición, que ha sido bautizado como el *Beijing Consensus* (en contraposición al *Washington Consensus*),<sup>1</sup> y que se está llevando a cabo en la actualidad difiere en muchos aspectos de los modelos de desarrollo «clásicos» de Europa y de Norteamérica. En parte, esta diferencia proviene del intento de crear un modelo propio, es decir, un modelo «con características chinas», y en parte del recelo de las intenciones últimas del neoliberalismo «occidental», es decir, de una sana precaución ante la posibilidad de que —en el fondo— las reformas propuestas por los partidarios de la doctrina neoliberal estén sirviendo a los intereses de sus proponentes, y no garantizando en absoluto los intereses del pueblo chino. Pero otra fuente primordial de la capacidad china de resistir la imposición de modelos ajenos y de desarrollar modelos propios proviene de su milenaria tradición de pensamiento político, económico y social. Por lo tanto, la investigación de las raíces socioculturales y sociocognitivas de la civilización china es un elemento fundamental y una herramienta imprescindible para la comprensión del proceso chino, y un paso importante hacia la comprensión mutua.

Este estudio abordará las percepciones y los valores del pensamiento político, económico y social desde una perspectiva asiática, no desde una perspectiva europea. Entre los temas principales que hay que destacar está el concepto de la *etnocentricidad*, incluso la *eurocentricidad* —las visiones *eurocéntricas* del mundo— frente al de la *etnodiversidad*, la importancia de la diversidad de culturas. Está además la semiótica. Este binomio en la *percepción* no se limita a lo fisiológico, sino que incluye la percepción cultural, porque la percepción siempre está organizada por la cognición, y la cognición se configura sobre la base de siste-

mas de valores, de imaginarios colectivos y de ideologías; es decir, de factores sociocognitivos que condicionan la manera en que cada cultura construye su realidad social.

El constructivismo social conlleva cierto grado de *relativismo cultural y lingüístico*, lo que no implica un *exotismo* radical, es decir, una división infranqueable de las distintas culturas del mundo. Lo que sí quiere decir es que diferentes culturas, a lo largo de los milenios, en respuesta a las mismas necesidades humanas, de supervivencia individual y del grupo, pueden haber estructurado sus visiones de cómo es el mundo de maneras diferentes. Ésta es la esencia del concepto de la relatividad cultural, el hecho de admitir que el mundo se estructura socialmente. En su aplicación a los estudios internacionales, hay que insistir en la importancia del papel de los factores sociocognitivos en las interacciones de las unidades que configuran el sistema internacional.<sup>2</sup>

Entre los factores sociocognitivos, el sistema de valores que rige la percepción europea de las relaciones internacionales incluye como elemento básico un concepto del papel del poder institucional en relación con los derechos humanos que se desarrolló en Europa a lo largo de los siglos XVII-XIX, en el marco de una serie de revoluciones políticas, culturales y científicas, que produjeron la Ilustración.<sup>3</sup> Uno de los pensadores europeos clave de este momento fue Thomas Hobbes (1588-1679), uno de los primeros en definir lo que sería conocido como el «contrato social», una de las bases del concepto moderno europeo del Estado y del sistema político democrático. Hobbes inventó un pequeño mito para justificar el uso de la fuerza con objeto de que se le otorgue al soberano el derecho de imponer el orden por la fuerza, imaginando —a través de un experimento mental— cómo hubiera podido ser la vida social primitiva, con todos sus miembros persiguiendo sus propios intereses, sus propios beneficios, a costa de los demás, y concluyó que, en una sociedad sin control, sin poder impuesto, el hombre es como un lobo para el hombre (*Homo homini lupus*), porque:

...es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en condición o estado que se denomina guerra: una guerra tal que es la de todos contra todos [...] En la naturaleza humana encontramos tres causas de discordia: la disputa, la competición y la desconfianza [...] Así todos viajan y viven armados [...] y no hay condiciones para la industria, ni el comercio ni la convivencia

[...] por lo que la vida del hombre es solitaria, pobre, embrutecedora, sucia y corta.<sup>4</sup>

Para Hobbes, la invención del poder político era una necesidad social. Descontrolado, y por culpa de su naturaleza, el ser humano sería egoísta y las rivalidades provocadas por intereses contrapuestos harían imposible la vida en común. Como consecuencia, para Hobbes la sociedad, los miembros de la sociedad, ceden parte de su libertad a una estructura de poder para que ésta garantice las condiciones mínimas necesarias para que las personas puedan prosperar y buscar su felicidad. Es este un texto fundamental de la Ilustración; construye una parte importante de la visión europea de la política, de la organización social, de la democracia y de la *modernidad*.

Mucho antes que Hobbes, Mozi (479-381 a.n.e.), un maestro del pensamiento político, económico y social de la antigüedad china, inventó un mito parecido para justificar la existencia de un soberano. El maestro Mozi dice:

La época actual es un regreso a la antigüedad de los tiempos en que la humanidad acababa apenas de nacer y en que no había aún ni jefe ni rector. Se decía entonces: «Bajo el Cielo, cada cual tiene su sentido de lo justo». De modo que por cada hombre había un sentido de lo justo, por cada diez hombres había diez y por cada cien hombres había cien. Y cuanto más proliferaban los hombres, más proliferaban las ideas que tenían acerca de lo justo. Y es que cada cual consideraba justo su propio sentido, y no el de los demás, de modo que todos se juzgaban mutuamente de forma errónea.

En las familias, el padre, el hijo, los mayores y los menores abrigaban mutuo rencor. Todos tenían sentimientos divergentes que no conseguían armonizar, hasta el punto de desperdiciar energía en lugar de ayudarse, ocultar las técnicas beneficiosas en lugar de enseñarlas y dejar que se pudrieran los excedentes en lugar de compartirlos. En el mundo entero dominaba el desorden casi hasta el salvajismo.

Al no existir distinciones entre soberanos y súbditos, superiores e inferiores, viejos y jóvenes, ni relaciones ritualizadas entre padres e hijos, mayores y menores, reinaba el desorden en el mundo. Es evidente, el mundo estaba en desorden porque el pueblo no tenía jefe ni rector que unificara el sentido de lo justo. Por eso se acabó eligiendo a un hombre dotado de las mejores cualidades, de la mayor sabiduría de juicio y de la inteligencia más perspicaz para establecerlo como Hijo del Cielo, de tal manera que to-

das las acciones se hicieron en virtud de un sentido de lo justo único común a todo el universo.<sup>5</sup>

Este mito fundacional de otro sistema de pensamiento político tiene mucho en común con el mito inventado por Hobbes unos mil quinientos años más tarde (no hay ninguna posibilidad de influencia; Hobbes no pudo haber conocido ese texto de Mozi). En el siglo XVIII sería Giambattista Vico,<sup>6</sup> en Italia, quien inventara un mito parecido; y en el siglo XX, Sigmund Freud.<sup>7</sup>

Así que tres pensadores de la cultura europea, uno protestante (Hobbes), otro católico (Vico) y el tercero judío (Freud) recurrieron a mitos parecidos para justificar o explicar la necesidad del poder y del uso de la fuerza por parte de las instituciones sociopolíticas. En el concepto de Hobbes, el del hombre como un lobo para el hombre, es inevitable ver el concepto cristiano del *pecado original*, de que la naturaleza humana es corrupta como consecuencia de un pecado original hereditario, y de que el *mal* es intrínseco a la naturaleza humana, a la Natura. Aquí hay una relación directa entre las creencias religiosas y el desarrollo de un concepto antropológico, sociológico y político. Como pasaría con muchos conceptos avalados por la Ilustración, se otorgaron a las creencias antiguas el valor de nuevas ideas basadas en una supuesta razón objetiva y universal.

Pero en el caso chino no aparece ningún concepto religioso. Es una descripción sociológica, que no recurre a las creencias para explicar por qué los seres humanos actuarían así. No implica la existencia de un *mal* intrínseco a la naturaleza humana o a la Natura. La referencia al emperador como *hijo del cielo* es una metáfora, porque en el caso de Mozi el concepto del *cielo* es un concepto abstracto, sinónimo —más bien— del *cosmos*, no un concepto de Dios. Mozi pudo llegar a una justificación de la soberanía de un líder político sin acudir a las creencias. Su visión fue cívica, no religiosa.

Otro gran pensador político de la Antigüedad china fue Mengzi o Mencio (371-289 a.n.e.), uno de los más importantes seguidores de Confucio (551-479 a.n.e.). Promulgador del confucianismo en China y uno de los primeros en dibujar allí algún concepto de la naturaleza humana, Mencio dijo:

Todo hombre tiene un corazón que reacciona ante lo intolerable. [...] Suponed que unas personas vean de repente a un niño a punto de caer en un

pozo. Todos tendrán una reacción de espanto y empatía que no estará motivada ni por el deseo de llevarse bien con los padres, ni por tener buena reputación entre los vecinos y amigos, ni por aversión hacia los alaridos del niño.

Se ve así que, sin un corazón que se compadezca del prójimo, no se es humano; sin un corazón que experimente la vergüenza, no se es humano; sin un corazón lleno de modestia y deferencia, no se es humano; sin un corazón que distinga lo verdadero de lo falso, no se es humano. Un corazón, que compadece es el germen del sentido de lo humano; un corazón que experimenta la vergüenza es el germen de lo justo; un corazón lleno de modestia y deferencia es el germen del sentido ritual; un corazón que distingue lo verdadero de lo falso es el germen del discernimiento. El hombre posee en él estos cuatro gémenes, igual que posee cuatro extremidades. Poseer estos cuatro gémenes y declararse incapaz (de desarrollarlos) es perjudicarse a sí mismo; decir que su principio es incapaz de ello es perjudicar al principio.

Quienquiera que posea estos cuatro gémenes sabrá desarrollarlos al máximo, será como el fuego que prende o la fuente que brota. Si fuera capaz de desarrollarlos, sería digno de que se le confiara el mundo; si no fuera capaz, no sabría ni servir a sus padres (11 A 6).<sup>8</sup>

Esta es la analogía inventada por Mencio para sugerir que en la naturaleza de todos los seres humanos, cuando nacen, hay una reacción instintiva de compasión, es decir que, para Mencio, la primera reacción instantánea de cualquier persona que vea a una niño a punto de caer en un pozo sería la de salvarlo. Pero después, enseguida, podrían interferir consideraciones sociales que modificaran el propósito original: esperar una recompensa de los padres por haber salvado a su hijo, o ganar fama, o deshacerse de las molestias que el niño provocara. Mencio dijo:

En los años de abundancia, los jóvenes son excelentes en los años de escasez, pésimos. Esta diferencia no se debe a sus cualidades naturales, sino a que las circunstancias ahogan su corazón [...]

Tenemos el ejemplo de la cebada: una vez que se esparce la semilla y se cubre de tierra, con el mismo suelo y el mismo tiempo de siembra, germina, nace y, cuando llega su tiempo, todas las plantas están maduras. Si hay diferencias será porque el suelo es más o menos fértil, porque lluvias y rocíos la alimentaron de modo distinto y porque el trabajo humano sobre ella no fue igual.

Mencio dijo:

Los árboles del monte Niú eran bellos, pero por estar situados en los bordes de un gran Estado fueron atacados con hachas y ya no pudieron conservar su belleza. Con el reposo del día y la noche y la nutrición de lluvias y rocíos, renacieron brotes y tallos, pero vacas y cabras vinieron entonces y pastaron en el monte hasta dejarlo pelado. Cuando las gentes ven ahora el monte desnudo, creen que en él nunca hubo árboles, pero no es éste el estado natural del monte.<sup>9</sup>

A partir de este argumento, Mencio propuso que los seres humanos nacen con ciertos instintos que, en caso de madurar, si la sociedad permite su completo desarrollo, se convierten en cualidades o virtudes morales. Hizo uso de una metáfora orgánica para describir estos instintos como «brotes» (*germen* en la traducción citada) cuyo crecimiento y maduración dependerían de las condiciones ambientales. Por ejemplo, la *compasión*, que movería a alguien a salvar a un niño si las condiciones socioeconómicas permiten su desarrollo, comportaría el altruismo. Pero, si no es así, y el resto del texto de Mencio demuestra que no fue así en su tiempo, esta cualidad en potencia no se desarrolla.

Mencio expone toda una serie de argumentos para los soberanos sobre la necesidad de proveer y garantizar las condiciones socioeconómicas necesarias para que la gente desarrolle sus cualidades morales. Lo que propone es que la sociedad no impida que el altruismo sea el resultado final de la maduración de esos brotes naturales: un brote que se encuentra en una tierra adecuada crecerá y madurará, pero si se encuentra en tierra yerma o poco fértil, no podrá. Así que, para Mencio, la naturaleza humana (en sí misma) no garantiza nada. La sociedad es la que determina todo. En este caso, no hay ningún equivalente al concepto del pecado original que influyó en el modelo europeo. El *mal* no es intrínseco a la *Natura*.<sup>10</sup>

Un tercer gran pensador político de la antigüedad china fue Xunzi<sup>11</sup> (298-238 a.n.e.), otro de los más importantes seguidores de Confucio, y otro de los primeros en dibujar algún concepto de la naturaleza humana.

La naturaleza del hombre es mala (*xing e*); lo que de bueno hay en ella es artificial (*wei*).

En lo que de innato tiene la naturaleza humana, está la afición al provecho; si el hombre sigue esta inclinación, aparecen la codicia y la rivalidad, desaparecen la deferencia y la modestia. En lo innato están el odio y la rivalidad; si se sigue esta inclinación aparecen el crimen y la infamia, desaparecen la lealtad y la confianza. En lo innato están los deseos de las orejas y de los ojos, la afición por la música y el sexo. Si se sigue esta inclinación, aparecen los excesos y el desorden, desaparecen los ritos y el sentido moral, la cultura (*wen*) y la estructura (*Li*).

Así, pues, si se da rienda suelta a la naturaleza del hombre (*xing*), si se sigue la inclinación de sus características intrínsecas (*qing*), empezaremos luchando por los bienes, seguiremos en el sentido contrario a la justa repartición y buena organización de los mismos y acabaremos sumidos en la violencia. Es, por tanto, necesario que intervenga la transformación que obran los maestros y las normas, así como el Dao de los ritos y del sentido moral, para poder empezar con la deferencia y la modestia, seguir en la dirección de la cultura y de la estructura y acabar en un estado ordenado. Considerando así las cosas, queda claro que la naturaleza humana es mala, y que lo que de bueno hay en ella es artificial.<sup>12</sup>

El uso que hace esta versión española de la palabra *mala* en la cita de Xunzi corre el peligro de introducir connotaciones que confunden el argumento de Xunzi, debido a las connotaciones religiosas que el concepto del *mal* tiene en la cultura europea, citadas antes en el caso de Hobbes. Este es uno de los problemas de comprensión mutua entre culturas que no han estructurado sus visiones del mundo sobre las mismas bases. Lo que dice el texto chino es que el ser humano nace con *instintos, emociones y deseos*: cuando tiene sed, quiere beber; cuando tiene hambre, quiere comer. Que el actuar según los instintos sea bueno o sea malo, dependerá de las circunstancias concretas de cada momento. Pero los instintos en sí mismos son neutrales, no hay nada *mal* intrínseco en ellos. El texto no dice que estos instintos sean ni negativos ni positivos, simplemente dice que hay instintos. Lo que impide que los seres humanos actúen siempre según sus instintos es la Cultura, que no es natural, que no proviene de la Natura y que es, por lo tanto, artificial. Las normas del comportamiento, que son inventos de la Cultura, son intervenciones artificiales en el comportamiento instintivo.

Ahora bien, el hombre, por naturaleza, desea saciarse cuando está hambriento, desea calentarse cuando tiene frío y desea descansar cuando está cansado. Éstos son los sentimientos naturales del hombre. Pero ocurre que

cuando un hombre tiene hambre y tiene ante sí a unos ancianos, no come antes que ellos sino que les cede su lugar. Cuando está cansado, no se atreve a descansar porque quiere sustituir a su hermano mayor en el trabajo. Estas dos conductas van contra la naturaleza original y violan los sentimientos naturales. No obstante, el camino de la piedad filial es el modelo y la regla de la corrección y la rectitud. Si uno obedece a sus sentimientos naturales no sentirá deferencia ni obediencia. La deferencia y la obediencia se oponen a los sentimientos naturales.<sup>13</sup>

Xunzi recurre a otra analogía relacionada con el agua. Imagina a un padre y a su hijo perdidos en un desierto, que durante días no han podido encontrar agua para beber. De repente encuentran un pozo, una fuente de agua. Se pregunta quién beberá primero, y se responde que es evidente que el hijo dejará beber primero a su padre. Si fuera por los instintos, por naturaleza, sería el hijo el que bebiera primero, porque es más joven, más rápido y más fuerte, y necesita beber. Por lo tanto, no es la Natura la fuerza que impide que el hijo actúe instintivamente y beba primero, sino la Cultura, las normas del buen comportamiento social.

Si la implicación de la analogía de Mencio fue que el *mal* no proviene de la Natura, sino de la Cultura o de la Sociedad, el ejemplo de Xunzi implica que el *bien* tampoco proviene de la Natura, sino de la Cultura o de la Sociedad. Tampoco en este caso hay ningún equivalente al concepto europeo del pecado original. Lo que sí que hay en estas tres citas de pensadores políticos chinos de la antigüedad es un fuerte concepto del factor sociocultural, que es lo que permite reprimir comportamientos humanos negativos, egoístas, y lo que pretende promover comportamientos altruistas o, como mínimo, mantener la convivencia:

Tanto Mencio como él [Xunzi] consideraban que la privación material es la principal causa externa de la mala conducta. La posición de Mencio puede resumirse con facilidad: «Si las personas tienen un medio de vida constante, tendrán una mente constante; sin un medio de vida constante, no tendrán una vida constante». [Xunzi] hacía hincapié en el hecho de que los bienes no son ilimitados. Quería evitar que se agotaran las fuentes de abastecimiento de las cosas y quería que ningún hombre se viera frustrado en sus deseos debido a una insuficiencia de cosas. Para ello, los deseos y las cosas debían estar equilibrados. Por lo tanto, [Xunzi] quería que todos los hombres se controlaran a sí mismos mediante la obediencia a las reglas de la conducta adecuada [...] y a los dictados del sentido moral [...], para que

los deseos no se vean frustrados por una escasez de cosas, y tampoco se agoten las cosas debido a la demanda de los deseos. En lugar de ello, ambos deben apoyarse mutuamente y deben seguir existiendo [...]. Toda su teoría política está basada en su reconocimiento de la mutua implicación de las cosas (en la escasez) y de los deseos (en la saciedad).<sup>14</sup>

El debate sobre los orígenes del bien y del mal en el comportamiento humano ha sido constante a lo largo de la historia del pensamiento chino, pero nunca ha atribuido sus orígenes a la naturaleza humana, sino al ambiente socioeconómico y político; y siempre ha atribuido a la educación (en el sentido de «la buena educación», que produce personas «bien educadas») la capacidad de contrarrestar las influencias negativas del entorno social. Así, llegada la época de las reformas democráticas que empezaron a finales del siglo XIX, los pensadores políticos chinos recurrieron a estos aspectos del pensamiento tradicional chino, y a otros del pensamiento budista, para justificar conceptos tan innovadores en el contexto chino como la igualdad de todos los ciudadanos, el sufragio universal, el sistema parlamentario o la monarquía constitucional, porque los orígenes de las justificaciones occidentales de estos mismos conceptos no encontraron equivalencias culturales en el contexto chino.<sup>15</sup> Como consecuencia, en Asia las bases sociocognitivas sobre las cuales se plantean las políticas de desarrollo y de transición pueden ser diferentes. Como dice John Gray:

Las profundas diferencias entre el capitalismo asiático y el de los países occidentales no disminuirán con el tiempo. Reflejan diferencias no sólo en las estructuras familiares, sino también en la vida religiosa de las culturas en las que esos distintos capitalismos están enraizados. El mayor sociólogo del capitalismo, Max Weber, tenía razón cuando vinculaba el desarrollo del capitalismo en Europa noroccidental con el protestantismo [...] El nuevo capitalismo de Asia Oriental está libre de la pesada carga occidental de disputa ideológica sobre los méritos de los sistemas económicos rivales. Esto es así en parte porque la mayoría de las tradiciones religiosas de Asia Oriental no pretenden ser exclusivas. Esta falta de reivindicación de una única verdad es paralela a un enfoque pragmático en política económica.<sup>16</sup>

Sobre la base de citas como éstas se construyó todo un sistema ético y moral confuciano que hoy en día permite a autores como Samuel B. Huntington<sup>17</sup> caracterizar la civilización de Asia Oriental como una civiliza-

ción confuciana, así como la europea y la norteamericana son una civilización cristiana.

Otro ejemplo de cómo y por qué la civilización de Asia Oriental construyó una visión del mundo distinta de la construida por la civilización europea debido a las diferencias en sus circunstancias de base proviene de las consecuencias antropológicas del cultivo del arroz.<sup>18</sup> Los orígenes de la cultura japonesa estuvieron condicionados por el hecho de que solo el 10 % del terreno fuera cultivable, lo que obligó a la población japonesa, a la cultura japonesa, a construir una organización social y una psicología social acordes con la base material de su cultura. Los japoneses cultivaron el arroz, que es un cereal muy rentable en términos de alimentación, pero que requiere mucha mano de obra. Un granjero solo no puede cultivar el arroz; debe hacerse en grupo. Si la supervivencia del grupo depende de su capacidad de trabajar en grupo, cualquier comportamiento social que pudiera romper la convivencia dentro de él estaría amenazando la supervivencia del mismo. Y el individualismo no recibiría ninguna recompensa porque —contrariamente— estaría poniendo en peligro la supervivencia del grupo. Lo que recompensa al individuo es adaptarse a las necesidades del grupo y participar en el reparto de los bienes del mismo. Por esta razón, en las mitologías de las culturas del arroz de Asia Oriental y del sureste no hay héroes. En cambio, en las culturas de la caza (como las que dieron origen a las culturas europeas), algunos individuos podían tener más habilidad como cazadores que otros, y por lo tanto, aportar más carne (proteína) al grupo que otros, debido a su propia habilidad individual. En este caso, esos individuos más hábiles, más meritorios, que aportaran más, podían exigir más recompensa, podían exigir un trato diferenciado. Además, en las culturas de la caza, un individuo podía sobrevivir sin la ayuda del grupo. Como consecuencia, en las mitologías de las culturas de la caza hay héroes. Y de esta manera, dos culturas distintas, desarrolladas en circunstancias materiales muy distintas, podrían haber construido visiones muy distintas del papel del individuo en el seno de su propia sociedad, que son diferentes, aunque en ambas culturas, la del arroz y la de la caza, los seres humanos debieran satisfacer las mismas necesidades existenciales.

Los polítólogos chinos pueden analizar los «valores occidentales» desde un punto de vista libre de las premisas de la Ilustración que condicionan los análisis hechos por los polítólogos occidentales precisamente porque no comparten una misma tradición. En una publicación reciente

de una institución china de investigación fundada por Zhou Enlai, el Instituto de Estudios Extranjeros de Shanghai, Zhū Majie destaca cinco elementos principales como «valores centrales de la civilización occidental», a saber, la pretensión salvífica, el expansionismo, el individualismo, el liberalismo y el utilitarismo:

1. *Pretensión salvífica y espíritu misionero.* La herencia cristiana contiene un sentido de «misión» que debe ser cumplida por los creyentes. La vocación universalista de la Palabra de Dios lleva a emprender, durante toda la historia, acciones de salvación como las cruzadas, o la expansión colonial después. Actualmente tiene lugar una variedad bajo la apariencia de democracia cuya promoción se lleva a cabo mediante una nueva herramienta, la «diplomacia de los derechos humanos».
2. *Expansionismo.* La civilización occidental se ha expandido ininterrumpidamente al amparo de la modernización. La industrialización del mundo es una de las consecuencias palpables. Antes se expresaba a través de la «civilización azul», un movimiento relacionado con el océano, la aventura, la exploración y, finalmente, con la agresión, la conquista y la dominación. Se impusieron el estilo de vida occidental, las ideas occidentales y los sistemas sociales occidentales. Se enviaron buques de guerra y misioneros a todos los rincones del mundo. Se desarrollaron nuevos mercados que demostraron que la historia de la civilización occidental no es otra que la historia de la expansión. Tras la descolonización oficial, las naciones occidentales no han cambiado su actitud y siguen intentando imponer sus modelos sociales y sus valores.
3. *Individualismo.* El individualismo es el valor de la civilización occidental por antonomasia, su rasgo distintivo. Históricamente fue el «arma de la burguesía» para enfrentarse al despotismo feudal y a la opresión aristocrática. En la actualidad, exigir la liberación de la personalidad, el derecho de los individuos como tales a la libertad y a la felicidad, se ha convertido en una norma ética. Otras consecuencias son la autosatisfacción, el egoísmo y una conducta desinhibida.
4. *Liberalismo.* En la civilización occidental, el liberalismo es el complemento indispensable del individualismo. Originariamente, la libertad es uno de los pilares construidos por la burguesía europea en su lucha contra la aristocracia. El liberalismo implica libertad de creencia, de expresión y de acción. En el ámbito económico significa libre

mercado, libre comercio y libre competencia. En el político, conduce al concepto occidental de democracia.

5. *Utilitarismo*. La civilización occidental, basada en los intereses, persigue la eficacia, la eficiencia y la maximización de los beneficios. Esto se da, alternativamente, a través del idealismo y del pragmatismo. El interés individual se sostiene como un valor situado por encima de los principios y la amistad. Como en la época del nacimiento de la burguesía, Occidente sigue emprendiendo cruzadas en nombre de Dios y el oro. El utilitarismo se expresa tradicionalmente a través de la vinculación o la desvinculación de los derechos humanos con el comercio, a través de la imposición de sanciones económicas y de la ayuda económica.<sup>19</sup>

La percepción de los valores occidentales desde una perspectiva asiática independiente y autónoma pone en duda la sinceridad de la defensa de estos valores cuando la práctica de sus defensores contradice el significado de aquello que defienden. En este sentido, las dudas sobre la legitimidad democrática de la victoria de George W. Bush en las elecciones presidenciales del año 2000 en Estados Unidos, así como los escándalos financieros de empresas como ENRON, que pusieron en tela de juicio los conceptos de transparencia, de *corporate governance* y de respeto a las normas y al Estado de derecho tan predicados por el liberalismo occidental, o los escándalos provocados por la violación de los derechos humanos en la base militar estadounidense de Guantánamo y en prisiones militares como la de Abu Ghraib en Irak, además de la aprobación oficial por parte de la Administración de Bush del uso de la tortura y de la existencia de prisiones clandestinas fuera de la jurisdicción estadounidense (y por lo tanto, fuera del alcance de cualquier garantía de protección de los derechos de los detenidos), y su incumplimiento de la Convención de Ginebra en relación con los derechos de los prisioneros de guerra, así como el rechazo y la política de constante subversión del Tribunal Penal Internacional, ponen de manifiesto una clara contradicción entre los principios o valores defendidos y predicados por Estados Unidos y su propio comportamiento en el ámbito geopolítico y en el del comercio mundial. Por esta razón autores como Zhu Majie ven en «la diplomacia de los derechos humanos» una hipocresía radical, una justificación encubierta de una política proteccionista, por un lado, y de la falta de respeto mutuo y de trato de igual a igual en el terreno diplomático.

Por su parte, la Unión Europea también ha dado muestras de tener cierta capacidad de ver la paja en el ojo ajeno sin darse cuenta de la viga en el propio, como ocurre en el caso del conflicto de Irlanda del Norte, que ha sido consecuencia del fracaso de un Estado, tal como la misma UE define un Estado fallido:

Conflictos civil y [muestras de] mal gobierno como la corrupción, el abuso de poder, la debilidad institucional y la incapacidad de rendir cuentas corroen los estados desde dentro. En algunos casos, esto ha ocasionado el colapso de las instituciones estatales. El colapso del Estado puede estar vinculado a amenazas evidentes, como el crimen organizado, la afluencia incontrolada de armas pequeñas o el terrorismo. Forman un suelo fértil para el extremismo y el terrorismo. El fracaso del Estado es un fenómeno alarmante que socava la gobernanza global y aumenta la inestabilidad regional.<sup>20</sup>

Aún así, ni la UE ni el mundo occidental atribuyen este conflicto a la existencia de un Estado fallido en el seno de la Unión Europea.

Otro ejemplo de una visión distinta del mundo basada en los valores asiáticos, y que incide en la manera de plantear políticas de desarrollo y de transición es la «ASEAN way», el camino o vía ASEAN, como estrategia diplomática de la Asociación de Naciones del Sureste Asiático. La «ASEAN way», *musyawarah dan mukafat*, «consultación y consenso», basada en la manera tradicional de resolver conflictos de las culturas de Indonesia, se basa en el diálogo en busca del consenso. Pero hay una sensibilidad exquisita hacia los límites de lo que se puede hablar; las negociaciones, las conversaciones, las consultas que se hacen nunca pueden llegar a presionar demasiado al otro. No se puede hacer que el otro se sienta incomodo. Si la insistencia empieza a incomodar, hay que retroceder. El proceso del *Asia-Europe Meeting* (ASEM, las cumbres que los estados de la UE celebran con los estados de la ASEAN, más China, Japón y Corea del Sur) pone de manifiesto que las dos partes se aproximan desde bases sociocognitivas diferentes —hecho que ha provocado más de un incidente en el proceso, especialmente en relación con la participación de Myanmar en el mismo.

Entre los pensadores chinos que han investigado las bases conceptuales del desarrollo en su propia cultura, en el marco de su transición y modernización, destaca el análisis hecho por K. C. Chang, uno de los más importantes arqueólogos del siglo XX, cuyos estudios le llevaron a

cuestionar las bases teóricas de los análisis del desarrollo chino hecho desde Occidente.

Las teorías occidentales sobre la antigua política china se centran en el concepto de sociedad oriental. «El concepto de sociedad oriental como un tipo definido surgió a fines del siglo XVIII y fue una contribución de los llamados economistas clásicos. Surgió porque estos economistas no podían comprender la economía del antiguo Egipto y de Mesopotamia, ni la de China e India contemporáneas, a partir de lo que comprendían sobre Grecia y Roma o de Europa bajo el feudalismo o el capitalismo. Elaborada por [Karl] Marx, la idea fue recogida por el sociólogo Max Weber y luego por [Karl Wittfogel], quien dio el tratamiento más profundo a la teoría.»<sup>21</sup> Sería muy interesante examinar este concepto y su cambiante evolución a la luz de lo que sabemos ahora sobre el origen de la sociedad china. Desgraciadamente, ni Marx ni Weber ni Wittfogel tuvieron acceso a los datos arqueológicos de las Tres Dinastías, y tanto la caracterización que hicieron de la sociedad oriental como sus especulaciones sobre las causas de la formación de éstas se basaron en la extrapolación de historias posteriores, que en muchos casos sólo conocían de segunda mano.<sup>22</sup>

Marx había dibujado varias alternativas de desarrollo, entre las cuales incluía el «sistema oriental» de comunalismo primitivo:

La característica fundamental de este sistema era la unidad autosuficiente en manufacturas y agricultura dentro de la comuna de la aldea, que reúne todas las condiciones para la reproducción y producción de excedente en su interior, y que por lo tanto resistió a la desintegración y a la evolución económica con mayor obcecación que cualquier otro sistema. La ausencia teórica de la propiedad en el despotismo oriental enmascara así la propiedad tribal o comunal que constituye su base. Esos sistemas pueden ser descentralizados o centralizados, más despóticos o más democráticos en su forma, y estar organizados de diversas maneras. Allí donde esas pequeñas unidades comunales existen como parte de una unidad más amplia, pueden destinar parte de su producción excedentaria a pagar los costes de la comunidad (mayor), es decir, de la guerra, del culto religioso, etc., y para operaciones económicamente necesarias tales como la irrigación y el mantenimiento de las comunicaciones, que dan la impresión de ser realizadas por la comunidad más superior, el gobierno despótico suspendido por encima de las pequeñas comunidades[...]. La naturaleza «cerrada» de las unidades comunales hace que las ciudades apenas formen parte de la economía, surgiendo sólo allí donde el emplazamiento es especialmente favorable al co-

mercio externo o donde el gobernante y sus sátrapas intercambian sus ingresos (productos excedentarios) por trabajo, que emplean como una reserva de trabajo. El sistema asiático, por lo tanto, no es aún una sociedad de clases, o si es una sociedad de clases, entonces lo es en su forma más primitiva.<sup>23</sup>

Weber tuvo mucho más acceso a la historiografía china cuando desarrolló su concepto del «Estado patrimonial». <sup>24</sup> Su énfasis en la necesidad de controlar los ríos y los sistemas de riego fue llevado más lejos por Wittfogel en su teoría de las «sociedades hidráulicas» o civilizaciones basadas en el riego.<sup>25</sup>

Chang cuestiona las generalizaciones sobre la historia del desarrollo de las sociedades que configuran las bases de estas teorías occidentales, y reivindica la necesidad de analizar el desarrollo chino sobre sus propias bases, y de comprobar si las generalizaciones sobre el desarrollo de una sociedad que podrían resultar del análisis que propone se parecen a los paradigmas occidentales o si, en cambio, ofrecen una visión alternativa de las posibles historias del desarrollo:

Desde luego la argumentación que desarrollamos aquí resultará muy pertinente para evaluar cualquier generalización historiográfica y sociológica que se haga sobre China. Incluso resulta posible que algún día las generalizaciones sobre cuestiones tales como la dinámica del surgimiento inicial de la civilización sobre la tierra puedan ser concebidas a partir de los datos que consideramos aquí. A menudo las teorías de la historia se han construido a partir de la historia de la civilización occidental. En el mundo moderno, la civilización occidental ha experimentado la expansión más notable en los anales de la humanidad, englobando rápidamente al planeta, lo que ha dado lugar a unas teorías formuladas según la generalización de su propia y notable historia con las que se explican el origen y la historia de toda la sociedad humana. Puesto que en ocasiones estas teorías guiaron a los activistas sociales y políticos en sus intentos de cambiar el mundo, su interés supera lo estrictamente académico.

Es hora de considerar la posibilidad de construir teorías de la historia según el desarrollo de otras civilizaciones. Estas teorías podrían ofrecer nuevas ideas, no sólo con relación a principios abstractos sobre el pasado sino también con relación a la acción política futura. La propia China ilustra las razones que hacen que semejante reconsideración resulte tan oportuna. La historia china es tan impresionante como la historia occidental, pero no ha sido analizada de la misma manera, por lo que no ha generado

leyes universales.<sup>26</sup> Cuando China y Occidente se encontraron en el siglo XIX y principios del XX, había básicamente un flujo unidireccional de teoría sociológica que iba de oeste a este.<sup>27</sup> En esa época, la mayor parte de los teóricos sociales e historiadores carecían de las herramientas o de las habilidades necesarias para estudiar la poco conocida historia china a través de documentos escritos con más de veinte siglos de antigüedad. Tampoco estaban dispuestos, por lo general, a digerir por completo los datos chinos con intenciones de extraer nuevas generalizaciones. Nuestras breves digresiones sobre Marx y Weber ilustran ese particular. En los últimos años, los paradigmas, modelos, generalizaciones y las diversas construcciones de las ciencias sociales se han aplicado a China, pero la investigación original basada en las fuentes primarias chinas ha sido tan escasa que Mary Wright se vio llevada a preguntar, en un tono más bien quejumbroso: «Pero si el objetivo de los científicos sociales es el de establecer las generalizaciones más amplias que puedan obtenerse, y si la amplitud de cualquier generalización depende del alcance de los fenómenos a los que se aplica, ¿acaso las exigencias intelectuales de su propia investigación no los llevan al estudio de las partes relevantes del historial chino?».<sup>28</sup>

Esta cuestión resulta especialmente pertinente en la actualidad porque en los últimos años nuestro conocimiento de la historia china ha aumentado de manera significativa gracias a la arqueología, permitiéndonos por primera vez observar como empezó todo ello, siendo «ello» la civilización china [...]. He realizado un esfuerzo preliminar para explicar el surgimiento de la autoridad política en la antigua china con el propósito de proporcionar algunos elementos de reflexión sobre la teoría de la historia. La cuestión del surgimiento de la autoridad política es algo que tiene que ver con toda civilización antigua. Pero sólo ahora que tenemos nuevos datos a nuestra disposición podemos empezar a explorar seriamente la cuestión a la luz de los hechos acaecidos en China. El proceso que resulta de esa exploración podría ser idéntico al que ha sido hipotetizado por los teóricos occidentales según la historia de la civilización occidental, pero también podría ser considerablemente diferente. Sea como sea, los documentos chinos representarán una importante contribución a la teoría histórica: la confirmarán con nuevos datos o la modificarán parcialmente, lo que brindará generalizaciones de una aplicabilidad y validez aún mayores.

Aunque Chang no fue en absoluto partidario del comunismo chino y desempeñó su carrera profesional en Estados Unidos, es evidente que compartía con los líderes comunistas una percepción de «características chinas» y la idea de que China debería desarrollarse de una manera consonante con su propia historia y sistema de valores, y no según un mo-

delo supuestamente universal desarrollado en otras circunstancias, e incluso de que el modelo de desarrollo y transición propio podría servir como alternativo a los modelos «clásicos» promovidos desde Europa y Norteamérica.

### Notas

1. Joshua Cooper Ramo, *The Beijing Consensus*, <<http://fpc.org.uk/fsblob/244.pdf>>; véase también el modelo alternativo que propone la *Barcelona Agenda*: <<http://www.bcn.es/forum2004/english/desenvolupament.htm>>.
2. Mónica Salomón, «La teoría de las Relaciones Internacionales en los albores del siglo XXI: diálogo, disidencia, aproximaciones», Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 56, *Miscelánea*, 2001-2002, <<http://www.cidob.org/castellano/publicaciones/Afers/56salomon.cfm>>; Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1984; Benedict Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londres, 1987.
3. Véase Seán Golden, «Valores asiáticos y multilateralismo», en Seán Golden, ed., *Multilateralismo versus unilateralismo en Asia: el peso internacional de los «valores asiáticos»*, Edicions CIDOB, Barcelona, 2004, pp. 103-132.
4. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Macmillan, Londres, 1962, p. 100.
5. Véase Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 91-92; Mo Ti. *Política del amor universal*, estudio preliminar de Fernando Mateos, traducción y notas de Carmelo Elorduy, Tecnos, Madrid, 1987.
6. Giambattista Vico, *Principios de ciencia nueva: en torno a la naturaleza de las naciones: en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente ampliada por el mismo autor: 1744*, edición preparada por J. M. Bermudo, traducción de J. M. Bermudo y Assumpta Camps, Folio, Barcelona, 1999.
7. Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid, 1999.
8. Véase Anne Cheng, *op. cit.*, pp. 149-150; *Los cuatro libros. Confucio, Mencio*, prólogo, traducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo, Alfaguara, Madrid, 1981; Confucio, *Confucio. (Maestro Kong). Lun Yu. Reflexiones y enseñanzas*, traducción, introducción y notas de Anne-Hélène Suárez, Kairós, Barcelona, 1997.
9. *Confucio. Mencio. Los cuatro libros*, traducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo, Alfaguara, Madrid, 1995, pp. 271-273.
10. No corresponde tampoco a la teoría del «buen salvaje» de Jean-Jacques Rousseau, la del ser humano que nace bueno pero que queda corrompido

por la propiedad privada, porque Rousseau y Mencio provinieron de distintas tradiciones y épocas.

11. *Xunzi* es la transcripción fonética del nombre aceptada internacionalmente en la actualidad. La transcripción más común en el pasado era *Hsiün Tzu*.

12. Véase Anne Cheng, *op. cit.*, p. 191; *Basic writings of Mo Tzu, Hsiün Tzu and Han Fei Tzu*, traducido por Burton Watson, Columbia University Press, Nueva York, 1964.

13. Wing Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1969, pp. 129-130.

14. Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1969, pp. 89-90.

15. Véase Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, trad. Anne-Hélène Suárez, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 369-550 *passim*. Varios autores asiáticos han defendido la posibilidad de justificar estos conceptos sobre la base del pensamiento asiático: Sen, Amartya. «Our Culture, Their Culture», *NR* (1 de abril de 1996); «Human Rights and Asian Values: What Lee Kuan Yew and Le Peng don't understand about Asia», *The New Republic* (14 de julio de 1997), vol. 217, n.<sup>o</sup> 2-3; «Human Rights and Asian Values», *NR* (14 de julio de 1997); Development as Freedom, Knopf, Nueva York, 1999; Yu, Anthony «Enduring Change: Confucianism and the Prospect of Human Rights», *Lingnan Journal of Chinese Studies* 2, 2000, pp. 27-70; Wm Theodore de Bary y Tu Weiming, eds., *Confucianism and Human Rights*, Columbia University Press, Nueva York, 1998; Wm. Theodore de Bary, *East Asian Civilizations. A Dialogue in Five Stages*, Harvard University Press, Cambridge, 1988; Peerenboom, Randall, «The Limits of Irony: Rorty and the China Challenge», *Philosophy East and West* 50, 2000, pp. 56-89; Rorty «Response to Peerenboom», *Philosophy East and West* 50, 2000, pp. 90-92; «Symposium: "Public Sphere"/"Civil Society" in China», *Modern China* 19, 1993.

16. John Gray, *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 244-246.

17. Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.

18. El argumento que se cita a continuación proviene de la conferencia «Política y diplomacia en Japón», impartida en el marco del ciclo de conferencias *Asia. Perspectivas interculturales*, celebrado en la Universitat Autònoma de Barcelona el 18 de abril de 2001, por el Sr. Hiroyuki Hiramatsu, entonces cónsul general del Japón en Barcelona.

19. Zhu Majie, «Western Civilization: Its Essence, Features, and Impact», *Cultural Impact on International Relations, Chinese Philosophical Studies*, XX, Yu Xintian, ed., cap. 5; *Cultural Heritage and Contemporary Change*, Series III, Asia, vol. 20, <<http://www.crvp.org/book/Series03/III-20/contents.htm>>.

20. Declaración del embajador Chris Sanders, Holanda, en nombre de la Unión Europea, en la 59.<sup>a</sup> sesión de la Asamblea General de Naciones Unidas. Debate General del Primer Comité (Nueva York); <[http://europa-eu-un.org/articles/en/article\\_3870\\_en.htm](http://europa-eu-un.org/articles/en/article_3870_en.htm)>.
21. Morton H. Fried, *Readings in Cultural Anthropology*, vol. 2, T. Y. Crowell, Nueva York, 1959, p. 95.
22. K. C. Chang, *Art, Myth and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, pp. 125-129.
23. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, introd. de E. J. Hobsbawm, International Publishers, Nueva York, 1965, pp. 33-34.
24. Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, University of California Press, Berkeley, 1978, p. 1.013.
25. Karl Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New Haven, 1957; ídem, «The theory of Oriental society», *Readings in Anthropology*, ed. M. H. Fried, vol. 2, T. Y. Crowell, Nueva York, 1959, pp. 94-113.
26. Sobre generalizaciones en la historiografía de China, véase Arthur F. Wright, «On the uses of generalizations in the study of Chinese history», en Louis Gottschalk, ed., *Generalization in the Writing of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1963, pp. 36-58. 22.
27. Donald W. Treadgold, en *The West in Russia and China*, vol. 2, *China: 1582-1949*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, trata del impacto del pensamiento occidental en China desde la llegada de los jesuitas al final de la dinastía Ming hasta el período contemporáneo.
28. Mary Wright, «The social sciences and the Chinese historical record», *Journal of Asian Studies* 20, febrero de 1961, pp. 220-221.