

## ¿Valores asiáticos como ideal de civilización?

Eun-Jeung Lee

Eun-Jeung Lee: docente-investigadora de la Universidad de Halle.

Palabras clave: valores asiáticos, cultura política, Sudeste asiático.

### Resumen:

En esencia, los «valores asiáticos» se instrumentalizan políticamente tanto en Asia oriental como en Occidente. El exagerado énfasis de políticos autoritario-conservadores de Asia oriental no es más que un intento de obstruir el proceso de emancipación en curso en sus sociedades. Es así como las nuevas fuerzas democráticas en la región ven el discurso actual sobre el confucianismo; y lo rechazan, porque los proclamados valores no reflejan ni la herencia cultural, ni las más recientes evoluciones sociales. En Occidente, quienes basan sus argumentos en los «valores asiáticos» son los detractores del Estado benefactor. A pesar de esa doble instrumentalización, las enseñanzas del confucianismo ciertamente podrían ser provechosas para el mayor desarrollo de la civilización occidental. Eso requeriría que se pusiera de relieve su carácter genuinamente humanista, un aspecto frecuentemente suprimido por los protagonistas del discurso confuciano, pero con frecuencia también ignorado por los estudiosos.

Antes que nada hay que decir que el debate sobre los valores asiáticos sólo representa una polémica entre tradiciones políticas y culturales diferentes en una forma muy manipulada. Una de las dimensiones características de esa polémica es el conflicto de intereses económicos y políticos entre los viejos países industriales de Europa y Norteamérica y las economías en crecimiento del área del Pacífico. Otra es el propósito de los defensores de esos valores asiáticos de mantener el actual estatus político y social en sus países. Por eso la discusión transcurre más bien en el nivel político-práctico, donde ocupa el primer plano la instrumentalización de los valores asiáticos, y sólo se discute en forma restringida o casi nada en el nivel filosófico y de teoría política.

### Los 'valores asiáticos' y su significado para la práctica política

Desde comienzo de los años 90, los líderes de algunos florecientes países asiáticos, especialmente el ex-primer ministro de Singapur, Lee Kuan Yew, quien renunció después de 30 años en el cargo y ahora es *Senior Minister*, y el primer ministro de Malasia, Mahathir, irrumpieron en el discurso político que desde el

«cambio radical» de 1989 y el ocaso del socialismo real está buscando un «nuevo orden mundial». Al mismo tiempo le hacen publicidad a su política autoritaria presentándola como «el camino asiático». Supuestamente en sus países los denominados valores asiáticos llevaron a la tan celebrada combinación de progreso económico y disciplina social. Por lo tanto, esos valores también deben ser los responsables del empuje y el éxito de Asia oriental. En el año 1991 el gobierno de Singapur presentó su versión de los valores asiáticos en su Libro Blanco. Dos lemas conforman el núcleo de esta versión: «La nación viene del grupo, la sociedad está por encima del Yo» y «Consenso en lugar de controversia» (Buruma, p. 191). En 1993 el ex-embajador de Singapur en Estados Unidos, Tommy Koh, publicó un catálogo de diez puntos donde reúne los valores que presuntamente responden por el éxito y el empuje de Asia oriental (Heinz, pp. 24-25). Esos diez puntos son:

1) Los asiáticos orientales no creen en la forma de individualismo extremo que se practica en Occidente. En la sociedad asiática el individuo busca equilibrar sus intereses con los intereses de la familia y la sociedad; en caso de duda estos últimos son prioritarios; 2) Los asiáticos orientales creen en familias fuertes a las que ven como comunidades protectoras. Luego vienen pretendidos valores asiáticos típicos como: 3) Ansia de aprender; 4) Economía y moderación; 5) Aplicación al trabajo; 6) Espíritu de equipo; 7) Además, Koh opina que hay una versión asiática del contrato social entre el pueblo y el gobierno. El gobierno preserva la seguridad y el orden, y garantiza la satisfacción de necesidades básicas como trabajo, educación y salud. De los ciudadanos se espera que observen las leyes, respeten al gobierno, trabajen duro, economícen y acostumbren a sus hijos a aprender con afán y a ser independientes; 8, En algunos países los gobiernos se han preocupado de que sus ciudadanos sean copropietarios del país. Koh menciona como ejemplo a Singapur, donde más del 90% de los habitantes tendría sus cuatro paredes propias; 9, Los asiáticos orientales exigen que sus gobiernos mantengan un ambiente moral sano, en el que sus hijos puedan crecer. La mayoría de los habitantes de Singapur estaría en contra de la venta de revistas tales como *Playboy*; 10, Los buenos gobiernos en Asia oriental desean una prensa libre, pero no creen que esa libertad deba ser absoluta, como en Occidente. Es cierto que la prensa no debe ser un vocero del gobierno, pero debe informar en forma responsable.

No es difícil darse cuenta de que esta lista no se diferencia intrínsecamente de la «tesis del capitalismo confuciano» que desde los años 80 se convirtió en el prototipo de explicación del desarrollo del Extremo Oriente. Para muchos defensores de esta tesis, la tradición confuciana es sin duda el secreto del éxito económico de Asia oriental, y destacan la lealtad, la frugalidad, la aplicación, la educación, la apacibilidad y la armonía como características esenciales de esa tradición. Más adelante abordaremos la problemática teórica y práctica de esa interpretación.

Aun si uno acepta que esa lista de Koh concuerda con las experiencias de un Asia oriental económicamente exitosa, hay que preguntarse cómo se puede aplicar a

Malasia o Indonesia, considerando que esos países definitivamente no tienen una impronta confuciana. Lee Kuan Yew ofrece una respuesta más que clara: eso sería posible porque «el confucianismo ha ayudado en dos áreas. Infundió la disposición a poner las necesidades de la nación o de la sociedad por encima de las del individuo y fomentó la costumbre de buscar el consenso. La minoría acepta que es una minoría, y está dispuesta a converger con la mayoría por un cierto tiempo; así disminuye la lucha. Esos son los valores que vienen al caso. Es indiferente cómo se inculcan (!), si a través del confucianismo o de otra forma de preprogramación» (cit. en Heinz, p. 26).

De las palabras de Lee se puede deducir que no existen valores asiáticos como tales. Más bien, las presuntas causas culturales del éxito asiático-oriental se designaron *ex post* como valores asiáticos y se le sugirieron a las sociedades asiáticas para que las pusieran en práctica. Primero que nada en Singapur. Desde los años 80 su gobierno ha estado usando todos los medios a su alcance para tratar de «inculcar» su versión de valores confucianos a la población multiétnica. Pero desde los mismos albores de ese intento el gobierno constató que en el país no se podía encontrar ni un solo experto nacional en ética confuciana, cosa que no era nada sorprendente, considerando que hasta entonces en la vida cotidiana del país no había ninguna orientación confuciana. Así que tuvieron que traer eruditos del exterior, entre otros países, de Estados Unidos. Con su ayuda se desarrolló un plan de estudios para clases de confucianismo en las escuelas y se fundó un «Instituto de Filosofía de Asia Oriental» (Chua, p. 260). Además se inició una campaña masiva para «un sistema moral de la población china de Singapur», al igual que la campaña «hable mandarín» (Balakrishnan, p. 19)<sup>1</sup>. El gobierno de Malasia trató de emparejarse con Singapur en el mismo sentido. El nuevo eslogan del gobierno malayo es «Look East!» (¡miren al Este!), es decir, los malayos deben contemplar los ejemplos y valores de Japón y Corea y aprender de ellos (Mols/Derichs, p. 239).

Del debate académico sobre el significado y las implicaciones teóricas del «fenómeno asiático», los defensores de los valores asiáticos sacaron la conclusión de que Asia oriental habría producido un modelo de desarrollo más exitoso que el de Occidente. Además siguen poniendo de relieve la irresponsable degeneración de la democracia occidental. La preferencia de las libertades individuales a costa de los nexos sociales y la responsabilidad familiar habría conducido al maligno crecimiento de un individualismo extremo que amenaza la esencia misma de la cohesión de las sociedades occidentales. Según Lee Kuan Yew, en Occidente la primacía del individuo se habría fosilizado en un dogma: y las consecuencias son el desorden social, el colapso de los sistemas de valores y la decadencia moral. En contraste, los éxitos económicos de Asia oriental no se habrían logrado a costa de la «cultura tradicional»; por el contrario, su cultura tradicional continuaría

---

<sup>1</sup> Sólo unos pocos chinos de Singapur hablan mandarín. Para 1980 apenas el 12% de la población china usaba el mandarín como idioma principal en su casa, mientras el 60% utilizaba dialectos chinos. La proporción de la población que usa el inglés como idioma principal en familia subió del 12% en 1980 al 20% en el año 1990 (Balakrishnan, p. 28).

florecente. Por lo tanto, las sociedades asiáticas, referidas a la familia, no repetirían los errores de desarrollo de Occidente, sino que andarían sus propios caminos para no terminar en las deplorables situaciones de Occidente. De tal modo los paladines de los valores asiáticos sostienen que su sistema político y su política económica son mejores que los respectivos modelos occidentales, y que pueden ofrecer «una visión alternativa de los valores necesarios para un mundo mejor» (Tang, p. 6).

Con análoga arrogancia se presentan los defensores de los valores asiáticos en la escena internacional, y por cierto no solo sus principales voceros, Lee Kuan Yew y Mahathir, sino también una serie de funcionarios y científicos de alto rango de Singapur y Malasia: un grupo que se conoce como «escuela de Singapur» (Heilmann, p. 45). Bilahari Kausikan, por ejemplo, director del Departamento de Asia Oriental y el Pacífico de la cancillería de Singapur proclamó que los asiáticos no querían que los consideraran buenos *westler* (occidentales) (Kausikan, p. 32). Por su parte su colega Kishore Mahbubani, secretario de Estado en el mismo ministerio, se preguntaba por qué Occidente, con sus 800 millones de personas, quiere tener bajo su tutela a los otros 4.700 millones de habitantes del mundo, es decir el 85% de la humanidad, aunque en ninguna sociedad occidental se acepta que el 15% de la población fije las leyes para el restante 85% (Mahbubani 1993, p. 13).

Es así que lo que está determinando la actitud de los líderes políticos de esos países es el escepticismo y al mismo tiempo el rechazo de la aspiración occidental de dirigir los asuntos del mundo. Por ejemplo, desde 1991 la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático –Indonesia, Brunei, Malasia, Filipinas, Singapur y Tailandia– (Asean), rechazó la política formulada por la Comunidad Europea que busca vincular la «ayuda para el desarrollo y las relaciones comerciales con criterios de derechos humanos». Como es natural, la dirigencia política de China Popular comparte esa posición. Para ellos una interdependencia de la política comercial, la política de desarrollo y la de derechos humanos es una intromisión en sus asuntos internos (Mols/Derichs, p. 241).

Por lo tanto, no es extraño que surjan conflictos entre los defensores de los valores asiáticos y los gobiernos occidentales, que desde hace algunos años imprimieron el lema «respeto de los derechos humanos» en la bandera de su política exterior. Además los defensores de los derechos asiáticos cuestionan los motivos de Occidente y acusan a los gobiernos occidentales de mantener una doble moral, y de usar los derechos humanos únicamente como un medio para imponer sus intereses económicos y de seguridad. Para ellos la política occidental de derechos humanos es una «política imperialista disimulada» (Tang, p. 8).

Inevitablemente la Conferencia sobre los Derechos Humanos celebrada en Viena a mediados de 1993 tenía que estar muy marcada por ese conflicto. Ya en las instancias previas se perfilaba la confrontación. En un debate general de la ONU sobre derechos humanos algunos países asiáticos intentaron conseguir una nueva definición, pretendiendo que la aplicabilidad de los derechos humanos universales

dependiera de las realidades culturales económicas y sociales. A pesar de todo, la Conferencia Mundial no se convirtió en un campo de batalla entre gobiernos asiáticos y occidentales, aunque tampoco se podía ignorar la división entre ellos. Los gobiernos occidentales criticaron las condiciones de los derechos humanos en Asia e insistieron en que los patrones universales debían respetarse. Por su parte los gobiernos asiáticos inculcados acusaron a Occidente de utilizar los derechos humanos para entrometerse en los asuntos internos de otros países y de no tomar en consideración las condiciones económicas, sociales y culturales del mundo en desarrollo (Tang, p. 6). No obstante, hasta ahora estos gobiernos tampoco han podido ofrecer derechos humanos «asiáticos» alternativos que armonicen con las tradiciones y realidades de sus países.

Una actitud igualmente enfática de los defensores de los valores asiáticos se observa en la discusión sobre la relación entre desarrollo económico y democracia. Los paladines de los valores asiáticos afirman que lo que necesita un país para desarrollarse es disciplina y un gobierno fuerte y conciente de sus responsabilidades, antes que una democracia formal, tras cuya fachada se oculta una elite corrupta disputándose el reparto de ganancias (Pfenning, p. 65). Por consiguiente, el rápido mejoramiento del nivel de vida tendría prioridad sobre la ampliación exagerada de las libertades políticas que sólo entorpecen la capacidad de mando y la estabilidad del Estado. A este respecto el Estado tiene que definir el equilibrio correcto entre libertad y orden (Heilmann, p. 45). Por lo tanto, estos defensores de los valores asiáticos rechazan también a las democracias liberales de corte occidental como modelo político intrínsecamente válido; para ellos conducirían inevitablemente a una notable decadencia y embrutecimiento. En lugar de eso, desean formas «asiáticas» de democracia basadas en sus propias tradiciones y cultura<sup>2</sup>. Que tras el argumento se oculta solamente una práctica de gobierno autoritario no requiere mayor explicación.

La insistencia de esos políticos en los valores asiáticos no es en realidad más que una panacea contra las críticas internas o externas a su política represiva y contra las demandas de más democracia y libertad por parte de sus poblaciones. Esta intransigencia de los gobernantes autoritarios de Asia, que se niegan a acoger favorablemente las solicitudes de los gobiernos y organizaciones no gubernamentales occidentales en cuestiones de derechos humanos y democracia,

---

<sup>2</sup> Según Clark D. Neher, una «democracia estilo asiático» debe tener las siguientes características: 1) condiciones de lealtad recíproca en forma de relaciones clientela-patrono jerárquicamente estructuradas que llevan a la formación de redes informales más allá de todas las instituciones y de sus competencias legales; 2) una fuerte personalización del poder en la que el carisma personal de un líder fuerte y justo pesa más que la legitimación institucional del poder; 3) una estrecha vinculación del poder y la «autoridad absoluta», entendida ésta como el ejercicio moralmente legítimo del poder; 4) un Estado corporatista fuerte con notable mentalidad intervencionista; 5) en épocas de gobierno democrático formal se prefieren sistemas de partidos dominantes (sistemas en los que un solo partido determina la política y los demás tienen tan sólo una función correctiva) (Schubert 1995, pp. 31-34). Claro que uno se pregunta qué es lo que es tan específicamente asiático aquí, y si es lícito presentar fenómenos temporales y parciales como una manifestación general. Las experiencias en Japón, Corea y Taiwán muestran que esas «características específicamente asiáticas» son constantes variables.

ha contribuido no poco a que en Occidente surja la impresión de que frente al Occidente «universalista-humanista» hay un Oriente «particularista-autoritario» (Noor, p. 12).

El desafío asiático, que en Occidente se percibió de primera intención sólo como competencia de salarios bajos, ha adquirido una nueva dimensión en esta discusión de valores. Es así que ahora se está hablando de competencia entre sistemas o incluso de «choque de civilizaciones». Un investigador alemán del mundo asiático escribió lo siguiente: «Si en Asia oriental se desarrollaran de hecho formas independientes de una 'democracia asiática' (excluyendo el modelo de democracia liberal), eso podría llegar a ser un desafío para Occidente que habría que tomar en serio, pues en la competencia de la economía mundial los sistemas políticos que muestran instituciones estatales eficientes, una legitimación consolidada en la población y un orden social estable pueden defenderse mejor» (Heilmann, p. 439). En la discusión política sobre «globalización y mercado», esos argumentos encuentran una audiencia especial en determinados círculos occidentales. Allí se advierte sobre el peligro de la pérdida de «ventajas de localización» en la competencia contra los países asiáticos. De esa forma se busca utilizar la discusión sobre los valores asiáticos para disciplinar la mano de obra y reducir el Estado social.

Muchos critican esa doble instrumentalización del debate sobre los valores asiáticos. Por ejemplo, Machetzki escribe: «Lo que según las apariencias pasa por un gran reto al orden occidental, no representa en realidad más que una 'batalla defensiva' con adornos propagandísticos contra sectores críticos de las propias sociedades». Pero la crítica más cáustica y más dura viene de la misma Asia.

### La crítica asiática a los valores asiáticos

En 1994 el viejo líder de la oposición surcoreana Kim Dae Jung se dirigió a la opinión pública internacional con su crítica al «camino asiático» de Lee Kuan Yew (Kim). Para Kim Dae Jung, Singapur es un Estado policial cuasi totalitario. Kim es particularmente enérgico al destacar que no existe ninguna contradicción entre la cultura asiática y una forma de Estado democrático. Por el contrario, «Asia tiene patrones de pensamiento democráticos que están tan profundamente arraigados como los de Occidente». La esencia de la ética del gobierno confuciano reside en que «la voluntad del pueblo es la voluntad del cielo» (Kim 1994:191), de donde se desprende sin dificultad que la doctrina confuciana y la democracia no son mutuamente excluyentes; muy por el contrario, armonizan entre sí. Lee y sus correligionarios tendrían un concepto errado de la relación entre una forma de gobierno eficaz y el Estado de derecho. Kim subraya que «una política que busque proteger a la gente de las consecuencias negativas del cambio económico y social nunca será eficaz si se impone a la fuerza» (Kim, p. 190). Como una expresión de su oposición a los gobernantes autoritarios, Kim Dae Jung junto con Corazón Aquino y otros demócratas asiáticos, fundaron en diciembre de 1994 el Forum of Democratic Leaders in the Asia-Pacific, organismo que entre otros asuntos aboga

por la libertad de Aung San Suu Kyi y en general por la materialización de la democracia en la región.

En el discurso político de Asia meridional y oriental no se refleja el conflicto entre valores asiáticos y occidentales; allí más bien se enfrentan los que abogan por un desarrollo político especial y los que reclaman una democracia totalmente universal. Lo que resulta notable es que los defensores de los derechos humanos y la democracia universal se remitan a la tradición confuciana de Asia oriental –la misma que en los últimos años utilizaron muy comprensiblemente los gobernantes totalitarios como instrumento para legitimar sus mandatos– para el establecimiento de sistemas de gobierno liberales (Pfenning, p. 66).

Disidentes de Singapur, Malasia, Indonesia o China y partidarios de la democracia en Asia critican a los defensores de los valores asiáticos porque en su opinión «la palabrería sobre valores asiáticos» es sólo un intento de encubrir la política represiva. Según escribió el disidente chino Wei Jingsheng (p. 126), es «pura tontería y francamente una traición a nuestra cultura afirmar que ella tiene un carácter genuinamente autoritario y que por eso nos falta la comprensión de los derechos humanos y no estamos maduros para la democracia». Un redactor del *Far Eastern Economic Review* opinó al respecto que sería «una afrenta para millones de asiáticos que han luchado por su libertad contra los colonizadores y los dictadores que muchas veces los sustituyen» y a la vez «una afrenta para los asiáticos que murieron, que padecieron torturas y conocieron la humillación, que huyeron al exilio en busca del respeto de sus derechos básicos» (Derek Davies, cit. en *Südoastisien Information*, 3/1996, p. 30).

Por su parte los políticos autoritarios de Asia oriental y meridional intentan imputarle a los disidentes que lo único que quieren es ganarse las simpatías de Occidente. Para Bilahar Kausikan, de la cancillería de Singapur, los intereses de los medios de comunicación occidentales, de los activistas de los derechos humanos y de las ambiciosas elites asiáticas que quieren cambiar y suplantarse gobiernos establecidos convergen tácticamente en forma espontánea. Con su discurso sobre los derechos humanos esas elites sólo estarían buscando simpatías y legitimación en el extranjero (igual que durante la Guerra Fría se usó la retórica anticomunista para conseguir el respaldo de Occidente) (Kausikan, p. 36).

Si se observa la senda que ha seguido el desarrollo de los países de Asia oriental hasta el presente, es evidente que con el intento de recurrir a los valores asiáticos se rompe con el paradigma de modernización que lo había caracterizado. En las tres últimas décadas en estos países se aplicó con una determinación rayana en desconsideración una política dirigida a lograr un máximo crecimiento económico. Lo que se logró es impresionante y sobrepasa todas las expectativas. Sin embargo, una consecuencia esencial y posiblemente inevitable de esa vía de desarrollo es que también esas sociedades están sometidas al cambio y a la presión de la transformación. Por una parte, en el curso de la industrialización y la urbanización se deshicieron en gran parte las estructuras familiares tradicionales y

se suplantaron estructuras aldeanas de solidaridad por la filosofía competitiva. Ahora tampoco en el campo se puede dejar de ver la mentalidad consumista, el materialismo y la decadencia de la autoridad tradicional. Por otro lado, aun menos se puede ignorar la progresiva emancipación de un número cada vez mayor de personas. Como resultado se desarrollan no solo fuertes conflictos por el reparto de los frutos del crecimiento económico, sino también disputas por la participación política, en cuyo marco surgen amplios movimientos civiles como, por ejemplo, de defensa de los derechos humanos y movimientos feministas.

Todo eso deja ver claramente que los políticos autoritarios de la región (incluyendo China y Vietnam) buscan utilizar los valores asiáticos como medio contra todas las consecuencias del desarrollo económico que consideran inconvenientes y contra sus sociedades y ciudadanos. Pero ese intento de resucitar los «genuinos» valores asiáticos y el respeto de las tradiciones difícilmente puede llegar a ser algo más que un intento de «volver un huevo revuelto a su forma original», como lo formularon Yuan-li y Richard Yin. La contradicción estriba en que la dirigencia política impulsa el desarrollo económico, pero al mismo tiempo no quiere perder de ninguna forma el control de la evolución política (Pfenning, p. 68). Pero con la modernización crece también la presión desde abajo por la democratización.

A este respecto no es errado ver en las campañas en favor de los valores asiáticos una crisis de transición: en esencia se trata de actitudes defensivas de los representantes de los viejos regímenes autocráticos-dictatoriales ante una sociedad que está logrando emanciparse (Senghaas, p. 8; comp. Machetzki). De resto se puede decir que los valores asiáticos, tal como los defienden en la actualidad los círculos oficiales de Asia meridional y oriental, son idénticos a los valores europeos del pasado (Senghaas, p. 6).

Pero aunque de momento parezca que se está repitiendo la experiencia de desarrollo de Europa (por ejemplo en el caso de Corea del Sur y Taiwán), deberíamos reaccionar con algo más que tranquilidad ante esa tendencia. Al observar todo el contexto en que se desenvuelve el debate sobre los valores asiáticos, tanto en el Este como en el Oeste, hay que preguntarse si ese debate no ha entorpecido la democratización de la región. Empeñarse en los valores asiáticos es más que un dejo de nostalgia de políticos autoritarios-conservadores que finalmente tuvieron que doblegarse a los imperativos de la modernización: recurrir a la tradición tiene mucho más que ver con fuertes sentimientos y orgullo nacionalistas. Esos sentimientos se remontan a las humillaciones sufridas por causa de los europeos y americanos. Los éxitos económicos le trajeron a esos países el respeto internacional y un desagravio a su orgullo nacional herido. Al mismo tiempo esos éxitos y ese desagravio le dieron a los mandatarios autoritarios una nueva legitimación (a la que todavía recurren cuando, por ejemplo, intentan restarle valor a las críticas del extranjero apoyándose en el orgullo nacional). Por eso siempre vinculan los logros económicos con sus gobiernos. En eso los secundan, por así decirlo, los representantes de la tesis del capitalismo confuciano, como Tu Wei-ming, Vogel, MacFarquhar, etc., como filósofos eminentes que cimientan científicamente su política autoritaria.



## La problemática teórica del debate sobre los valores asiáticos

Como es sabido, la tesis del «capitalismo confuciano» atribuye los éxitos económicos de Asia oriental a la tradición confuciana de esos países. Entre ellos hay que contar a Corea, Taiwán, Singapur, Hong Kong e incluso Japón, al que los teóricos de la modernización habían excluido explícitamente del círculo cultural confuciano. Así que después de varios decenios de destierro como impedimento para la modernización, el confucianismo se levanta de las cenizas como un Ave Fénix, y ahora es el motor de los éxitos económicos de Asia oriental. Pero nunca se preguntó primero quién fue Confucio, cuáles fueron realmente sus enseñanzas y por qué su doctrina se volvió tan influyente y popular en Asia oriental. Y es que en la tesis del capitalismo confuciano sólo interesa identificar en las sociedades y sistemas políticos asiático-orientales determinados fenómenos que pueden haber sido decisivos para el éxito económico, y presentarlos como legado de la tradición confuciana.

Con esta convicción, los impulsores de la tesis esgrimen que el confucianismo proporciona la justificación filosófica para el predominio de una burocracia caritativa y benévola dirigida por un gobernante virtuoso. La caridad del gobernante es retribuida con la obediencia de los gobernados; el profundo respeto filial que constituye la esencia del confucianismo tradicional estimula una conducta de sumisión y aceptación disciplinadas de la autoridad, que se transmite a las fábricas y al Estado. De la bondad del gobernante y la obediencia de los gobernados nace una genuina armonía que se traduce a su vez beneficiosamente en disciplina social, solidaridad y responsabilidad con la comunidad. De esa forma, en Asia oriental el individuo es inferior al colectivo del Estado y también al de la empresa (MacFarquhar, p. 71): y basado en eso se habría logrado el auge económico.

Es natural que gobernantes autoritarios como Lee Kuan Yew hayan aprovechado con mucho gusto esa tesis, que en los años 80 se convirtió en el parangón explicativo del desarrollo asiático, que les permite legitimarse como «gobernantes benévolos y virtuosos». Ya vimos como Lee Kuan Yew ha tratado por todos los medios de hacer realidad la «confucianización» de Singapur, y otros gobernantes autoritarios de la región están a la par de Lee, sólo que ellos transformaron la tradición «confuciana» de Asia oriental en una tradición «asiática». Pero observándola de cerca se ve claramente que esa tesis es problemática desde el punto de vista metodológico y por lo tanto coloca la postulación de los valores asiáticos sobre una base tambaleante.

Es desproporcionado y erróneo atribuir a última hora el sorprendente desarrollo económico de Asia oriental *post festum*, en contradicción con explicaciones anteriores, y en forma más o menos monocausal, a la cultura tradicional. Hoy en día la cultura tradicional ya no puede determinar como *ultima ratio* las posibilidades de desarrollo de una sociedad (Braun/Rösel, p. 259). Los factores determinantes de los logros desarrollistas del Estado asiático-oriental hay que

buscarlos más bien en la naturaleza de las instituciones políticas y sociales, en la estructura de sus elites, en el curso de sus historias coloniales y poscoloniales, y no en último término en su posición en el sistema económico y de poder internacional. No puede ser correcto presentar esas condiciones estructurales como determinadas fundamentalmente por causas culturales, apoyándose en un desmesurado concepto de cultura.

Por otro lado es más que discutible que el confucianismo se pueda interpretar como lo hacen los teóricos de la tesis del capitalismo confuciano. Es verdad que a menudo se supone que la tradición confuciana es un bloque uniforme y claramente delimitado, y que las metas de las sociedades contemporáneas de Asia oriental pueden encuadrarse en un código de normas objetivo y claramente delimitado. Pero ahí se está partiendo de una ficción occidental del siglo XIX (Stumpfeid, p. 37) sobre un confucianismo general y uniforme, cuando la verdad es que hay cientos de confucianismos. Por lo tanto, antes de hablar se debería aclarar a cuál confucianismo se está refiriendo uno: a la doctrina de Confucio, a la de Meng-tzu, la de HanYü, la de Qu-yang, la de Chu Hsi, la de Wang Yang-ming, la de la dinastía Han, la del neoconfucianismo, quizás a una de K'ang Yu-wei o a cualquier otra orientación que uno pueda tener en mente.

Además tampoco es correcto suponer que las sociedades modernas de Asia oriental provienen incólumes de las viejas sociedades. En realidad la transición de las formas tradicionales de gobierno a la formación del Estado moderno en Asia oriental no fue ningún proceso fluido (Menzel/Senghaas, cap. 2). En lugar de eso se asemejó a «una mortal fractura de crisma» (Metzger, p. 337). Las invasiones imperialistas, la colonización y la guerra no solo destruyeron la estructura política y social, sino junto con ellas también los valores tradicionales. Finalmente los movimientos sociales y políticos que surgieron en la época moderna rechazaron y combatieron el confucianismo –en China, por ejemplo, a través del movimiento del 4 de mayo (1919) y Mao Zedong; en Corea lo dejaron de lado en el curso de la modernización, con la introducción del ideal del «American way of life» y con el comunismo.

Entretanto en las sociedades de Asia oriental ya no se discute que desde los años 60 comenzó un proceso de individualización. Desde esa época también ahí la autonomía del individuo está ocupando el centro del pensamiento y de la acción. A ese respecto en Corea del Sur, por ejemplo, se habla de una «nueva generación» o «generación X», con sus aspectos positivos y negativos, y en el mismo Singapur últimamente se están oyendo quejas sobre una peligrosa decadencia de valores tradicionales, como la dedicación al trabajo y el amor al orden, entre la población joven (Heilmann, p. 49). Los avejentados políticos autoritario-conservadores de esa región reaccionan a la progresiva individualización no solo con escepticismo, sino incluso tratando de hacer retroceder el proceso (precisamente insistiendo en la «tradición confuciana» o en los «valores asiáticos»).

Resulta notable y a la vez curioso que autores como Huntington quieran ver en Asia oriental un confucianismo agresivo: precisamente cuando ya es imposible

pasar por alto la erosión de la antigua tradición confuciana como consecuencia de un proceso secular de modernización. Desde la apertura impuesta por Occidente en el siglo XIX, esos países se empeñaron en dejar atrás las anticuadas instituciones y concepciones de valores confucianas y en avanzar por esa vía hacia la sociedad industrial moderna. A este respecto el filósofo y estudioso coreano del confucianismo, Song Young-Bae, opina que el proceso de modernización de Asia oriental debe entenderse como un proceso de «desconfucionización», pues en una tradición confuciana «inconciente» se habría querido superar concientemente la antigua cosmovisión confuciana. Por lo tanto, de acuerdo con Song no es correcto que Tu Wei-ming hable de una «resurrección del confucianismo» («the confucian revival») en el proceso de modernización de Asia oriental. Ese proceso debe considerarse más bien como «la desintegración de la cosmovisión confuciana y su reconstrucción moderna» (Song 1990, p. 246). Sin embargo, en la actualidad no se observa todavía «una reconstrucción moderna de la cosmovisión confuciana», en cambio su desintegración ya se produjo ampliamente en estas sociedades. Es por eso que en Corea, por ejemplo, se habla de «crisis de la moralidad», «colapso del orden social» y «anomia» (Song 1992, p. 335).

### **El antiguo-nuevo paradigma: ¿un ideal de civilización?**

Lo que explica la popularidad de la tesis del capitalismo confuciano, tanto en Occidente como en Oriente, es su contenido genuinamente conservador. En eso estriba también el debate sobre los valores asiáticos. Sin embargo, como lo mencionamos, esa tesis no está en capacidad de proporcionar una reconstrucción moderna de la tradición, ni de ofrecer un nuevo paradigma de valores y normas sociales con miras al siglo XXI. Para eso son tan insuficientes las dudosas argumentaciones sobre la comunidad, el colectivo y la identidad, como la incesante reiteración del éxito económico. Además también en Asia, precisamente en Asia, el éxito de la industrialización rápida y recuperadora está unido a grandes problemas que no se resuelven insistiendo en los valores asiáticos. La instrumentalización del confucianismo no es de ningún modo un fenómeno nuevo: en la historia de Asia oriental abundan ejemplos al respecto. Pero en esos países también hubo siempre suficientes personas que no entendieron las lecciones de Confucio como lo querían los gobernantes; que en nombre de Confucio se volvieron contra los mandatarios injustos y que muchas veces tuvieron que dar su vida por eso. Hasta hoy se les venera como héroes y sabios honestos. Aun cuando los gobernantes autoritarios lo nieguen, ese sentido de justicia y humanismo constituye la base de la doctrina confuciana, y a eso se remiten, por ejemplo, Kim Dae Jung y Wei Jingsheng.

Si hoy en día se quiere hablar en general de una alternativa asiática o asiático-oriental, habría que buscarla sin duda en ese carácter humanista de la doctrina confuciana, y no en el supuesto «colectivismo» confuciano de Fukuyama (pp. 11-

12)<sup>3</sup>. Confucio no fue en modo alguno un maestro patriarcal y bondadoso que predicó la virtud y la armonía y le suministró su moral cotidiana a las sociedades que se remiten a él, sin importar las circunstancias que puedan regir en ellas. Para él no se trataba solo de virtudes, sino del criterio interior que es la base de las virtudes y de la constitución moral de la comunidad. Subrayaba que la persona estaba obligada solamente con el *tao* espontáneamente, en conciencia de su propia dignidad y de su fuerza moral interior, incluso cuando se le opusieran personas de respeto (*tao* significa «camino correcto», en el contexto europeo se lo podría parafrasear con el concepto de ley natural o «ley de la naturaleza»). De allí surgen también los axiomas confucianos en que se apoya la oposición democrática de Asia oriental: «un gran ministro sirve a su señor cuando sigue el *tao*; si eso no es posible, renuncia... en los aspectos fundamentales de la moral uno tampoco es inferior a su maestro» (Lun-yü 11.23,15.36); «cuando el gobernante falta al *tao*, no se comporta diferente al hombre común» (Mengzi IB8). El legado más importante de Confucio está precisamente en la exposición de la preeminencia atemporal de la moral y de la persona formada a través de ella, frente a las instituciones creadas por el hombre: esa preeminencia no es sustituible por ningún procedimiento político, ningún sistema legal, ningún principio económico y ninguna racionalidad utilitaria (Roetz, p. 115).

Por cierto que esa idea tampoco es extraña en Occidente, pues tiene su arraigo en las ideas humanistas del racionalismo temprano: el hombre como ser racional y moral ocupa el centro de las reflexiones filosóficas o político-filosóficas de todas las épocas. Lo que es más, los filósofos del racionalismo temprano, sobre todo Leibniz y Wolf, adoptaron con gran entusiasmo y aprobación la doctrina confuciana, tal como se conoció en Europa a través de los misioneros jesuitas. En esa época ocurrió la primera convergencia de la filosofía de Asia oriental y la de Occidente.

Con el surgimiento de la ideología europea del progreso, que con el tiempo se convirtió en el patrón predominante del pensamiento y la acción y a la vez en la justificación filosófica de la conquista europea del mundo, esa convergencia cayó en el olvido. Entonces la divergencia entre el Este y el Oeste volvió a ocupar progresivamente el primer plano del interés general del conocimiento: desde una perspectiva «misionera» había una Europa que se encontraba en «una fase progresista de la historia de la humanidad» frente a una Asia que se había quedado en una «fase de la niñez». En el ínterin parece que el auge económico de los países de Asia oriental y meridional, a los que una vez «Occidente liberó de su atraso»<sup>4</sup>, dejó sin fundamentos la arrogancia misionera de Europa.

Pero en la medida en que hoy en día se señale a Asia oriental como adversario y competidor, se estimulará esa percepción de una divergencia entre el Este y el

---

<sup>3</sup> En cualquier caso Fukuyama tiene una concepción muy discutible de confucianismo, que amplía arbitrariamente: por ejemplo, opina que Italia central es «esencialmente confuciana» debido a su estructura empresarial orientada a la familia (Fukuyama 1995a, p. 142). <sup>4</sup> Lee Kuan Yee, según Mols/Derichs, p. 230.

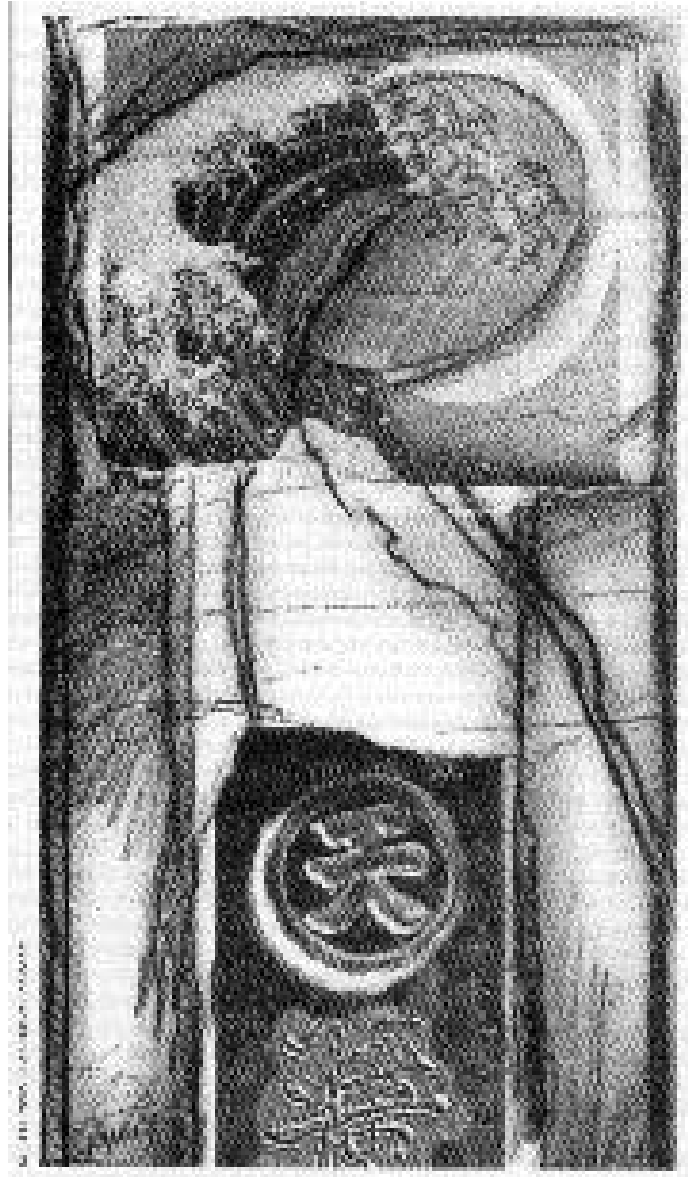
Oeste, si es que no vuelve a despertar el viejo temor europeo al «peligro amarillo». Es una paradoja que haya triunfado el argumento de que sólo se puede salir airoso en la competencia contra Asia mediante un paralelo occidental de los valores asiáticos: a saber, mediante el sentido de comunidad que finalmente sólo sirve como «fundamento para cercenar los derechos civiles» (Böhm, p. 10). ¿No se antepone así el crecimiento económico, que se interpreta como sinónimo de progreso, al ser humano? ¿El verdadero reto de la era de la globalización no está en volver a colocar al ser humano en el centro del pensamiento? ¿El humanismo de Confucio y del racionalismo temprano no representa un nuevo-antiguo paradigma de civilización?

*Traducción: Nora López*

## Referencias

- Balakrishnan, N.: «Forked Tongues. Concern over Government's Efforts to Boost Mandarin» en *Far Eastern Economic Review*, 24/1/1991, pp. 19-20.
- Bohm Andrea: «Diekommunitarischellusion» en *Taz - Die Tageszeitung*, 26-27/10/96, p. 10.
- Braun Geraid yJakob Rusel: «Kultur und Entwicklung» en Dieter Nohlen y Franz Nuscheler (eds.): *Handbuch der Dritten Welt*, tomo 1, Bonn, 1993, pp. 250-268.
- Buruma, Ian: «Asiatische Werte? Zum Beispiel Singapur» en *Merkur* N° 3, 3/1996, pp. 189-203.
- Chan, Adrián: «Confucianism and Development in East Asia» en *Journal of Contemporary Asia* 26/1, 1996, pp. 28-45.
- Chua Beng-Huat: «'Konfuzianisierung' in der Modernisierung Singapurs» en J. Matthes (ed.): *Zwischen den Kulturen. Soziale Welt*. Sonderheft 8, Gottingen, 1992, pp. 248-269.
- Fukuyama, Francis: «The Primacy of Culture» en *Journal of Democracy*, 1/1995, pp. 7-14.
- Fukuyama, Francis: *Konfuzianismus und Marktwirtschaft*, Munich, 1995.
- Fuller Graham: «Der Kampf der Ideologien geht weiter» en *Die Zeit*, 19/5/95, p. 3.
- Heilmann Sebastian: «Menschenrechtsverständnis in Ostasien: eine Herausforderung tur den Westen?» en Wemer Draguhnny Günter Schuchter (eds.): *Das neue Selbstbewusstsein in Asien. Eine Herausforderung?*, Hamburgo, 1995, pp. 43-57.
- Heinz Wolfgang S.: *Gibt es ein asiatisches Entwicklungsmodell? Zur Diskussion uber «asiatische Werte»*. Informe del Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Colonia, 55-1995.
- Hibusawa, Masahidel, Zakaria Haji Ahmad y Brian Bridges: *Pacific Asia in the 1990's*, Londres, 1992.
- Hobsbawm, Eric J.: Welchen Sinn hat Europa? en *Die Zeit*, 4/10/96, p. 40.
- Jacques, Martin: «Tigers and chamaleons» en *New Statesman & Society*, 14/6/1996 pp 28-29.
- Kausikan, Bilahari: «Asia's Different Standard» en *Foreign Policy*, otoño de 1993, pp. 24-41.
- Kim, Dae-Jung: «Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values» en *Foreign Affairs*, 11-12/1994, pp. 189-194.
- Liu, Binyan: «Civilization Graffing. No Culture is an Island» en *Foreign Affairs* 9-10/1993 pp. 19-21.
- MacFarquhar, Roderick: «The post-Confucian challenge» en *The Economist*, 9/2/1980 pp 67-72.
- Machetzki, Rüdiger: «Keine Angst vor Arroganz» en *Die Zeit*, 10/2/95, p. 7.
- Mahbubani, Kishore: «The Dangers of Decadence. What the Rest Can Teach the West» en *Foreign Affairs*, 9-10/1993, pp. 10-14.
- Mahbubani, Kishore: «The Pacific Impulse» en *Survival*, primavera de 1995, pp. 105-120.
- Menzel, Ulrich y Dieter Senghaas: *Europas Entwicklung und die Dritte Welt*. Francfort 1986.
- Metzger, Thomas A.: «Das konfuzianische Denken und das Streben nach moralischer Autonomie in China der Neuzeit» en Silke Krieger y Rolf Trauzettel (eds.): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz, 1990, pp. 307-356.

- Mols, Manfred y Claudia Derichs: «Das Ende der Geschichte oder ein Zusammenstoß der Zivilizationen?» en *Zeitschrift für Politik* 3, 1995, pp. 225-249.
- Noor, Farish A.: «Eine Kritik des westlichen Essentialismus. Das östliche Verständnis von Menschenrechten als Instrument neokolonialer Intervention» en *Südostasien Information*, 3/1996, pp. 12-16.
- Pfenning, Werner: «Asiatisierung und asiatische Werte: Positionen innerasiatische Debatten» en: Werner Draguhn y Günter Schuchter (eds.): *Das neue Selbstbewusstsein in Asien. Eine Herausforderung?*, Hamburgo, 1995, pp. 58-76.
- Roetz, Heiner: *Konfuzius*, Munich, 1995.
- Schreiner, Klaus H.: «'Asiatische Werte'-Was ist das?» en *Südostasien Information*, 3/1996, pp. 32-33.
- Schubert, Günter: «Das ostasiatische Wirtschaftswunder und die Frage der Demokratie: Modernisierung ohne Verwestlichung?» en Werner Draguhn y Günter Schuchter (eds.): *Das neue Selbstbewusstsein in Asien. Eine Herausforderung?*, Hamburgo, pp. 28-42.
- Senghaas, Dieter: «Über asiatische und andere Werte» en *Leviathan* 1/1995, pp. 5-12.
- Song, Bok: «Gesellschaftlicher Wandel und Funktion der konfuzianische Lehre» en Sha-Soon Yoon (ed.): *Entdeckung der konfuzianischen Philosophie*, Seúl, 1992, pp. 335-336.
- Song, Young-Bae: «Kommentar zu Tu Wei Mings Simposiumsbeitrag 'Confucian Humanism and the Korean Quest for Cultural Identity'» presentado en la Sexta Conferencia Internacional «Korea's Studies, Its cross-Cultural Perspective II», The Academy of Korea Studies, Seúl, 1990, pp. 245-247.
- Stumpfeid, Hans: «Konfuzius und der Konfuzianismus - was sie waren, was sie wurden, und was sie heute sollen und können» en Silke Krieger y Rolf Trautzettel (eds.): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz, 1996, pp. 29-40.
- Tang, James, T. H.: «Asiatische Werte und Menschenrechte nach dem Kalten Krieg» en: *Südostasien Information*, 3/1996, pp. 6-11.
- Tu, Wei-Ming: «Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht» en Silke Krieger y Rolf Trautzettel (eds.): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz, 1990, pp. 41-56.
- Weggel, Oskar: «Zusammenprall der Kulturen - Gewitterstimmung zwischen Asien und dem Westen?» en Werner Draguhn y Günter Schuchter (eds.): *Das neue Selbstbewusstsein in Asien. Eine Herausforderung?*, Hamburgo, 1995, pp. 15-27.
- Wei, Jingsheng: *Mein Leben für die Demokratie*, Hamburgo, 1995.



Esta ilustración acompañó al presente artículo en la edición impresa de la revista