

Modernidad versus postmodernidad en China

El debate entre los “valores asiáticos”
y los “valores universales”

Seán Golden*

RESUMEN

Dentro de la sociedad china se desarrolla un debate entre los “valores occidentales”, también llamados “universales”, y los “valores asiáticos”, que se presentan como una alternativa a los primeros. Para reivindicar una “posmodernidad” china que fomente el desarrollo del país, se produce un rechazo a la “modernidad occidental”, cuyos valores sirvieron para justificar el imperialismo y ahora parecen justificar un neoimperialismo económico. Antes de entrar en el análisis de estos conceptos, el autor dibuja a grandes rasgos su marco histórico e ideológico.

Palabras clave: China, sistema de valores, modernidad, religión, Occidente.

La geoestrategia actual se debate en dos marcos distintos. Unos sitúan el nuevo orden mundial en un contexto de postguerra fría, otros en un contexto postcolonialista. “Occidente” habla de un “choque de civilizaciones” que pone en peligro el “fin de la historia” alcanzado por las sociedades herederas de los “valores universales” de la Ilustración europea. Sin embargo, el conflicto en Irak ha puesto de manifiesto profundas discrepancias entre Europa y los EEUU sobre la manera de interpretar esta herencia común. Mientras tanto, los intereses de EEUU promueven un unilateralismo desde que el fin de la Guerra Fría eliminó su único contrapeso.

*Director del Centro de Estudios Internacionales e Interculturales de la UAB.

Director del Programa Asia de la Fundació CIDOB

sean.golden@uab.es

En este contexto los “valores asiáticos” resisten la tendencia unilateralista. Para los neoliberales, son un escudo utilizado por los países de Asia para esquivar reformas que beneficiarían los intereses de las empresas multinacionales. Para el mundo asiático, son una alternativa a los valores “occidentales”, unos valores que habían justificado el imperialismo en su día, y que ahora parecen justificar un neoimperialismo económico. Como alternativas a los aspectos negativos de los valores “occidentales”, constituirían un necesario contrapeso al unilateralismo y, como consecuencia, fomentarían el multilateralismo.

Gran parte de la población mundial no puede ver los valores occidentales como “universales” porque ha sufrido las consecuencias de un imperialismo que se justificaba precisamente como extensión de estos valores, que han adquirido un cariz semiótico: se han convertido en símbolos de un tipo de discurso que pretende justificar una geopolítica que se autodefine como idealista pero que en la práctica genera unas consecuencias reales que contradicen este contenido idealista.

Antes de entrar en detalle en un análisis del debate sobre los valores asiáticos y los valores occidentales que se lleva a cabo en China, y sobre su rechazo de la “modernidad” occidental a favor de una “postmodernidad” china, será necesario dibujar a grandes rasgos el marco histórico e ideológico de estos conceptos.

El debate¹ *Guerra y Paz en el siglo XXI: las relaciones transatlánticas*, organizado por la Fundació CIDOB en Barcelona en enero de 2003, puso de manifiesto las profundas discrepancias entre los EEUU y la UE sobre la manera de estructurar un nuevo orden mundial. En este debate, Robert Kagan resumió su conocido argumento² que cita a Thomas Hobbes (1588-1679) para justificar la visión estadounidense de un mundo peligroso y desordenado que necesita perentoriamente la intervención activa, decidida y unilateral de los EEUU como única superpotencia capaz de imponer el orden por la fuerza; y que cita a Immanuel Kant (1724-1804) para justificar la visión europea de un mundo que podría regirse de una manera racional, ordenada y consensuada a través de instituciones multilaterales.

Este argumento de Kagan, cuya interpretación de Hobbes y de Kant fue rechazada por los participantes europeos en el debate, presupone que los EEUU y la UE deben compartir una misma visión del mundo porque son igualmente herederos de una Ilustración común que estableció de una vez por todas cuáles son los valores universales de la humanidad. Es el mismo tipo de argumento que utilizó Francis Fukuyama³ en su famoso artículo sobre “el fin de la historia”, que repasó el concepto de la historia de Hegel para concluir de manera contundente y triunfalista (y seguramente prematura) que:

“What we are witnessing is not just the end of the Cold War, or a passing of a particular period of postwar history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government”.

Tanto Kagan como Fukuyama definen esta herencia de la Ilustración, resumida en los dos conceptos básicos de la democracia liberal y el mercado libre, como axiomática, como “universal” y, por lo tanto, extensible pero también exigible a todas las otras culturas del mundo. Esta es la esencia de la nueva doctrina neoconservadora que rige la actual política de los EEUU, en combinación con la otra aportación ya clásica de Samuel P. Huntington⁴, el concepto del “choque de civilizaciones”, que propone que la diversidad cultural del mundo –es decir, la no aceptación de estos valores como universales, la defensa de valores alternativos– será la principal amenaza al eventual éxito total de estos valores heredados de la Ilustración por el mundo “Occidental”, es decir, EEUU y UE.

Las profundas discrepancias entre estadounidenses y europeos en la interpretación de la herencia común de los valores de la Ilustración se hicieron más patentes todavía en las semanas posteriores al debate celebrado en Barcelona y anteriores a la intervención anglo-americana en Irak. El escritor Oscar Wilde dijo una vez que los ingleses y los norteamericanos eran dos grandes pueblos separados por un idioma común. En el contexto actual, podríamos decir que la UE y los EEUU son dos grandes pueblos separados por una Ilustración común.

Desde el punto de vista del resto del mundo las cosas cambian. Lo que parecen ser profundas discrepancias entre la UE y los EEUU no lo parecen ser desde las culturas postcolonizadas que ven EEUU-UE, aliados a través de la OTAN, como un gran bloque monolítico de intereses compartidos. En este contexto postcolonial, debemos situar cualquier análisis de los valores asiáticos y de sus implicaciones geoestratégicas. Para llevar a cabo este análisis, hace falta deconstruir algunos de los paradigmas que constituyen los marcos que han servido hasta ahora para definir y analizar la problemática.

El paradigma que ha marcado las teorías geoestratégicas de los EEUU y de la OTAN ha sido el concepto de la Guerra Fría, de la contención del comunismo, visto como una gran amenaza a la herencia común de la Ilustración, a cualquier precio. Con la caída del muro de Berlín y la desintegración de la ex Unión Soviética, ya no queda comunismo por contener, y esta amenaza a la herencia común ha sido “vencida”. Aun así, el paradigma de la contención de un enemigo claramente peligroso, fácil de identificar y, por lo tanto, bien definido, sigue rigiendo la política norteamericana (hasta el punto de inspirar algunos neoconservadores a erigir China en futuro e inevitable enemigo de los EEUU, provocando así un distanciamiento entre China y EEUU que podría convertir esta preocupación en una profecía que se autocumple).

El paradigma Guerra Fría/postguerra fría representa una visión basada en un período corto de la historia moderna, y en una visión que prima los intereses propios de los antiguos poderes imperialistas. Otro paradigma que sirve para analizar la situación geopolítica actual es el paradigma del postcolonialismo, que forma parte de un proceso histórico de más larga duración, el proceso del imperialismo, empezando con el colonialismo

y pasando por la descolonización y sus consecuencias. Desde la perspectiva de este segundo paradigma, la Guerra Fría forma parte del proceso colonialismo/postcolonialismo.

Pero hay también otro cambio muy importante: el postcolonialismo prima los intereses de las antiguas colonias por encima de los intereses de las antiguas metrópolis. Una consecuencia fundamental de este proceso postcolonialista es el análisis crítico de los valores que el imperialismo utilizó para justificarse, análisis que incluye la deconstrucción de los valores de las metrópolis y la recuperación de los valores nativos.

En el mejor de los casos la recuperación nativista se hace de manera crítica y deconstructiva también. En el peor de los casos representa un simple rechazo de cualquier valor ajeno a favor de una simple glorificación nocrítica de cualquier valor propio. Inevitablemente, el mero hecho de deconstruir los valores de las antiguas metrópolis cuestiona intrínsecamente su universalidad, y si se admitiera esta deconstrucción de su universalidad, quedaría abierta una brecha relativista que el neoconservadurismo estadounidense aborrece profundamente. En la práctica este aborrecimiento refleja un etnocentrismo radical que comporta una intolerancia de la diversidad de valores culturales –de la etnodiversidad– y, como consecuencia, una advertencia del riesgo de un choque de civilizaciones.

Por lo tanto, parecen ser incompatibles y opuestos estos dos paradigmas. Es más, la deconstrucción de los valores occidentales por los análisis postcolonialistas convierte estos mismos valores, supuestamente universales y justificados, en la causa misma de muchos de los males que ha padecido el resto del mundo, y convierte a los herederos de la Ilustración en los malos de la película. Uno de los autores más representativos de este proceso ha sido Edward Said, cuyo libro *Orientalismo*⁵ centra muchos de los debates postcolonialistas, tanto en Occidente como en Oriente.

Un tercer paradigma que sirve para situar este debate es el concepto de la “modernidad” como proceso de consolidación del sistema capitalista y de la democracia liberal como modelos para la modernización económica y política. En este contexto, la *modernidad* vuelve a ser una versión de la herencia de la Ilustración. Lo que propuso Fukuyama en su momento fue que la *modernidad* ya se había consolidado y que no hacía falta buscar ninguna evolución posterior. Lo único que había que hacer era extender este modelo al resto del mundo.

Si el término *modernidad* sirve para describir y para definir una época y un proceso histórico que se han consolidado, como postula Fukuyama, y que, por lo tanto, han terminado, ¿cómo sería o cómo debería ser el período posterior? Si el período posterior no representa ningún cambio respecto al período anterior, sería una simple continuación, pero si el período posterior difiere del anterior, esta *postmodernidad* representaría un modelo distinto y alternativo a la *modernidad*.

Uno de los primeros autores que señaló de manera crítica una relación directa entre la herencia filosófico-ideológica de la Ilustración y el desarrollo del modelo polí-

tico-económico capitalista definido ahora como la *modernidad* fue Karl Polanyi⁶. Éste atribuyó la problemática política de la época moderna directamente a la consolidación de este modelo capitalista. “Los orígenes de la catástrofe se remontan a los esfuerzos utópicos del liberalismo económico para establecer un sistema de mercado autorregulado”. El motor ideológico de esta *modernidad* ha sido la herencia filosófica de la Ilustración, y esta *modernidad*, es decir, esta consolidación del modelo político-económico capitalista ha incluido el imperialismo. Así se puede concluir que la herencia filosófica de la Ilustración ha sido el motor ideológico del imperialismo también.

Como consecuencia, y para los teóricos de la *postmodernidad*, aquella *modernidad* no puede servir como modelo de modernización de las ex colonias, ni debe mantenerse en las sociedades más desarrolladas. La *postmodernidad* hace una revisión crítica de la *modernidad*, tanto desde el punto de vista de las clases desfavorecidas por el desarrollo del modelo capitalista en las antiguas metrópolis como para los pueblos colonizados por el imperialismo que fue parte intrínseca del mismo modelo.

Una vez establecido este marco teórico para el debate entre la *modernidad* y la *postmodernidad* en China, resulta curioso descubrir que algunas de las raíces más profundas de la Ilustración se encuentran en el contacto cultural que hubo entre China y Europa a lo largo de los siglos XVII-XVIII.

Llegaron a Beijing en el año 1601 dos jesuitas europeos, el italiano Matteo Ricci y el español Diego de Pantoja. La tolerancia cultural practicada en aquella época por el imperio chino les permitió actuar libremente. El año anterior murió en la India otro jesuita catalán, Antonio de Montserrat, huésped de Aqbar, emperador musulmán del imperio Mogul que había decretado la tolerancia de todos los credos y sistemas de pensamiento y había invitado a sus cortes representantes de muchos credos y filosofías. Aquel mismo año 1600, en Europa, la Inquisición quemó a Giordano Bruno en Roma por su heterodoxia, y se fundó en Londres la *East India Company*.

La presencia de los jesuitas en Beijing abrió las puertas de un intercambio cultural⁷ de suma importancia entre China y Europa, pero su presencia, tolerada por el imperio chino, y la eficacia del puente intercultural que iban construyendo, fueron subvertidas un siglo más tarde por la misma intolerancia que en Europa había quemado a Bruno y callado a Galileo.

Los jesuitas tradujeron al latín las obras canónicas del confucianismo y las difundieron en Europa. Además, mantuvieron correspondencia con algunos de los pensadores más importantes de lo que se convertiría posteriormente en la Ilustración europea. Leibniz y Voltaire correspondieron con jesuitas en Beijing. Montesquieu se entrevistó en varias ocasiones con Arcadio Huang, un chino que llegó a París a través de los misioneros y se convirtió en bibliotecario de la colección asiática del rey francés. Estas entrevistas influyeron *L'Esprit des lois*. Voltaire se inspiró en las descripciones que recibió de los jesuitas del sistema político de un mandarinato basado en los méritos propios de las personas, demostrados

a través de un sistema de exámenes públicos, para inventar el concepto de la función pública. Se inspiró en las descripciones del emperador chino para inventar el concepto del déspota ilustrado. Se inspiró en el confucianismo secular para justificar el concepto de una religión natural. *El Arte de la Guerra* de Sunzi⁸ fue traducido al francés por el jesuita Joseph-Marie Amiot y pasó por cinco ediciones en pocos años, llegando a las manos de Napoleón.

Durante esta época –que terminó con la supresión de los jesuitas a mediados del siglo XVIII–, la imagen que Europa tuvo de China era totalmente positiva. Fue la época de la *chinoiserie*. Una vez roto el puente intercultural creado por los jesuitas, entró en el vacío de las relaciones entre Europa y China otro actor de suma importancia, la *East India Company*, que fue el motor de la conquista de la India en el siglo XVIII y cuyo negocio con el opio en China provocaría las primeras agresiones imperialistas en aquel país. Donde los jesuitas practicaron una política de adaptación a la cultura china para mantener sus buenas relaciones con el poder, demostrando sus buenos conocimientos de la lengua y la cultura y su gran respeto para ambas, además de un eficaz afán para servir los intereses del imperio chino, la política lingüístico-cultural de la *East India Company* hizo todo lo contrario.

En el año 1736 James Flint, un joven empleado de la *East India Company* en Guanzhou (Cantón), se ofreció para aprender la lengua china para beneficio de la empresa. En 1753 el mismo Flint redactó una carta en chino al emperador, transcrita por un ayudante chino, solicitando un trato más favorable para su empresa. Su redacción demostró una falta total de conocimientos del protocolo y de los registros necesarios para dirigirse al emperador y mostró un claro prejuicio a favor de los intereses de la empresa inglesa y no a los intereses del imperio chino. Como consecuencia, se ordenó la detención del autor del escrito. Pero además, se ejecutó a la persona china que había transcrito la carta, por su falta de respeto a la estilística y al protocolo oficiales. Por todo ello, se prohibió a todo el pueblo chino la enseñanza de la lengua a los extranjeros y la transcripción de sus documentos.

Durante una generación la empresa no tuvo acceso a intermediarios chinos en China. En el año 1792 el Gobierno británico envió a Lord MacCartney en misión diplomática a China para negociar la relajación de las restricciones sobre el comercio. Pero no se encontró en el Reino Unido ninguna persona que pudiera actuar de intérprete. Contrataron dos novicios chinos en Nápoles, que huyeron nada más llegar a China, por la prohibición todavía vigente de ayudar lingüísticamente a los extranjeros. A lo largo del viaje un joven inglés de doce años había aprendido chino gracias a ellos. Fue el único miembro de la misión que pudo actuar como intérprete. Aún así, la misión MacCartney falló estrepitosamente, en gran parte por errores en el campo del protocolo y falta de conocimiento de la cultura.

El contraste entre la política lingüístico-cultural de los jesuitas, por un lado, y de la *East India Company*, por el otro, demuestra la gran diferencia entre una empresa motivada por el deseo de acercarse a otra cultura y una empresa motivada por el deseo

de explotar aquella otra cultura. Se había interrumpido la fluida transferencia intercultural que facilitaron los jesuitas, y en su ausencia rigieron los criterios del beneficio propio –es decir, la explotación– que caracterizaron la gran transformación hacia el capitalismo imperialista –es decir, la *modernidad*.

Una consecuencia muy significativa de este contraste fue la inversión total de la imagen de China en Europa. Lejos de ser el gran modelo que había sido para Voltaire, se le aplicó a China la metáfora del “hombre enfermo de Asia”, y para los grandes pensadores de la tardo-Ilustración, como Hegel, Kant o Marx, China se había convertido en un modelo del todo negativo. Ya había comenzado el proceso de la construcción social de una realidad que justificaría la agresión militar y la colonización parcial de China por parte de los poderes imperialistas de Europa, de los EEUU y (más tarde) de Japón.

Justo en el período transitorio entre la *chinoiserie* y “el hombre enfermo de Asia”, se encuentra otro gran pensador de la Ilustración, François Quesnay (1694-1774), líder de los Fisiócratas y conocido popularmente como el “Confucio de Europa”. En su libro *El despotismo de la China*, propuso la reorganización de la economía francesa sobre la base de la agricultura, como se hizo en China. Vio en el ejercicio del poder de los mandarines chinos un reflejo de *La República* de Platón, y su admiración para lo que vio como política de intervención gubernamental mínima en la economía china inspiró el concepto Fisiócrata de *laissez-faire* en el marco económico.

Tanto el despotismo ilustrado y la función pública, por un lado, como el concepto *laissez-faire* del mercado libre, por otro, son conceptos igualmente constituyentes de la herencia de la Ilustración que tienen sus orígenes en un modelo chino. Del mismo modo, *Les Droits de l'Homme* y *laissez-faire* son igualmente partes de la herencia común de la Ilustración, pero en este caso pueden ser vistos como las semillas de una importante contradicción interna de esta filosofía que posteriormente se proclamaría fuente y autora de los valores proclamados “universales”.

A partir del fracaso de la embajada de MacCartney y de la denigración generalizada de la imagen de China, la *modernidad* europea se introdujo en China por la fuerza de las armas. No es posible entender la actitud actual de la sociedad china hacia esta *modernidad*, ni su propia versión de la *postmodernidad*, sin recordar este hecho⁹. Esta actitud es el resultado, por un lado, de las consecuencias de las catástrofes que el país ha padecido durante el último siglo y medio y, por otro, de su deseo de recuperar el tiempo perdido como consecuencia de estas catástrofes, para modernizar la economía y mejorar su nivel de vida.

Aunque encontremos en la tradición china algunos de los elementos que inspiraron la Ilustración que modernizó Europa, estos mismos elementos impidieron lo mismo en su país de origen. La cultura, las estructuras socioeconómicas y políticas, y la psicología social que constituyen el sistema de valores y la ideología tradicional –los conocidos “valores asiáticos”– impidieron en su día una respuesta adecuada a las ambiciones

de los poderes imperialistas a lo largo de los siglos XIX-XX. Como consecuencia, China sufrió sin interrupción, y hasta finales del siglo XX, todo un conjunto de desastres.

A mediados del siglo XIX, China perdió dos “Guerras del Opio” contra el Reino Unido y Francia, que impusieron la humillación de la extraterritorialidad y la progresiva pérdida correspondiente de soberanía territorial y de gestión de las grandes infraestructuras de transporte y de la aduana. Hubo una gran rebelión de los *Taiping*, que se hicieron con el control de la mitad meridional del país durante casi quince años, hasta su derrota militar por una fuerza de tropas extranjeras que intervinieron para mantener en el poder la decadente dinastía *Qing* que, por ser una dinastía Manchú, fue para la mayor parte de la población igualmente extranjera, y que, por ser un Gobierno débil, favorecía los intereses de los imperialistas. Los *Taiping* se inspiraron en parte en una versión propia e igualitaria del cristianismo introducido por misioneros protestantes, pero mezclaron esta visión con aspectos tradicionales de la cultura popular china, produciendo así una hibridización que despertó los recelos y el rechazo tanto de los cristianos extranjeros como de las clases acomodadas chinas. Durante la segunda mitad del siglo XIX hubo varias sublevaciones étnicas y/o anti-manchúes. A finales de siglo la pérdida de una primera guerra contra Japón humilló al país. La rebelión xenófoba de los Boxers, una reacción a los privilegios que la extraterritorialidad había otorgado a los misioneros y otros extranjeros, y a la incapacidad de la dinastía Manchú de hacer frente a la explotación extranjera del país, cerró el siglo. Esta rebelión provocó otra intervención militar de los poderes imperialistas, que la aprovecharon para imponer más condiciones humillantes y económicamente desastrosas.

A principios del siglo XX, China experimentó una revolución republicana que derrocó la última dinastía en 1912. El fracaso del intento de crear una democracia parlamentaria después de la revolución dio paso a una serie de luchas interprovinciales entre los “señores de la guerra”. A partir de los años veinte empezó una guerra civil entre las fuerzas del Partido Nacionalista (*Guomindang*) y el Partido Comunista, que duraría con interrupciones hasta el año 1949. A principios de los años treinta empezó la invasión japonesa, que duraría hasta el final de la Segunda Guerra Mundial en 1945. En 1949 Mao Zedong proclamó la creación de la República Popular China, aprovechando la ocasión para afirmar que “el hombre enfermo de Asia” se había puesto de pie (una premonición de la importancia que tuvo el nacionalismo chino en la ideología de la revolución comunista que no se ha apreciado en “Occidente” hasta que los roces entre China y EEUU de la última década lo hicieron más patente).

A partir de los años cincuenta empezaron las grandes campañas de lucha entre clases y de colectivización de las tierras que Mao utilizó para movilizar la población y consolidar su poder, y que incluyeron varias purgas, la campaña antiderechista, el Gran Salto Adelante (que provocó una terrible hambruna) y la Revolución Cultural. A principios de los años cincuenta China luchó contra los EEUU en Corea, con una gran

pérdida de vidas. Hubo un bloqueo diplomático y económico, promovido por EEUU como parte de su estrategia de Guerra Fría, y que provocó tensiones bélicas con Taiwán. La no aceptación por parte de China de la hegemonía de la Unión Soviética en el ámbito comunista provocó una traumática ruptura a finales de los años cincuenta. Los traumas de la Revolución Cultural no cesaron hasta después de la muerte de Mao en 1976, y el proceso de apertura y de reforma de la posterior época de Deng Xiaoping se topó con la dura y sangrienta represión del año 1989.

Como resultado de todo este proceso de inestabilidad permanente, la población actual de China, con la excepción de la gente más joven, no ha conocido, hasta la época actual, ni la estabilidad ni la prosperidad.

Para hacer frente a la situación de debilidad y de inestabilidad creada por las agresiones imperialistas, los reformistas chinos siempre han seguido dos tendencias opuestas: el rechazo total de la cultura tradicional porque había sido un impedimento intrínseco a la modernización del país, o el intento de aprovechar las ventajas de importar desde el extranjero una modernización científica y tecnológica, con sus correspondientes ventajas económicas, sin perder la “quintaesencia” de la cultura tradicional.

Mao fue un buen ejemplo de la primera tendencia. Pretendía borrar la cultura tradicional a favor de su propia visión de un comunismo con características chinas, pero su política de lucha de clases permanente impidió la modernización del país. El entusiasmo y el idealismo del pueblo chino que había apoyado la revolución murieron con los excesos de la “Gran Revolución Cultural del Proletariado”.

Deng y sus sucesores tipifican la segunda tendencia. Después de la muerte de Mao pusieron en marcha una política de *kai feng*, de apertura económica, sobre la base de un pragmatismo político y el intento de crear un “mercado libre con características socialistas”. Donde Mao había dicho “mejor rojo que experto”, Deng replicó “no importa si el gato es blanco o negro mientras cace ratones”. Aunque Deng proclamó “enriquecerse es glorioso”, también insistió en que la economía china y su sociedad deben ser como “un pájaro en una jaula”, pueden entrar los aires del exterior, pero el pájaro no puede escapar de la jaula.

Ha desaparecido el fondo ideológico del Partido Comunista Chino (que acaba de acordar la militancia de capitalistas) pero no su afán de controlar de manera centralizada la evolución de la economía y la política de la sociedad. La pugna librada entre el confucianismo tradicional y el comunismo al estilo chino ha dado paso a un consumismo rampante, sin un claro sistema de valores, y que reinterpreta tanto el comunismo como el confucianismo para poner en marcha un tipo de “capitalismo confuciano” (término que utilizo para contrastar el motor ideológico del capitalismo chino con el “capitalismo protestante” de Max Weber¹⁰). Como resultado de este proceso, se ha convertido a Confucio, que se opuso tajantemente al beneficio propio como motor del comportamiento humano, en el nuevo modelo del empresario exitoso¹¹.

Las Guerras del Opio y otras intervenciones militares a lo largo de los siglos XIX-XX sirvieron a los intereses de empresas y de países imperialistas, pero no sirvieron a los intereses chinos. Este proceso sí que fue un “choque de civilizaciones”: un choque violento y traumático entre los valores culturales y las estructuras socioeconómicas y políticas de la sociedad tradicional china, y los valores de una Ilustración europea y norteamericana que acompañaron e inspiraron las estructuras del poder en la construcción de imperios del nuevo orden capitalista. Mientras conquistaron el mundo, los herederos de la Ilustración proclamaron unilateralmente que sus valores eran evidentes y universales. Esta misma universalidad les sirvió, al fin y al cabo, como justificación de sus conquistas económicas y geopolíticas.

Con esta crítica de la autoproclamada universalidad de los valores de la Ilustración no quiero negar la existencia de valores universales. Tampoco quiero sugerir que no hay valores de la Ilustración que sí que son universales. No es este el tema de mi estudio. La existencia de otros sistemas de valores no impide la existencia de valores universales. De hecho, como muchos autores asiáticos en el debate sobre los valores asiáticos como Amartya Sen¹² han mostrado, se pueden llegar a los mismos valores universales a través de los diversos sistemas de valores asiáticos (porque provienen de diferentes fuentes –hindú, budista, musulmán, confuciano– y porque hay, por lo tanto, más de un sistema de valores asiáticos).

El rechazo de los valores “occidentales” como universales hecho por las sociedades “orientales” responde más al proceso postcolonialista. Responde a un proceso semiótico: no representa un análisis de los contenidos específicos de los valores propuestos, sino una reacción contra la fuente que los proclama universales. Se contrasta el contenido idealista de los valores proclamados con la realidad del comportamiento de quienes los proclaman. Si el resultado de este contraste demuestra una hipocresía patente, sería difícil tomar en serio el discurso que proclama estos valores. Lo que se rechaza es el discurso de las antiguas metrópolis: si en el pasado imperialista se demostró ser un engaño, ¿por qué no lo será ahora también?

La crítica de la universalidad de los valores de la Ilustración no se limita al discurso postcolonialista. John Gray, historiador de las ideas y máximo experto en la Ilustración, ha sido especialmente crítico al respecto:

“Alcanzar una transformación semejante [a la ruptura producida en la vida económica inglesa por la creación del libre mercado que opere con independencia de las necesidades sociales] es actualmente el objetivo principal de organizaciones transnacionales como la Organización Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional y la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico. Para avanzar en este proyecto revolucionario, estas organizaciones siguen el liderazgo del último gran régimen ilustrado del mundo: Estados Unidos. Los pensadores de la Ilustración como Thomas Jefferson, Thomas Paine, John Stuart Mill y Karl Marx nunca dudaron que

el futuro de todas las naciones del mundo consistía en aceptar alguna versión de las instituciones y valores occidentales. La diversidad cultural no era un rasgo permanente de la vida humana sino una etapa del camino hacia la civilización universal. Todos estos pensadores abogaron por la creación de una única civilización mundial en la que las variadas tradiciones y culturas del pasado quedaron superadas por una comunidad nueva y universal basada en la razón.

Un único mercado global es probablemente la forma final del proyecto ilustrado de una civilización universal. No es la única variante de ese proyecto que se ha ensayado en este siglo sembrado de falsas utopías. La ex Unión Soviética encarnaba una utopía ilustrada rival, la de una civilización universal en la que en lugar de mercados había planificación centralizada.

Pese a que es imposible conciliar un libre mercado global con cualquier tipo de economía planificada, lo que estas utopías tienen en común es más importante que sus diferencias. En su culto a la razón y a la eficiencia, su ignorancia de la historia y su desprecio por esos modos de vida que abocan a la pobreza o a la extinción, ambas encarnan la misma soberbia racionalista y el mismo imperialismo cultural que han marcado las tradiciones principales del pensamiento ilustrado a lo largo de su historia¹³.

En este contexto la defensa de unos valores “asiáticos” –la quintaesencia de la cultura china– supone una resistencia multilateral a la tendencia unilateralista que marca el capitalismo global del Consenso de Washington y la nueva doctrina geoestratégica de la administración Bush de los EEUU. Es por esta razón que el concepto de la *modernidad* es un concepto tan ambivalente en el contexto de la China moderna.

Por una parte, la falta de *modernidad* en su día debilitó el país cuando fue atacado por poderes extranjeros, e impidió la reforma de su economía y de sus instituciones sociopolíticas. Los reformadores de principios del siglo XX bautizaron esta *modernidad* que faltaba con los nombres simbólicos de “Sr. Ciencia” y de “Sr. Democracia”. Es la *modernidad* que aportaron y que aportan los *huaqiao*, los chinos de ultramar, como Sun Yat-sen, cuya revolución republicana fracasó a principios de siglo, o como los chinos de la actual diáspora, cuyas inversiones son el motor que da tan buenos resultados para la economía china hoy y que mejoran su nivel de vida.

Por otra parte, los países que profesaron esta *modernidad* democrática y científica no respetaron sus propios valores en sus tratos con China. Para muchos pensadores chinos, esta incoherencia histórica sugiere una hipocresía que quita todo valor a los “valores universales” de la Ilustración desde el punto de vista chino. La protección de los derechos sindicales o de los niños, o la imposición de normas de protección del medio ambiente, pueden ser interpretados, no como la defensa de unos valores intrínsecos y universales, que es lo que profesa “Occidente”, sino como medidas de un proteccionismo encubierto por parte de países que exigen un mercado libre para su propio beneficio, pero que no quieren abrir sus propios mercados al resto del mundo. La exigencia de

normas, instituciones, y un Estado de derecho que beneficien el libre comercio en el ámbito internacional por parte de países herederos de la Ilustración europea queda en entredicho cuando estos mismos países no respetan las normas e instituciones internacionales cuando no les benefician. El proteccionismo que estos países practican sistemáticamente a favor de sus agricultores y en contra de la importación de productos agrícolas de los países en vías de desarrollo sería uno de los ejemplos más evidentes. El hecho de que EEUU sea el país con más casos de incumplimiento de las normas del libre comercio pendientes delante de la OMC sería otro.

El Consenso de Washington predica los valores del libre comercio y del mercado libre como si fueran leyes de la naturaleza, como antiguamente los marxistas defendieron el materialismo dialéctico y histórico. Mientras tanto, los intereses de las multinacionales y de los EEUU promueven un unilateralismo desenfadado desde que la caída de la Unión Soviética eliminó el único contrapeso creíble a los EEUU.

Es verdad que los valores asiáticos son una arma de doble filo que puede diluir ciertos valores occidentales, como el respeto a la libertad individual, pero al mismo tiempo, plantean las grandes cuestiones filosóficas de una manera alternativa, llegando a conclusiones distintas en algunos casos, o a conclusiones parecidas sobre bases diferentes. Además, promueven la solidaridad y la convivencia del grupo como gran valor social.

Kagan cita a dos pensadores europeos del siglo XVII (Hobbes y Kant) para establecer un contraste entre una visión pesimista de un mundo con una tendencia natural hacia la violencia interesada que sólo puede ser controlado por la imposición del más fuerte (Hobbes según Kagan), con una visión del imperativo categórico donde la razón debe imponerse por la fuerza de sí misma, y no a través de la imposición de la fuerza. Amitav Acharya, un experto indio en temas estratégicos basado en Singapur, argumenta que los asiáticos son Hobbesianos en su visión del mundo también, pero que llegan a conclusiones distintas de las de Kagan¹⁴.

A lo largo del primer milenio a.n.e el pensamiento político chino fue dominado por el debate entre una visión “distópica” del mundo y una visión “utópica”. La visión distópica, llamada “realista” para muchos expertos occidentales, vio el ser humano como un tipo de autómatas gobernado por sus instintos: el deseo de satisfacerse y de evitar el dolor. Desde esta perspectiva se podría diseñar un eficaz sistema de control social basado en la adecuada aplicación de castigos o de recompensas. Esta filosofía dio pie a la escuela de pensamiento chino conocido como el Legismo¹⁵. La perspectiva utópica, que caracterizaría el confucianismo a lo largo de la historia china, confió en la educación y en la política económica para crear un sistema humanista de control social.

Mencio¹⁶ (371-289 a.n.e.), el más importante seguidor de Confucio (551-479 a.n.e.), vio el ser humano como una criatura que nace con una naturaleza que contiene unas “semillas” (la compasión, la vergüenza, la capacidad de reconocer jerarquías, la capacidad de distinguir entre verdadero y falso) con la potencia de desarrollarse en

“virtudes” (el altruismo, un sentido del deber, respeto a las normas sociales, la razón). Mencio elaboró un análisis de la política económica para explicar porque las circunstancias sociales determinan si estas semillas se desarrollarán o no en las virtudes sociales deseadas. La mayoría de las traducciones de Mencio hechas a lenguas europeas recurren a una terminología cristiana que sugiere que Mencio vio la naturaleza humana como “buena” por naturaleza, pero el razonamiento de Mencio no es éste, ni tiene su fuente en el cristianismo. Aun así, predica unos valores sociales altamente positivos.

Xunzi (c. 298-238 a.n.e.), el otro gran seguidor de Confucio en la antigüedad, con ciertas afinidades con el pensamiento legista, vio el ser humano como una criatura egoísta que seguiría sus instintos si no fuera por el proceso de socialización y de educación. La mayoría de las traducciones de Xunzi a las lenguas europeas recurren a una terminología cristiana que sugiere que él vio la naturaleza humana como “mala” por naturaleza, pero esto no es precisamente lo que dice el texto chino, ni tiene su fuente en el cristianismo. Aun así, predica los mismos valores que Confucio y Mencio.

Mencio no es Kant y Xunzi no es Hobbes, pero los cuatro analizaron los mismos temas, en épocas diferentes y culturas diferentes. Antes de proclamar la universalidad de Hobbes y/o de Kant, haría falta estudiar más a fondo los valores proclamados por otras culturas. Mozi¹⁷ (479-381 a.n.e.) describió los orígenes de la sociedad humana y de un sistema de gobierno en términos muy parecidos a los de Hobbes (1588-1679), pero llegó a conclusiones distintas y predicó un tipo de igualitarismo y de utilitarismo. Podemos encontrar obras clásicas del pensamiento político en otras culturas “orientales” también, como las de Ibn Khaldun, en el ámbito islámico o la *Arthashastra* o la *Panchatantra*, en el ámbito indio, que aportan matices muy importantes a la definición de valores y de instituciones, así como procesos sociales y políticos.

El rico debate del pensamiento político que dominó aquel primer milenio a.n.e. en China fue muy pragmático, como demuestra el caso del famoso “Debate sobre la sal y el hierro” (*Yantie Lun*) del año 81 a.n.e., entre ministros distópicos y letrados utópicos, sobre el papel de los monopolios estatales que intervinieron en los mercados para garantizar precios asequibles para el pueblo de los productos de necesidad. Este debate tuvo sus repercusiones en el mundo moderno a través de una tesis doctoral, *Los principios económicos de Confucio y su escuela*, publicado por la Universidad de Columbia en 1911, que llegó a la atención de Henry Wallace, quien, como vicepresidente de Franklin Delano Roosevelt, formuló la Ley del Ajuste Agrícola de 1938. Esta ley se inspiró en el concepto del “granero siempre normal” (es decir, lleno), una traducción literal de un antiguo término chino para el mecanismo de intervención gubernamental en los precios del mercado del grano¹⁸.

Así se puede ver como unos valores chinos inspiraron tanto la Ilustración como el *New Deal*. Aún así, el unilateralismo del Consenso de Washington se autoproclama “universal” en términos absolutistas y excluyentes, porque es etnocéntrico, es incapaz de admitir la teoría de la construcción social de la realidad¹⁹ y es incapaz de cuestio-

narse. La consecuencia de todo esto es una forma virulenta de etnocentrismo que se convierte en una amenaza a la etnodiversidad. Como reacción a esta tendencia, cualquier otro sistema de valores se convierte en un hecho diferencial.

El concepto de *laissez-faire* forma parte de la herencia de la Ilustración tanto como la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* y tanto como el marxismo. Si es verdad que el convencimiento de la universalidad de estas ideas justificó su imposición, deberíamos volver a examinar los valores de la Ilustración desde una perspectiva crítica, y no defenderlos ciegamente contra cualquier sistema alternativo. El hecho de que el movimiento Nazi creyó haber encontrado una justificación filosófica para su ideología en algunos aspectos del pensamiento de Nietzsche, no quiere decir que tuvo razón, pero sí quiere decir que hay que volver a analizar aquellos aspectos del pensamiento de Nietzsche que se prestaron a una mala interpretación. En este sentido, se puede preguntar si los valores de la Ilustración forman parte del espíritu protestante del capitalismo (al estilo Max Weber), o si son epifenómenos del capitalismo protestante (al estilo del marxismo simplista). Muchos pensadores asiáticos identifican la *modernidad* con este sistema de valores del capitalismo occidental. Encuentran sus orígenes en la Ilustración y su aplicación en el imperialismo más salvaje.

Los valores asiáticos, que rechazan la *modernidad* europea a favor de una versión propia de la *postmodernidad*, surgen de las mismas fuentes que algunos valores de la Ilustración, pero la *postmodernidad* china tiene algunas características muy diferentes de su versión occidental (que, desde un punto de vista marxista, no podría escapar de estar contaminada por la misma *modernidad* que rechaza).

El primer debate sobre los valores asiáticos surgió a principios de los años noventa, cuando el *boom* de los tigres asiáticos se presentó como sistema capitalista alternativo. Sus defensores principales eran el primer ministro Mahathir y Noordin Sopiee de Malasia, y el ministro principal Lee Kuan Yew, Tommy Koh, George Yeo, Kishore Mahbubani de Singapur²⁰. Defendieron la existencia de un sistema de valores asiáticos en el marco de un postcolonialismo nativista, que rechazó la tutela y las imposiciones de “Occidente”. Podemos resumirlos así:²¹

- un conjunto de valores compartidos por diferentes nacionalidades y etnias de Asia Oriental;
- la comunidad prevalece sobre el individuo;
- el orden y la armonía prevalecen sobre la libertad particular;
- rechazo a la separación de la religión de otros aspectos de la vida;
- una énfasis especial en el ahorro y la moderación en los gastos;
- una insistencia en la necesidad de trabajar bien;
- respeto hacia el liderazgo político;
- una relación no adversaria entre el Gobierno y el sector empresarial;
- un énfasis en la lealtad hacia la familia;
- una insistencia en interpretar el éxito económico de estos países en relación con

- estos valores, y no de acuerdo con modelos supuestamente neutrales ni por la adopción de valores occidentales;
- el desarrollo de sistemas políticos modernos en sociedades asiáticas debe hacerse de acuerdo con estos valores específicos de las culturas asiáticas, que no son susceptibles a la reforma o a la crítica basada en principios liberal-demócratas desarrollados en sociedades occidentales;
- el convencimiento de la existencia de una gran transformación que está en marcha, y que involucra el ascenso de “Oriente” y el ocaso de “Occidente”;
- inquietud hacia ciertos “valores occidentales”, relacionados con un excesivo énfasis en el individuo a costa de la comunidad, una falta de disciplina social y un exceso de tolerancia de la excentricidad y la anormalidad en el comportamiento social (que implica que “Occidente” podría aprender de los “valores asiáticos”).

“Occidente” no dudó en rechazar estos argumentos, y a partir de la crisis financiera asiática del año 1997 la validez de estos argumentos para justificar un modelo distinto del desarrollo económico perdió mucha de su fuerza. Podríamos resumir los contraargumentos occidentales así:

- un único conjunto de “valores asiáticos” no cuadra con la diversidad religiosa (Islam, Confucianismo, Budismo) y otras divisiones de la región, ni con las importantes transformaciones sociales y culturales en marcha actualmente;
- muchos valores asiáticos son igualmente occidentales, a veces inculcados por asiáticos formados en Occidente;
- debe cuestionarse el papel en el análisis social o económico de “valores asiáticos” o “valores occidentales” o “cultura” en general, porque el cambio económico puede ser el resultado de otros procesos más profundos; las culturas son cosas contingentes, reconstruidas o construidas o inventadas para servir los objetivos específicos de sus inventores;
- en muchos casos defender unos valores específicamente “asiáticos” es defender unos regímenes autoritarios bajo el concepto del excepcionalismo cultural;
- los “valores asiáticos” son una construcción de lideratos asiáticos y no las creencias tradicionales de sus pueblos;
- la ideología de los “valores asiáticos” es un conservadurismo radical que sirve a las necesidades del capitalismo en una etapa particular de su desarrollo en ciertas sociedades asiáticas, que combine el estatismo con la economía de mercado;
- no hay acuerdo sobre los “valores asiáticos” dentro de la misma región; algunos líderes defienden los valores liberales “universales”;
- no han servido como sistema ideológico unificador de la región;
- existe un estándar doble: los que defienden la piedad filial se preocupan porque los hijos no apoyen a los padres; los que critican Occidente por ser materialista, quieren enriquecerse.

El debate sobre los valores promovido desde Singapur por Lee Kuan Yew se enmarca claramente en el contexto postcolonialista de rechazo de los valores de las antiguas metrópolis a favor de los valores nativos. Él afirmó que “para Estados Unidos, ser desplazados, no en el mundo sino sólo en el Pacífico occidental por un pueblo asiático durante tanto tiempo despreciado por decadente, débil, corrupto e inepto, es muy difícil de aceptar desde el punto de vista emocional. El sentimiento de supremacía cultural de los estadounidenses hará que este ajuste resulte muy difícil de admitir.

– Los estadounidenses creen que sus ideas –las de la supremacía del individuo y la libertad de expresión sin límites– son universales. Pero no lo son; nunca lo han sido”²².

El caso chino es algo diferente del caso de Malaisia o de Singapur, porque China es la fuente principal del confucianismo, que es la base del sistema de valores de Asia Oriental. Además, China ha sido desde hace varios milenios una gran civilización y un poder regional de máxima categoría. Por lo tanto, los pensadores chinos pueden elaborar su crítica de la *modernidad* y su propuesta de la *postmodernidad* con más confianza en sí mismos. Para muchos pensadores chinos, China debería modernizarse sin pasar por la *modernidad* occidental. Debería “saltar” el sistema de valores de la Ilustración que ellos ven como una justificación del imperialismo, y debería desarrollar una economía y unas instituciones que sean válidas para enriquecer el país y mejorar el nivel de vida de su población, pero sin permitir la imposición de valores que favorecen un Occidente que ya es rico.

Estos pensadores han visto que la disidencia cultural en los países occidentales profesa los valores de la *postmodernidad* como rechazo a los valores de la *modernidad*. En este contexto, dicen que debería ser posible modernizar el país pero al mismo tiempo ahorrarse la imposición de unos valores que los mismos países occidentales (o su disidencia cultural, como mínimo) ya rechazan. De esta manera, China podría llegar a la *postmodernidad* sin haber pasado por la *modernidad*; podría mantener sus propios valores, su “quintaesencia” cultural. (En esta teoría hay un eco del afán de Mao de hacer “el gran salto adelante”, llegando al comunismo sin haber pasado por el socialismo, todo hay que decirlo). No haría falta aceptar como valores “universales” unos valores que pertenecen a una *modernidad* ya caducada desde el punto de vista del pensamiento postmodernista.

A lo largo de los años noventa han florecido dos nuevas escuelas de pensamiento chino: *houxiandai zhuyi* (postmodernismo) y *houzhimin zhuyi* (postcolonialismo). Su popularidad ha favorecido la creación de un nuevo término que las combina en una sola tendencia: *houxue* (estudios “post”)²³. El intelectual Xu Jilin resume esta tendencia así:

“To consider the factors internal to epistemology, [the “anti-Western” theorists of the 1992] all had begun by accepting the mainstream discourse of the Western intellectual genealogy. They believed that Western modernist thought should and could

contribute to China's modernization adequate intellectual resources and patterns for action. As a consequence, the deeper their previous commitment, the more they were able to discover that the supposed universals of modernist theory were really nothing more than particular products of Western history/culture and were separated by a great gulf from the discourse of China's contemporary culture and historical tradition. This gap between western theory and Chinese discourse made it impossible for them not to shift their gaze from Western mainstream discourse and toward marginal discourses such as postcolonial cultural theory, analytical Marxism, and so forth. They hoped to find there inspiration for a pattern of modernization that would fit Chinese conditions.... Unlike previous cultural conservatives, these scholars' plan was not to "confront Western learning with native learning", but rather to "use aliens to control the aliens", to use Western marginal discourses to resist Western mainstream discourse.

From the external, sociological perspective, the anti-Western trend is closely connected to a series of changes in the environment at home and abroad. Following the sudden takeoff of the Chinese economy, the national strength of China grew enormously; and the first reaction of a disfavored people that is emerging from its disfavored status is to say "no" to those privileged peoples it has long been attempting to overtake. In the 1980s, China's contacts with the west were limited, conflicts of interest were rare, and intellectuals had a flattering image of the West, so that Westernization had a suitable psychological support. But from the beginning of the 1990s China began to enter into the international political-economic system, and conflicts between China and the West became more and more direct: the opposition of the Western countries, particularly the United States, to China's joining the WTO and hosting the Olympic Games, trade frictions, the *Yinhua* incident, and a series of other events caused Chinese intellectuals to lose a great part of their faith in the West. Behind their beautiful Western discourse, they discovered ugly relationships of power, and an unequal power relationship that the Western countries were determined to force onto China. Thus the nationalistic feeling of Chinese intellectuals was greatly awakened, so that anti-Westernism had a deep psychological foundation²⁴.

Los proponentes del *houxue* insisten en diferenciarse de los teóricos del postcolonialismo y del postmodernismo occidentales. Como dice Zhang Yiwu:

"This exploration tries, first, to find a new position: "the Other of the Other". While seeking to transcend the old condition of "Otherness" and refusing to take either side of the oppositions of universal/particular, classic/modern, it reflects on both in the context of contemporary culture and offers new insights. Second, it implies participation in contemporary culture— it implies the Gramscian role of the "organic intellectual". It neither stands apart from culture, nor tries to transcend culture, but seeks theoretical advances from within the dialectical thought of transformations in society and culture. It maintains a critique of Western cultural hegemony, but this critique does not imply

a decisively nativistic conservative perspective. This new perspective allows a new grasp on the “condition” of hybridity in contemporary China. This grasp was made possible by an appropriation of Western theories, but this appropriation does not imply the use of theory to advance interpretations of the Chinese context; rather, it recognizes that the transcendence of theoretical hegemony is dependent on reflection about and critique of theory. This requires the use of theory to critique theory, using contemporary Chinese conditions to reflect on theory, and using theory to match contemporary Chinese conditions, so as to produce a two-sided hermeneutic and gain a new cultural imagination and creativity²⁵.

Aunque muchos de estos autores citan las teorías de Edward Said, lo hacen de una manera crítica y deconstructivista, como son los casos de Zhang Kuan o de Wang Ning:

“The international situation since the end of the Cold War shows an ever more obvious tendency toward reorganization on the basis of ethnic characteristics and cultural identity. Ideology correspondingly fades. Although the West continues to present itself as powerful, postcolonial criticism brings a bit of deconstruction to all the myths of grandiose Western discourse –and for us this is surely a good thing. No doubt about it, Said and anticolonialism are not reasons for stopping China’s processes of reform and openness in favor of closing the door and protectionism, but for the sake of strengthening the cultural self-image and ethnic solidarity of the Chinese people as we go forth to face the stirrings of a “clash of cultures”, these are questions that no responsible Chinese intellectual can fail to take seriously” (Zhang Kuan).

“The “Orient” does not merely refer to a geographical location. It also has a very profound political and cultural connotation. This “Orient” has become the “other” of the West, from which perspective Western people reflect its world. Thus it is absolutely necessary for them to have such an “other” [But] Said’s “Orient” or “Orientalism” also has its ideological and cultural limitations (...) the “Western” idea or culture that we usually deal with in effect refers to the ideology or cultural concepts based on the bourgeois value standard prevailing in Europe and America, while those contrary to them are normally regarded as the “Oriental” concepts. It is on the basis of this striking difference in ideology and culture that the East and the West were in a state of opposition during the cold-war period after World War II (...) [and now, after the Cold War] according to Samuel Huntington, ‘the great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural’” (Wang Ning)²⁶.

En el discurso de los líderes políticos se encuentra una forma paralela del debate intelectual y teórico sobre la *postmodernidad* china. El ministro de Asuntos Exteriores Qiao Shi dijo que “cualquier intento de imponer la propia voluntad o los propios valores a los demás o de unificar el mundo según un determinado modelo de “civilización”

fracasará de manera irremediable [...]. Ningún sistema económico es bueno para todos los países. Cada uno debe seguir su propio camino, como ha hecho China”²⁷. Wang Yizhou, vicedirector del Instituto de Política y Economía Mundial de la Academia China de las Ciencias Sociales, el principal *think tank* del Gobierno chino, respondió así en una tertulia organizada a través de Internet después de que la OTAN atacó con misiles la embajada de la China en Belgrado:

“What is NATO’s Strategy?”

First, from a defensive military organization it is becoming a tool for expansion, first to all of Europe, then to the whole globe (...). Second, NATO’s new concept demands that NATO no longer stay within its traditional geographical bounds: it will expand to wherever it is needed. For example, the first step was a peaceful eastward expansion with the entry of Poland, Hungary, and the Czech Republic; the next step is to press on toward the Mediterranean and North Africa; it may be that step three is to expand to the other nations of the world in order to realize NATO’s goal of replacing the U.N.

Third, in the past NATO was a strictly military alliance, and now it is moving in the direction of military government, so that, for example, it will no longer be concerned with security alone but will take on human rights issues, refugee issues, drug issues, criminal issues, etc. This is NATO’s ambition of global expansion.

The speed of China’s modernization is sure to disturb the present international political and economic order and insensibly threatens U.S. and Western leadership. So we will certainly become the object of more and more attacks. The rest of the world will come forth with all kinds of excuses and pretexts for limiting or cornering China—human rights, the environment, non-proliferation, guided missile technology, trade deficits, etc. By setting impossible requirements, they hope to limit China’s development, confine China to a frame set by themselves (...).

About the “anatomy of U.S. hegemony” and the United States’s use of theory to shore up their hegemony”: (...) American hegemony, apart from its military and political aspects, is a cultural or conceptual hegemony. This is a much more complex, much craftier form of hegemony. Think of Hollywood movies or the global position of the English language, or American inventiveness in the field of ideas.

We can point to any number of examples to show how U.S. hegemony gets various kinds of theoretical support. The first and most famous is the “clash of cultures” theory, which is a plan to give the United States the dominant role in determining the value of every people, every culture, every civilization (...). Another aspect is what is called “peace and democracy”. Here the plan is to tell every country in the world: if you follow the pattern of the Western “democracies”, you’ll have peace and security, but if you refuse Western “democracy”, you’ll meet the same fate as Yugoslavia (...). Another means is the famous principle that “human rights take precedence over national sovereignty”²⁸.

Aunque los pensadores de la *postmodernidad* china destacan la diferencia entre su versión “Oriental” y la de “Occidente”, la voz crítica occidental llega a deconstruir los valores de la Ilustración a través de su comparación con valores asiáticos también, como demuestra 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.

Los pensadores sociales y los economistas occidentales están equivocados al suponer que todo capitalismo llegará a asemejarse a la cultura económica –extremadamente individualista– de Inglaterra, Escocia y parte de Alemania y los Países Bajos. El capitalismo francés o italiano no lo han hecho. En nuestros tiempos, el capitalismo de los países post-comunistas con tradición religiosa ortodoxa será diferente al de cualquier país “occidental” protestante o católico: ni las instituciones de la sociedad civil laica, ni el Estado limitado de esos países occidentales se ha desarrollado en ninguna cultura ortodoxa. El capitalismo ruso, igual que los demás capitalismos del mundo ortodoxo, será *sui generis*.

Lo mismo vale para los capitalismos asiáticos: el capitalismo indio nunca convergirá con el de los países cuya principal herencia religiosa es confuciana, budista o musulmana. Puede que el sistema de castas de la India sea el sistema social más estable del mundo, habiendo sobrevivido los desafíos del budismo, del Islam y del secularismo fabiano, y seguramente condicionará profundamente el crecimiento de cualquier capitalismo autóctono indio.

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 mayor parte 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.

En las culturas asiáticas, las instituciones de mercado se consideran instrumentalmente, como medios para la creación de riqueza y de cohesión social, no teológicamente fines en sí mismos. Uno de los atractivos que tienen los “valores asiáticos” es que, al adoptar una aproximación a la vida económica totalmente instrumental, evitan las obsesiones occidentales que hacen de la política económica un terreno de conflicto ideológico. La libertad “asiática” con respecto a la teología económica permite que las instituciones de mercado se juzguen y se reformen en referencia a cómo sus actuaciones afectan a los valores y a la estabilidad de la sociedad.

Hemos entrado en la era del ocaso de Occidente. No es una era en la que todos los países asiáticos vayan a prosperar y todos los países occidentales vayan a sufrir un declive. Es un período en el que la identificación de “Occidente” con la modernidad

está terminando. Puede que la propia idea de “Occidente” se haya vuelto arcaica: las viejas polaridades de “Oriente” y “Occidente” ya no captan la diversidad de culturas y de regímenes del mundo.

Una Asia monolítica es, en buena medida, algo tan quimérico como la “civilización occidental”. El crecimiento inexorable de un mercado mundial no da lugar a una civilización universal, sino que hace de la interpenetración de las culturas una condición global irreversible²⁹.

Una consecuencia de la *postmodernidad* china, que es una *antimodernidad* occidental, es el papel del nuevo o renovado nacionalismo chino, que es, a la vez, una respuesta al vacío de valores creado por el fracaso del modelo comunista. El clima de la Guerra Fría, con su anticomunismo irreflexivo, ocultó el papel importante del nacionalismo en el éxito del Partido Comunista Chino. Este Partido, que luchó contra los invasores japoneses en su día (a diferencia del Partido Nacionalista, el *Guomindang*, que reservó sus fuerzas para confrontar los comunistas una vez acabada la guerra), ha recuperado para el país su papel de gran jugador en la arena de la política internacional. Hoy en día, China percibe la unipolaridad de la geopolítica de los EEUU como una amenaza a su futuro, y promueve la reconstrucción de un mundo multipolar como remedio a la situación creada después de la desaparición de la ex Unión Soviética.

Este no es un tema trivial: uno de los best sellers chinos más importantes de los años noventa ha sido el libro *China puede decir ;No!*³⁰ En combinación con la tendencia de la derecha norteamericana de promover la idea de una rivalidad inevitable EEUU-China, el nacionalismo chino podría convertirse en uno de los factores geopolíticos más importantes de este nuevo siglo. Que el nacionalismo chino, que podría ser visto como un síntoma de la misma *modernidad* que China profesa rechazar³¹, se convierta en síntoma de la *post-modernidad* china, no deja de ser una paradoja. Aún así, la defensa china de un sistema de valores alternativo al sistema predicado por las antiguas metrópolis occidentales no deja de ser un elemento de contrapeso igualmente importante para el futuro de este nuevo siglo.

Notas

1. *Guerra y Paz en el siglo XXI: las relaciones transatlánticas*, debate que organizó la Fundació CIDOB, bajo el patrocinio del alcalde de Barcelona y en la perspectiva del Forum Universal de las Culturas 2004, 18/01/2003. Ponentes: John Ikenberry, Robert Kagan, Kenton Keith (EEUU); Anthony Giddens, Pascal Lamy, Javier Solana (UE). Moderadores: Manuel Castells, Narcís Serra.
2. Kagan, Robert *Poder y debilidad: Estados Unidos y Europa en el nuevo orden mundial*, traducción de Moisés Ramírez Trapero. Madrid: Taurus, 2003 (basado en su artículo “Power and Weakness” en *Policy Review*, Verano 2002).

3. Fukuyama, Francis *El Fin de la Historia y el último hombre*, traducción de P. Elías. Barcelona: Planeta, 1992 (basado en su artículo "The End of History?" en *The National Interest*, verano 1989).
4. Huntington, Samuel P. *El Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.
5. Said, Edward *Orientalismo*, traducción de María Luisa Fuentes. Madrid: Libertarias-Prodhufi, 1990; *Cultura e imperialismo*, traducción de Nora Catelli. Barcelona: Anagrama, DL, 1996.
6. Polanyi, Karl *La Gran transformación : crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta, 1989.
7. Golden, Seán. "China sin Mao: los cambios sociales como política". En: *El nuevo orden internacional en Asia-Pacífico*, Bustelo, Pablo & Delage, Fernando (eds.) Madrid: Ediciones Pirámide, 2002. P. 161-177; Golden, Seán "Alguns condicionants de la cultura xinesa contemporània", *Àmbits de Política i Societat*. No. 23, (Estiu 2002). P. 48-51; Golden, Seán "La Xina del segle XXI. El dilema de la modernitat", *dcidob*, (primavera 2003). P. 4-8; Lu Xun, *Mala Herba*, introducción y traducción de Seán Golden y Marisa Presas, Barcelona: Edicions 62, 1994.
8. Sunzi, *Sunzi, L'Art de la guerra*, introducción y traducción de Seán Golden y Marisa Presas. Barcelona: Edicions Proa, 2000; Laozi. *Laozi. Daodejing. El libre del "dao" i del "de"*, introducción, comentarios y traducción de Seán Golden i Marisa Presas. Barcelona: Edicions Proa, 2000.
9. Golden, Seán. "China sin Mao: los cambios sociales como política". En: *El nuevo orden internacional en Asia-Pacífico* Bustelo, Pablo & Delage, Fernando (eds.) Madrid: Ediciones Pirámide, 2002. 161-177; Golden, Seán "Alguns condicionants de la cultura xinesa contemporània", *Àmbits de Política i Societat*, Núm. 23, Estiu 2002, 48-51; Golden, Seán. "La Xina del segle XXI. El dilema de la modernitat", *dcidob*, primavera 2003, 4-8; Lu Xun, *Mala Herba*, introducción y traducción de Seán Golden y Marisa Presas, Barcelona: Edicions 62, 1994.
10. Weber, Max *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona : Península, 1979; Chow, Rey *The protestant ethnic and the spirit of capitalism*, Columbia University Press, New York, 2002; Redding, S.G. *The Spirit of Chinese Capitalism*. Berlin: de Gruyter, 1990 ; Redding, S. Gordon & Whitley, Richard D. "Beyond bureaucracy: analysis of resource coordination and control", Clegg, S.R. & Redding, S.G., (eds.) *Capitalism in Contrasting Cultures*, Berlin: de Gruyter, 1990.
11. Kam, Louie "Confucius as Sage, Teacher, Businessman: Transformations of the wen Icon", *Theorising Chinese Masculinity. Society and Gender in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 42-57.
12. Sen, Amartya. "Our Culture, Their Culture", *NR*, (1 Apr 1996); "Human Rights and Asian Values: What Lee Kuan Yew and Le Peng don't understand about Asia", *The New Republic*, (July 14, 1997), Vol. 217. No. 2-3.; "Human Rights and Asian Values", *NR*, (14 July 1997); *Development as Freedom*. New York: Knopf, 1999; Yu, Anthony "Enduring Change: Confucianism and the Prospect of Human Rights", *Lingnan Journal of Chinese Studies* 2 (2000): 27-70; de Bary, Wm Theodore & Tu Weiming, (eds.) *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1998; de Bary, Wm. Theodore *East Asian Civilizations. A Dialogue in Five Stages*. Cambridge: Harvard University Press, 1988; Peerenboom, Randall "The Limits of Irony: Rorty and the China Challenge", *Philosophy East and West* 50 (2000): 56-89; Rorty "Response to Peerenboom", *Philosophy East and West* 50 (2000): 90-92; "Symposium: 'Public Sphere' / 'Civil Society' in China", *Modern China* 19 (1993).

13. Gray, John *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*. Barcelona: Paidós, 2000: 12-14.
14. Acharya, Amitav *International Herald Tribune*, (23 de enero de 2003).
15. Han Fei Zi. *Han Fei Zi. El arte de la política (Los hombres y la ley)*, estudio preliminar de Pedro San Ginés Aguilar, traducción de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas, Madrid: Tecnos, 1998; Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.
16. *Los Cuatro libros. Confucio, Mencio*, prólogo, traducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo, Madrid: Alfaguara, 1981; Confucio, *Confucio. (Maestro Kong). Lun Yu. Reflexiones y enseñanzas*, traducción, introducción y notas de Anne-Hélène Suárez, Barcelona: Kairós, 1997; Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.
17. Mo Ti. *Mo Ti. Política del amor universal*, estudio preliminar de Fernando Mateos, traducción y notas de Carmelo Elorduy, Madrid: Tecnos, 1987.
18. Wm. Theodore de Bary *East Asian Civilizations. A Dialogue in Five Stages*, Cambridge: Harvard University Press, 1988. P. 19; Chen Huang-chang *The Economic Principles of Confucius and His School*, New York : Columbia University Press, 1991; Bodde, Derk "Henry Wallace and the Ever-Normal Granary", *Far Eastern Quarterly* 5, (August 1946,). P. 411-416; Bodde, Derk *Essays on Chinese Civilization* (ed.) Charles Le Blanc & Dorothy Borei. Princeton: Princeton University Press, 1981. P. 18-20, 218-233.
19. Berger, Peter & Luckmann, Thomas *La Construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1984; Eagleton, Terry. *La Idea de la cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona [etc.]: Paidós, 2001.
20. Kim Dae Jung. "Is Culture Destiny?", *Foreign Affairs* 73, 6, (1994); Lee Kuan Yew. "Culture is Destiny". *Foreign Affairs* 73, 6, (1994); Lee Kuan Yew. Interview. *New Perspectives Quarterly*. Vol. 13. No. 1 (Winter 1996); Lee Teng-hui "We Must Defend Ourselves", *Newsweek*, 20 (May 1996); Mahathir, Mohamad & Shintaro, Isihara. *The Voice of Asia*. Tokyo: Kodansha International, 1995; Qiao, Shi. Interview. *New Perspectives Quarterly*, Vol. 14. No. 3, (Summer 1997); Umehara, Takeshi. "Ancient Japan shows post-modernism the way", *New Perspectives Quarterly*. Vol. 9, (Spring 1992); Anwar, Ibrahim. "A global convivencia vs. the clash of civilizations", *New Perspectives Quarterly*. Vol. 14. No 3 (Summer 1997). P. 31-43.
21. Milner, Anthony "What's Happened to Asian Values" (1999), <http://www.anu.edu.au/asianstudies/values.html>.
22. Lee Kuan Yew [Ministro Principal, Singapur]. Interview. *New Perspectives Quarterly*. Vol. 13, No. 1, (Winter 1996): 4; Gray, op. cit., 211.
23. Saussy, Haun. "Postmodernism in China", *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001: 118-145; Chow, Rey *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Chinese Cultural Studies*. Bloomington IN: Indiana University Press, 1993; Chow, Rey. "Can One Say "No" to China?" *New Literary History* 28 (1997): 147-151; Chow, Rey. *Ethics After Idealism: Theory-Culture-Ethnicity-Reading*. Bloomington IN: Indiana University Press, 1998; Liu Kang & Tang Xiaobing. *Politics, Ideology and Literary Discourse in Modern China*. Durham, NC: Duke University Press, 1993; Lu, Sheldon. "Art, Culture, and Cultural Criticism in Post-New China", *New Literary History* 28 (1997): 111-133; Tang Xiaobing. "The Function of New

- Theory: What Does It Meant to Talk About Postmodernism in China?”, Liu Kang & Tang Xiaobing, eds. *Politics, Ideology and Literary Discourse in Modern China*. Durham, NC: Duke University Press, 1993: 278-299; Yeh, Michelle. “Chinese Postmodernism and the Cultural Politics of Modern Chinese Poetry”, *Cross-Cultural Readings of Chineseness*. Yeh Wen-hsin, (ed.) *China Research Monographs*, 51, Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, 2000: 100-127; Zhang Longxi. “Postmodernism and the Return of the Native”, *Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China*. Stanford: Stanford University Press, 1998: 184-212; Zhang Xudong. “On Some Motifs in the Cultural Discussion”, *Chinese Modernism in the Era of Reforms*. Durham, NC: Duke University Press, 1997: 71-99; Zhao, Henry Y.H. “Post-Isms and Chinese New Conservatism”, *New Literary History* 28 (1997): 31-44; Zheng Min. “*Shijimo de huigu: Hanyuyuyan biange yu Zhongguo xinshi chuanguo*” [Retrospect at Century’s End: The Transformation of the Chinese Language and Modern Chinese Poetic Creation]. *Wenxue pinglun* 3 (1993): 5-20.
24. Xu Jilin. “*Wenhua rentong de kunjin--90 niandai Zhongguo zhishijie de fanxihua sichaog*” [“Las dificultades de la identidad cultural: la tendencia ant-Occidental en la vida intelectual china de los años 90”]. *Zhanlüe yu guanli* 18 (1996): 100-101; Saussy, op. cit., 122.
 25. Zhang Yiwu. “*Chanshi ‘Zhongguo’ de jiaolü*” [“La ansiedad de interpretar ‘China’”]. *Ershiyi shiji* 29 (June 1995): 134-135; Saussy, op. cit., 135.
 26. Zhang Kuan. “*Zai tan Sayide*” [“Sobre Said otra vez”]. *Dushu* (Oct. 1994): 14; Saussy, op. cit., 128. Wang Ning. “Orientalism Versus Occidentalism”. *New Literary History* 28 (1997): 59-61; Saussy, op. cit., 231, n. 21.
 27. Qiao, Shi [Politburo Chino]. Interview. *New Perspectives Quarterly*. Vol. 14. No. 3, (Summer 1997): 9-10; Gray, op. cit., 213.
 28. Wang Yizhou, *People’s Daily Online*, (20 de mayo de 1999): “*Wangyou de shengyin: Wang Yizhou boshi da wangyou wen, xia*” (“Voces de nuestra comunidad Internet: Dr. Wang Yizhou responde a las preguntas de los lectores”); <http://www.peopledaily.com.cn/item/199905/14/wyz-wy.html>); Saussy, op. cit., 140, 141.
 29. Gray, op. cit., 244-246.
 30. Song Qiang, Zhang Zangzang, Qiao Bian. *Zhongguo keyi shuo “bu”* [“China puede decir ¡No!: elecciones políticas y emocionales para el periodo post-Guerra Fría”]. Beijing: Zhonghua gongshang lianhe chubanshe, 1996.
 31. Anderson, Benedict *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London [etc.]: Verso, 1987.