

¿Democracia de quién? ¿Qué derechos? Una crítica confuciana al liberalismo occidental moderno

Henry Rosemont, Jr.

Henry Rosemont, Jr. es doctor en Filosofía por la Universidad de Washington y Artium Baccalaureus por la Universidad de Illinois. Actualmente es profesor consultor de la Universidad de Fudan (Shanghai), profesor visitante de Estudios Religiosos de la Universidad de Brown y profesor emérito del St. Mary's College de Maryland. Artículo publicado originalmente en Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, ed. de K.-L. Shun/D. B. Wong, Cambridge UP, Cambridge, 2004, pp. 49-71. La Torre del Virrey agradece al autor de este texto el permiso para su publicación en este número de la revista.

I. INTRODUCCIÓN. Una de las razones principales para ocuparse de la investigación filosófica comparativa es realizar una pequeña contribución a los diálogos interculturales que se están convirtiendo en una cada vez más notable parte de los asuntos internacionales, especialmente esos diálogos que toman las cuestiones básicamente humanas tales como democracia, derechos humanos y justicia global —siendo la finalidad última de estos diálogos aumentar la probabilidad de que los más de seis mil millones de ciudadanos humanos de la comunidad global vivan más apaciblemente entre ellos en el siglo XXI de como lo hicieron en el XX.

Si esta finalidad última ha de ser alcanzada, es esencial que los diálogos sean diálogos genuinos, que ofrezcan y reciban, y con todas sus partes dispuestas a tomar en serio la posibilidad de que sus propias teorías morales y políticas puedan no capturar la esencia de lo que es ser un ser humano.¹ La necesidad de que los diálogos sean genuinos es de especial importancia para los ciudadanos de los Estados Unidos, pues es claramente la voz más poderosa en prácticamente todo encuentro internacional; la Corte Mundial sería una institución mucho más efectiva si los Estados Unidos aceptasen atenerse a sus decisiones, nuestros océanos serían ecológicamente más sanos si firman la Ley del Mar, y el mundo sería más seguro si aceptasen el Tratado de Prohibición Completa que ellos mismos urgen a otras naciones a ratificar. Pero si los Estados Unidos han de

volverse más responsables a nivel internacional, su ideología reinante debe ser desafiada. Ciertamente poseemos un monopolio en poder, pero en cuanto la retórica política se muestra como lo que es, no queda ya tan claro que ocupemos una posición similar con respecto a los conceptos de verdad, belleza, justicia o bien.

La ideología reinante que deseo desafiar puede ser vaga mas útilmente denominada “liberalismo occidental moderno”, significando con esta expresión el apoyo a un estado de bienestar parcial que no entre en conflicto con el interés básico del liberalismo clásico, es decir, proteger la libertad individual frente al poder del Estado.² Mas los desafíos se reducen a nada si se sustentan en premisas o presunciones que, bien son objetivamente erróneas, bien personifican valores básicos que el liberalismo moderno encuentra abominables. Así, no haría bien alguno defender, por ejemplo, la circuncisión genital femenina únicamente en base a que se encuentra ubicada en una cultura diferente a la occidental, mas con su propia integridad, y que por ello debe dejársela evolucionar de acuerdo a su propia dinámica. Del mismo modo, los liberales occidentales —y muchos otros— son legítimamente escépticos ante los argumentos de que ciertas gentes no están todavía preparadas para la democracia, o que los derechos son un lujo que las gentes de las naciones pobres no pueden permitirse. Deseo, en otras palabras, cuestionar el marco conceptual del liberalismo, pero al mismo tiempo creo que esos que aceptan tal marco poseen, sin

¹ Soy consciente de que “esencia” es una palabra en boga en muchos de los discursos posmodernos actuales. Para más detalles, véase mi ‘Against Relativism’ en *Interpreting Across Boundaries*, ed. de G. Larson y E. Deutsch, Princeton UP, Princeton, 1987.

² Es la preocupación básica de J. RAWLS en su *A Theory of Justice* (Harvard UP, Cambridge [Mass.], 1970), gran parte de los escritos de R. Rorty desde *Taking Rights Seriously* de R. DWORKIN (Harvard UP, Cambridge [Mass.], 1977), además de todos los comentarios en estos y aquellos trabajos relacionados con ello a lo largo de los años. Mi vaga definición es paralela al artículo de M. SANDEL, ‘America’s Search for a New Public Philosophy’, en *The Atlantic Monthly* (marzo de 1996), que consiste en un extenso extracto de su libro *Democracy’s Discontent* (Harvard UP, Cambridge [Mass.], 1996).

embargo, instintos morales cercanamente próximos a los míos.

Para ser completamente útil, pues, un desafío al liberalismo occidental moderno deberá mostrar que ciertos valores centrales a la tradición intelectual occidental no pueden alcanzarse mientras otros valores defendidos por el liberalismo moderno dominen nuestro discurso moral y político, y que una tradición rival —en nuestro caso, el confucianismo clásico— sea superior al liberalismo a este respecto.

Es por esta razón que he dado título a mi artículo para atestiguar una deuda para con los escritos de Alasdair MacIntyre.³ MacIntyre, por supuesto, sospecha tan profundamente del liberalismo como yo. Normalmente se le retrata como un archiconservador, totalmente comprometido con una moderna versión del tomismo aristotélico. Pero no es un relativista —pragmático o de otro tipo— y, a diferencia de la gran mayoría de los filósofos “liberales” y los teóricos políticos, toma el confucianismo con la seriedad de una tradición moral genuina y rival.⁴ Más importante aún, si cabe: ha mantenido que los discursos incommensurables entre tradiciones rivales pueden hacerse conmensurables bajo ciertas condiciones y que, de este modo, el genuino diálogo puede tener lugar. En sus propias palabras:

[L]a única forma de alcanzar un punto en el que nuestra propia posición [moral] puede ser justificada frente a alguna rival es entender nuestra propia posición de tal forma que aparezca ante nuestro propio punto de vista tan problemática como fuera posible y, por consiguiente, tan sumamente vulnerable como fuera posible para derrotar a ese rival. Tan solo podemos aprender qué recursos intelectuales y morales posee nuestra propia posición, nuestra propia tradición de investigación teórica y práctica, a la vez que qué recursos intelectuales y morales pueden poseer sus rivales, cuando hayamos comprendido nuestro propio punto de vista de tal forma que se tome con total seriedad la posibilidad de que podamos finalmente, como seres racionales, tener que abandonar ese punto de vista. Esta admisión de falibilismo no requiere suponer carencia alguna de certeza, sino que es una condición de digna conversación en igualdad con ciertos antagonistas.⁵

Gran parte de las conversaciones filosóficas a este respecto, a causa de determinantes históricos, se están llevando a cabo en inglés, de igual forma que la gran mayoría de los diálogos interculturales en derechos humanos, democracia y justicia. La hegemonía lingüística, si es que lo es, no se debe simplemente a la superioridad económica y militar de Occidente, del cual el inglés es aho-

ra *lingua franca*. Se encuentra profundamente ubicada en y ha establecido el programa para los mismos diálogos interculturales. No hay equivalentes tradicionales semánticamente cercanos para “democracia”, “justicia” o “derechos” en muchas de las lenguas del mundo; estos son occidentales. Los dos primeros tienen su origen en el griego *demos* y *dike*, y “derechos” se lo debemos en gran medida a los escritos de John Locke, con raíces conceptuales que pueden hacerse retroceder a los *sokes* y *sakes* del inglés medieval, y tal vez antes.⁶

Así, si hemos de seguir metodológicamente a MacIntyre, debemos permitir al otro su otroridad y, sin rendirnos en modo alguno racionalmente, permitir sin embargo la posibilidad de que no solo no tengamos todas las respuestas, sino que tampoco hayamos estado realizando todas las preguntas en un vocabulario tan universal como hasta ahora habíamos supuesto. Específicamente para los primeros confucianos, no hay, además de “derechos”, “democracia” y “justicia”, elementos léxicos análogos para la mayor parte del moderno vocabulario básico occidental para el desarrollo de teorías morales y políticas: “autonomía”, “elección”, “privado”, “público”, “dilema” y —tal vez lo más misterioso para los modernos teóricos morales occidentales— ningún término equivalente al inglés “*ought*”, prudencial u obligatorio.⁷ Así, los comparativistas deben ser especialmente sensibles al elegir los términos empleados en el diálogo, para no incurrir así en una petición de principios, por o en contra de, las visiones bajo análisis y evaluación.

Otra dificultad narrativa a la que se enfrenta el filósofo comparativista es que el discurso hipotético-deductivo de estilo adversativo común a los trabajos filosóficos analíticos occidentales no se encuentra en prácticamente ningún otro escrito filosófico no occidental (razón por la cual un gran número de filósofos occidentales educados analíticamente no toman en serio escritos no occidentales).

Otra dificultad a la que también se enfrentan los comparativistas es que los textos que estudian no separan tan metódicamente los intereses metafísicos, morales, religiosos, políticos y estéticos humanos, como sí hacen sus correspondientes occidentales. Este problema es dolorosamente agudo para el estudioso del confucianismo clásico, ya que, como sugeriré en algunas de las páginas que siguen, gran parte de la persuasión de la visión confuciana se encuentra en su *integración* de estos intereses humanos básicos, en lugar de verlos como esferas dispares de la vida humana. Pero deseando demostrar esto, debería tomar cada una de estas áreas (cada una tratada en publicaciones especializadas) con la profundidad que merecen, haciendo de este un ensayo mucho más largo que

3 Véase, especialmente, su *After Virtue, Whose Justice? Which Rationality? and Three Rival Versions of Moral Enquiry* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988 y 1990, respectivamente). [Nota del traductor: cuando escribí este ensayo, Rosemont desconocía que MacIntyre escribiría un ensayo comentándolo.]

4 'Incommensurability, Truth, and the Conversation Between Confucians and Aristotelians about the Virtues' en *Culture and Modernity*, ed. de E. Deutsch, University of Hawaii Press, Honolulu, 1991 (*Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, trad. de D. Sempau, Kairós, Barcelona, 2001, pp. 110-130.)

5 *Ibid.*, p. 121.

6 Otros rastrean el concepto de derechos en períodos incluso anteriores. Véase, por ejemplo, B. TIERNEY, 'Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150-1250', *History of Political Thought*, 10/4, 1989, pp. 615-646; F. D. MILLER, JR., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

7 He discutido sobre esto en 'Is There a Primordial Tradition in Ethics?', en *Fragments of Infinity*, ed. de A. Sharma, Prism Press, Dorset, 1991.

*Voy a hacer uso de un rápido
boceto de la visión
del confucianismo temprano
para desafiar al liberalismo
occidental moderno en sus varios
disfraces filosóficos*

la totalidad de la antología de la que se supone una pequeña parte.

Una dificultad narrativa final a la que se enfrenta (cuanto menos) el comparativista del chino clásico es que en los textos las afirmaciones más puramente filosóficas se encuentran inmediatamente entrelazadas con juicios sobre sucesos ocurridos en las vidas de sus escritores, un estilo que seguiré, a pesar de ser en sí mismo ajeno a la tradición filosófica moderna occidental del discurso. (¿Cuanto horror de la Guerra de los Treinta Años es discernible en las *Meditaciones* de Descartes?)⁸

Como consecuencia de todas estas dificultades metodológicas concomitantes a embarcarse en un diálogo filosófico comparativo, los comparativistas deben timonear entre la Escila de distorsionadas visiones y el modo en que esas visiones son presentadas en los textos no occidentales que estudian, y la Caribdis de hacer parecer a esas visiones y al modo en que son presentadas poco más que un alegato sociopolítico y/o filosóficamente inocente para el filósofo occidental analíticamente entrenado. En resumen, lo que sigue es confuciano en cuanto a gusto narrativo (creo) mas, después de todo, racional (espero). Mi núcleo será el concepto de lo que es ser un ser humano, con especial referencia a los derechos humanos y, en menor medida, a la democracia. Los eventos actuales se perfilan abundantemente en mi narración, empleando el vocabulario filosófico técnico del inglés contemporáneo en la menor medida posible, y recorriendo en conjunto lo estético, político, moral y espiritual al hacer uso de un rápido boceto de la visión del confucianismo temprano para desafiar al liberalismo occidental moderno en sus varios disfraces filosóficos, un desafío que ocupará completamente el centro de este escenario.

II. TRASFONDO CONCEPTUAL. Aunque el estudio académico del confucianismo en Occidente es hoy muy diferente a como comenzara con la primera misión jesuita a China, al menos una de las características de esos estudios ha permanecido constante: los investigadores occidentales han buscado parecidos y diferencias entre los principios confucianos y aquellos principios ubicados en su propio marco conceptual occidental.

Originalmente ese marco fue la Cristiandad, y comenzando con el Padre Ricci, a través de Leibniz e, incluso, extendiéndose a algunos círculos

actuales, muchos académicos han declarado que el confucianismo, bien en su formulación clásica o en Song, bien en ambas, era compatible con los principios y creencias básicos cristianos.⁹ Otros académicos, comenzando con el sucesor de Ricci, Nicolo Longobardi, a través de Malebranche y, de nuevo, extendiéndose hasta el presente, encontraron los principios confucianos lo suficientemente anticristianos como para ser necesario su rechazo como condición previa a la conversión.¹⁰ Pero a pesar de en cuanto ambos grupos difirieron en sus análisis y evaluaciones, compartieron la misma presunción, es decir, que los principios y creencias fundamentales de la Cristiandad eran universales y que, en consecuencia, ligaban a todas las gentes.

Ciertamente, no todos los cristianos guardaron acuerdo alguno ante cuáles eran, o debieran ser, los principios y creencias fundamentales de su fe; había un amplio espacio para el debate teológico y metafísico. Pero al menos algunas creencias eran ciertamente fundamentales, de extrema importancia algunas; entre ellas, la Pasión de Cristo, desde la cual parte prácticamente toda la Cristiandad.

Un marco conceptual, en parte diferente, es empleado por los estudiosos contemporáneos del confucianismo. Muchos académicos occidentales —y no pocos chinos— buscan ahora parecidos y diferencias entre los principios y creencias morales y políticas confucianas, y esos ubicados en el marco conceptual, que se arraciman en derredor a los conceptos de democracia y derechos humanos. Mientras las preocupaciones cristianas pueden todavía permanecer bajo ciertas investigaciones, carecen de esplendor alguno en la gran masa de los estudios comparativos.¹¹

Este cambio ha sido significativo, y es igualmente significativo, creo, hasta el punto de que muchos académicos han defendido convincentemente que gran parte del confucianismo es compatible con los modernos principios y creencias morales y políticos occidentales, centralizados en torno al concepto de derechos humanos y democracia.¹² Lo que no ha cambiado, sin embargo (o eso me parece), es que prácticamente todos los académicos contemporáneos comparten una presunción común, en este caso la presunción de que el marco conceptual occidental basado en los derechos es universal y, en consecuencia, liga a todas las gentes.

Ciertamente, dentro de este marco conceptual de derechos, hay espacio para desacuerdos legítimos (al igual que con el marco de la Cristiandad). Para aquellos que abrazan teorías deontológicas morales y políticas, especialmente las de tipo kantiano, los derechos son absolutamente centrales; mientras para los más consecuencialistas, estos son más subsidiarios. Pero de nuevo, ciertas cosas son fundamentales, y de extrema importancia

⁸ La contextualización adecuada del milieu cultural e histórico en el que Descartes filosofara —o, con más precisión, condujera su labor científica— se lo debo a la obra de Stephen Toulmin *Cosmopolis* (Free Press, New York, 1990). Y la importancia de las actuales cuestiones morales no se confina a los confucianos. El que tal vez sea el mayor intelectual estadounidense que haya contribuido mundialmente en la segunda mitad del último siglo del milenio, dijo: "La responsabilidad del escritor como un agente moral es intentar sonsacar la verdad sobre asuntos de significación humana a una audiencia que pueda hacer algo con ellos" (N. CHOMSKY, *Powers and Prospects*, South End Press, Boston, 1996, p. 59).

⁹ Véase la 'Introduction' a *Leibniz: Writings on China*, trans. by D. J. Cook and H. Rosemont, Jr., Open Court Publishing Company, Chicago, 1994.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Una excepción la constituye J. CHING, *Chinese Religions*, Orbis Books, New York, 1993.

¹² *Confucianism & Human Rights*, ed. de W. T. de Bary y T. Weiming, Columbia UP, New York, 1998.

13 Personaje diabólico de las leyendas de Nueva Inglaterra, presente en *Las Aventuras de Tom Sawyer* y en el popular *Un Cuento de Navidad* de Charles Dickens. (N. del T.)

14 'Rights-Bearing Individuals and Role-Bearing Persons', en *Rules, Rituals, and Responsibility*, ed. de M. I. Bockover, Open Court Publishing Company, Chicago, 1991; 'Why Take Rights Seriously? A Confucian Critique', en *Human Rights and the World's Religions*, ed. de L. Rouner, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, pp. 167-182. Para un análisis del papel del individualismo en la filosofía moderna occidental, véase C.-B. McPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford UP, Oxford, 1962.

15 Siguiendo a M. SANDEL, 'America's Search for a New Public Philosophy', pp. 45-58.

16 Véase N. CHOMSKY, 'The Responsibility of Intellectuals', *American Power and the New Mandarins*, Vintage Press, New York, 1969.

17 Pegatina publicitaria de la Charles F. Kerr Publishing Company. [Nota del traductor: Tweedledee y Tweedledum son dos personajes ficticios de *A través del espejo y lo que Alicia encontró allí* de Lewis Carroll, que sirvieron de apodos a George W. Bush y Al Gore en labios del candidato a los verdes Ralph Nader, en las elecciones presidenciales del año 2000: "Hay diferencias entre Tweedledee y Tweedledum, pero no tanta".]

18 Nota del traductor: la "Decisión Dred Scott" fue un caso contra el esclavo del mismo nombre que reclamó, en 1857, la abolición de la esclavitud y el reconocimiento constitucional de sus derechos como ciudadano estadounidense. El caso de Plessy contra Ferguson tuvo lugar 39 años después, cuando este afroamericano nacido libre interpuso una demanda contra la segregación racial ("separate but equal"). Ya en el siglo XX, en 1954, la Corte Suprema avanzó en la integración racial al aceptar la escolarización conjunta frente a la previa discriminación racial, en lo que se conoce como el "caso Brown contra la Comisión Educativa".

entre ellas es que los seres humanos son, o deberían ser, vistos como individuos libres y autónomos. Si, como para Mateo Ricci y sus allegados, el rechazo de la Pasión de Cristo era equivalente a volcar el mundo al Diablo, de igual forma hoy el rechazo del individuo libre y autónomo parece equivalente a volcar el mundo a gobiernos represores y otras organizaciones terroristas. Pero al igual que se puede ser escéptico para con la teología cristiana sin respaldar al Viejo Scratch,¹³ así también, creo, puede ser un escéptico para con el marco conceptual basado en los derechos y la noción de una democracia únicamente americana, sin dar con ello apoyo o consuelo a los Husseins, Milosevics o Li Pengs de este mundo.

En otros escritos he tenido en cuenta las diferencias entre los teóricos de los derechos en temas tales como los derechos naturales, derechos absolutos, derechos como "triumfos", derechos anulables, y otros, pero aquí quiero concentrarme en lo que los mantiene a todos unidos (y los vincula, igualmente, a la mayor parte de los científicos sociales, especialmente economistas): la visión de que los seres humanos son individuos libres y autónomos, racionales y egoístas.¹⁴ Para mí, el estudio del confucianismo clásico me ha sugerido que las teorías morales y políticas orientadas a los derechos que están basadas en esta visión son defectuosas, y que un vocabulario diferente para el discurso moral y político es necesario. El concepto de derechos humanos, y conceptos relacionados arracimados en derredor, como libertades, individuo, propiedad, autonomía, libertad, razón y elección, no capturan lo que creemos que es ser un ser humano, y han servido para oscurecer la injusticia de la radical y deficiente distribución de la riqueza mundial —tanto intra como internacionalmente— e, incluso más fundamentalmente aún, no pueden, creo, ser empleadas para producir una teoría coherente y consciente, ni mucho menos una teoría de acuerdo con nuestras instituciones morales básicas, instituciones que han sido oscurecidas por conceptos tales como "derechos humanos" y "democracia" al ser estos definidos por nosotros en el Occidente capitalista contemporáneo. Otras visiones son posibles.

III. ¿DEMOCRACIA DE QUIÉN? El ideal moral básico subyacente a nuestra adhesión a la democracia es, sugiero yo, que todos los seres humanos racionales deben tener una significativa y equitativa voz en lo concerniente a decisiones que afectan directamente sus propias vidas.¹⁵ Esto es ciertamente un ideal, pues no parece haberse logrado ni tan siquiera aproximadamente en Estado-nación alguno, con la posible excepción de Cataluña durante unos pocos meses a principios de 1937, antes de que los comunistas y la Falange se combinaran para aplastar las cooperativas anarquistas establecidas allí.¹⁶

El estudio del confucianismo clásico me ha sugerido que las teorías morales y políticas orientadas a los derechos liberales son defectuosas

Si aceptamos esto, se sigue que toda manifiesta democracia es imperfecta, y que consecuentemente debe ser evaluada a través de un continuum de mayor a menor. Un criterio básico utilizado en esta evaluación sería, por supuesto, cuánta libertad otorgan los gobiernos a sus ciudadanos. Por este criterio las así denominadas repúblicas democráticas de Vietnam, Corea del Norte y el Congo resultan muy pobres, y los Estados Unidos figuran en lo alto.

Pero mientras una medida saludable de libertad es necesaria para considerar democrático a un Estado, no puede ser suficiente. En muchos aspectos, los ciudadanos de los Estados Unidos disfrutaban de una gran libertad. Pero una cada vez más grande mayoría de esos ciudadanos no tiene, prácticamente, control alguno sobre las fuerzas impersonales —económicas y de otro tipo— que afectan directamente sus vidas, y se están volviendo cada vez más apolíticos. Tienen una sensación de impotencia, con buenas razones: la democracia se ha visto reducida en gran medida al ritual de ir a los templos democráticos una vez cada cuatro años para empujar la balanza a favor de Tweedledee o de Tweedledum, cínicamente expresado en el dicho "Si votar pudiese realmente cambiar las cosas, el gobierno lo haría ilegal".¹⁷

Mi intención aquí, sin embargo, no es simplemente criticar a los Estados Unidos por el triste estado presente de la democracia dentro de sus fronteras. Más bien la crítica se basa en la lenta evolución del ideal democrático desde 1789. Los Estados Unidos siempre han sido una democracia imperfecta —esclavitud, racismo institucionalizado, carencia de sufragio femenino, etcétera—, pero fue al menos una democracia emergente; la mayor parte de los varones blancos tenían voz en decisiones políticas que afectaban directamente a sus vidas. Y, por supuesto, la democracia se desarrolló: la esclavitud fue abolida, las mujeres pudieron votar y el racismo institucionalizado fue desmantelado. Muchos de estos cambios evolutivos no fueron, sin embargo, resultado del voto; la esclavitud se abolió completamente en los campos de batalla de Shiloh, Antietam y Gettysburg, no en la urna, y fueron las cortes las que iniciaron la ruptura con el racismo institucionalizado que previamente habían fortalecido cuando *Dred Scott* y *Plessy contra Ferguson* fueron reemplazados por *Brown contra la Comisión Educativa*.¹⁸ Y los derechos de las mujeres, y de todos los trabaja-

dores (ahora perdidos), fueron obtenidos por sus propios esfuerzos militantes.¹⁹

Considerando que la forma estadounidense de gobierno democrático ha existido durante más de doscientos años, ¿cuánto se ha conseguido en la realización del ideal democrático? Dicho de otro modo, otro criterio que debemos emplear al evaluar Estados-nación con respecto a la democracia es cuánto alimentan esas cualidades de carácter que permiten a sus ciudadanos gobernarse a sí mismos, y cuánto apoyan esas instituciones intermedias entre el individuo y el Estado (escuelas, gobiernos locales, iglesias, sindicatos, etc.), necesarios para que el autogobierno sea efectivo y, por ello, para que florezca la democracia.²⁰

Bajo esta luz, los Estados Unidos pueden no ser ya tan positivamente evaluados como el más alto fin de la escala democrática, tal y como la tradición liberal moderna lo presenta. Para ver esto desde otra perspectiva, contrastemos los Estados Unidos con un Estado contemporáneo muy diferente.

El Primer Ministro de Malasia, Mahathir Mohamad, junto a Lee Kuan Yew de Singapur, aparece retratado en Occidente como abogado defensor del “autoritarismo asiático” —más o menos de inspiración confuciana— frente a la tradición democrática liberal de Occidente. Y ciertamente Mahathir ha criticado abiertamente las instituciones sociales, económicas y políticas occidentales, al igual que Lee. Pero qué podemos decir del autoritarismo asiático de Mahathir cuando afirma:

Cuando Malasia se independizó en 1957, nuestra renta *per capita* era inferior a la de Haití. Haití no tomó el camino de la democracia. Nosotros lo hicimos. Haití es hoy el país más pobre en todas las Américas. Hoy poseemos un estándar de vida superior a cualquier gran economía en las Américas, con la única excepción de los Estados Unidos y Canadá. No habríamos podido alcanzar lo que hemos alcanzado sin la democracia.²¹

Además, Mahathir ha criticado públicamente China por su política en el Tíbet, al gobierno indonesio por sus atrocidades en Timor Oriental y a los generales burmeses por su injusto trato a los musulmanes; y, por supuesto, hay elecciones a la candidatura en Malasia: el partido de la oposición

Otro criterio que debemos emplear al evaluar Estados-nación con respecto a la democracia es cuánto apoyan esas instituciones intermedias entre el individuo y el Estado

Pas gobierna actualmente dos provincias.²² ¿Qué puede, entonces, significar el autoritarismo asiático, salvo un *shibboleth*?

Si asumimos que Mahathir era sincero en su declaración, debemos entonces entender la política de su gobierno del “Frente Nacional” como un diseño orientado a promover el autogobierno, y para promover igualmente numerosos derechos humanos básicos. Malasia —como Singapur y muchos otros Estados-nación ricos y pobres— es multiétnico, y la reconocida meta del gobierno era alcanzar unas fuertes medidas económicas de equidad entre los grupos étnicos para minimizar los enfrentamientos étnicos descentralizados. Más aún, aunque Malasia permite la operación de poderes mercantiles, el gobierno requiere de mayores corporaciones para medir su éxito, principalmente en términos de producción y empleo, en lugar del modo en que las corporaciones estadounidenses miden su éxito en el mercado (i.e., el consumo y retorno de las inversiones).

Malasia continúa siendo una democracia imperfecta; sus ciudadanos no son tan libres como sus correspondientes estadounidenses: la libertad de expresión ha sido restringida en el pasado en los campus universitarios, y el enjuiciamiento por parte del gobierno de Anwar Ibrahim es ciertamente deplorable. Pero ha proporcionado a sus ciudadanos el sufragio, y ha tolerado las críticas, al igual que Singapur, a pesar de sus prácticas de castigo con varas y la prohibición de mascar chicle. Dado cuán poca base democrática poseía el gobierno malayo en 1957 (y Singapur en 1961), estos países han avanzado sin duda en gran medida a nivel social, político y económico al centrarse en la igualdad de las fronteras étnicas y religiosas, y han apremiado igualmente a un autogobierno intra y entre esas agrupaciones descentralizadas. (En ambos países, a día de hoy, así como en Hong Kong, Taiwán, Corea del Sur y Japón, hay fuertes y activos partidos políticos en la oposición, todos ellos críticos con las medidas gubernamentales).

Si esto es así, y cuando se nos haga evidente cuántos Estados-nación jóvenes son multiétnicos hoy, podrá entonces argumentarse que el autoritarismo asiático tal vez no sea tan autoritario después de todo, sino más bien sensible a las influencias culturales a nivel histórico y, aun así, capaz de apoyar un ideal democrático,²³ tal vez uno mejor que aquel sobre el que se insiste en los Estados Unidos. Y si esta argumentación resulta meritoria, se sigue de ella que las democracias emergentes del Este y Sudeste de Asia podrían proveer con un mejor modelo para la evolución del autogobierno que el modelo estadounidense propuesto por el moderno liberalismo occidental, y bien podría caer sobre estos países asiáticos el ser los auténticos vencedores en democracia y derechos huma-

¹⁹ Para algunas de estas afirmaciones: *Working for Democracy*, ed. de P. Buhle/A. Dawley, University of Illinois Press, Champaign, 1985; *Encyclopaedia of the American Left*, ed. de M. J. Buhle et alii, University of Illinois Press, Champaign, 1992; H. ZINN, *A People's History of the United States, 1492-1992*, Harper Collins, New York, 1995².

²⁰ Véase la nota 15.

²¹ Citado en E. FRIEDMAN, 'What Asia Will or Won't Stand For: Globalizing Human Rights and Democracy', *Osaka Journal of Foreign Studies* (1996).

²² Kelantan ha estado en manos de la oposición por un tiempo, y en las recientes (noviembre de 1999) elecciones, su vecino oriental Terengganu ha votado también por el Pas. Es igualmente importante hacer notar que, a pesar del trato recibido por Awar, el gobierno del Frente Nacional de Mahathir ganó el 56 por ciento del voto popular. Véase el *Far Eastern Economic Review*, 163, 12/9/99, para más detalles.

²³ Aunque el ideal pudiera haber tenido en su origen unas raíces más económicas que morales y políticas. Véase mi 'Why the Chinese Economic Miracle Isn't One', en *Z Magazine* (octubre de 1995).

nos en el siglo XXI. Esta es precisamente la petición —sorprendente a primera vista— realizada por el científico Edward Friedman en un incisivo y reciente artículo:

Ya que es difícil mantener durante largo tiempo una democracia emergente sin crecimiento económico... las sociedades dinámicas asiáticas están buscando equidad comunal... [S]i el pastel económico no se expande, entonces el único modo en que los excluidos previamente puedan obtener su parte justa del pastel es dar un gran bocado a lo que las elites establecidas ya poseen... Careciendo de los beneficios del más dinámico, estatista y equitativo camino al crecimiento del Asia del Este, una democracia polarizadora en cualquier otra parte, disfrazada de neoliberalismo, puede rápidamente asemejarse al enemigo de una gran parte de las gentes. Tal ha sido el caso con numerosas nuevas democracias, tanto en América Latina como en Europa del Este.

Al final del siglo XX... las economías puramente mercantiles favorecen la polarización de la sociedad. Lo que se enfatiza en la ortodoxia pos-keynesiana es la existencia de la inflación. Lo que se recompensa es la creación de un clima que sea bienvenido por el capital flotante. Los intereses del marginado, del pobre y del desempleado no son relevantes en este programa... La intervención estatal en beneficio de la equidad —tal como el modo en que Singapur intenta ofrecer viviendas a todos, tal como el éxito de Malasia en subsidio estatal a los habitantes rurales— es mucho más adecuada para sustentar una institucionalización democrática.²⁴

Sin idealizar los gobiernos de las democracias emergentes del Este y Sudeste de Asia —algunos defensores del autoritarismo asiático son ciertamente autoritarios y hostiles frente a la democracia—, sigue siendo cierto que países como Malasia —y en menor medida Singapur y los cinco “mini-dragones”— han alcanzado una distancia razonable al promover el autogobierno, y sus resultados son especialmente impresionantes cuando se los compara con los Estados Unidos: comenzaron con mucho menos, tanto económica como políticamente, y han alcanzado mucho, tanto económica como políticamente, en una quinta parte del tiempo que Estados Unidos ha estado en ello.

Para profundizar en nuestro análisis de la situación actual, y hacer que la convicción confuciana se sitúe más directamente en este análisis, nos volvemos ahora desde esta infortunada breve consideración de la democracia hacia el otro aspecto central del diálogo intercultural actual: los derechos humanos.

IV. ¿QUÉ DERECHOS? La preocupación global por los derechos humanos ha aumentado considerablemente desde la Declaración de las Naciones Unidas en 1948, con activistas a favor de los derechos humanos en todos los países, suficientes en calidad y cantidad para mostrar contundentemente errónea la visión de que los derechos humanos —y la democracia— son simplemente nociones occidentales. Hay una cada vez mayor insistencia internacional en que los derechos humanos deben ser respetados y la democracia fomentada.²⁵

En el transcurso de estos diálogos, y en la reciente teoría política y moral, los derechos han sido toscamente emplazados en tres categorías: derechos civiles y políticos, sociales y económicos, y solidarios. Normalmente se entiende que cada grupo de derechos sucesivos es una progresión natural con respecto al grupo precedente, evidenciado en los términos con que nos referimos a ellos: primera, segunda y tercera generación de derechos.²⁶

Desafortunadamente, ante un más profundo examen, no resulta tan obvio que la segunda generación de derechos sea una progresión conceptual natural de la primera generación de derechos. Y si deseamos entender a los primeros confucianos, debemos primero apreciar la diferencia entre ambos.

Para Locke, los derechos civiles y políticos le correspondían a los seres humanos en cuanto regalos de su Creador. Pero Dios raramente se ve implicado hoy a la hora de justificar la primera generación de derechos. En su lugar, estos se fundamentan en la visión de que los seres humanos son básicamente individuos autónomos.²⁷ Y si yo soy esencialmente un individuo autónomo, es fácil entender y apreciar mis peticiones de que, *ceteris paribus*, ni el Estado ni nadie puede limitar mi libertad a elegir mis propios fines y medios, siempre y cuando yo respete de forma similar los derechos civiles y políticos del otro. ¿Pero en base a qué pueden unos individuos autónomos exigir un trabajo, asistencia sanitaria o educación —segunda generación de derechos— de otros individuos autónomos? Hay aquí una laguna lógica que aún nadie ha cruzado satisfactoriamente: de la simple premisa de ser un individuo autónomo no puede extraerse conclusión alguna de que tenga derecho a un empleo. Algo más es necesario, pero no está claro en modo alguno qué puede ser, salvo que entra en conflicto con la visión de que los seres humanos son básicamente individuos autónomos.

Dicho de otro modo: trabajos, una vivienda digna, escuelas, asistencia sanitaria y tantos otros no caen del cielo. Son creaciones humanas, y nadie ha conseguido demostrar cómo puedo exigir que otros seres humanos creen estos bienes para mí sin renunciar ellos mismos a una porción significativa de su primera generación de derechos, los

²⁴ Véase la nota 21.

²⁵ Para un excelente repaso, véase S. B. TWISS, 'Comparative Ethics and Intercultural Human Rights Dialogue: A Programmatic Inquiry', en *Confucianism & Human Rights*.

²⁶ *Ibid.*, especialmente pp. 17-19, para una discusión y citas adicionales.

²⁷ Para una discusión, véase mi 'Who Chooses?', en *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, ed. de H. Rosemont Jr., Open Court Publishing Company, Chicago, 1991.

cuales les corresponden en virtud de ser individuos autónomos, libres para perseguir sus propios proyectos antes que ser obligados a asistirme en los míos.

Que pueda, también, reivindicar tales bienes como una segunda generación de derechos resultaría inconsecuente si creo que puedo conseguirlos por mí mismo o en libre asociación con unos pocos, asegurando así mis derechos civiles y políticos. Es igualmente irrelevante que pueda, racional y libremente, ayudarte a asegurar tales bienes por iniciativa propia, pues esto sería un acto de caridad, no un reconocimiento de tus derechos a tales bienes.

Para ver de otro modo esta laguna lógica entre la primera y segunda generación de derechos, considérese esta diferencia entre ellos: el 99 % del tiempo puedo respetar totalmente tus derechos civiles y políticos, simplemente, ignorándote. (Tienes, sin duda, derecho a expresarte, pero no derecho a hacerme escuchar.) Si tú tienes derechos sociales y económicos legítimos, por otro lado, entonces tengo la responsabilidad de actuar en tu provecho y no ignorarte. ¿Y qué hará falta para que tus exigencias de derechos sociales y económicos estén legítimamente ligadas a mí? Básicamente, lo que es necesario es que no te vea, ni a ti ni a mí, como un individuo autónomo, sino, más bien, vernos a ambos como, fundamentalmente, co-miembros de la comunidad humana. Nadie insistiría, por supuesto, en que seamos únicamente individuos autónomos o únicamente seres sociales. Pero si creo que somos, fundamentalmente y ante todo, individuos autónomos, entonces nuestra obligación moral básica en el ámbito político será respetar (pasivamente) la primera generación de derechos de los otros. Si somos primero y ante todo co-miembros de una comunidad, por otro lado, nuestra obligación moral de respetar (activamente) la segunda generación de derechos humanos de todos será vinculante —tal y como lo sería para los confucianos.

V. UNA RESPUESTA CONFUCIANA. Frente a este trasfondo permítaseme bosquejar rápidamente mi respuesta a la cuestión de si antecedentes al concepto de derechos humanos —y por derivación, democracia— pueden ser encontrados en el confucianismo clásico. No resulta sorprendente que mi respuesta sea “sí y no”. Es “no” si los derechos humanos más básicos son vistos como civiles y políticos, sustentados en la visión de que somos individuos autónomos; pero es “sí” si nuestros derechos más básicos surgen de nuestra pertenencia a una comunidad, con cada miembro asumiendo una medida de responsabilidad para el bienestar de todos los miembros restantes.

No creo que sea necesario argumentar en demasía para establecer que los confucianos clásicos no

*No creo que sea necesario
argumentar en demasía
para establecer que
los confucianos clásicos no se
centraron en el individualismo
de los seres humanos*

se centraron en el individualismo de los seres humanos. *Ren*, la más alta excelencia humana, debe ser expresada en los esfuerzos interpersonales. Los rituales (*li*), necesarios para el autocultivo y para ordenar la sociedad, son actividades comunales. Para ejercer *xiao* debo tener padres o, al menos, su recuerdo.²⁸ Este punto es prácticamente un truismo: para dar expresión humana a las cualidades inherentes en ser un amigo, esposa, hermano o vecino, debo tener un amigo, esposa, hermano y vecino, y estas interacciones propiamente humanas no son, para un confuciano, una parte accidental o incidental de mi vida; al contrario, son absolutamente esenciales si pretendo alcanzar medida significativa alguna en el desarrollo humano.²⁹

No es que simplemente estemos obligados, por necesidad, a interactuar con otros; debemos también preocuparnos por ellos, y tal preocupación, a pesar de comenzar con la familia, debe sin embargo extenderse más allá de ella. La obligación a prestar atención a las necesidades de todos en la comunidad —grande o pequeña— puede retrotraerse hasta el *Shu Jing*, en el famoso pasaje en el que “*Tian* oye y ve cómo nuestra gente oye y ve”.³⁰

Este mismo tema impregna el *Lun Yu*, con Confucio insistiendo en que incluso el más humilde campesino estaba cualificado para mantener sus opiniones —que merecían atención— e insistiendo también en que la primera responsabilidad de un oficial era encargarse de que la gente bajo su jurisdicción estuviese bien alimentada, con la concomitante deshonra si él recibiera una buena alimentación y su gente no; y una vez alimentados, deberían ser educados.³¹ Y eso es exactamente lo que es necesario para suscitar esas cualidades de carácter que conducen al autogobierno público —el ideal democrático—. Además, piénsese cuán a menudo preguntaron los discípulos cuestiones de orientación social: sobre el gobierno, sobre la piedad filial, sobre los rituales, etcétera. Una cuestión muy común, por supuesto, concierne a las cualidades del *jun zi*. En la abrumadora mayoría de los casos, el Maestro sitúa su respuesta en un entorno social: en presencia de los superiores el *jun zi* hace X; en presencia de sus amigos, Y, y en presencia de *xiao ren*, Z.³²

Bien que en modo semánticamente camuflado, Mencio justifica el regicidio cuando el gobernante no se preocupa por su gente e, incluso cuando lo hace, lo sitúa en lo más inferior de la jerarquía

²⁸ Nota del traductor: la virtud confuciana *ren*, común y erróneamente traducida por “benevolencia”, representa la virtud en potencia a la que todo ser humano debe aspirar, primero, a través del respeto filial o *xiao*, y segundo, a través de las relaciones reguladas por los rituales (*li*).

²⁹ Algo ahora aceptado en los estudios académicos confucianos. Véase, por ejemplo, T. WEIMING, *Humanity and Self Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Asian Humanities Press, Berkeley, 1979; D. L. HALL/R. T. AMES, *Thinking Through Confucius*, SUNY Press, Albany, 1987, especialmente los capítulos IV y V.

³⁰ *The Chinese Classics*, trans. by J. Legge, University of Hong Kong, Hong Kong, reimpresión de la edición de 1984, vol. III, *The Shoo King*, pp. 74, 292. [Nota del traductor: *Tian* es la personificación del Cielo, concepto semejante mas no idéntico a la *physis* griega, que determina la naturaleza/destino de las diferentes entidades del mundo (mas no su desarrollo). El *Shu Jing* o *Clásico de Historia* es un compendio histórico recopilado entre los siglos VI-IV a.C. y editado, según la tradición, por el mismo Confucio. Su carácter historiográfico es, como en todas las crónicas redactadas hasta principios del siglo XIX, eminentemente moral.]

³¹ Algunos ejemplos del *Lun Yu* sobre estos temas: 1:14, 1:15, 12:5, 12:7, 13:9. Todas las citas están extraídas de *The Analects of Confucius*, trans. by R. T. Ames and H. Rosemont, Jr., Ballantine Books, New York, 1998.

³² *Ibid.*, pp. 48-65, para una discusión. [Nota del traductor: el *jun zi* representa el ideal ético del noble confuciano, aquel que respeta las diferentes relaciones socio-familiares. Su opuesto conceptual es el *xiao ren* o “persona pequeña”, posiblemente un grupo social constituido por iletrados que pretendía hacerse con puestos administrativos. Cf. con el “*korotienkie ludi*” de Dostoyevski.]

moral.³³ A un nivel filosófico mucho más profundo, Mencio sostiene que esta preocupación por el otro es, tomando el oportuno término de Irene Bloom, una “intuición fundacional”³⁴ en los humanos, tal y como el “*gedanke experiment*” del niño/pozo fuera diseñado para establecer.³⁵ Y, por supuesto, “el hombre de la calle puede convertirse en un Yao o un Shun”.³⁶

Además, esta preocupación por los otros no era únicamente una excelencia personal a nutrir, sino que debía también ser institucionalizada. El *Wang Zhi Pian* de Xunzi es explícito en ello. Poniendo un único ejemplo, tras insistir en que el gobernante elija ministros en base a sus cualidades morales, antes que en base a su abolengo o riqueza, continúa diciendo:

Cuando se trata de hombres de perversas palabras y teorías, perversas empresas y talentos, o de gentes escurridizas y deambulantes, deben serles otorgadas tareas, enseñárseles lo correcto y permitírseles un período de prueba... En el caso de los Cinco grupos de incapacitados, el gobierno debe juntarlos, cuidarlos y darles aquel trabajo que puedan realizar. Emplearlos, asegurarles comida y ropa y cuidarse de que ninguno quede fuera... [C]uidar de las viudas y huérfanos y ayudar a los pobres.³⁷

Este importante pasaje —y hay muchos otros de igual calado en el *Wang Zhi Pian*— requiere ser comentado. Primero, a pesar de ciertos pronunciamientos semiautoritarios en este y otros capítulos, Xunzi está claramente abogando por el equivalente funcional a los programas de entrenamiento laboral, asistencia financiera a niños de familias pobres, bienestar y *Medicare* para la gente de China; a este respecto, está tan alejado de los republicanos como de los demócratas de los Estados Unidos. Lo que hace su recomendación más impresionante es que se requiere que el Estado proporcione numerosos bienes y servicios a grupos de personas que no pueden en modo alguno suponer una amenaza para el poder estatal; maquiavélico no es.

En segundo lugar, resulta significativo que el interés de Xunzi por el bienestar del enfermo, el pobre, el marginado y el iletrado no aparezca reflejado en los tratados políticos compuestos por sus cercanos contemporáneos al otro lado del globo; leeríamos en vano la *República* y las *Leyes* de Platón, y la *Política* de Aristóteles, si lo que deseamos es aprender de las obligaciones del Estado para con sus más necesitados miembros.

En tercer lugar, y tal vez más importante a la hora de prestar atención a este pasaje, a otros muchos previamente citados y a muchos más en el *corpus* clásico confuciano, ¿no es posible discernir aquí, no ya un sentido de autogobier-

no, sino también de la importancia de fomentar el autogobierno en los otros? ¿Podríamos estar ante la génesis del desarrollo de derechos sociales y económicos y de la democracia? La respuesta es, por supuesto, que “no”, si nuestro modelo de democracia es el de unos individuos autónomos ejerciendo libremente su derecho tras la cabina de voto. La visión gubernamental de Xunzi es sin duda de la gente y para la gente, pero no explícitamente por la gente. Pero pónganse a Lincoln y los Estados Unidos entre paréntesis, y retómese por un momento a Mahathir Mohamad en Malasia y Lee Kuan Yew en Singapur. Si aceptamos que estos países, dejando a un lado sus defectos, son sin embargo democracias emergentes, ¿qué perspectivas teóricas presuponen más significativamente el progreso social, económico y político realizado: las de Xunzi o las de John Locke?

Como ejemplo final del enunciado confuciano de que no podemos simplemente habitar entre aves y bestias (i.e., que no somos individuos autónomos) y al mismo tiempo enfrentarnos a la común objeción de que las normas de comunidad confucianas son excesivamente particularistas, examinemos por un segundo un muy familiar pasaje del *Da Xue*. Hay en este texto una fuerte dimensión espiritual, marcada por el número de ocasiones en que palabras como “repose”, “tranquilidad”, “paz” y “el más alto bien” —*ding, jing, an* y *zhishan*, respectivamente— aparecen en él.³⁸

Su mensaje religioso es, sin embargo, singular; desconozco algo paralelo a él en otras tradiciones. Para encontrar paz y habitar en el más alto bien, tal y como se define en Occidente, por ejemplo, se nos instruye uniformemente a mirar en nuestro interior: conocernos a nosotros mismos, como diría Sócrates, o conocernos en relación a la deidad, como los textos de las tres tradiciones abrahámicas clarifican. En el *Da Xue*, por otro lado, mirar en nuestro interior y alcanzar a conocernos a nosotros mismos es antes un medio que un fin último hacia el que esforzarse. Esa meta es aumentar *tian xia*, que podría con justicia ser traducido como “la comunidad mundial”, a pesar de la orientación monocultural del/los autor(es) Han del texto. Y alcanzamos esta meta reduciendo nuestras perspectivas y actividades desde *tian xia*, a través del Estado, el clan, la familia y después hasta nuestro propio corazón-mente. Pero una vez terminada esta tarea, debemos comenzar entonces a expandir nuestras perspectivas y actividades de nuevo al exterior, hasta que ocasionalmente alcance la comunidad mundial.³⁹ Aquí se encuentra el más alto bien, en “servir al pueblo” (*wei ren min*), a pesar de su abuso, dos milenios después, por parte de Mao.

Hay mucho más que podría decir para justificar la pretensión de que una base conceptual remarcable para la segunda generación de derechos,

33 *Mencius*, trans. by D. C. Lau, Penguin Books, New York, 1970. Sobre el regicidio, véase 1B8; sobre la jerarquía moral, 7A14.

34 Utilizado en su contribución, ‘Mencius and Human Rights’, en *Confucianism & Human Rights*, pp. 94-116.

35 *Mencius*, 2A6.

36 *Ibid.*, 6B2. [Nota del traductor: Tang Yao (c. 2358-2258 a.C.) y Yu Shun (c. 2255-2195 a.C.), legendarios gobernantes de gran excelencia moral.]

37 *Hsün Tzu: Basic Writings*, trans. by B. Watson, Columbia UP, New York, 1963, pp. 34, 37. [Nota del traductor: los cinco grupos de discapacitados o *wu ji son*, según el comentarista Yang Jing de la Dinastía Tang (618-907), los mudos, sordos, cojos, mutilados y enanos.]

38 *The Chinese Classics*, vol. I, p. 357 y ss. [Nota del traductor: el *Da Xue* o *Gran Enseñanza* es un capítulo del *Clásico de Ritos* confuciano, escrito tras la muerte del maestro, y revalorado por Zhu Xi (1130-1200) como uno de los Cuatro Libros introductorios a toda filosofía confuciana. Junto a ella se encontraban *La Doctrina del Medio*, las *Analectas* de Confucio y el *Mencio*.]

39 *Ibid.*

sustentada en la pertenencia a una comunidad, se encuentra tanto en la letra como en el espíritu de los escritos confucianos clásicos. E iré más lejos aún afirmando que si podemos aprender a leer esos textos frente a un fondo global más allá del liberalismo moderno occidental, podremos observar también una base para el desarrollo de las democracias, directamente relevante a día de hoy. No sugiero que “*Alle Menschen werden Bruder*” se refleje en el *corpus* clásico; hasta donde sé, el bello *Xi Ming* de Zhang Cai es el primer texto en hacerlo.⁴⁰ Pero “*No man is an Island*” impregna el confucianismo clásico, y muy probablemente debamos apreciar completamente la visión de Donne antes de abrazar la de Schiller.

En resumen, las personalidades confucianas son mucho menos individuos autónomos que personas relacionales, personas llevando vidas integradas moral, estética, política y espiritualmente; y llevan estas vidas en una comunidad humana. Como dijo Confucio:

No podemos correr con las aves y bestias
¿No formo parte de la gente de este mundo?
Si no es con ellos, ¿con quién debería
[asociarme?]⁴¹

Todas aquellas relaciones humanas específicas de las que formamos parte, interactuando con los muertos al igual que con los vivos, son mediadas por la cortesía, costumbres, rituales y tradiciones que compartimos, mientras nuestras historias inextricablemente vinculadas se despliegan (los *li*). Cumpliendo las obligaciones definidas por estas relaciones, estamos, para los primeros confucianos, siguiendo la senda humana. Es una senda amplia. De la manera en que interactuamos con otros nuestras vidas poseerán claramente dimensiones morales y políticas infundiendo toda, no solo una parte, de nuestra conducta. Del modo en que esta conducta interpersonal ética se ve afectada, con la reciprocidad y el gobierno a través de la civilidad, respeto, afección, costumbre, ritual y tradición, nuestras vidas cobrarán también una dimensión estética para nosotros mismos y para los demás. Y comprometiéndose específicamente con nuestras obligaciones tradicionales definitivas para con nuestros mayores y ancestros por un lado, y hacia nuestros contemporáneos y descendientes por otro, los primeros confucianos ofrecen una poco común, mas sin embargo espiritualmente auténtica, forma de transcendencia, una capacidad humana para ir más allá de las circunstancias específicamente espacio-temporales en las que existimos, dando a nuestra relación como personas el sentido de una humanidad compartida en común y, con ello, un sentido de fuerte continuidad con lo que ha sido y lo que será, un compromiso concomitante a dejar esta tierra en

unas condiciones mejores a aquellas en las que la encontramos. No habiendo dudas para los primeros confucianos acerca del sentido *de* la vida, podemos sin embargo observar que su visión de lo que es ser un ser humano permitió a cada persona encontrar sentido *en* la vida.⁴²

Este, pues, es un muy breve esbozo del marco conceptual del confucianismo, en cuyo interior el discurso sobre derechos no fue formulado, y en el cual no soy, básicamente, un individuo autónomo y libre. Soy un hijo, marido, padre, abuelo, vecino, colega, estudiante, profesor, ciudadano, amigo. Tengo un amplio conjunto de obligaciones y responsabilidades relacionales, las cuales restringen con severidad mis elecciones en el qué hacer. Estas responsabilidades frustran o molestan ocasionalmente, mas a menudo son satisfactorias y son siempre vinculantes. Si vamos a usar aquí palabras como “libertad”, deben ser vistas como una realización, no como un término estático, como sugiere Confucio al describir los hitos de su vida. Y mi individualidad, si alguien desea mantener el concepto, llegará de las acciones específicas que tome al enfrentarme a mis responsabilidades relacionales. Hay muchas formas de ser un buen profesor, esposa, hermano, amigo, etcétera; si las personas confucianas no son individuos autónomos y libres, tampoco son insulsos autómatas anónimos. Tal y como Herbert Fingarette ha precisado adecuadamente, para los confucianos debe haber al menos dos seres humanos antes de que pueda haber ser humano alguno.⁴³

Adicionalmente, el lenguaje del discurso confuciano es rico y variado, permitiéndome elogiar a Martin Luther King; me permite un completo léxico con el que lanzar invectivas contra el gobierno chino por su trato a Han Dongfang, los miembros de Falun Gong y otros, y contra el gobierno indonesio por los horrores que azotaron a las gentes de Timor Oriental. No solo puedo expresar mi rabia contra la violación de las mujeres bosnias y contra la OTAN/EE.UU. por bombardear Kosovo y Serbia, sino también solicitar al gobernador de Pennsylvania que garantice una nueva vista a Mumia Abu Jamal. Puedo, en definitiva, expresar completamente mis sentimientos morales en cualquier democracia sin ni tan siquiera invocar el lenguaje de primera generación de derechos humanos.

Tal vez, pues, debemos estudiar el confucianismo como una genuina alternativa a las modernas teorías occidentales de derechos (y democracia), antes que como una simple versión temprana de estos. Cuando se recuerda que tres cuartas partes de las gentes del mundo se han definido, y continúan definiéndose a sí mismas, en términos de parentesco y comunidad antes que como portadores de derechos, podemos llegar a considerar seriamente la posibilidad de que si la búsqueda de unos principios morales y políticos universales

⁴⁰ Nota del traductor: la *Inscripción del Oeste* o *Ximing* es un muy breve texto —254 caracteres— redactado por Zhang Cai a mediados del siglo XI. En él podemos leer: “El principio masculino cosmológico [*qian*] es padre, el principio femenino cosmológico [*kun*] es madre; yo, siendo tan ínfimo, aún confuso encuentro un lugar en su interior. Por ello, al punto estratégico de Cielo y Tierra, yo lo llamo mi sustancia corpórea; a lo que comanda Cielo y Tierra, yo lo llamo mi desarrollo natural. El pueblo, como yo, es nacido de idénticos padres; las cosas, conmigo [se comunican/interactúan]”.

⁴¹ Lun Yu, 18:6.

⁴² Este párrafo es un extracto de mi contribución a *Confucianism & Human Rights*, pp. 54-67. La distinción entre el sentido de la vida y el sentido en la vida fue primeramente realizada por K. BAER en ‘The Meaning of Life’, en *20th Century Philosophy: The Analytic Tradition*, ed. de M. Weitz, Prentice-Hall, New York, 1966.

⁴³ ‘The Music of Humanity in the Conversations of Confucius’, *Journal of Chinese Philosophy*, 10, 1983, pp. 331-356.

¿Por qué en la más libre de todas las naciones los individuos con capacidad de libre elección carecemos de elección democrática en cómo gastar nuestro dinero?

—y de un lenguaje universal en el que expresar estos principios— es una empresa digna de consideración, deberíamos encontrar más sustento filosófico en estos principios, creencias y lenguaje de los escritos de Confucio, Mencio y Xunzi que en los de John Locke, Adam Smith y sus sucesores. Para enfatizar este argumento, regresemos al mundo contemporáneo.

VI. MÁS ALLÁ DE LA TRADICIÓN LIBERAL. El mejor modo de trascender el liberalismo occidental en un contexto global es, creo, centrarse en la economía. Grandes corporaciones están incrementando incontinentemente sus comportamientos tanto intra como internacionalmente, en un cada vez más despiadado trayecto hacia mayores ganancias. Los efectos sociales adversos a este trayecto son obvios, mas parecemos incapaces de cambiar la situación. ¿Por qué?

Una razón importante, propongo, es que el sistema legal occidental —ahora internacional—, diseñado para proteger la primera generación de derechos civiles y políticos de los individuos autónomos, protege igualmente los derechos de las corporaciones individuales autónomas para que hagan lo que deseen, y el así denominado proceso democrático, especialmente en los Estados Unidos, está tan controlado monetariamente que esas corporaciones pueden, usualmente, elegir al candidato que deseen.

Considérese una declaración de Robert Reich, anterior Secretario de Trabajo. Al ser desafiado por expresarse desafortunadamente ante la reciente decisión de AT&T de despedir a 40.000 trabajadores, tras declarar dividendos casi nunca alcanzados, respondió:

No cuestiono la moralidad de AT&T. En realidad estoy bastante en contra de envilecer a cualquiera de estas gentes. Y con respecto a si han actuado con sabiduría —los precios subieron—. En parte AT&T hizo precisamente lo que debía haber hecho. Pero la cuestión fundamental es si la sociedad está mejor.⁴⁴

Esta es una declaración sorprendente. Si la sociedad está mejor tras las acciones de AT&T, entonces sugeriría, *prima facie*, que las acciones fueron morales; y si la sociedad está peor, entonces inmoral. ¿Cómo, entonces, puede Reich no desear cuestionar la moralidad de las acciones de

AT&T? Peor aún, la respuesta a la “cuestión fundamental” que pregunta parece ser, sin duda, que la sociedad estadounidense está peor por las pérdidas laborales, incluso si tenemos en cuenta las ganancias de los accionistas: un gran número de acciones de AT&T están en manos de unas pocas personas.

Bajo esta luz podemos apreciar mejor por qué los gobiernos de las democracias emergentes del Asia Oriental son a menudo denominadas “autoritarias”: promulgan leyes prohibiendo a las grandes corporaciones despedir a un gran número de trabajadores para asegurarse beneficios, y con ello, estos gobiernos restringen el “libre comercio”.

Japón, también, restringe el libre comercio, con lo cual es en parte responsable de la etiqueta de “autoritarismo asiático” que continúa pegada al modo en que el país funciona. El irascible economista y analista político Edward Luttwak ha traído a casa, sucintamente, la diferencia entre un Japón restrictivo y unos Estados Unidos libres:

Quando voy a mi gasolinera en Japón, cinco jóvenes vestidos con uniformes saltan sobre mi coche. No solo comprueban el aceite, sino que también lavan los neumáticos y lavan las luces. ¿Por qué? Porque el gobierno no permite que las compañías de gasolina compitan en precios, y es por ello que tienen que competir en servicio. Intentan aun así maximizar las rentas de los accionistas, pero contratan jóvenes. Pago un montón de dinero por la gasolina.

Entonces llego a Washington, y en Washington la gasolina es mucho más barata. Nadie lava los neumáticos, nadie hace nada por mí, pero aquí, también, hay cinco jóvenes. Los cinco jóvenes que en Japón trabajan para lavar mi coche están, aquí, en derredor, desempleados, esperando a robar mi coche. Sigo teniendo que pagarles, a través de mis impuestos, a través de encarcelamientos, a través de un sistema de bienestar fracasado. Sigo teniendo que pagar por ellos. Pero en Japón al menos me lavan el coche.⁴⁵

De forma similar, Clinton defendió el Acuerdo de Libre Comercio Norteamericano afirmando que incrementaría el producto nacional bruto y crearía más trabajos en alta tecnología. Pero como Luttwak hace notar, los Estados Unidos ya tienen el mayor PNB del mundo, y no es importante, para la gran mayoría de los ciudadanos estadounidenses, dar excesiva trascendencia al hecho de incrementarlo aún más. Y para averiguar solo cuánta necesidad hay de más trabajos en alta tecnología, pregúntese a prácticamente cualquier graduado actual. Lo que necesitamos es trabajos semicualificados más decentemente pagados para

⁴⁴ ‘Does America Still Work?’, *Harper’s Magazine* (mayo de 1996), p. 38.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

esos cinco jóvenes que esperan a robar el coche de Luttwak, y para los otros millones de jóvenes hombres y mujeres como ellos.

Tal vez me equivoque, tal vez realmente necesitamos incrementar el PNB y asegurar mayores trabajos en la alta tecnología. No es ahí adonde quiero llegar. Más bien, deseo plantear una cuestión: ¿por qué en la más libre de todas las naciones, nosotros, individuos autónomos con capacidad de libre elección, carecemos de elección democrática alguna en lo que a gastar nuestro dinero en lavado de parabrisas o construcción de cárceles adicionales se refiere?

De forma más directa: las manifestaciones contra la Organización Mundial de Comercio en Seattle dejaron claro que muchos ciudadanos estadounidenses desearían abolir la organización. A pesar de ello, los cuatro candidatos más importantes a la presidencia a principios del año 2000 — Gore, Bradley, Bush y McCain— apoyaban todos ellos la OMC, al igual que las corporaciones que financiaron sus campañas; ¿a quién pueden los manifestantes de Seattle, y otros ciudadanos con semejantes ideas, votar para ser representados en esta “democracia”?

Considérense los resultados de una encuesta llevada a cabo por el Preamble Center for Public Policy (realizada poco antes de que el presidente Clinton firmase el proyecto de ley para el fin de la beneficencia): el 70 % de los 800 votantes registrados creían que la codicia corporativa, no la economía mundial, era responsable de los despidos; y en números similares apoyaban incrementar las acciones gubernamentales para refrenar esa avaricia y promover conductas socialmente responsables. Casi el 80 % defendió obligar a numerosos empresarios a proporcionar ventajas sanitarias y planes de pensiones, a la vez que defendieron las leyes del “mínimo existencial”.⁴⁶

Como ya se ha indicado anteriormente, una razón por la que tenemos poca o ninguna capacidad de elección en tales asuntos es que nuestro sistema legal, significativamente designado para proteger y mejorar la primera generación de derechos humanos de los individuos autónomos, protege y mejora en igual medida esos derechos de las grandes corporaciones.⁴⁷

Una razón en relación con ello es el dogma cardinal del liberalismo moderno occidental: el gobierno, siendo público, nada debe decir en lo que al más alto bien respecta; eso es un asunto privado

*Nuestro sistema legal protege
y mejora en igual medida
esos derechos de las grandes
corporaciones*

a la libre elección de cada uno de los individuos autónomos, por sí mismos/as. El Estado no puede legislar moralmente (por lo que el secretario Reich no deseó cuestionar las acciones de AT&T).

Este es un punto importante, que contribuye en gran medida al apoyo que estamos inclinados a ofrecer al liberalismo moderno occidental: nosotros —especialmente nosotros los intelectuales— deseamos ser libres a la hora de escoger nuestros fines; cada uno de nosotros posee sus esperanzas y sueños individuales, y no desea que nuestra manera de expresarlos sea dictada o alterada por otros. Aquí subyace, creo, la apelación básica al concepto de derechos civiles y políticos para los individuos autónomos.

Pero como Michael Sandel ha argumentado en un reciente trabajo:

Al insistir en que estamos vinculados solo por los fines y roles elegidos por nosotros mismos, [el liberalismo moderno occidental] niega que podamos ser nunca reclamados por fines que no hemos escogido, fines dados de forma natural por Dios, por ejemplo, o por nuestras identidades como miembros de familias, gentes, culturas o tradiciones.⁴⁸

Para los confucianos, esta negación liberal está, cuanto menos, rotundamente equivocada, y peor aún, es autocomplaciente, pues ciertamente los seres humanos, insisten, poseen fines que no han escogido, fines dados por naturaleza y por sus roles en familias, como miembros de comunidades y como herederos de la tradición. El más alto bien no es una pluralidad; es la unidad, no importa cuán difícil de averiguar, y se realiza comunalmente en un contexto intergeneracional. Confucio mismo fue absolutamente claro en este punto, ya que cuando un discípulo le preguntó qué era lo que más disfrutaba haciendo, dijo: “Me gustaría ofrecer paz y contento a los ancianos, compartir relaciones de confianza y confidencia con amigos y amar y proteger a los jóvenes”.⁴⁹

Este, pues, aunque demasiado sucinto en su extensión, es un bosquejo del desafío al liberalismo moderno occidental desde una perspectiva confuciana. Creo haber cumplido con los criterios de MacIntyre para el discurso intercultural, al haber intentado desafiar extensamente al liberalismo contemporáneo occidental en sus mismas bases, sin recurrir a visión alguna que los liberales declararían patentemente falsa, y apelando a un número de valores básicos que la mayoría de los liberales aprobaría. Y he intentado también mostrar cómo esos valores básicos no pueden conseguirse en una tradición liberal moderna que se siente con el deber de avalar otros valores, entiéndanse, esos que directamente se ligan a los individuos autónomos —y a las corporaciones transnacionales.

⁴⁶ Citado en *Nation* (26 de agosto/2 de septiembre de 1996), p. 5.

⁴⁷ M. OLSON, ‘Development Depends on Institutions’, *College Park International* (abril de 1996), p. 2, clarifica la relación entre lo político y lo económico con respecto a la primera generación de derechos: “Una próspera economía de mercado requiere, entre otras cosas, instituciones que proporcionen derechos individuales seguros. Los incentivos para ahorrar, invertir, producir y tomar partido en negocios mutuamente ventajosos depende en modo particular de los derechos individuales para con las ventajas mercantiles. // De forma similar... [s]i no es correcto crear corporaciones legalmente seguras, la economía privada no podrá convenientemente explotar... las oportunidades productivas”.

⁴⁸ M. SANDEL, *Democracy's Discontent*, p. 70.

⁴⁹ *Lun Yu*, 5:26.

Si mi desafío es ante todo sostenible, este sugiere que bien (1) la liberal o alguna otra tradición debe, en un futuro, reconciliar conceptualmente las afirmaciones de la primera y la segunda generación de derechos con mayor claridad de lo que lo ha hecho en el pasado; o (2) debemos otorgar el lugar de honor a la segunda y tercera generación de derechos en futuros diálogos interculturales sobre el tema, e igualmente en futuros diálogos sobre democracia y justicia; o (3) debemos abandonar el lenguaje de los derechos completamente y buscar un lenguaje más apropiado para expresar nuestros intereses morales y políticos interculturalmente. Pero tomando cualquiera de estos últimos, se sigue necesariamente que estos diálogos no pueden ser más neutrales en cuanto a su valor de lo que puedan serlo los gobiernos de las democracias emergentes en el Este y Sudeste de Asia, o en democracias no tan emergentes como los Estados Unidos.

El encanto del concepto de individuos autónomos —en su momento necesario bastión contra, tal vez, regímenes autoritarios— no está confinado a las dimensiones económicas y políticas de nuestras (cada vez más desarticuladas) vidas; nos afecta también metafísica y espiritualmente, como Aldoux Huxley consiguió sucintamente capturar: “Vivimos juntos, actuamos sobre, reaccionamos ante, el otro; pero siempre y bajo toda circunstancia estamos solos con nosotros mismos. Los mártires van de la mano a la arena; son crucificados solos”.⁵⁰ O en palabras de A. E. Housman: “Yo, un extranjero y temeroso / En un mundo que nunca hice”.⁵¹ Tanto como pueda admirar a Huxley y Housman, esta es una visión temerosamente universalista para endosársela a la comunidad global, y como muchos ciudadanos estadounidenses y gentes de países tercermundistas comienzan a entender, posee la cualidad de ser una profecía que alcanzará a cumplirse en sí misma. Resulta por ello imperativo desafiar la ideología estadounidense en sus raíces morales, políticas y metafísicas, tanto por el bien de sus ciudadanos como por el bien del resto del mundo, cuyas gentes comparten el peso de tener que vivir las adversas consecuencias de la política exterior estadounidense, defendida tomando como referencia esa ideología.

Hay alternativas a la tradición liberal occidental, visiones alternativas que bien pueden ser aceptadas por todas las gentes benevolentes, sin importar su ambiente cultural.

No hay nada erróneo en buscar valores universales; ciertamente, esa búsqueda debe proseguir si alguna vez deseamos ver el fin de la violencia étnica, racial, religiosa y sexual que ha manchado concurrentemente las páginas de la historia humana con sangre y cuchilla desde la Ilustración. Antes bien donde subyazca el equívoco sea en creer

que nosotros —o cualquier otra cultura— se encuentra ya en completa posesión de esos valores, sintiéndose por ello justificada, respaldándose en amenazas económicas y militares, a imponer esos valores sobre los demás.

El confucianismo clásico ofrece una alternativa.⁵²

TRADUCCIÓN DE
César Guardé Paz

⁵⁰ *The Doors of Perception*, Penguin Books, New York, 1963, p. 12 (*Las Puertas de la percepción. Cielo e infierno*, trad. de E. Rius, Edhasa, Barcelona, 1992).

⁵¹ En mi manuscrito original cité levemente mal estas líneas, habiendo olvidado la fuente en la que, largo tiempo atrás, las leyerá. Estoy por ello agradecido al Sr. Andrew Terjesen por corregir la expresión y localizar la cita, que corresponde al Poema XII de *Last Poems* (H. Holt & Company, 1922).

⁵² Algunos de los argumentos adelantados en este ensayo fueron primeramente presentados en la *Second Conference on Confucian and Human Rights* en el East-West Center, 22-24 de mayo de 1996.