

DERECHOS HUMANOS Y VALORES ASIÁTICOS *

Amartya SEN

Trinity College, Cambridge University (Gran Bretaña).

RESUMEN

Se parte de la diferencia y complementariedad entre dos conceptos normativos: la libertad individual y la libertad política. A partir de los mismos, el autor tratará de mostrar las similitudes, antes que las discrepancias, entre las tradiciones culturales asiática y occidental, con la finalidad de que se alcance su comprensión mutua. No se incide, pues, en los desacuerdos tradicionalmente señalados entre ambas, especialmente en la defensa asiática del orden y el Estado por encima del pluralismo y los derechos humanos, propios de la ilustración occidental. Se destaca, por el contrario, que también en la tradición asiática, aún siendo extremadamente rica, variada y compleja, es posible comprobar la existencia de una línea de defensa de la libertad individual, que si bien no puede confundirse con la libertad política, avanza la posibilidad de su realización.

SUMMARY

The author discusses the ways in which two normative concepts, individual freedom and political liberty, are different and complementary. From this starting point he tries to show the similarities rather than the discrepancies between Asian and Western cultural traditions with the aim of fostering mutual understanding. Thus, he does not point to the disagreements said to exist between them, specially the Asian defense of order and the state in contrast to pluralism and human rights, so valued by the western enlightenment. On the contrary, he emphasizes that in the Asian tradition, so rich, varied and complex, there can also be discerned the existence of a line of defense of individual freedom that, although it cannot be confused with political liberty, nevertheless advances the possibility of its realization.

En 1776, justo cuando se estaba adoptando la Declaración de Independencia en este país, Thomas Paine se quejaba, en *Common Sense*, de que Asia hubiera “expulsado hacía tiempo” la libertad. En este lamento, Paine veía que Asia acompañaba a la mayor parte del resto del mundo (América sería, así lo esperaba, diferente).

* Decimosexta ‘Morgenthau Memorial Lecture’ sobre Ética y Política Exterior, patrocinada y publicada con una introducción de Joel H. ROSENTHAL por ‘Carnegie Council on Ethics and International Affairs’, Nueva York, 1997.

La revista desea agradecer la amabilidad del Profesor SEN, así como del Carnegie Council, por permitirnos publicar su conferencia.

Traducción de M. Escamilla y J. J. Jiménez Sánchez.

La libertad había sido perseguida alrededor del globo. Asia y África la habían expulsado hacía tiempo. Europa la miraba como extraña e Inglaterra le había notificado que debía partir.

Para Paine, la libertad política y la democracia eran valiosas en todas partes, incluso aunque fueran violadas en casi todas partes.

La violación de la libertad y la democracia en distintas partes del mundo continúa hoy, aunque no tan comprensivamente como en los tiempos de Paine. No obstante existe una diferencia. Ha surgido una nueva clase de argumentos que niega la importancia universal de estas libertades. La más prominente de estas opiniones es la que afirma que los valores asiáticos no dan a la libertad la misma importancia que se le otorga en Occidente. Dada esta diferencia en los sistemas de valores se argumenta que Asia debe ser fiel a su propio sistema de prioridades políticas.

En la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de 1993, celebrada en Viena, varias delegaciones oficiales enfatizaron las diferencias valorativas y culturales entre Asia y Occidente. El ministro de asuntos exteriores de Singapur advirtió de que “el reconocimiento universal del ideal de los derechos humanos podría ser dañino si el universalismo se usaba para negar o enmascarar la realidad de la diversidad”¹. La delegación china desempeñó un papel dirigente al subrayar las diferencias regionales y asegurar que en el marco prescriptivo que se adoptara en las declaraciones hubiera lugar para la diversidad regional. El portavoz del ministro de asuntos exteriores chino defendió incluso la proposición, aparentemente aplicable en China y en todo lugar, de que “los individuos tienen que anteponer los derechos del Estado a los suyos propios”².

Examinaré la tesis de que los valores asiáticos apoyan menos la libertad y se preocupan más del orden y la disciplina que los valores occidentales, y que las demandas de derechos humanos en el campo de las libertades civiles y políticas son, por tanto, menos relevantes en Asia que en Occidente. La defensa del autoritarismo en Asia con base en la naturaleza especial de los valores asiáticos requiere un escrutinio histórico, sobre el que ahora volveré. Pero hay también una línea diferente de justificación que argumenta en favor del gobierno autoritario en interés del desarrollo económico de Asia. Lee Kuan Yew, antiguo primer ministro de Singapur y gran defensor de los “valores asiáticos”, ha defendido los acuerdos autoritarios sobre la base de su presunta efectividad al promover el éxito económico. Consideraré este argumento antes de volver a los temas históricos.

1. Citado en W. S. WONG, “The Real World of Human Rights”, mecanografiado, 1993.

2. Citado en John F. COOPER, “Peking’s Post-Tiananmen Foreign Policy: The Human Rights Factor”, *Issues and Studies* 30, octubre, 1994, pág. 69; vid., también, Jack DONNELLY, “Human Rights and Asian Values”, texto presentado en un grupo de trabajo del ‘Carnegie Council’s Human Rights Initiative’, “Changing Conceptions of Human Rights in a growing East Asia”, en Hakone, Japón, 23-25 de junio de 1995.

VALORES ASIÁTICOS Y DESARROLLO ECONÓMICO

¿Realmente funciona tan bien el autoritarismo? Ciertamente es verdad que algunos Estados relativamente autoritarios (como Corea del Sur, el propio Singapur de Lee y la China posterior a la reforma) han tenido índices más rápidos de crecimiento económico que muchos menos autoritarios (incluyendo India, Costa Rica y Jamaica). Pero la “hipótesis de Lee” se basa de hecho en una información muy parcial, más que en una estadística general que analice datos amplios que estén disponibles. No podemos tomar el alto crecimiento económico de China o Corea del Sur en Asia como prueba positiva de que el autoritarismo lo hace mejor en la promoción del crecimiento económico, más de lo que podemos obtener la conclusión opuesta sobre la base del hecho de que el país con un crecimiento más rápido en África (y uno de los más rápidos en el mundo) es Botswana, que ha sido un oasis de democracia en aquel continente infeliz. Depende mucho de las circunstancias concretas.

De hecho hay pocas pruebas generales de que el gobierno autoritario y la supresión de los derechos civiles y políticos sean realmente beneficiosos para animar el desarrollo económico. El panorama estadístico es mucho más complejo. Los estudios sistemáticos empíricos no ofrecen un apoyo real a la afirmación de que haya un conflicto entre los derechos políticos y el resultado económico³. La conexión direccional parece depender de otras muchas circunstancias y, mientras que algunas investigaciones estadísticas apuntan a una relación débilmente negativa, otras la encuentran fuertemente positiva. En resumen, la hipótesis de que no hay relación entre los dos en cualquiera de las direcciones es difícil de rechazar. Ya que la libertad política y la libertad individual tienen importancia por sí mismas, sus posibilidades permanecen intactas.

Hay aquí también un asunto más básico de metodología investigadora. No tenemos que mirar sólo a las conexiones estadísticas, tenemos que examinar también los procesos causales que están implicados en el desarrollo y crecimiento económicos. Las circunstancias y políticas económicas que condujeron al éxito económico de las economías del este asiático se entienden por ahora razonablemente bien. Mientras que diferentes estudios empíricos han cambiado en el énfasis, hay por ahora una lista general bastante bien aceptada de “políticas eficaces”, entre

3. Vid., entre otros estudios, Robert J. BARRO y Jong-Wha LEE, “Losers and Winners in Economic Growth”, Working Paper 4341, National Bureau of Economic Research, 1993; Partha DASGUPTA, *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Clarendon Press, Oxford, 1993; John HELLIWELL, “Empirical Linkages Between Democracy and Economic Growth”, Working Paper 4066, National Bureau of Economic Research, 1994; Surjit BHALLA, “Freedom and Economic Growth: A Vicious Circle?”, presentado en el ‘Nobel Symposium’ en Uppsala sobre “Victoria de la democracia y crisis”, agosto, 1994; Adam PRZEWORSKI y Fernando LIMONGI, “Democracy and Development”, presentado en el ‘Nobel Symposium’ en Uppsala citado mas arriba; Adam PRZEWORSKI et al., *Sustainable Democracy*, Cambridge University Press, New York, 1995; Robert J. BARRO, *Getting It Right: Markets and Choices in a Free Society*, MIT Press, Cambridge, MA, 1996.

ellas la apertura a la competencia, el uso de los mercados internacionales, un alto nivel de alfabetismo y de educación escolar, reformas agrarias bien hechas y provisión pública de incentivos para la inversión, exportación e industrialización. No hay absolutamente nada que indique que cualquiera de estas políticas es inconsistente con una mayor democracia y que tenga que sostenerse por medio de los elementos del autoritarismo que resultaron estar presentes en Corea del Sur, Singapur o China⁴. La reciente experiencia india muestra también que lo que se necesita para generar un crecimiento económico más rápido es un clima económico más cordial, antes que un sistema político más duro.

También es importante fijarse, por una parte, en la conexión entre derechos civiles y políticos y por otra, en la prevención de los desastres más importantes. Los derechos civiles y políticos ofrecen a la gente la oportunidad de prestar convincentemente atención a las necesidades generales y pedir la adecuada acción pública. A menudo, la respuesta de un gobierno al sufrimiento agudo depende de la presión a la que se lo someta, y aquí es donde el ejercicio de los derechos políticos (voto, crítica, protesta, etc.) puede establecer una diferencia real. En otro lugar discutí el hecho notable de que en la historia terrible de las hambrunas en el mundo, ninguna hambruna importante ha tenido lugar en ningún país democrático e independiente con una prensa relativamente libre⁵. Si nos fijamos en las hambrunas de Sudán, Etiopía, Somalia u otros países con regímenes dictatoriales, o en la Unión Soviética en los treinta, o en China durante el período entre 1958 y 1961 con el fracaso del Gran Salto Adelante (cuando murieron entre veintitrés y treinta millones de personas), o actualmente en Corea del Norte, no encontramos excepciones a esta regla⁶.

Mientras que esta conexión es más clara en el caso de la prevención de la hambruna, el papel positivo de los derechos civiles y políticos se aplica en general a la prevención de los desastres sociales y económicos. Mientras que las cosas van bien y todo marcha normalmente bien, este papel de la democracia puede olvidarse fácilmente. Sólo tiene importancia cuando las cosas se fastidian por una u otra razón. Entonces, los incentivos políticos proporcionados por el gobierno democrático adquieren un gran valor práctico. Concentrarse sólo en los incentivos económi-

4. Sobre esto vid. mi trabajo con Jean DRÈZE, *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford, 1989, parte III.

5. Amartya SEN, "Development: Which Way Now?", *Economic Journal* 93, 1983 y *Resources, Values and Development*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984, 1997; vid., también, Drèze y SEN, *Hunger and Public Action*.

6. Aunque Irlanda era parte de la Gran Bretaña democrática durante sus hambrunas de los años cuarenta del siglo XIX, el dominio político de Londres sobre los irlandeses era tan fuerte y la distancia social tan grande (bien ilustrada por Edmund SPENSER en diversas descripciones desagradables de los irlandeses ya en el siglo dieciséis), que el gobierno inglés sobre Irlanda era, desde un punto de vista práctico, un gobierno colonial. Más tarde, la separación e independencia de Irlanda confirmó simplemente la naturaleza de la división.

cos (como los que proporciona el sistema de mercado), mientras se ignoran los incentivos políticos (como los que los sistemas democráticos poseen), es optar por un conjunto de reglas fundamentales profundamente desequilibrado.

ASIA COMO UNA UNIDAD

Vuelvo ahora sobre la naturaleza y relevancia de los valores asiáticos. Por varias razones, éste no es un ejercicio fácil. El tamaño de Asia, en la que vive aproximadamente el sesenta por ciento del total de la población mundial, es en sí mismo un problema. ¿Cuáles podemos considerar que sean los valores de una región tan vasta, con tal diversidad? No hay valores quintaesenciales que se apliquen a una población inmensamente heterogénea y amplia, y que diferencien a los asiáticos como un grupo respecto de la gente del resto del mundo.

La tentación de ver Asia como una unidad, de hecho revela un perspectiva claramente eurocéntrica. Así, el término “el Oriente”, que se usó ampliamente durante mucho tiempo para querer decir esencialmente lo que Asia significa hoy, se refirió a la dirección del sol naciente. Hace falta una generalización heroica para ver tal enorme grupo de gente en términos del punto de vista posicional desde el lado europeo del Bósforo.

En la práctica, los defensores de los “valores asiáticos” tienen la tendencia de mirar primariamente al este de Asia como la región de su aplicabilidad particular. La generalización sobre el contraste entre Occidente y Asia se concentra a menudo en las tierras al este de Tailandia, aunque haya una afirmación más ambiciosa: que el resto de Asia es también bastante “parecido”. Por ejemplo, Lee Kuan Yew esboza “la diferencia fundamental entre los conceptos occidentales de sociedad y gobierno y los del este de Asia” al explicar “cuando digo asiáticos del este, quiero decir Corea, Japón, China, Vietnam, como distintos del sureste de Asia, que es una mezcla entre lo chino y lo indio, aunque la cultura india subraya también valores parecidos”⁷.

Sin embargo, el este de Asia tiene de hecho una diversidad enorme, y hay muchas variaciones entre Japón, China y Corea y otras partes del este de Asia. Diversas influencias culturales de dentro y fuera de esta región han afectado a las vidas humanas a lo largo de la historia de este territorio bastante amplio. Estas influencias diversas sobreviven todavía de maneras distintas. Así, mi ejemplar del *Almanac* internacional de Houghton Mifflin describe las religiones de los 124 millones de japoneses de la siguiente manera: 112 millones de sintoístas y 93 millones de budistas. Las prácticas budistas coexisten con las sintoístas, a menudo dentro de las creencias religiosas de la misma persona. Culturas y tradiciones se

7. Fareed ZAKARIA, “Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew”, *Foreign Affairs* 73, marzo-abril, 1994, pág. 113.

solapan en amplias regiones tales como el este de Asia e incluso dentro de países concretos tales como Japón, China o Corea, y los intentos de generalización sobre los valores asiáticos (con implicaciones contundentes, a veces brutales, en esta región para masas de gente con diversas clases de fe, convicciones y compromisos) no puede ser sino extremadamente burdo. Incluso los 2.8 millones de habitantes de Singapur tienen diferencias inmensas en sus tradiciones históricas y culturales, a pesar del hecho de que el conformismo que rodea a la dirección política de Singapur y la interpretación oficial de los valores asiáticos, es ahora muy poderoso.

LIBERTAD, DEMOCRACIA Y TOLERANCIA

El reconocimiento de la heterogeneidad de las tradiciones asiáticas no resuelve, de ningún modo, el asunto de la presencia o ausencia de un compromiso con la libertad individual y la libertad política en la cultura asiática. Podría argumentarse que las tradiciones existentes en Asia difieren entre ellas, aunque pueden compartir algunas características comunes. Por ejemplo se ha afirmado que se apoya más a los miembros mayores de la familia (tales como los padres ancianos) en los países asiáticos que en Occidente. Es posible discutir sobre esta afirmación, pero no habría nada especial si similitudes de ésta u otras clases se obtuvieran a través de las diferentes culturas de Asia: no hay por qué extender las diversidades a todos los campos. Más bien, la pregunta que hay que hacerse es si los países asiáticos comparten la característica común del escepticismo frente a las libertades individual y política, mientras que se defiende el orden y la disciplina. A menudo, los defensores del particularismo asiático utilizan, explícita o implícitamente, este argumento, que permite la heterogeneidad dentro de Asia, aunque afirma que hay una desconfianza compartida respecto de la exigencia de derechos liberales.

A veces, las líneas autoritarias de razonamiento reciben un respaldo indirecto de formas de pensamiento del mismo Occidente. En Estados Unidos y Europa existe, claramente, una tendencia a asumir, aunque sólo implícitamente, la primacía de la libertad política y la democracia como una característica clásica y fundamental de la cultura occidental, lo que no se encuentra fácilmente en Asia. Se obtiene un contraste entre el autoritarismo supuestamente implícito en, digamos, el confucianismo y el respeto por la libertad individual y la autonomía supuestamente enraizadas en la cultura liberal occidental. Los promotores occidentales de la libertad política y personal en el mundo no occidental lo consideran, a menudo, como traer valores occidentales a Asia y África.

En todo esto existe una tendencia sustancial a extrapolar desde el presente hacia atrás. Los valores propagados por la Ilustración europea y otros desarrollos relativamente recientes no pueden considerarse parte de una herencia occidental inmemorial, experimentada en Occidente durante milenios. De hecho, al responder a la cuestión de cuándo y bajo qué circunstancias “la noción de libertad individual... se hizo por vez primera explícita en Occidente”, Isaiah Berlin dijo: “No he encontrado prueba convincente de ninguna formulación clara al respecto en el

mundo antiguo”⁸. Entre otros, Orlando Patterson ha discutido este diagnóstico⁹. Patterson subraya características en la cultura occidental, particularmente en Grecia, Roma y en la tradición de la cristiandad, que indican la presencia de una defensa selectiva de la libertad individual. La cuestión que no se consigue contestar adecuadamente —de hecho, apenas si se plantea—, es la de si elementos parecidos están ausentes en otras culturas. La tesis de Isaiah Berlin se ocupa de la noción de libertad individual como la entendemos ahora, y la ausencia de “una clara formulación” de la misma puede coexistir con el apoyo y defensa de *componentes elegidos* de la noción comprensiva que prepara la idea contemporánea de la libertad individual como un derecho de cada uno. Claro que existen tales componentes en el mundo greco-romano y en el mundo del pensamiento cristiano, pero tenemos que examinar si estos componentes están presentes también en otros lugares, esto es, en culturas no occidentales. Tenemos que buscar por partes antes que en el todo, en Occidente, Asia y en otros lugares.

Para ilustrar este asunto, hay que considerar la idea de que la libertad personal para todos es importante para una sociedad buena. Esta afirmación puede verse como compuesta por dos componentes distintos, a saber, (1) *el valor de la libertad personal*: la libertad personal es importante y debe garantizarse para aquellos que “importan” en una sociedad buena, y (2) *igualdad de libertad*: todo el mundo importa y debe tener una libertad parecida. Los dos juntos implican que la libertad personal debe garantizarse, sobre una base compartida, para todos. Aristóteles escribió mucho en apoyo de la primera proposición, aunque hizo poco por defender la segunda al excluir a las mujeres y los esclavos. De hecho, la defensa de la igualdad en esta forma es de origen bastante reciente. Incluso en una sociedad estratificada de acuerdo a clase y casta —tales como los mandarines y los brahmanes—, la libertad podría valorarse para los privilegiados; de manera muy parecida la libertad se valora para los hombres no esclavos en las correspondientes concepciones griegas de una sociedad buena.

Otra distinción útil es la que se establece entre (1) *el valor de la tolerancia*: tiene que haber tolerancia con las acciones, compromisos y creencias diversas de gente diferente, y (2) *igualdad de tolerancia*: la tolerancia que se ofrece a algunos tiene que ofrecerse razonablemente a todos (excepto cuando la tolerancia de algunos conduzca a la intolerancia para otros). De nuevo, los argumentos a favor de alguna tolerancia pueden verse abundantemente en escritos antiguos, sin que la tolerancia se complete con la igualdad de tolerancia. Las raíces de las modernas ideas democráticas y liberales pueden buscarse en términos de elementos constitutivos, antes que como un todo.

8. Isaiah BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pág. XL.

9. Vid. Orlando PATTERSON, *Freedom*, vol. I, *Freedom in the Making of Western Culture*, Basic Books, New York, 1991.

ORDEN Y CONFUCIANISMO

Como una parte de este escrutinio analítico, la cuestión que hay que plantearse es la de si estos componentes constitutivos pueden verse en escritos asiáticos de la manera en que pueden encontrarse en el pensamiento occidental. La presencia de estos componentes no debe confundirse con la ausencia de los contrarios, a saber, ideas y doctrinas que claramente *no* subrayan la libertad y la tolerancia. La defensa del orden y la disciplina puede encontrarse en los clásicos occidentales como también en los asiáticos. De hecho, no me parece claro en absoluto que en este sentido Confucio sea más autoritario que, digamos, Platón o San Agustín. El auténtico asunto no es si estas perspectivas de no-libertad están *presentes* en las tradiciones asiáticas, sino si las perspectivas orientadas a la libertad están *ausentes* allí.

Aquí es donde la diversidad del sistema de valores asiáticos se vuelve central, al incorporar y trascender la diversidad regional. Un ejemplo obvio es el papel del budismo como una forma de pensamiento. En la tradición budista se le da una gran importancia a la libertad, y la parte de la antigua teorización india a la que se refieren los pensamientos budistas deja mucho lugar a la volición y la libre elección. La nobleza de la conducta tiene que alcanzarse en libertad, e incluso las ideas de liberación (tales como *moksha*) tienen esta característica. La presencia de estos elementos en el pensamiento budista no desdibuja la importancia que tiene para Asia la disciplina ordenada, subrayada por el confucianismo, aunque sería un error tomar el confucianismo como la única tradición de Asia —incluso de China. En la medida en que gran parte de la interpretación autoritaria contemporánea de los valores asiáticos se concentra en el confucianismo, merece la pena subrayar esta diversidad.

La lectura del confucianismo que es ahora normal entre los defensores autoritarios de los valores asiáticos, no hace justicia a la variedad dentro de las mismas enseñanzas de Confucio, a lo que Simon Leys ha prestado recientemente atención¹⁰. Confucio no recomendó una lealtad ciega hacia el Estado. Cuando Zilu le pregunta “cómo servir al príncipe”, Confucio le contesta, “Dile la verdad, incluso si le ofende”¹¹. Los encargados de la censura en Singapur o Pekín adoptarían un punto de vista diferente. Confucio no es reacio a la cautela y tacto prácticos, pero no renuncia a recomendar la oposición al mal gobierno. “Cuando el (buen) camino prevalece en el Estado, habla audazmente y actúa audazmente. Cuando el Estado ha perdido el camino, actúa audazmente y habla con cuidado”¹².

En realidad, Confucio provee una idea clara del hecho de que los dos pilares del edificio imaginado de los valores asiáticos, a saber, lealtad a la familia y obediencia al Estado, pueden estar en grave conflicto entre sí. El gobernador de She dijo a Confucio: “Entre mi pueblo hay un hombre de integridad férrea; cuando

10. Simon LEYS, *The Analects of Confucius*, Norton, New York, 1997.

11. *Ibíd.*, 14.22, pág. 70.

12. *Ibíd.*, 14.3, pág. 66.

su padre robó una oveja, lo denunció”. A esto, Confucio replicó: “Entre mi pueblo, los hombres de integridad actúan diferentemente; un padre encubre a su hijo, un hijo encubre a su padre, y hay integridad en lo que hacen”¹³.

Elias Canetti ha subrayado que si queremos entender las enseñanzas de Confucio, tenemos que examinar no sólo lo que dice, sino también lo que no dice¹⁴. La sutileza implicada en lo que a menudo se llama “el silencio de Confucio”, ha escapado ciertamente a los modernos y austeros intérpretes con su tendencia a asumir que lo que no se apoya explícitamente, tiene que prohibirse implícitamente. No sostengo que Confucio fuese un demócrata o un gran defensor de la libertad y el desacuerdo político, aunque hay razón suficiente para cuestionar su monolítica imagen autoritaria, que ha sido expuesta por los defensores contemporáneos de los valores asiáticos.

LIBERTAD Y TOLERANCIA

Si dirigimos nuestra atención de China al subcontinente indio, no estaremos en un especial peligro de tropezar con un silencio difícil de interpretar; es arduo superar las tradiciones indias de hablar extensamente y discutir interminablemente en términos minuciosos y explícitos. India no sólo posee la más amplia literatura religiosa del mundo, sino que también tiene el mayor volumen de escritos ateos y materialistas entre las civilizaciones antiguas. Es que hay mucha literatura de todos los tipos. El poema épico indio *Mahabharata*, que a menudo se compara con la *Iliada* o la *Odisea*, es en realidad siete veces más extenso que la *Iliada* y la *Odisea* juntas. En un conocido poema bengalí, escrito en el siglo diecinueve por el líder social y religioso Ram Mohan Ray, se describe el auténtico horror ante la muerte así: “Sólo imagina lo terrible que será el día en que mueras; Otros seguirán hablando, pero tú no podrás responder”.

Esta afición a discutir, a hablar de las cosas pausada y extensamente, se encuentra en tensión con la disciplina y el orden silenciosos, defendidos en los presuntos valores asiáticos. Pero además, el contenido de lo que se ha escrito indica una variedad de puntos de vista sobre la libertad, la tolerancia y la igualdad. De muchas maneras, la articulación más interesante respecto de la necesidad de la tolerancia sobre una base igualitaria puede encontrarse en los escritos del Emperador Ashoka, quien en el tercer siglo a.C. dirigió un imperio mayor que cualquier otro rey indio en la historia (incluyendo los mogoles e incluso el Raj, el imperio británico en la India, si excluimos los estados nativos que los británicos dejaron en paz). Sus preocupaciones se centraron especialmente en la ética pública y la política ilustrada después de horrorizarse ante la matanza que contempló en su batalla

13. *Ibid.*, 13.18, pág. 63.

14. Elias CANETTI, *The Consistence of Words*, Seabury Press, New York, 1979; *vid.*, también, LEYS, *The Analects of Confucius*, págs. XXX-XXXII.

victoriosa contra el rey de Kalinga (ahora Orissa). Ashoka se convirtió al budismo y ayudó a convertirlo en una religión mundial al enviar emisarios al extranjero con el mensaje budista. Asimismo cubrió el país con inscripciones en piedra, en las que se describía formas de vida buena y la naturaleza del buen gobierno.

Las inscripciones dan una importancia especial a la tolerancia de la diversidad. Por ejemplo, el edicto (ahora numerado XII) de Erragudi dispone la cuestión de la siguiente manera:

Un hombre no tiene que reverenciar a su propia secta o menospreciar la de otro hombre sin razón. El menosprecio sólo debe hacerse por una razón específica, porque todas las sectas de otra gente merecen reverencia por una u otra razón.

Al actuar así, un hombre exalta su propia secta, y al mismo tiempo sirve a las sectas de otra gente. Al actuar de manera contraria, un hombre daña a su propia secta, y no hace justicia a las sectas de otra gente. Porque quien reverencia su propia secta mientras menosprecia las sectas de los otros simplemente por apego a la suya, con la intención de realzar el esplendor de su propia secta, en realidad con tal conducta inflige el daño más grave a su propia secta¹⁵.

Estos edictos del tercer siglo a.C. subrayan la importancia de la tolerancia, tanto en la política pública del gobierno como en la conducta de los ciudadanos entre sí.

Sobre el ámbito y cobertura de la tolerancia, Ashoka era un universalista y lo pedía para todos, también para aquellos a los que describió como “gente del bosque”, la población tribal que vivía en formaciones económicas preagrícolas. Al condenar su propia conducta antes de su conversión, Ashoka observa que en la guerra de Kalinga, “hubo ciento cincuenta mil hombres y animales que fueron sacados (cautivos) de aquel reino”. Continúa diciendo que la matanza o la captura de prisioneros “incluso de una centésima o milésima parte de toda aquella gente a la que se asesinó, o se mató, o se sacó (cautiva) en aquel tiempo en Kalinga, [él] lo considera ahora muy deplorable”. De hecho llega a afirmar que ahora cree que incluso si una persona fuera injusta con él, debería perdonarse esa ofensa “si es posible perdonarla”. Describe el objeto de su gobierno como “la falta de daño, contención, imparcialidad y conducta templada”, aplicada “a todas las criaturas”¹⁶.

La defensa de Ashoka de la tolerancia universal e igual puede parecer poco asiática para algunos comentaristas, pero sus opiniones están firmemente enraizadas en las líneas de análisis que ya estaban en boga en los círculos intelectuales indios durante las tres centurias precedentes. Sin embargo, es interesante considerar otro autor cuyo tratado sobre el gobierno y la economía política fue también profundamente influyente. Me refiero a Kautilya, el autor de *Arthashastra*, que puede traducirse

15. Traducción en Vincent A. SMITH, *Asoka*, S. Chand, Delhi, 1964, págs. 170-171.

16. *Asokan Studies*, págs. 34-35, edicto XIII.

como la “ciencia económica”, aunque se preocupa lo mismo de la política práctica como de la economía. Kautilya, contemporáneo de Aristóteles, vivió en el siglo cuarto a.C. y trabajó como ministro principal del emperador Chandragupta Maurya, abuelo del emperador Ashoka, quien estableció el gran imperio Maurya a lo largo del subcontinente.

Los escritos de Kautilya se citan frecuentemente como prueba de que la libertad y la tolerancia no eran apreciadas en la tradición clásica india. Dos aspectos de la impresionantemente detallada exposición de la economía y la política que puede encontrarse en el *Arthashastra* pueden llegar a sugerir que no hay allí ningún sostén para una democracia liberal.

Primero, Kautilya es un consecuencialista de un tipo bastante estricto. Al mismo tiempo que unos detallados consejos políticos respaldan fuertemente los objetivos de promover la felicidad de los súbditos y el orden en el reino, retrata al rey como un autócrata benévolo cuyo poder debe maximizarse a través de una buena organización. Así, el *Arthashastra* presenta ideas y sugerencias penetrantes sobre temas prácticos tales como la prevención de las hambrunas y la eficacia administrativa que siguen siendo relevantes incluso hoy día, más de dos mil años después; pero, al mismo tiempo, aconseja al rey sobre cómo abrirse paso, si fuera necesario, mediante la violación de la libertad de sus oponentes y adversarios.

Segundo, Kautilya parece conceder poca importancia a la igualdad política o económica, y su visión de la sociedad buena está fuertemente estratificada según líneas de clase y casta. Incluso aunque el objetivo de promover la felicidad, al que se da una posición destacada en la jerarquía de los valores, se aplica a todos, los otros objetivos tienen una forma y un contenido claramente desigualitarios. Hay la obligación de dar a los miembros menos afortunados de la sociedad el respaldo que necesitan para escapar de la miseria y disfrutar de la vida —Kautilya identifica específicamente como deber del rey “proveer manutención a los huérfanos, los viejos, los enfermos, los afligidos y los incapaces”, al tiempo que proveer “subsistencia a las mujeres incapaces cuando estén embarazadas y también a los niños (recién nacidos) que ellas den a luz”¹⁷. Pero reconocer esta obligación queda muy lejos de valorar la libertad de esa gente para decidir cómo vivir; de tolerar la heterodoxia. En efecto, hay muy poca tolerancia en Kautilya, excepto para las secciones superiores de la comunidad.

¿Qué podemos concluir de esto? Ciertamente, Kautilya no es un demócrata, no es un igualitario, no es un promotor general de la libertad de todo el mundo. Y, sin embargo, cuando llega a la caracterización de lo que la gente más favorecida —las clases superiores— debe conseguir, la libertad figura de un modo muy prominente. La negación de la libertad personal de las clases superiores (los llamados arios), se considera inaceptable. En efecto, se especifican penas regulares, algunas de ellas

17. *Kautilya's Arthashastra*, traducido por R. SHAMA SASTRY, Mysore, Mysore Printing and Publishing House, 8ª ed., 1967, p. 47.

graves, por la toma de algunos de ellos como aprendices, ya sean adultos o niños, al tiempo que se considera perfectamente aceptable la esclavitud de los que ya eran esclavos¹⁸. A decir verdad, no encontramos en Kautilya nada parecido a la clara articulación que proporciona Aristóteles de la importancia del ejercicio libre de la capacidad. Pero la importancia de la libertad queda suficientemente clara en Kautilya por lo que respecta a las clases superiores. Contrasta con los deberes gubernamentales para con los órdenes inferiores, que toman la forma paternalista de la asistencia estatal para la eliminación de la miseria y de la privación agudas. Sin embargo, en la medida en que se extraiga de todo esto una visión de la vida buena, resulta un ideal que es enteramente consistente con un sistema ético en el que se valora la libertad. El terreno de esta preocupación es pequeño, a decir verdad; restringido a los grupos superiores de la sociedad, pero esta limitación no es radicalmente diferente de la preocupación griega para con los hombres libres como opuestos a los esclavos o a las mujeres.

He estado discutiendo con algún detalle las ideas políticas y la razón práctica presentadas por dos vigorosos, aunque muy diferentes, expositores, en la India de los siglos tercero y cuarto a.C., porque sus ideas han influido en escritos indios posteriores. No quiero dar la impresión de que todos los comentaristas políticos indios adoptan líneas de aproximación similares a las de Ashoka o Kautilya. Todo lo contrario. Muchas posiciones adoptadas antes, y después, de Kautilya y de Ashoka contradicen sus respectivas alegaciones, del mismo modo que otras están más en línea, bien con Ashoka o con Kautilya.

Por ejemplo, la importancia de la tolerancia —incluso la necesidad de su universalidad— se encuentra elocuentemente expresada en medios diferentes, tales como los dramas de Shudraka, los pronunciamientos políticos de Akbar y la poesía de Kabir, por no nombrar más que unos cuantos ejemplos. La presencia de estas contribuciones no implica la ausencia de argumentos y de recomendaciones opuestas. Mejor dicho, la cuestión es que, en su heterogeneidad, las tradiciones indias contienen una variedad de opiniones y razonamientos, pero incluyendo, de diferentes formas, argumentos a favor de la tolerancia, en defensa de la libertad e incluso, en el caso de Ashoka, en favor de la igualdad en un nivel muy básico.

AKBAR Y LOS MOGOLES

Entre los expositores y practicantes vigorosos de la tolerancia de la diversidad en la India hay que contar al gran emperador mogol Akbar, quien reinó entre 1556 y 1605. De nuevo, no estamos tratando con un demócrata, sino con un rey poderoso que subrayaba la aceptabilidad de diversas formas de conducta social y religiosa, y que aceptaba diversos tipos de derechos humanos, incluida la libertad de

18. Vid. R.P. KANGLE, *The Kautilya Arthashastra*, parte II, Bombay, University of Bombay, 1972, capítulo 13, sección 65, pp. 235-39.

creencias y prácticas religiosas. Derechos así no habrían sido fácilmente tolerados en diversas partes de Europa en los tiempos de Akbar.

Por ejemplo, como el año 1000 en el calendario de la Hégira musulmana llegó en 1591-92, hubo un gran apasionamiento al respecto en Delhi y Agra (algo parecido a lo que está ocurriendo justamente ahora que se aproxima el año 2000 en el calendario cristiano). Akbar promulgó varios decretos en esta coyuntura histórica, y algunos de ellos se centraban en la tolerancia religiosa, incluyendo el siguiente:

Nadie puede ser molestado por razón de la religión y a todo el mundo (se) le debe permitir que se cambie a la religión que quiera.

Si un hindú, siendo niño o en cualquier otra circunstancia, hubiera sido hecho musulmán contra su voluntad, tiene que permitírsele, si así lo quisiera, volver a la religión de sus padres¹⁹.

Una vez más, el ámbito de la tolerancia, al tiempo que era neutral respecto a la religión, no era universal en otros extremos, incluyendo la igualdad de género o la igualdad entre gente joven y mayor. El decreto continúa argumentando en favor de la repatriación forzosa de una joven mujer hindú a la familia de su padre si la hubiera abandonado en pos de un amante musulmán. A la hora de elegir entre respaldar a los jóvenes amantes y al padre de la joven mujer hindú, las simpatías del viejo Akbar están enteramente con el padre. La tolerancia y la igualdad en un nivel se combinan con la intolerancia y la desigualdad en otro nivel, pero el alcance de la tolerancia general en materia de creencias y prácticas es bastante notable. Resulta interesante observar, especialmente a la luz de la intensa publicidad sobre el “liberalismo occidental”, que mientras Akbar realizaba estos pronunciamientos sobre la tolerancia religiosa, la Inquisición marchaba con la directa puesta en Europa.

TEORÍAS Y PRÁCTICA

Es importante reconocer que muchos de estos líderes históricos de Asia no sólo subrayan la importancia de la libertad y la tolerancia; también tenían teorías claras respecto de por qué esto era lo apropiado. Se aplica muy especialmente tanto a Ashoka como a Akbar. Esto es algo que es particularmente importante subrayar en el caso de Akbar, dado que se considera algunas veces a la tradición islámica como monolítica. Akbar se encontraba, de hecho, profundamente interesado en la filosofía y la cultura hindúes, pero tomó también cumplida nota de las creencias y prácticas de otras religiones, incluidos el cristianismo, el jainismo y la fe parsi. De hecho intentó establecer algo parecido a una religión sintética para la India —la Din Ilahi—, con extracciones de las diferentes fes del país.

19. Traducido por Vincent A. SMITH, *Akbar: The Great Mogul*, Oxford, Clarendon Press, 1917, p. 257.

Hay aquí un contraste interesante entre las formas de tolerancia religiosa de Ashoka y de Akbar. Ambos estaban a favor de la tolerancia religiosa por el Estado, y ambos argumentaban a favor de la tolerancia como una virtud a practicar por todos. Pero, mientras Ashoka combinaba esto con sus propias inclinaciones budistas (e intentaba difundir la “ilustración” en el país y fuera), Akbar intentaba combinar las distintas religiones de la India, incorporando los “aspectos buenos” de religiones diferentes. La corte de Akbar estaba llena de intelectuales, artistas y músicos tanto hindúes como musulmanes, e intentó ser por todos los medios no sectario y simétrico en el tratamiento de sus súbditos.

También es importante observar que Akbar no fue de ningún modo el único en ser tolerante entre los emperadores mogoles. En muchos respectos, el posterior emperador mogol, el intolerante Aurangzeb, que violó muchos de los que ahora consideramos derechos humanos básicos de los hindúes, era prácticamente una excepción²⁰. Pero hay que considerar incluso a Aurangzeb en su entorno familiar, no aisladamente. Nadie, de entre su familia inmediata, parece haber compartido la intolerancia de Aurangzeb. Dara Shikoh, su hermano mayor, estuvo muy interesado en la filosofía hindú y preparó, con la ayuda de algunos académicos, una traducción persa de algunas de las *Upanishads*, los antiguos textos que datan aproximadamente del siglo octavo a.C. En realidad, Dara Shikoh tenía unas aspiraciones al trono mogol mucho más fuertes que Aurangzeb, ya que era el hijo mayor y el favorito de su padre, el emperador Shah Jahan. Aurangzeb combatió y mató a Dara, y encarceló a su padre por el resto de su vida (permitiéndole a él, el constructor del Taj Mahal, contemplar su creación en cautividad, a distancia).

El hijo de Aurangzeb, llamado también Akbar, se rebeló contra su padre en 1681 y unió sus fuerzas para esta empresa con los reinos hindúes de Rajasthan y más tarde con los marathas (aunque la rebelión de Akbar también fue finalmente aplastada por Aurangzeb). Cuando estaba luchando en Rajasthan, Akbar escribió a su padre protestando por su intolerancia y por el vilipendio de sus amigos hindúes. La cuestión de la tolerancia de las diferencias era ciertamente un asunto sobre el que se discutía considerablemente entre las partes enemistadas. El padre del rey maratha, Raja Sambhaji, a quien se había unido el joven Akbar, no era otro que Shivaji, a quien los activistas políticos hindúes de nuestros días tratan como un superhéroe, y de quien recibe el nombre el partido intolerante hindú Shiv Sena.

20. Los exponentes de la política hindú contemporánea en la India intentan frecuentemente negar la naturaleza tolerante de gran parte del dominio mogol. Sin embargo, esa tolerancia fue reconocida de un modo elegante por líderes hindúes de una cosecha anterior. Por ejemplo, Sri AUROBINDO, que estableció el famoso cenobio de Pondicherry, identificó específicamente este aspecto del dominio mogol (*The Spirit and Form of Indian Polity*, Calcuta, Arya Publishing House, 1947, pp. 86-89):

La dominación musulmana desapareció muy rápidamente como para ser un dominio extranjero... El imperio mogol fue una construcción grande y magnífica, y se empleó en su creación y mantenimiento un inmenso acopio de genio y talento políticos. Fue tan espléndido, poderoso y benéfico y, puede añadirse, a pesar del celo fanático de Aurangzeb, infinitamente más liberal y tolerante en la religión que cualquier reino o imperio europeo medieval o contemporáneo.

El propio Shivaji adoptó unas opiniones bastante tolerantes sobre las diferencias religiosas. Como relata el historiador mogol Khafi Khan, que no era un admirador de Shivaji en otras cuestiones:

(Shivaji) estableció la regla de que, allí donde sus seguidores se dedicaran al saqueo, no debían dañar las mezquitas, el libro de Dios o a las mujeres de nadie. Cuando quiera que un ejemplar del sagrado Corán llegaba a sus manos, lo trataba con respeto y lo daba a alguno de sus seguidores musulmanes²¹.

De hecho, una carta muy interesante dirigida a Aurangzeb sobre el tema de la tolerancia se atribuye a Shivaji por algunos historiadores (tales como sir Jadunath Sarkar, el autor del clásico *Shivaji y su Tiempo*, publicado en 1919), aunque hay algunas dudas sobre esta atribución (otro posible autor es Rana Raj Singh de Mewar/Udaipur). Sin que importe quién, de entre los contemporáneos de Aurangzeb, escribió esta carta, las ideas que hay implicadas en ella son suficientemente interesantes. La carta contrasta la intolerancia de Aurangzeb con las políticas tolerantes de anteriores mogoles (Akbar, Jahangir, Shah Jahan) y, entonces, dice:

Si Vuestra Majestad concede alguna fe a esos libros llamados divinos por distinción, seréis allí instruidos de que Dios es el Dios de toda la humanidad, no el Dios de los musulmanes solos. Los paganos y los musulmanes están por igual ante Su presencia... Dicho brevemente, el tributo que demandáis de los hindúes es repugnante a la justicia²².

Ciertamente, el tema de la tolerancia fue muy discutido por muchos escritores durante este período de enfrentamiento de tradiciones religiosas y de sus políticas asociadas. Uno de los escritores más tempranos sobre el tema de la tolerancia fue el iraní del siglo undécimo Alberuni, que vino a la India con el ejército invasor del sultán Mahmood de Ghazni y anotó su asco ante las atrocidades cometidas por los invasores. Se dedicó a estudiar la sociedad, cultura, religión y esfuerzos intelectuales indios (por cierto que sus traducciones de tratados matemáticos y astronómicos indios fueron muy influyentes en el mundo árabe, que, a su vez, influyó profundamente en las matemáticas occidentales), pero también discutió el tema de la intolerancia respecto de lo extraño.

En todas sus maneras y usos, (los hindúes) difieren de nosotros en un grado tal como para asustar a sus niños con nosotros o con nuestros vestidos, y con nuestros modos y costumbres, y como para declararnos la estirpe del diablo, y a nuestros hechos como lo exactamente opuesto de todo lo que es bueno y apropiado. Ya de paso, tenemos que confesar, para ser justos, que un desprecio similar de

21. *The Oxford History of India*, 4ª edic., trad., por Vincent SMITH, editada por Percival SPEAR, London, Oxford University Press, 1974, p. 412.

22. *Ibid.*, pp. 417-18.

los extranjeros no prevalece sólo entre nosotros y los hindúes, sino que es común a todas las naciones entre sí²³.

El sentido de discutir todo esto es indicar la presencia de una teorización consciente sobre la tolerancia y la libertad en partes sustanciales e importantes de la tradición asiática. Podríamos considerar muchas más ilustraciones de este fenómeno en escritos de las culturas tempranas de Arabia, China, India y otros lugares. Como se argumentó anteriormente, la defensa de la democracia y de la libertad política en el sentido moderno es algo que no puede encontrarse en la tradición pre-ilustrada de ninguna parte del mundo —ni del Este ni del Oeste— así que tenemos que considerar los componentes constitutivos de esta idea compuesta. Es difícil encontrar algún sentido a la opinión de que las ideas básicas que subyacen a la libertad y a los derechos en una sociedad tolerante son nociones “occidentales” y de algún modo ajenas a Asia; incluso aunque esa opinión ha sido defendida tanto por autoritarios asiáticos como por chovinistas occidentales.

INTERVENCIÓN A TRAVÉS DE LAS FRONTERAS NACIONALES

Quiero cambiar ahora a una cuestión bastante diferente, que está vinculada algunas veces con el debate sobre la naturaleza y alcance de los valores asiáticos. La defensa de los valores asiáticos se encuentra a veces asociada con la necesidad de resistir frente a la hegemonía occidental. La vinculación de las dos cuestiones, que se ha producido de un modo creciente en los últimos años, usa la fuerza política del anticolonialismo para reforzar el asalto sobre los derechos civiles y políticos básicos en el Asia postcolonial.

Esta vinculación, aunque bastante artificial, puede ser muy efectiva desde el punto de vista retórico. Lee Kuan Yew, por ejemplo, ha resaltado la especial naturaleza de los valores asiáticos y se ha servido considerablemente de la argumentación general para la resistencia contra la hegemonía occidental para fortalecer el argumento a favor del particularismo asiático. La retórica se ha extendido a la declaración aparentemente desafiante de que Singapur “no es un estado cliente de Norteamérica”²⁴. Ese es un hecho ciertamente innegable, y es una excelente razón para congratularse, pero la pregunta que hay que hacerse es cuál es la relación de este hecho con la cuestión de los derechos humanos y las libertades políticas en Singapur, o en cualquier otro país de Asia.

La gente cuyos derechos políticos y de otro tipo están implicados en el debate no es ciudadana de Occidente, sino de países asiáticos. El hecho de que

23. *Alberuni's India*, trad. por Edward C. SACHAU, ed. por Ainslie T. EMBREE, Nueva York, Norton, 1971, parte I, capítulo I, p. 20.

24. *International Herald Tribune*, 13 de junio de 1995, p. 4.

la libertad política y la individual puedan haber sido defendidas en escritos occidentales e, incluso, por algunos líderes políticos occidentales es muy difícil que comprometa las exigencias de libertad individual y política que la gente de Asia puedan tener de otra manera. En realidad, uno puede rezongar, con razón, que los líderes políticos de los países occidentales se toman demasiado *poco* interés en los asuntos de la libertad en el resto del mundo. Hay gran cantidad de pruebas de que los gobiernos occidentales han tendido a dar prioridad, en líneas generales, a los intereses de aquellos de sus propios ciudadanos dedicados al comercio con los países asiáticos y a las presiones generadas por grupos de negocios para que se esté en buenos términos con los gobiernos que mandan en Asia. No se trata de que haya habido más ladridos que mordiscos; es que también ha habido, en realidad, muy pocos ladridos. Lo que el presidente Mao describió una vez como un “tigre de papel” ha parecido cada vez más un ratón de papel.

Pero incluso si no hubiera sido éste el caso, e incluso si los gobiernos occidentales hubieran intentado realmente promover los derechos políticos y civiles en Asia, ¿cómo es posible que hubiera comprometido eso el estatuto de los derechos de los asiáticos? En este contexto, la idea de los “derechos humanos” tiene que explicarse adecuadamente. En su forma más general, la noción de los derechos humanos se construye sobre nuestra humanidad compartida. Estos derechos no se derivan de la ciudadanía en ningún país, o de la membrecía en alguna nación, sino que se toman como títulos de todo ser humano. Se diferencian, entonces, de los derechos creados constitucionalmente para gente específica (tales como, por decir, los ciudadanos norteamericanos o franceses). Por ejemplo, el derecho humano de una persona a que no se la torture es independiente del país del que esta persona es ciudadana y existe, así, sin relación con lo que el gobierno de ese país —o cualquiera otro— quiera hacer. Naturalmente, un gobierno puede disputar el derecho *legal* de una persona a no ser torturado, pero eso no equivaldrá a disputar lo que tiene que verse como el derecho *humano* de la persona a no ser torturado.

Como la concepción de los derechos humanos trasciende la legislación local y la ciudadanía de la persona afectada, no resulta sorprendente que el apoyo a los derechos humanos pueda provenir también de cualquiera —sea o no ciudadano del mismo país que la persona cuyos derechos están amenazados. Un extranjero no necesita el permiso de un gobierno represivo para intentar ayudar a una persona cuyas libertades están siendo violadas. Ciertamente, en la medida en que, como derechos humanos, se los considera como derechos que cualquier persona tiene en cuanto ser humano y no como ciudadano de ningún país en particular, el alcance de los *deberes* correspondientes puede incluir también a cualquier ser humano, independientemente de su ciudadanía.

Este reconocimiento básico no sugiere, naturalmente, que todo el mundo deba intervenir constantemente protegiendo y ayudando a otros. Esto puede ser, a un tiempo, ineficaz y perturbador. No hay salida a la necesidad de emplear la razón práctica en este campo, como en cualquier otro campo de la acción humana delibe-

rada. Ya he discutido en otro lugar la naturaleza del escrutinio necesario, incluyendo la valoración de los derechos y sus consecuencias²⁵.

El intervencionismo ubicuo no resulta particularmente fructífero o atractivo en el interior de un país determinado, o a través de las fronteras nacionales. No hay obligación de vagar por las cuatro esquinas de la tierra a la busca de libertades que proteger. Lo que demando es sólo que las barreras de la nacionalidad y la ciudadanía no impidan a la gente que asuma intereses legítimos en los derechos de otros, ni que asuma, incluso, algunos deberes relacionados con ellos. El examen moral y político que es central para determinar cómo tiene que actuar uno es pertinente a través de las fronteras nacionales y no sólo en el interior de cada reino.

UNA OBSERVACIÓN FINAL

Los llamados valores asiáticos que se invocan para justificar el autoritarismo no son especialmente asiáticos en ningún sentido significativo. Ni es fácil ver cómo se los podría convertir en un proceso asiático contra Occidente por la mera fuerza de la retórica. La gente sobre cuyos derechos se disputa es asiática y, sea cual fuere la culpa que pueda haber en Occidente (hay muchos esqueletos en muchos armarios a lo largo del mundo), apenas cabe compromiso sobre los derechos de los asiáticos sobre estas bases. La causa de la libertad y los derechos políticos se centra al final sobre su importancia básica y sobre su papel instrumental. Esta causa es tan fuerte en Asia como en cualquier otra parte.

He impugnado la utilidad de un gran contraste entre los valores asiáticos y los europeos. Hay mucho que podemos aprender de los estudios sobre los valores en Asia y en Europa, pero no respaldan ni sustentan la tesis de una gran dicotomía. Las ideas contemporáneas de las libertades y los derechos personales y políticos han tomado su presente forma hace relativamente poco, y es difícil verlos como compromisos “tradicionales” de las culturas occidentales. Hay antecedentes importantes de esos compromisos bajo la forma de la defensa de la tolerancia y de la libertad individual; pero esos antecedentes pueden encontrarse plenamente lo mismo en la cultura asiática que en la occidental.

El reconocimiento de la diversidad en el seno de diferentes culturas es extremadamente importante en el mundo contemporáneo, ya que se nos bombardea constantemente con generalizaciones extremadamente simples sobre la “civilización occidental”, los “valores asiáticos”, las “culturas africanas” y demás. Estas lecturas sin fundamento de la historia y la civilización no sólo son intelectualmente superficiales, sino que ayudan a la divisibilidad del mundo en el que vivimos.

25. Amartya SEN, “Rights and Agency”, *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1982); “Liberty and Social Choice”, *Journal of Philosophy* 80 (Enero 1983); “Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984”, *Journal of Philosophy* 82 (Abril 1985).

Las lecturas autoritarias de los valores asiáticos que se defienden crecientemente por algunos barrios no resisten el escrutinio. La tesis de una gran dicotomía entre valores asiáticos y valores europeos añade poco a nuestra comprensión, y mucho a la confusión sobre las bases normativas de la libertad y la democracia.