

ANNE CHENG

La pretensió xinesa d'universalitat

Després de l'onada dels *subaltern* i els *postcolonial studies* de començament del segle XXI, ha passat a ser un lloc comú considerar la noció d'universal qualsevol cosa excepte universal o, per a emprar els termes de Dipesh Chakrabarty, com «una figura extremament inestable, un lloc buit necessari per a pensar les qüestions relatives a la modernitat».¹ La querella de l'universal és com una mena de monstre del llac Ness que retorna a intervals regulars, una vegada cada dècada si fa no fa, però que adopta en cada ocasió formes diferents. Fa deu anys es podia parlar encara de l'Universal en singular i amb majúscula,² mentre que a hores d'ara el plural i la minúscula semblen el mínim exigible.

LA POLÈMICA SOBRE ELS «VALORS UNIVERSALS»

En 2008-2009, en un moment en què els intel·lectuals francesos es dedicaven a examinar la qüestió «de cap i de nou», els seus homòlegs xinesos es trobaven immersos en una controvèrsia al voltant dels «valors universals», impulsada també per l'augment de poder de la Xina. Com apunta l'historiador de la Universitat de Xangai Zhu Xuequin, «En novembre de 2008 *Qiushi* publicà un text del Centre de Recerca sobre la Teoria de Deng Xiaoping i el gran pensament de les Tres Representacions, del Ministeri d'Educació. Aquest text començava amb l'afirmació següent:

Anne Cheng és titular de la càtedra d'Història intel·lectual de la Xina al Collège de France. És autora d'*Histoire de la pensée chinoise* (Seuil, 2014). Article publicat originalment a *Esprit* 461 (2020)

¹ Dipesh CHAKRABARTY: *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* (2000), trad. Olivier Rachtet i Nicolas Viellescazes, París, Éditions Amsterdam, 2009, p. 21

² Vegeu *La Philosophie* núm. 31, 2009, l'editorial del qual es titula solemnement: «L'Universal o el desplegament de la qüestió de l'home»

«En aquests moments algunes persones dels ambients acadèmics propaguen els “valors universals”. Consideren que la democràcia, la llibertat, els drets humans, la igualtat, la fraternitat, etc., que són d’“ús internacional”, constitueixen “valors universals” davant dels quals no escau, ni cal, diferenciar les societats en funció de la història, les classes socials o fins i tot la pertinença social. Segons ells, la Xina no hauria d’accentuar les seues particularitats i romandre fora d’aquests “valors universals”».³

Després d’aquesta presentació venia tota una ràfega de crítiques: «Això que anomenen “valors universals” no en té res, d’universal»; «Això que anomenen “valors universals” que són d’“ús internacional” no fa en realitat sinó designar els valors dels països capitalistes occidentals, no designa cap altra cosa que la democràcia, la llibertat, els drets humans, la igualtat, l’estat de dret, etc., en la seua forma occidental». I conclouïa: «El fet de propagar els “valors universals” no té cap altra finalitat que canviar la vida i l’orientació del desenvolupament xinès».⁴

Després d’explicar com aquesta polèmica del 2008 a propòsit dels «valors universals» era en realitat un símptoma de les tensions que travessaven l’interior de l’espai polític xinès, Zhu Xuequin acabava així: «La Xina ha conegut períodes estranys al llarg de la seua història, però rarament van atènyer el nivell de l’any 2008. Aquell estiu, el lema dels Jocs Olímpics fou “Un mateix món, un mateix somni”. Aquesta proclama pot entendre’s de dues maneres: “un mateix món” designa l’exterior amb el qual es busca una comunió d’esperit universal, i tanmateix als Jocs Olímpics els va seguir una violenta onada de crítiques als valors universals; “un mateix somni” s’adreçava a l’interior i condensava el consens davant les reformes, però aquest mateix consens esclatà justament l’any en què es commemorava el trentè aniversari de les reformes. Finalment, si hi hagué una idea-força que posà en risc aquell any 2008 fou que les reformes no s’havien d’adreçar a coses exteriors; havien d’adreçar-se al Partit Comunista Xinès mateix».⁵

³ Vegeu Jan-Loup AMSELLE, Lucien GUIRLINGER, François HÉRITIER, François JULLIEN, Rahin KHEAD i Guillaume LE BLANC: *Diversité culturelle et universalité des droits de l’homme*, Nantes, Cécile Defaut, 2010

⁴ Zhu XUQUIN: «La controverse chinoise à propos des ‘valeurs universelles’: une remise en cause de la politique de reformes et d’ouverture?», *Chroniques de la gouvernance 2009-2010*, París, Éditions Charles-Léopold Mayer, 2010, p. 26. *Qiushi* (literalment, la «recerca de la veritat») és una revista bimensual publicada pel Comitè Central del Partit Comunista Xinès d’ençà del 1988, és a dir, al començament de l’era Deng Xiaoping

⁵ *Ibid.*, p. 32

No hi ha dubte que el debat sobre els «valors universal» a la Xina anomenada postmaoista té un lligam directe amb la voluntat del poder xinès d'afirmar la seua pretensió d'universalitat en un context de globalització. A partir dels anys vuitanta, quan els estudis subalterns i postcolonials (*Subaltern and Postcolonial Studies*) envaïen el discurs de les ciències socials occidentals, la Xina —que havia emergit feia poc de la Revolució Cultural— maldava per enfilarse al tren de l'asiatisme que havia sorgit en la seua perifèria, en allò que hom anomenava llavors els «quatre petits dracs» (Corea del Sud, Taiwan, Hong Kong i Singapur). Fascinats pel seu auge econòmic espectacular, que seguia el solc obert pel Japó, molts observadors s'apressaren a oferir explicacions de tipus culturalista, tot inventant-se la idea dels «valors asiàtics» que, aplicats a la Xina, no trigarien gaire a transformar-se en «valors confucians». Al començament dels anys noranta Deng Xiaoping, poc després d'esclafar amb sang el moviment prodemocràtic de la plaça de Tiananmen al juny de 1989, va llançar el seu famós concepte de l'«economia socialista de mercat», juntament amb la no menys famosa consigna d'«enriquiu-vos», alhora que invocava el Singapur confucià-autoritari de Lee Kuan Yew com a model per a la Xina. Des de llavors hom ha assistit a un ascens del poder econòmic, geopolític i militar de la Xina que s'acompanya d'una reivindicació cada cop més ferma, i fins i tot agressiva, de les «característiques xineses» (*Zhongguo tese*) en tots els terrenys i d'una universalitat xinesa que s'oposa a la Il·lustració europea i als drets humans. La Xina exigeix així el reconeixement i una satisfacció per part de la comunitat mundial de nacions. Aquesta aspiració és complicada perquè els dirigents polítics i els intel·lectuals xinesos continuen discutint com es podrien harmonitzar els «valors xinesos» amb els «valors universals» i les institucions internacionals. Continuen debatent si hi ha una sola modernitat global (s'entén que ajustada a la mesura de la Xina) o bé si existeixen múltiples modernitats i múltiples sistemes (bé que en concurrència) de valors universals.

EL CONFUCIANISME COM A HUMANISME

En el pla intel·lectual, la pretensió xinesa d'universalitat es desenvolupa entorn a dos eixos principals: el primer, que es presenta amb arguments sobretot filosòfics, es basa en la consideració del confucianisme alhora com a essència nacional i com a humanisme; el segon, que se situa principalment en la perspectiva geopolítica, parteix de la representació de la Xina com a centre civilitzador i a l'ensems com a univers en si.

El primer d'aquests eixos es pot remuntar a la segona meitat del segle passat, quan dos acadèmics sinoamericans tractaren de presentar el confucianisme com

un humanisme susceptible d'universalització, capaç d'aportar resposta a les catàstrofes i als genocidis massius provocats pel feixisme i el nazisme a Europa i per la Segona Guerra Mundial. Un era Chan Wing-tsit (Chen Rongije), nascut a la Xina el 1901, que va desenvolupar la major part de la seua carrera universitària als Estats Units, on va morir el 1994. És autor, entre moltes altres obres en anglès, d'un manual de filosofia xinesa. El terme *humanism* apareix com una paraula clau de la seua obra des del primer capítol, titulat «The Growth of Humanism»: «Si haguérem de caracteritzar amb un sol mot tota la història de la filosofia xinesa, aquest mot seria l'humanisme —però no pas l'humanisme que nega o obscureix l'existència d'un Ésser Suprem, sinó el que professa la unitat de l'home i els cels. En aquest sentit, l'humanisme ha dominat a la Xina des de l'alba de la seua història».⁶ Poques línies més endavant, diu: «L'humanisme, amb un ascens gradual, assolí l'apogeu amb Confuci». En el segon capítol, titulat sense cap reserva «The Humanism of Confucius», s'hi pot llegir: «Si jutgem per les *Analectes*, caldrà concloure que Confuci va exercir una gran influència en el desenvolupament filosòfic xinès perquè, per damunt de qualsevol altra consideració, determinà la seua característica més marcada, és a dir, l'humanisme. Com s'ha mostrat al capítol anterior, la tendència humanista ja estava present molt de temps abans de la seua època. Però fou Confuci qui en va fer la força motriu més poderosa de la filosofia xinesa».⁷

La primera frase del *Source Book* de Chan Wing la cita un altre acadèmic sino-americà molt influent, Tu Wei-ming (Du Weiming) al començament d'una conferència titulada «Ecological Turn in New Confucian Humanism». Nascut el 1940, Tu Wei-ming es va formar a Taiwan abans de desenvolupar als Estats Units una carrera molt brillant a les universitats més prestigioses. A diferència de Chan Wing-tsit, que va romandre sempre encapsulat als medis universitaris, Tu Wei-ming va saber guanyar-se un cert grau d'influència entre els dirigents polítics, de primer a Singapur en la dècada de 1980, i actualment a la Xina popular, on és director de l'Institute for Advanced Humanistic Studies de la Universitat de Pequín, creat especialment per a ell. A hores d'ara se'l pot considerar com el promotor d'un nou humanisme confucià, que propaga en tots els registres possibles i davant els interlocutors més variats.

⁶ Chan WING-TSIT: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 3

⁷ *Ibíd.*, p. 16

D'ençà de l'aparició de l'obra que va dirigir, *The Confucian World Observed*,⁸ Tu Wei-ming s'ha consagrat com un autèntic profeta del confucianisme de la «tercera era», molt implicat en els debats interreligiosos on representa el confucianisme davant els erudits catòlics o protestants, els rabins, els imams, els monjos budistes, etc.

Aquesta consideració del confucianisme com a humanisme troba un ampli ressò a hores d'ara a la Xina popular. Un dels defensors més destacats n'és Chen Lai, nascut el 1952, que va desenvolupar la seua carrera acadèmica primerament al Departament de Filosofia de la Universitat de Pequín i després al de la Universitat de Tsinghua, on dirigeix l'Acadèmia d'Estudis Nacionals (*Guouxueyan*). Chen Lai, especialista en Zhu Xi —un gran exegeta i pensador del segle XI de qui es diu sovint que és el Tomàs d'Aquino confucià— s'ha esforçat a presentar el *ren* (el sentit de l'humà, clau de volta de l'ensenyament confucià) com el fonament no només dels valors confucians, sinó també dels valors universals de llibertat, igualtat i justícia. Això li permet de formular una síntesi del confucianisme i el marxisme que mira de relligar els valors confucians a les finalitats polítiques del socialisme xinès, més que no pas al discurs liberal occidental dels drets humans.

És curiós veure com reapareix el terme *humanisme* en el títol d'un recull d'escriptors de Chen Lai traduïts a l'anglès: *Tradition and Modernity: A Humanist View*.⁹ Però en comptes de voler inscriure l'humanisme confucià en els valors humans universals, com és el cas de Chan Wing-tsit i Tu Wei-ming, Chen Lai, que es proposa més aviat diferenciar-los, subratlla amb força les especificitats de la civilització xinesa, que ell oposa als valor occidentals. Vet ací el que escriu: «Si volem discutir les característiques particulars (*tese*) dels valors xinesos (*Zhonghua jizahiguan*) no podem limitar-nos a la cultura xinesa (*Zhonghua wenhua*), cal prendre com a terme de comparació la cultura occidental (*xifang wenhua*), en particular els valors occidentals moderns. Comparats amb aquests darrers, els valors xinesos presenten quatre característiques

⁸ Tu WEI-NING, Milan G. HEJTMANEK i Alan WACHMAN (eds.): *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia*, Honolulu, The East-West Center, 1992. És encara, i tothora, el cas de l'obra que va dirigir més recentment amb Ikeda Daisaku, *New Horizons in Eastern Humanism: Buddhism, Confucianism and the Quest for Global Peace*, Londres/Nova York, I. B. Tauris & Co., 2011. Vegeu igualment l'article recent de Tu Wei-ming en xinès, de títol significatiu: «Ruija de ren shi pushi jiahi» [«El sentit de l'humà confucià és sens dubte un valor universal»], *Xi'an Jiaotong daxue xuebao* (Revista de la Universitat Jiaotong de Xi'an), maig 2016, pp. 1-8

⁹ Chen LAI: *Tradition and Modernity. A Humanist View*, trad. Edmund Ryden, Leiden/Boston, Brill, 2009

particulars: 1a) el sentit de la responsabilitat passa per davant de la llibertat; 2a) el sentit del deure passa per davant dels drets; 3a) el col·lectiu és més important que l'individu; 4a) l'harmonia és més important que la confrontació.

I conclou: «En el cor de la cultura i dels valors occidentals rau un esperit de confrontació que cerca tothora fer valer el seu propi poder i afirmar-se per a vèncer, controlar i dominar els altres. Per aquesta raó Occident ha conegut al llarg de la seua història guerres de religió d'una violència extrema, mentre que la Xina no n'ha conegut cap. Es pot ben dir que les dues guerres mundials del segle XX no tingueren els seus orígens culturals a Orient. Més en general, en comparació amb la cultura i els valors occidentals, la cultura i els valors xinesos privilegien l'harmonia per damunt de la confrontació».¹⁰

EL PAÍS DEL MIG

Pel que fa al segon eix de la pretensió xinesa d'universalitat, es construeix a partir de l'autopresentació tradicional de la Xina com a centralitat (*Zhongguo*, «país del Mig») que irradia la civilització a tot el seu entorn. És aquesta universalitat de la Xina-món, malmesa per les potències colonitzadores (i el Japó) a final del segle XIX, allò que veiem retornar a hores d'ara no tan sols en tant que representació nostàlgica, sinó més agressivament com a factor unificador en la ideologia predominant de la «Gran Xina» i en les especulacions d'intel·lectuals com Zhao Tingyang sobre la «filosofia de la *tianxia*» (tot sota el Cel) o *tianxianisme* (*tianzia-zhuyi*). Aquest autor, que es reivindica com a filòsof, proposa la idea d'un govern mundial, que anomena «sistema universal del *tianxia*», inspirat en un mode de govern que, segons ell, hauria estat històricament en vigor sota la dinastia Zhou en el decurs del primer mil·lenni abans de l'era cristiana. Es tracta d'un sistema «que té com a tret fonamental el fet de constituir una estructura mundial basada sobre una xarxa oberta al món. Per bé que no cobria més que una part de la Xina actual, teòricament aquest sistema polític podia englobar totes les cultures i totes les nacions en una mateixa família mundial. En la pràctica estava format per un país que n'era el nucli i centenars de països membres o principats. Cada país comptava amb un poder semblant; tots gaudien d'una gran autonomia; el país nucli era responsable de la regulació de les relacions polítiques del conjunt del sistema i dels interessos comuns».¹¹

| ¹⁰ Chen LAI, a *Renmin ribao* (*El Diari del Poble*), 4 de març de 2015

Tanmateix, i més enllà del fet que l'existència d'un «sistema» així ha estat àmpliament contestada pels mateixos historiadors xinesos (com ara Ge Zhaoguang, historiador de la Universitat Fudan de Xangai), no hi ha dubte que cal veure-hi una nova manera de donar suport al discurs oficial xinès, ja no leninista sinó tranquil·litzador, sobre l'«harmonia» (*hexie*) i «l'ascens com a potència pacífica» (*heping juaqi*) de la Xina, pretesament arrelats en la tradició mil·lenària de l'humanisme confucià. Trobem així una doble reivindicació xinesa d'universalitat que és —ironies de la història— de tot menys universal. D'altra banda, quin dubte pot haver-hi que, tret de poquíssimes excepcions, el gran públic occidental no ha sentit mai a parlar dels intel·lectuals xinesos esmentats. I és del tot comprensible, perquè qui podria prendre's seriosament concepcions i representacions tan fantàsiques, per essencialistes, reduccionistes i antihistòriques, sobretot en contrast amb la brutal realitat dels esdeveniments que podem observar a la Xina d'avui? És més urgent que mai combatre la idea d'una especificitat xinesa pel que fa als drets humans fonamentals, una idea que tanmateix troba un suport poderós en la teoria de l'*alteritat* xinesa que defensen amb un cert èxit alguns intel·lectuals europeus, que encara són escassament conscients del fet que des de fa ja un temps han estat «provincialitzats». ◀

Traducció de Gustau Muñoz

¹¹ Zhao TINGYANG ha formulat la seua teoria del «sistema *tianxia*» (*tianxia tixi*) en una obra publicada a la Xina el 2005 que va tenir gran impacte i de la qual se'n troba una versió resumida, en francès, a l'article «La philosophie du *tianxia*», trad. de Thierry LOISEL: *Diogène*, vol. 221, núm. 1, 2008, pp. 4-25. Vegeu també la traducció francesa recent d'una publicació de Zhao Tingyang sobre el mateix tema: *Tianxia, tout sous un même ciel*, trad. de Jean-Paul Tcahng, París, Cerf, 2018. És tan forta la pretensió d'universalitat del *tianxia* que ha donat lloc a un «diàleg» si més no curiós entre Zhao Tingyang i Régis Debray, publicat amb el títol *Du ciel à la terre. La Chine et l'Occident*, París, Les Arènes, 2014