

## Chinese strategic thinking. The fundamentals of the Chinese model of world governance

## El pensamiento estratégico chino. Las bases del modelo chino de gobernanza mundial

## 中国的战略思维：世界治理的传统哲学原则

南千龙

emilio.hernandez@uva.es

Emilio Hernández\*

*Centro de Estudios de Asia*  
*Universidad de Valladolid*  
Valladolid, España 47011


luisam.gargon@gmail.com

Luisa M<sup>a</sup> García\*\*

*Centro de Estudios de Asia*  
*Universidad de Valladolid*  
Valladolid, España 47011

---

\* Emilio Hernández (PhD., University of Valladolid). Master Degree in International Trade, Bachelor of East Asian Studies, and Graduate in Tourism. Coordinator of the China Department of the Asian Studies Centre (University of Valladolid) and Professor at the Faculty of Commerce. His research areas are mainly focused on outbound Chinese tourism and its economic impact, Chinese foreign policy, international trade with China, and intercultural relations in companies and organizations.

 0000-0003-2574-8042

\*\* Master Degree in International Relations and Asian Studies (University of Valladolid) and Bachelor of Economic Sciences. She has developed her professional activity in the public sector. With an interest in research areas focused on West-East interaction, in particular between Europe and the Asia-Pacific area, as well as its application in the political, legal, economic, educational, and organizational fields.

 0000-0001-9487-374X

---

**Abstract:** This article analyzes the connections between China's foreign policy guidelines and traditional Chinese strategic thinking, where Confucian and Taoist conceptions provide guidelines for understanding the world views discussed in schools of international relations. The measures adopted by the Chinese authorities based on Chinese philosophical thought are also analyzed and linked in order to verify that their application is still valid and that the strategies and tactics that General Sunzi indicates in his book *The Art of War* or the teachings Taoist master Zhuangzi remain a practical guide for Chinese leaders in their geostrategic movements, understandable to the people and useful for maintaining harmony and unity.

**Key Words:** China; governance; strategy; harmony; guanxi; Sunzi.

**Resumen:** El presente artículo analiza las conexiones entre las directrices de la política exterior de China el pensamiento estratégico tradicional chino, donde las concepciones confucianas y taoístas aportan pautas para comprender las visiones del mundo que se discuten en las escuelas de relaciones internacionales. También se analizan y vinculan las medidas adoptadas por las autoridades chinas basadas en el pensamiento filosófico chino con el fin de comprobar que su aplicación sigue vigente y que las estrategias y tácticas que el general Sunzi indica en su libro *El Arte de la Guerra* o las enseñanzas del maestro taoísta Zhuangzi siguen siendo una guía práctica para los dirigentes chinos en sus movimientos geoestratégicos, comprensibles para el pueblo y útiles para mantener la armonía y unidad.

**Palabras clave:** China; gobernanza; estrategia; armonía; guanxi; Sunzi.

**摘要:** 本文分析了中国外交政策指导原则与中国传统战略思想之间的关系，以儒家和道家思想为原则，为理解国际关系流派中所探讨的世界观提供了指导。为证明这些哲学思想的适用性，通过论述孙子在《孙子兵法》中的战略战术和庄子的思想学术在中国领导人开展地缘战略的运用，本文对中国政府采取的以中国哲学思想为基础战略措施进行了分析。研究发现，这些哲学思想对人民来说不仅易于理解，同时对维护和谐统一有所裨益。

[**关键词**] 中国；治理；战略；和谐；关系；孙子

---

## 1. Las bases del pensamiento estratégico chino

Revisar el inmenso y rico acervo cultural chino es un punto de partida obligado por la trascendencia universal de su civilización; y en este caso de manera específica nos permite familiarizarnos con una lista de concepciones, paradigmas proverbios y analogías, que, sin ser exhaustiva, componen el marco de interpretación suficiente, para seguir la línea discursiva de este artículo.

China no acude a su sabiduría ancestral por épocas, sino que está integrada en su vida diaria, mediante un sistema educativo y familiar sólido, que suministra a estadistas, intelectuales, periodistas y sobre todo a los gobernantes un foro común y vigente, donde entenderse con su audiencia.

La historia reciente, la filosofía y los grandes sabios están presentes con más intensidad que en el modelo occidental. Sus enseñanzas, actualizadas e interpretadas, se siguen difundiendo por las élites, se adaptan en los numerosos centros de pensamiento, y las élites recurren a ellas como faros inspiradores y comprensibles en sus narrativas oficiales.

El conocimiento histórico de las situaciones de agravio que sufrió el país en el siglo XIX, con otros países asiáticos, por parte de las potencias occidentales, y la ruptura con la cultura feudal que impulsó el Partido Comunista Chino (PCCh), son dos de los valores fundamentales a considerar en el análisis del diseño de las relaciones internacionales de China.

En cuanto a las bases del pensamiento tradicional chino, pueden citarse las dos grandes tradiciones filosóficas, el confucianismo y el taoísmo, que cuenta también con una vertiente religiosa, porque ambas han impregnado durante más de 2.500 años la cultura china y siguen vigentes en la actualidad. Comparten muchas ideas sobre la humanidad, la existencia, la sociedad y la gobernanza, si bien, de forma general mientras el taoísmo fomenta la cercanía a la naturaleza y la espontaneidad humanas, el confucianismo considera esenciales para el desarrollo humano y la moralidad, las instituciones sociales humanas: la familia, la escuela, la comunidad y el Estado.

En materia de gobernanza, podemos considerar el gran marco del pensamiento filosófico pre-Qin, desarrollado por Laozi, Kongzi o Confucio, Mengzi, Mozi, Zhuangzi, Xunzi y Hanfeizi, que nos aportan los sistemas ideológicos de filosofía política y orden social, en un período de especial conflictividad, conocido como de los Estados Combatientes (475-221 a.C.), cuando se produce la reunificación bajo la Dinastía Qin, y que en la historiografía china se recoge en las Estratagemas de los Estados Combatientes<sup>1</sup>.

Esta época es, y salvando las distancias, la única comparable al sistema internacional actual, pues posteriormente comenzó la época imperial, donde el Emperador es el Hijo del Cielo, el Señor de todo bajo el cielo, y el Imperio del Centro, como el centro de un sistema de dominios tributarios extendido hasta los límites de la tierra conocida.

Por otro lado, las estratagemas de los reinos combatientes, donde las maniobras y enseñanzas de gobernar y ganar batallas han servido de

---

<sup>1</sup> Texto fundacional de la historiografía china, comparable en ello al de Tucídides, del que tantas lecciones se han extraído y se extraen en la formulación de estrategias políticas (Montobbio, 2018).

inspiración para ideas políticas y de defensa, al igual que el período de los Tres Reinos (220-280 d.C.), relativo al enfrentamiento entre los imperios de Wei, Shu Han y Wu, posterior a la caída de la dinastía Han del Este, que la literatura ha popularizado en la sociedad china<sup>2</sup> y al que los líderes políticos también han recurrido en algunas ocasiones.

Completan este marco los clásicos de estrategia militar dentro del que se incluye el libro del *Arte de la Guerra*<sup>3</sup> o Sunzi<sup>4</sup> donde se concreta la preferencia confuciana de la victoria por estrategia frente al combate, se recogen las cualidades del buen general, como mando del ejército y maestro en las tácticas adecuadas en cada situación. El conocimiento de las circunstancias concretas y la selección de la mejor acción es también el objetivo de las 36 Estratagemas (*Sanshiliu ji*), una recopilación de proverbios, conectada con el anterior, con referencias históricas. Ambos popularizados también en occidente, en los ámbitos de la negociación, la empresa y el desarrollo personal.

### 1.1 Gobernar una sociedad humillada. Readaptar la cultura ancestral a los nuevos retos

La historia como primera base cultural de cualquier comunidad, aporta al modelo chino dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, el sentimiento de humillación originado por la sustitución drástica de su concepción milenaria como Reino Medio, *Tianxia* (todo bajo el cielo) por la realidad de ser un Estado-nación<sup>5</sup> que se tiene que enfrentar a otros Estados que no reconocen su superioridad.

---

<sup>2</sup> La novela el Romance de los Tres Reinos, escrita por Luo Guanzhong, en el siglo XIV, se sitúa en este período histórico, y aborda asuntos políticos y sociales de la época.

<sup>3</sup> Según la clasificación de Ralph D. Sawyer y Mei -Chün Sawyer los siete clásicos de estrategia militar son: Seis enseñanzas secretas de Jiang Ziya; los métodos de Sima (también conocido como el arte de la guerra de Sima Rangju); el Arte de la Guerra de Sunzi; Wuzi de Wu Qi; Wei Liaozi; las Tres estrategias de Huang Shigong y las Preguntas y respuestas entre Tang Taizong y Li Weigong.

<sup>4</sup> De ahora en adelante nos referiremos a esta obra preferentemente con el término Sunzi. Para más detalle de la discusión científica, véase los capítulos de introducción y biografía del autor del libro Sun Tzu. El Arte de la Guerra de Samuel B.Griffith.

<sup>5</sup> El encaje en el orden de estados-naciones ha requerido una evolución que se plasma en los Cinco Principios de Coexistencia Pacífica, que son la base del modelo chino de política exterior, donde se reivindica la igualdad de todos los países en las relaciones internacionales, así como el respeto por los diferentes modelos de desarrollo de cada uno. Los Cinco Principios de Coexistencia Pacíficas se recogen en el Preámbulo del Acuerdo sobre comercio y relaciones entre la región del Tíbet de China y la India, firmado en Beijing el 28 de abril de 1954: respeto mutuo de la soberanía y la integridad territorial de cada uno; la no agresión mutua; la no interferencia mutua en los asuntos internos de cada uno; la igualdad y el beneficio mutuo y la coexistencia pacífica. También se recogen en el Preámbulo de la Constitución de la República Popular de China.

El concepto *Tianxia* o todo bajo el cielo, no es un concepto político, legal o geográfico, sino que consiste en una cultura específica en el que el estado imperialista y la ortodoxia confuciana se usan como criterios para definir una comunidad. Este culturalismo chino implica la superioridad, pero no exclusividad, porque se permite la absorción o asimilación de otras culturas (no-Han, como Manchuria) si adoptan las costumbres y cultura chinas. Se añaden diferencias con el modelo occidental basado en el sistema de naciones-estado, como que los límites se basan en el conocimiento y la práctica de la filosofía confuciana y la tradición moral, no en límites físicos; no existe igualdad entre naciones-estado, porque el Reino del Centro es la verdadera civilización y de cultura superior incontestable y sus relaciones de poder se basan en la cultura común, moralidad y armonía, y no en la fuerza militar o económica.

El denominado síndrome del Reino Medio, supuso una adaptación psicológica traumática aceptando el colapso de la *Tianxia* y la realidad de ser un Estado-nación en un sistema internacional competitivo. Las onerosas condiciones impuestas por Gran Bretaña a la dinastía Qing, en el Tratado de Nanjing, firmado el 29 de agosto de 1842, poniendo fin a la Primera Guerra del Opio, inicia una sucesión de tratados desiguales que permanecen vigentes hasta 1997 con la entrega de Hong Kong a China.

Esta percepción de fracaso se acentuó con la guerra sino-japonesa (1894-1895) de forma que la historia del siglo XIX representa para China una senda de frustración que por un lado, impregna de sentimientos de ofensa y humillación cualquier mirada al pasado, y por otro lado los sinólogos entienden que fue el germen del nacionalismo, como preocupación por el destino del país (Wang, 2014, págs. 71-74).

En segundo lugar, otro de los acontecimientos que incidieron en la base del pensamiento estratégico chino fue la victoria del PCCH, que abrazó los postulados del comunismo y el marxismo, sobre el Partido Nacionalista (Guomindang). Este hito se debió a un factor decisivo: la efectiva movilización de las masas llevada a cabo por Mao Zedong para reemplazar la cultura feudal basada en la ortodoxia confuciana.

La posterior Revolución Cultural (1966-1976) concretó esta reconfiguración de los valores culturales, para construir una nueva China y personificó el esfuerzo de Mao por sustituir la cultura feudal ancestral por los principios del marxismo y comunismo, y fue un instrumento básico con el que el PCCh podía cumplir las dos misiones fundamentales impuestas desde su fundación en 1921 hasta el establecimiento de la República Popular en 1949: crear una nueva sociedad comunista caracterizada por la justicia

universal y la igualdad, que cambiara el status de país débil de China y reviviera su posición central en la escena mundial (Wang, 2014: 83-84;91-92).

## 1.2 Gobernar una sociedad para lograr la armonía. El equilibrio entre la regulación y la espontaneidad

Si bien el núcleo fundamental de cada sistema filosófico es responder a la relación del hombre con el mundo, nos centraremos en las aportaciones filosóficas sobre la gobernanza y la noción del poder, la gestión de la sociedad, y el gobernante ideal de las dos corrientes fundamentales, el confucianismo y el taoísmo en su vertiente filosófica, y en aquellos seguidores que concretaron su pensamiento o lo revisaron.

Confucio ha aportado las categorías morales o virtudes, como la piedad filial (*xiao*) fundamental que debe definir las relaciones sociales, a partir de la superior entre padre e hijo y extenderse al resto de relaciones, asumiendo las responsabilidades sociales que logren la armonía en la humanidad (*ren*), como respuesta a la necesidad de recuperar el valor de la vida.

Su reflejo en el sistema confuciano de gobernanza, detallado en las anécdotas de vida y los aforismos que los discípulos de Confucio plasmaron en las Analectas (Lun Yu)<sup>6</sup>, se fundamenta en la piedad filial y la importancia de la armonía en las relaciones, subordinada a los ritos (*li*) para lograr la cohesión social. Así se recogen en su apartado primero del capítulo primero donde se afirma que: “Un hombre que respeta a sus padres a sus mayores difícilmente estará inclinado a desafiar a sus superiores y un hombre que no esté inclinado a desafiar a sus superiores nunca fomentará una rebelión” (Leys, 1998).

La confianza, la lealtad y reciprocidad deben fundamentar las interacciones personales, puesto que como se manifiesta en el apartado segundo del capítulo segundo y en el apartado quinto del capítulo cuarto que: “No se puede confiar en un hombre, no sabría qué hacer con él. ¿Cómo podría tirar de un carro que no tuviera yunta o que no tuviera yugo? Y la doctrina del Maestro consiste en la lealtad y la reciprocidad” (Leys, 1998).

El reflejo de estas cuestiones el gobernante ha de ser honrado y bondadoso; el gobierno del Estado ha de confiarse a los capaces, desligando el nacimiento o la posición, y mediante el desarrollo de las virtudes, los ritos, y las leyes, impulsar la justicia moral (*yi*) porque:

---

<sup>6</sup> Las cuatro obras del pensamiento confuciano son: el Libro del Gran Aprendizaje o saber (Da Xue); las Analectas o Discusiones sobre las palabras (Lun Yu); Mencio (Mengzi); y la Doctrina de la Mediana (Zhong yong). De acuerdo con el Clásico de los Tres Caracteres” (san zi jing), los textos fundacionales del confucianismo incluyen estos cuatro junto con los Seis Clásicos.

El Maestro aconseja al gobernante elevar a las personas honradas y colocarlas por encima de las no honradas, para ganar el corazón de la gente; y acercarse al pueblo con dignidad, siendo un buen hijo y un padre bondadoso y el pueblo será leal, elevando a los buenos y entrenando a los incompetentes, para que todos cumplan su deber con celo (1/1.9 y 1.20) (Leys, 1998).

Confucio añade el seguimiento de las enseñanzas de los antepasados que pueden enriquecer el conocimiento de los gobernantes y el desprecio del espíritu guerrero sin valorar los daños, como manifiesta en el apartado undécimo del capítulo séptimo: “Como lugarteniente mío no hubiera escogido a quien lucha con tigres o atraviesa ríos sin sentir miedo. Más bien a alguien que estuviera lleno de temor antes de entrar en acción y prefiriera siempre una victoria lograda mediante la estrategia” (Leys, 1998).

Son interesantes las reglas confucianas de la autodisciplina o autocontención y la de la ejemplaridad, que dotan de estabilidad y armonía en última instancia las relaciones entre los Estados. La primera basada en no hacer a los demás lo que no quieres que te hagan a ti, evitando trasladar la culpa ante las dificultades, (o bien el dicho de que uno antes debe barrer su propia puerta); y la segunda denominada doctrina de enseñar mediante el ejemplo (*yishen-zuoze*) que está relacionada a su vez, con otra norma que contiene el Libro de los Ritos, basado en que se sabe que la gente viene por iniciativa propia a aprender los ritos de los maestros, pero nunca se ha oído que los maestros vayan por iniciativa propia a educar a otros sobre los ritos (*li, wen lai xue, bu wen wang jiao*) (Lu, 2013).

Mengzi, el segundo Confucio, aporta la concreción los conceptos de humanidad y benevolencia, basados en la virtud confuciana, situando la conmiseración y la conciencia del sufrimiento del otro como punto básico de la naturaleza humana y base moral de gobernante, y estableciendo un sistema social de gobierno centrado en las personas, que deben ocupar el primer lugar, siguiéndoles en importancia el Estado y en último lugar, el gobernante.

La segunda gran fuente del pensamiento, el taoísmo<sup>7</sup> en su vertiente filosófica, que a pesar de su interconexión con el confucianismo, difieren

---

<sup>7</sup> Las ideas básicas de la vertiente filosófica del taoísmo, o daoísmo, o doctrina del Dao (con distintas acepciones como camino, método, discurso) se recogen en las tres obras clásicas: el Daodejing o Tao te King (Libro del Tao o del Camino al Poder), atribuido a Laozi; el Lie zi, atribuido a Lie zi o Lie You-Kou; y el Zhuang zi del filósofo del mismo nombre. Se suelen añadir otros complementarios como el Guan zi, y libros y fragmentos del Huai Nan zi y del Lü shi Chun qiu.



en dos cuestiones: el concepto de la Virtud, que entiende entendida como el despliegue del elemento natural y espontáneo del individuo siguiendo la ley del Dao, y la doctrina del no-actuar (*wu wei*) en la que el buen gobernante no debe gobernar, es decir, no debe intervenir sino respetar el libre curso de los acontecimientos, para que la sociedad se ordene a sí misma de forma espontánea. Ambas son precisamente aportaciones relevantes que amplían las perspectivas de la gobernanza ideal.

A la interpretación del Dao Cósmico, o el Camino del Cosmos, como la fuente inmanente y trascendente del Universo, que genera espontáneamente el mundo, y su fluctuación constante, se suma la de entender el Dao como un modo de ser de seres, cosas y de la humanidad. El Dao como ley universal del movimiento y de las transformaciones del mundo, establece que el discurrir de la Naturaleza no se rige por fines, sino por espontaneidad, sin forzamiento. En el plano personal, el sabio, como persona virtuosa, ha de seguir la ley del Dao, permaneciendo en pureza y quietud (*wu wei*) en la simplicidad natural, y adoptar una postura de ignorancia (*wu zhi*) de ausencia de espíritu de lucha (*wu zheng*) y de deseos (*wu yu*) siendo ésta idea próxima al budismo. La ley de la Naturaleza (*ziran fa*) se manifiesta además en no luchar (*bu zheng*), no tener (*bu you*), no señorear (*bu zhu*), no ser el primero (*bu zhang*), no egoísmo (*bu si*) igualdad (*ping jun*) (Preciado, 2006).

Si acudimos a analizar el texto del Daodejing de Iñaki Preciado caben destacar ciertos pasajes donde se nos describen las cualidades del gobernante y la gobernanza ideal. Laozi aporta como cualidades del sabio que sigue el Dao, la humildad, la ignorancia en cuanto a no intervenir en la vida pacífica de la gente, actuando sin engaños. Para Laozi el gobernante ideal no gobierna, pero respeta tres normas: rechazar el uso de la inteligencia y de los muchos conocimientos; rechazar las virtudes confucianas de la benevolencia y de la rectitud y rechazar gobernar por interés, porque alejan del tao, y debe añadirse ser modestos por fuera y conservar la simplicidad interior, ser menos interesados y con escasos deseos (Preciado, 2006. Daodejing, A1, 63).

Con este fin, es mejor hacer siempre que las gentes no tengan conocimientos y carezcan de deseos y hay que hacer que los inteligentes no osen actuar, pues practicando el no-actuar reinará el orden universal (Preciado, 2006. Daodejing, 47). Además, gobernar un gran Estado es como freír un pez, puesto que un buen gobernante, si quiere gobernar, es decir, mantener el orden y la armonía de la sociedad (*zhi*) deberá sin falta no remover las cosas, dejar que los negocios del Estado se fríen por sí mismos, porque:



“Con un gobierno caótico, el pueblo se torna honesto. Con un gobierno severo, el pueblo se vuelve malicioso” (Preciado, 2006. *Daodejing*, 21). Mao Zedong se aproximó a esta espontaneidad, en la etapa de la Revolución Cultural, cuando propugnó que las masas se eduquen por sí mismas.

En la misma línea, respecto a la guerra, para Laozi no actuar supone evitarla:

Por eso un buen caudillo militar no usa de las armas, un buen guerrero no se deja llevar de la ira, quien sabe vencer a su enemigo no entabla con él combate, quien sabe usar a los hombres se acomoda debajo de ellos. A eso llaman virtud del no luchar (Preciado, *Daodejing*, 2006: 33).

Además de la humildad y el no gobernar, Laozi aporta el concepto la fortaleza de la debilidad, porque el débil vence al fuerte, acudiendo a la observación del agua como elemento natural y a su verdadera fortaleza porque:

No hay en mundo más blando y débil que el agua, mas nada le toma ventaja en vencer a lo recio y duro, pues que nada en ello puede ocupar su lugar. El agua vence a lo duro, lo débil vence a lo fuerte, Nadie en el mundo ignora (esta razón). Mas en el mundo nadie es capaz de atenerse a ella (Preciado, *Daodejing*, 2006: 43).

El elogio de Laozi a la superioridad de la debilidad consagra el principio de conservarse débil como fortaleza, que aplicado supone humildad y modestia como sinónimos de sabiduría y nobleza, que conlleva el rechazo a destacar y a enorgullecerse, consiguiendo la grandeza sin buscarla ni pretenderla, idea que conecta con la lógica del (*wu wei*). En el ámbito social, el seguidor del *Dao* nunca tratará de ser el primero y se situará siempre por debajo o detrás, o el último, cuestionando la inclinación humana de acumular poder, riqueza y fama.

Zhuangzi entiende el no-yo (*wu wo*) como la mejor forma de integrarse en el *Dao*, prescindiendo de las limitaciones sobre el mismo que impone el propio cuerpo y las interpretaciones de la mente, y logrando la continuidad y el respeto al caos natural (Preciado, 1996: 115-116). En su libro noveno, Zhuangzi recurre a las fábulas con animales para explicar la doctrina del no-actuar como la siguiente:

Si un hombre de honor se viera forzado a gobernar el mundo, mejor fuera no actuar. No actuando, preservaría la verdadera y original naturaleza. Por eso a quien estima su propia persona más que al mundo entero, se le puede confiar el mundo; y a quien ama más a su propia persona que al mundo entero, se le puede entregar el mundo. De ahí que un hombre de honor no permita que sus cinco vísceras se desborden, ni que su inteligencia brille: inmóvil como un difunto, muéstrase radiantemente vigoroso como un dragón; silencioso como una sima, retumba como el trueno; los movimientos de su espíritu se acuerdan con el Cielo; permaneciendo en reposo sin actuar, los millones de seres crecen cual polvareda levantada por el viento. ¿Qué necesidad tengo yo de gobernar el mundo? (Preciado, 1996).

Mozi, maestro de la doctrina ilustre, coetáneo de Confucio, toma como base el amor universal, sin rituales que son una carga para el pueblo, para integrar en un pensamiento idealista a las clases sociales más bajas. Propone una gobernanza donde los gobernantes son Hijos del Cielo y donde la eficacia de las políticas se base en la consulta de experiencias y ejemplos antiguos, la propia realidad y los efectos en el pueblo.

Xunzi, vive al final de la época de los Estados Combatientes e introduce como base la naturaleza mala humana, porque cada hombre persigue sus intereses y deseos, y las acciones incorrectas que realiza para conseguirlos crean desorden en la sociedad. La piedad filial confuciana no forma parte del desarrollo natural, se adquiere después del nacimiento, mediante la formación que ha de ser universal. Para Xunzi el sistema de gobernanza debe conseguir la armonía social mediante un desarrollo razonable de los deseos. La directriz fundamental ha de ser el ritual exterior y la ley interior, de forma que los principios de Confucio y Mencio se apliquen de forma visible mientras que mediante la ley se cultiva y regula el deseo humano (Preciado, 1996).

### 1.3 La excelencia de la estrategia militar. La victoria sin guerra y la combinación de tácticas

En un entorno de continuo conflicto como el período pre-Qin, en el que florecen las visiones filosóficas anteriores, la disciplina confuciana, la ley del Dao y la universalidad de las mutaciones, reflexionan también sobre los costes de hacer la guerra, considerada como última opción para vencer, después de la estrategia. Esta convicción genera un conjunto de enseñanzas militares, perfeccionadas a lo largo de la historia de conflictos entre

estados y generales, para conseguir vencer o no ser derrotado, preferiblemente sin armas ni pérdidas.

Destacan especialmente dos manuales, conocidos y usados ampliamente en occidente, sobre todo en el ámbito militar y empresarial: el Arte de la Guerra y las 36 Estratagemas. Sus alegorías encierran una sabiduría que permiten también comprender las decisiones que ha ido tomando las autoridades chinas en determinadas situaciones del plano internacional, ya sea la guerra arancelaria con EEUU o la gestión de la pandemia del COVID-19 por China.

El Arte de la Guerra, conocido también como Sun Tzu o *Sunzi* por el nombre de su autor, se considera el primero de los clásicos militares mundiales, ubicado según consenso científico, en el período comprendido entre los años 400 y 320 a.C. perteneciente a la época histórica de los Estados o Reinos Combatientes, y agrupa un compendio de enseñanzas atribuido tradicionalmente a Sun Wu, cuya existencia no está confirmada, pero que siendo una obra de autoría indeterminada, la coherencia en el estilo y originalidad de los trece capítulos de que consta, demuestran que fue escrita por alguien singularmente imaginativo y con experiencia práctica en la guerra (Griffith, 2019).

Para *Sunzi*, la guerra es el último recurso, porque es un asunto de importancia vital para el Estado; la provincia de vida o muerte; el camino a la supervivencia o a la ruina, según comienza el capítulo primero dedicado a las estimaciones o planes. Y si se debe entrar en batalla, lo esencial en la guerra es la victoria, no las campañas prolongadas.

A partir de aquí el autor despliega un manual de estrategia ofensiva entendida como la habilidad para someter al enemigo sin luchar, capturando ciudades sin asaltarlas, sin desgaste de tropas y con ganancias completas. Con este fin, se deben atacar los planes del enemigo; y en segundo lugar perturbar sus alianzas. Dominar el arte del engaño para crear falsas apariencias, el acercamiento indirecto, la adaptabilidad a la situación del enemigo y concentrarse en sus debilidades son tácticas que requieren conocerse al enemigo tanto como a uno mismo, como garantía de victoria segura, al igual que la flexibilidad y el cambio en el uso de las tácticas y la acción veloz.

Para *Sunzi* un buen general debe ser experto tanto en estrategia como en hacer la guerra, conoce los cinco factores de su esencia, (la influencia moral, el clima, el terreno, el mando y la doctrina), para organizar y usar sus ejércitos y emplear la maniobra adecuada. Debe también cultivar el

Dao y acatar las leyes, y ponderar sus cualidades personales que pueden ocasionar operaciones militares catastróficas, temeridad, cobardía, ira, un sentido del honor demasiado susceptible o en exceso compasivo. Es interesante la diferenciación entre el soberano, o protector del Estado, en la guerra, y el experto en la guerra, pues el primero está limitado, porque puede cometer errores; cuando maniata al ejército, ordena sin conocer los asuntos militares o distribuye rangos y tareas sin conocimiento de la estructura de mando, por tanto, el general no debe seguir sus órdenes cuando no son oportunas.

Las aplicaciones en las organizaciones y en el liderazgo son más amplias que las aportaciones del sistema de relaciones confucianas jerárquicas, porque el Arte de la Guerra se ocupa principalmente de toda la organización, desde su legitimidad, funcionamiento y administración, a la unidad y la moral de los miembros; la maestría de los líderes para crear situaciones, apalancarlas o manipularlas, además del poder causal derivado de la propia situación (Dimovski, M., Miha, Đurica, & Ferjan, 2012).

Las enseñanzas del *Arte de la Guerra* han estado presentes como fuente de inspiración para los líderes chinos, más constante y más fácil que el confucianismo entendido como heredero del sistema feudal. Desde Mao Zedong, hasta épocas más recientes, como la del presidente Hu, en 2003, que acudió al manual sobre cómo evitar la guerra, y su conexión con el concepto de *soft power*, que Joseph S. Nye había acuñado como la capacidad de conseguir lo que se quiere a través de la atracción, en lugar del *hard power*, la coacción o los pagos. Las estrategias militares y su aceptación en occidente, se integraron en la nueva imagen exterior de desarrollo pacífico de China en un mundo armonioso.

En los nuevos planteamientos de la guerra combinada más allá de los límites, detallados por dos militares chinos, después de la actuación de EEUU en la Guerra del Golfo, el campo de batalla, las armas y métodos superan los estrictamente militares, para entender que la guerra en la globalización es una *guerra sin restricciones*. Pero las enseñanzas del *Sunzi*, se integran y se completan con aquellas pautas eficaces de la estrategia napoleónica y las recogidas en tratados militares modernos, como los de John Frederick Charles Fuller dando como resultado una síntesis que se materializa en ocho principios: omnidireccionalidad incluyendo todas los posibles terrenos y armas; sincronía en la ejecución; fijar objetivos limitados pero medidas ilimitadas; aplicar la asimetría entendida como la técnica de jugar al gato y al ratón, o de guerrillas; buscar el consumo mínimo de recursos;

asegurar la coordinación multidimensional y el ajuste y control de todo el proceso (Qiao Liang, Wang Xiangsui, 1999: 205-206).

Las 36 Estratagemas<sup>8</sup>, que llegaron a occidente en el siglo XX entre las élites militares y que en 1979 se reimprimió en Beijing para su divulgación, es otro clásico con vinculaciones permanentes al principio universal de las mutaciones, y recoge muchas de las enseñanzas taoístas, como el *wei wuwei*, la estrategia del esfuerzo inverso (aflojar la presa para apretarla) o el valor de la debilidad para lograr una mejor posición (fingir estar de paso para ocupar Guo). Las estratagemas se agrupan en seis grupos, que corresponden a seis situaciones concretas en que se halle aquel que deba tomar decisiones, para cada una de las que se proponen seis tácticas. En un esquema asociado a la dialéctica taoísta, los tres primeros grupos suponen posiciones favorables, y activas (*yang*), mientras que, en los tres restantes, las circunstancias son desfavorables, en posición pasiva (*yin*). Al igual que en el Arte de la Guerra, algunas se basan en confundir al enemigo con apariencias (hacer brotar las flores en el árbol), la aproximación indirecta, (retirar la leña de debajo de la olla) e incluso se invocan batallas como ejemplo (asediar Wei para salvar a Zhao).

#### 1.4 La sociedad relacional. La importancia del *guanxi* y del *win-win*

La armonía es el gran principio chino de coexistencia, acorde con la filosofía china, centrada en las relaciones, frente al *ser* del pensamiento occidental. El “hacer” reemplaza al “ser”, porque las cosas sólo tienen sentido cuando se refieren a hechos, y todas las definiciones, incluidas la identidad individual y la verdad, se forman en base a las relaciones, no en la esencia (por ejemplo, alguien será amigable si lo tratamos de manera amistosa, pero la idea sobre él sería opuesta si lo tratamos mal. Por tanto, una cosa es una mera representación lingüística que nunca puede ser por sí misma, se hace según las relaciones que la afecten.

La atención al proceso, más que en los resultados, es la segunda característica que sitúa la confianza y el trato continuado como valores centrales en cualquier relación humana, y genera una gobernanza relacional,

---

<sup>8</sup> Se trata de una obra de autoría no determinada, si bien se menciona su existencia en la Historia de la dinastía Qi meridional (Nan Qi Shu), escrita por Xiao Zixian (489-357 a.C.), en un pasaje referido al General Tan Daoji de la dinastía Song meridional (fallecido en 436 d.C.).

caracterizada por el énfasis en la negociación frente al control; la consideración de la gobernanza como un proceso de toma de acuerdos, destacando su naturaleza dinámica; la consideración de las relaciones, y no los actores, como el objeto de gobierno; y su fundamentación en la confianza (Montobbio, 2018). Confianza y equilibrio son las bases de cualquier acuerdo, del que debe derivarse un beneficio mutuo, y el *win-win*, se entiende como el resultado ideal. Su extensión a la política exterior china, también fundamenta las construcciones teóricas sobre la gobernanza mundial como veremos más adelante.

La complejidad de las relaciones personales tiene en la sociedad china una figura estable y profundamente extendida, el *guanxi*, que transforma la identidad individual en colectiva, ya sea familiar, escolar, o laboral. Esta interdependencia también facilita que la población asuma fácilmente la narrativa del esfuerzo colectivo, y la necesidad de contribuir en el logro de objetivos compartidos.

Una sociedad relacional determina también que el concepto de sabiduría china sea multidimensional y además se amplía con la experiencia y la práctica. A diferencia del concepto occidental que entiende la inteligencia como un rasgo de la personalidad, en gran parte hereditario y no maleable, la sabiduría para la sociedad china, se adquiere a través del estudio y la práctica continuos. Además, el conocimiento individual tiene una dimensión relacional más significativa que en occidente.

La segunda característica del proceso de educarse que contempla Confucio implica el valor de la transmisión de la tradición con su conocimiento ancestral, además de la práctica propia. Según se recoge en las *Analectas*, capítulo séptimo, apartado primero: “El Maestro dijo: Yo me limito a transmitir, no invento nada. Confío en el pasado y lo amo” (Leys, 1998).

Cada uno de estos conceptos se traslada al ámbito de las relaciones exteriores, configurando un modelo chino con una amplia base filosófica y de prácticas sociales, con diferencias profundas respecto al modelo occidental, tanto en cuanto al modo de interacción de los Estados, el papel de las organizaciones internacionales, y las bases que deben propiciar los acuerdos.

El concepto primario del *guanxi* como red personal, de su significado literal proviene de la combinación de dos palabras: *guan* que significa puerta o barrera, y *xi* significa conexión o enlace, para expresar pasar por la puerta y conseguir una conexión. Puede tratarse de una relación personal

o una conexión social, si bien dada la profundidad de su integración en el pensamiento chino, su impacto trasciende la mera interacción personal, determinando una forma única de organización social, presente en las relaciones de todo tipo y ámbito de un individuo, ya sea familiar, de amistad, en su entorno escolar o laboral, y como veremos más adelante, como un esquema aplicable a la visión de gobernanza mundial de algunos pensadores chinos.

Es un concepto estrechamente ligado a las pautas sociales confucianas, donde la importancia de la armonía, ha originado una sociedad profundamente relacional, donde la unidad familiar, está por encima de cualquier otra relación contractual o externa, de forma que cada individuo se subordina y es responsable de su familia, a diferencia del individualismo que caracteriza el modelo occidental, y a partir de este primer grupo, se genera el resto de conexiones, como vecinos, compañeros de clase y colegas de trabajo. Requiere cultivarse y mantenerse a través de relaciones sociales.

El *guanxi* contiene dos aspectos interrelacionados, el utilitario basado en intereses mutuos y para propósitos beneficiosos; y otro afectivo o de cuidado a los demás, donde la cercanía emocional mide la calidad del *guanxi*. Para conservar el *guanxi*, se requieren intercambios de favores materiales, afectos y oportunidades (*renqing*) sometidos a reglas de la reciprocidad, devolviendo el favor, para no perder el crédito personal (*sinyong*) y el estatus social o reputación (*mianzi*). Como efecto colateral, se genera la desconfianza frente a los foráneos al *guanxi*.

En una segunda acepción, *guanxi* se identifica con un sistema institucionalmente definido, desarrollado en la sociedad china contemporánea, donde la ineficiencia e ineficacia de las infraestructuras empresariales chinas y las instituciones conexas, han fortalecido la dependencia del *guanxi* personal para el éxito, y la protección. En este caso, las interacciones frecuentes y los intercambios entre personas de dos empresas u organizaciones, redundan en más colaboración institucional, que se sustenta y nutre de confianza mutua, intercambio de información, y adquisición de recursos y ventajas para un mejor rendimiento empresarial. Su importancia en los negocios ha sido ampliamente estudiada (Zhang & Hong, 2016).

Frente al juego de opuestos de suma cero, en el que el acuerdo implica una diferencia de posiciones de partida y de llegada, el enfoque *win-win*, como narrativa básica en los intercambios, tiene como objetivo lograr que todas las partes salgan beneficiadas con el resultado, y es por tanto existe mayor incentivo para negociar que en un escenario competitivo, y dará lugar a compromisos más duraderos entre las partes.



Buscar el beneficio mutuo en una relación que conlleva intercambios es una cuestión fundamental en el pensamiento chino, que condiciona el proceso de negociación, basado en las concesiones que realizan las partes, y también determina el contenido final del acuerdo porque ha de ser equilibrado y satisfacer las expectativas de las partes.

El enfoque *win-win* se ha analizado fundamentalmente en la literatura empresarial para conocer un método característico de la zona asiática, poniendo de relevancia las diferencias con la negociación occidental. Con las concesiones y el intercambio de información y de sentimientos se generan vínculos entre las partes que amplían además su visión, incluyendo no sólo el propio beneficio, sino los beneficios que puede y es deseable que obtenga la otra parte, reduciendo el miedo a perder y aumentando la capacidad de escucha, la credibilidad en las afirmaciones y compromisos, y generando un clima de confianza para futuras negociaciones.

En política exterior, China ha materializado la idea confuciana del beneficio mutuo, en uno de los Cinco Principios de Coexistencia Pacífica: la igualdad y el beneficio mutuo de los países, que con los otros cuatro principios permiten mantener un desarrollo pacífico, una estrategia mutuamente beneficiosa de apertura, relaciones diplomáticas, e intercambios económicos y culturales con otros países, para construir una comunidad humana con un futuro compartido (National People's Congress, 1978).

La ampliación de enfoque con la inclusión del aspecto cultural, y su presencia constante en los acuerdos, las iniciativas que promueve o participa China, han caracterizado una narrativa *win-win*, uno de los pilares de la estrategia de influencia de Beijing, que insiste en la consideración de los intereses de todas las partes.

La narrativa *win-win* está presente, por ejemplo, en los acuerdos de asociación estratégica que se impulsan, de contenido más amplio que el económico o comercial, o en la construcción de sus alianzas regionales, prioritarias para China como primer escenario para implementar su visión global, como la Asociación de Naciones del Asia Sudoriental (ASEAN), donde la amistad de buena vecindad se complementa con la cooperación mutuamente beneficiosa.

Otro ejemplo es la Iniciativa de la Franja y de la Ruta (IFR) presentada en 2013, como heredera del espíritu de la Ruta de la Seda centrado en la paz y cooperación, la apertura y la inclusión, y en el aprendizaje y el beneficio mutuos. La iniciativa incluye entre sus principios<sup>9</sup> la apertura

---

<sup>9</sup> Los principios de la Iniciativa de la Franja y la Ruta son: la Iniciativa está en línea con los principios

a países y organizaciones fuera de la antigua Ruta, que puedan obtener beneficios de los proyectos, buscando una conjunción de intereses y el mayor denominador común, para todas las partes que participen (National Development and Reform Commission, 2015).

En la misma línea, la creación del Banco Asiático de Inversiones en Infraestructura (BAII) que agrupa a 102 países en todo el mundo, 42 de ellos no asiáticos, y organizaciones multilaterales, se articuló en 2016 para financiar infraestructuras energéticas, de comunicaciones y de transporte, entre otras, ya sea en la región asiática o fuera de ella, mejorando las redes de infraestructuras nacionales. Los objetivos permiten entender el beneficio mutuo tanto de los actores regionales, que ven aumentada su capacidad para enfrentar futuras crisis financieras globales, como del resto de países e instituciones, con un agente que contribuirá al dinamismo económico mundial (Asian Infrastructure Investment Bank, 2015: 1-2).

### 1.5 El gradualismo y el pragmatismo chino como metodología para el cambio

La mutación entendida como ley universal determina que en el pensamiento chino los procesos de cambio se afronten desde la continuidad, con una transformación gradual. Y en ese proceso de reforma los nuevos métodos se admiten si ayudan a obtener los resultados deseados. Estos dos valores también forman parte del modelo chino como veremos en algunos de los ejemplos siguientes.

Es una constante a la hora de afrontar procesos de cambio en el pensamiento chino ve natural introducir variaciones progresivas, de forma que en durante un tiempo, la situación anterior y la nueva que se inicia, coexisten. Esta perspectiva hunde sus raíces en la dialéctica complementaria, de base confuciana, que promulga la vía intermedia (*Zhongyong*) o vía

---

y objetivos de la Carta de Naciones Unidas y defiende los cinco principios de la coexistencia pacífica: el respeto mutuo de la soberanía y la integridad territorial de cada uno, la no agresión mutua, la no interferencia mutua en los asuntos internos de cada uno, la igualdad y el beneficio mutuo, y la coexistencia pacífica.; la Iniciativa está abierta a la cooperación y cubre, pero no se limita a la zona de la antigua Ruta de la Seda; la Iniciativa es armoniosa e inclusiva, y aboga por la tolerancia entre las civilizaciones, respeta las vías y los modos de desarrollo elegidos por los distintos países; la Iniciativa sigue el funcionamiento del mercado, atendiendo a las reglas del mercado y a las normas internacionales; y la Iniciativa busca el beneficio mutuo, porque se acomoda a los intereses y preocupaciones de todas las partes involucradas.

mutuamente inclusiva donde las relaciones entre los dos polos (*yin yang*) no son conflictivas, sino que evolucionan y cambian de forma conjunta dando lugar a una síntesis armoniosa, que contiene elementos de los dos polos, y que no se puede reducir a ningunos de los dos.

La vía intermedia se desarrolla en el libro de la Doctrina de la Medianía<sup>10</sup> a partir del verso 6.29: “El Maestro dijo: Suprema es la fuerza moral de la Vía Media, sin embargo ya no se encuentra normalmente entre la gente” (Leys, 1998).

La continuidad a través del cambio es un método que se observa en las profundas reformas que China emprendió en los años ochenta, contrasta con los cambios abruptos que de ese calibre se han venido dando en occidente, como en el Este de Europa o en la Unión Soviética tras el comunismo, que implican una sustitución general de estructuras con escasos tiempos de transición.

La aplicación gradual de un concepto implica observar de la experiencia controlada que permite usar la pequeña escala, antes de aplicarlo a una escala mayor. Un ejemplo de este procedimiento se encuentra en la implantación de Zonas Económicas Especiales (ZEE) que desde los años ochenta, se llevó a cabo, con el fin de crear áreas intensivas en capital y tecnología, con exenciones fiscales y una regulación de mercado, con asociaciones de empresas locales y extranjeras, para poder captar inversiones extranjeras. Desde las primeras en 1984 situadas en Shenzhen, Xiamen, Zhuhai y Shantou, se fueron extendieron hasta catorce a lo largo de la costa suroriental del país, ampliándose después alrededor de los deltas del Río Yangtze y del Río las Perlas, entre otras zonas también en los años noventa, a la vez que se complementaban con puertos, en una estrategia planificada y gradual de implantación de ZEE en la costa y de Zonas de Desarrollo Económico (ZDE) en el interior.

El método gradual está asociado al valor de la experimentación que permite corregir y adaptar el nuevo concepto o sistema, sin sustituir de forma general el antiguo, y tratándose de cambios que afectan a la sociedad, permite su asimilación progresiva. Conviven lo nuevo y lo anterior. Se podría decir que conviven dos realidades paralelas.

Una alegoría ilustrativa de este método es la aldea de las cebras, usada por el economista chino Zhang Weiyong, en la que los sabios de la

---

<sup>10</sup> El libro de la Doctrina de la Medianía (Zhong yong) se atribuye a Zisi, nieto de Confucio.

aldea deciden un plan ingenioso para convencer a los aldeanos de que, tras años de alabar las excelencias de los caballos, es necesario cambiarlos por cebras, más productivas como en el pueblo vecino. Cada noche, mientras que los aldeanos dormían, los sabios pintaban algunos caballos con rayas negras, que explicaban como los viejos caballos, pero adornados con rayas inofensivas. Transcurrido mucho tiempo, y una vez que los aldeanos estaban acostumbrados a los animales extraños, los ancianos reemplazaron los caballos por cebras de verdad, que trajeron riqueza a la aldea. Y mucho tiempo después los ancianos proclamaron a la comunidad que vivían era una aldea de cebras y que las cebras eran buenas y los caballos malos (Leonard, 2008: 37-38).

Frente a la hegeliana tesis-antítesis-síntesis, y el pensamiento dicotómico de que una cosa no puede ser esa y la contraria, básicas en el pensamiento occidental, considerar que el *yin* coexiste con el *yang* en un todo armónico al tiempo que lo genera, no trata de una tesis y una antítesis enfrentadas, sino de que ambas pueden existir y existen co-tesis simultáneas. La aplicación práctica es que facilita canalizar las relaciones por la vía de la cooperación (Montobbio, 2018: 238).

En política exterior, de acuerdo con algunas teorías como la de la Relacionalidad Constructiva, que analizaremos en el siguiente apartado de este artículo, la dialéctica del *Zhongyong* existe en todas las relaciones, incluidas las internacionales, que también encuentran su representación en el *yin yang* y donde las polaridades se complementan y dependen unas de otras, usando la lógica de ambos y, frente a cualquier estructura dualista con la forma de pensar de uno u otro (Qin, 2018: 427-428).

La búsqueda de esa vía intermedia o *Zhongyong* fundamenta un marco para discutir que el ascenso de una potencia conlleva necesariamente el eclipse de otra, ya que el poder no se comparte. Desde esta óptica, las variaciones de la política exterior china, como la transición del enfoque de perfil bajo en los años noventa al discurso asertivo o participativo a partir de 2009, deben realizarse sin estridencias, manteniendo la continuidad en el cambio, si bien la primera es la base de los objetivos estratégicos, los diseños y las políticas en su conjunto, mientras que los cambios se producen principalmente por cuestiones que se consideran pertinentes para los intereses nacionales (Qin, 2014: 313).

A partir de los años noventa, la orientación pragmática del pensamiento chino, responde a la necesidad de conseguir resultados, el método es secundario y la utilidad de las decisiones se impone a las verdades o

axiomas. Es el período de aprender también a innovar, superando la tendencia taoísta de sospechar de la inteligencia en los asuntos colectivos y que a principios del siglo XX se interpretaba como una aportación del pensamiento chino y desdeñado en la cultura occidental: “la inteligencia es demasiado consciente de los errores que pueden resultar, los problemas que pueden surgir” (Gronda, 2015: 19-20). Es decir, que a veces nuestras cualidades más valiosas y exitosas podrían convertirse en una amenaza para nosotros mismos y para otras personas.

La orientación pragmática en la gobernanza china comienza con Deng Xiaoping, en la década de los setenta, que tuvo que afrontar dos debates: el primero sobre el criterio para establecer la verdad, oponiéndose firmemente a los *dos cualquiera*: la opinión de que cualquier decisión política que el difunto Mao Zedong hubiera tomado y cualquier instrucción que hubiera dado, debían ser seguidas sin vacilar.

El segundo debate, en la década de los ochenta versó sobre si la economía de mercado era de naturaleza socialista o capitalista, que Deng Xiaoping resolvió estableciendo que el criterio superior para juzgar debería ser si promueve el crecimiento de las fuerzas productivas de una sociedad, aumenta la fuerza general de un país y mejora las condiciones de vida de la gente común.

Sin embargo este milagro económico, se refleja en los textos históricos chinos como una alteración rápida de la vida de las personas, que les proporciona una gran cantidad de bienes, pero que no requiere reformas que abandonen la identidad socialista de China, porque en un sistema que es socialista con características chinas, no es una contradicción hablar de una economía de mercado socialista (Dyson, 2019: 101).

Esta apuesta decidida por la utilidad de los métodos, y la orientación a resultados, abrió las perspectivas del pensamiento chino, y permitió en la vertiente económica del país, transformar la gestión empresarial, la academia y priorizó el resultado sobre los medios. China se vio forzada a integrar técnicas y componentes occidentales, alejados de los autóctonos, impulsando el socialismo con características chinas, en el que Deng Xiaoping elegía las políticas necesarias y útiles para afrontar la integración del capitalismo en los años sesenta, porque no importaba si el gato era blanco o negro, porque el gato que atrapa ratones es un buen gato (Gruver, 2016: 4).

El tercer debate sobre los efectos de la modernización del país sobre las desigualdades sociales, que se cerró con el consenso logrado en el 17<sup>o</sup> Congreso del Partido Comunista Chino, celebrado en 2007, acerca de que la apertura y la reforma eran el camino para solucionar los problemas del país.

A partir de aquí, la intervención cada vez más activa de China en la esfera global ha requerido de narrativas que integran muchos conceptos y prácticas occidentales pero matizados, completados o ampliados: la denominada batalla de los conceptos.

Un ejemplo es el reciente papel de la diplomacia china de mediación en algunos conflictos de trascendencia mundial, como la crisis de Myanmar con los rohingyás o en la actitud con EEUU respecto a Pyongyang, en un difícil equilibrio con el principio de no injerencia en asuntos internos, básico en su política exterior (McPherson, Paul, & Naing, 2020).

## **2.China en busca de su lugar como potencia global**

La gran herencia cultural china y el rico patrimonio histórico permiten elaborar un vocabulario propio al hablar de las relaciones internacionales, como advierte Wang Yiwei, y son la base para la innovación necesaria, introduciendo valores chinos holísticos e inclusivos frente a los valores occidentales que son monopolísticos, exclusivos y carentes de integridad, según el profesor Wang Fang (Lu, 2013).

Esta interpretación académica del mundo mediante una narrativa original está presente en el desarrollo de la política exterior, como una base constante que se integra, moldea y revisa en función de los retos que la sociedad china va afrontando, y de las directrices del gobierno chino.

En la contraposición a la visión occidental de la gobernanza mundial, los intelectuales y estadistas chinos, han visto reforzada su inspiración en la historia filosófica y de pensamiento, para formular teorías sobre la organización y el funcionamiento de la sociedad internacional y para concentrar todos los esfuerzos nacionales en alcanzar o recuperar, el lugar que proporción a su relevancia, corresponde al país.

### **2.1 Las claves del modelo chino de relaciones exteriores**

El marco filosófico y cultural de apartado anterior nos provee de valores básicos de la cultura china, recogidos en las 4 C's: la contextualidad del razonamiento, la correlatividad que definen las relaciones, el reconoci-

miento social o aceptación para elevar el capital social de cada individuo, la importancia del *guanxi*, y el enfoque en el proceso, más que en el resultado; la complementariedad de los opuestos y la armonía como estado natural; y la capacidad de cambio de todas las cosas, y la posibilidad de alterar la tendencia natural mediante la acción humana (Qin, 2015).

Desde ese marco, derivan tres conceptos fundamentales que intentan dar respuesta las teorías chinas de relaciones internacionales y que se concretan en la acción exterior del gobierno: el *shi*, que carece de concepto equivalente occidental y se puede asimilarse con el potencial de algo dada la situación y las dinámicas; la identidad surgida de las interacciones, y la estrategia (Zhu, 2010).

El *shi* implica a entender el panorama general, y el proceso de cambio de cada actor, su potencial en el contexto, y una vez, bien entendido se puede tomar una decisión; es una idea en conexión con la ley universal del movimiento del Libro de las Mutaciones, que establece que el cambio es prevalente e inevitable. Así, mientras en occidente la fuerza militar y económica son los indicadores de poder, para el pensamiento chino la situación forma parte de cualquier elemento. Así una roca en una colina tiene un poder impresionante si rueda hacia abajo desde la cima, pero su poder se anula si intenta moverse hacia arriba.

En las relaciones internacionales, la contextualidad del razonamiento chino supone entender la configuración del poder mundial y obrar siguiendo la tendencia general.

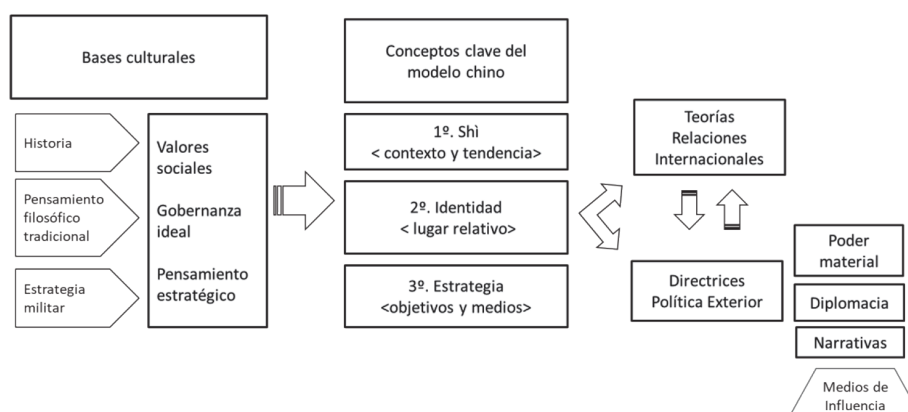
La identidad en una sociedad relacional, así como el poder sólo existen como relativos, es decir, dentro de la red de interacciones, múltiples y cambiantes que se influyen y pueden ser complementarias. En la gobernanza mundial implica definir el la ocupar por China en el orden mundial y cómo debe evolucionar.

Finalmente, la estrategia es la concreción de los intereses y objetivos nacionales a largo plazo en este panorama general, acorde con sus dinámicas de cambio y los medios a usar para defenderlos o conseguirlo.

El objetivo estratégico de China es incrementar su influencia global, que defienda sus intereses, pero también contribuya al bienestar de la humanidad requiere la intervención en el ordenamiento jurídico internacional, la diplomacia y las narrativas de difusión del modelo chino son instrumentos básicos.



Ilustración 1. El modelo chino de relaciones internacionales



Fuente: Elaboración propia

2.2 Los fundamentos teóricos para un nuevo orden mundial sínico. La organización mundial armonizadora, el liderazgo moral y el guanxi mundial

El establecimiento del estudio científico de las relaciones internacionales en China se caracteriza, en primer lugar, por su creación reciente, con independencia de los proyectos de investigación en los años veinte, se institucionaliza como tal en el año 2000, con la creación de la Escuela China de Relaciones Internacionales (*zhongguo xuepai*) (González, López u Vidal, & Pérez- Mena, 2019: 340).

En segundo lugar, las dos fuentes de la doctrina occidental sobre las relaciones internacionales, que son la historia como conocimiento, y la teoría política como representación de ese conocimiento, para los teóricos chinos se consideran relacionadas y con impacto mutuo, y la cultura se define como conocimiento de fondo compartido, que les nutre a la hora de reflejar sus visiones del mundo (Qin, 2018: 419-420).

Este es el motivo de que los académicos chinos recurran insistentemente al pensamiento filosófico tradicional, que integran en sus teorías siguiendo un proceso sistemático: una vez importadas categorías del modelo occidental, encuentran en las ideas de gobernanza del taoísmo y sobre todo del confucianismo, conceptos autóctonos y originales que usan para elaborar teorías propias, que unas veces cuestionan o rechazan las propuestas occidentales, y otras veces las complementan como parte de una teoría compartida única.

Este proceso dificulta su homologación con los estudios occidentales, y la determinación de su calidad científica, que, por otra parte, se ve por parte de la academia china como una muestra más del poder hegemónico occidental. Sin embargo, este procedimiento de combinación cumple dos objetivos: resuelve las contradicciones que atraviesa el modelo chino en cada momento, como cuando han de coexistir el liberalismo económico con principios marxistas-maoístas y los valores sociales tradicionales; y además se eleva la ética milenaria china, al mismo nivel de universalidad que las bases del pensamiento occidental, la situación que le corresponde.

En la evolución de las principales líneas discursivas, observamos tres constantes: en primer lugar la presencia del pensamiento estratégico tradicional cuando definen la gobernanza mundial y proponen cómo debe actuar China en el exterior, se trate de los internacionalistas, que con matices, apuestan por la integración para reformar el sistema internacional actual; ya sean los realistas, que prefieren evitar la confrontación directa con EEUU, y mantener la prudencia y modestia, actualizando la política de mantener un perfil bajo de Deng Xiaoping; o los nacionalistas, que sólo entienden una China como superpotencia frente a EEUU para contribuir a definir, en igualdad de condiciones, el nuevo orden global.

La segunda constatación es que ninguna de las teorías que veremos admite el lugar actual que tiene China en la escena mundial que consideran no proporcional a su relevancia. Tampoco entienden que las directrices occidentales sean aplicables por fracasadas, o al menos deben ser revisadas y el pensamiento tradicional vuelve a ser clave. Todas las escuelas de pensamiento comparten la misión de contribuir a elaborar un modelo chino alternativo, que en la medida que toma parte de conceptos occidentales, se trata de un modelo *sinizado*<sup>11</sup>, pero, que a diferencia de los años sesenta, se aleja del modelo occidental, porque el objetivo estratégico no es exclusivamente económico, sino que es incrementar su influencia en

---

<sup>11</sup> Los términos *sinizado*, y *sinicización* que se usan en el presente artículo se refieren al proceso de hacer chino, o dotar de esa cualidad un sistema, o patrón, en el sentido usado ampliamente en las ciencias sociales, que trasciende su significado primigenio localizado en la etnografía china y referido a aplicar las características de la etnia Han. Tanto en la literatura social anglosajona como en los medios de comunicación españoles se recogen habitualmente los términos *sinized* y *sinicization* y *sinizado* y *sinicización* respectivamente.

todos los ámbitos posibles. La segunda diferencia es que la China actual ha conseguido una situación de poder que le permite influir y defender sus intereses nacionales.

La contraposición con el modelo occidental fue una constante en los planteamientos de Mao Zedong, cuando el interés teórico por las relaciones internacionales tuvo un tímido desarrollo, únicamente la Teoría de los Tres Mundos<sup>12</sup> basada en la estrategia de formar una alianza contra un oponente, que planteó Mao a Henry Kissinger en 1973, bajo la idea de contrarrestar el hegemonismo soviético con los Estados Unidos cooperando con Europa y Japón para unir en una línea a China, Pakistán, Irán, y Turquía (Ministry of Foreign Affairs.PRC.).

El marxismo *sinizado* estableció las bases teóricas para el cuestionamiento de las ideas, normas y valores del modelo occidental, que se observa en la matización continua de los conceptos occidentales, como el concepto de *soft power*, basado en la difusión de la cultura china impulsado por Hu Jintao, o el Sueño Chino del Presidente Xi, que asociado al rejuvenecimiento social incide en su dimensión colectiva, frente al individualismo del Sueño Americano.

En tercer lugar, todas las escuelas de pensamiento también se pronuncian sobre las reformas domésticas que China debería completar o acometer, cuyo análisis trasciende los objetivos de este estudio, y que de manera resumida, son soluciones para distribuir la opulencia obtenida en los treinta años de acceso a la globalización, o para dar más participación en la gobernanza, desde la denominada democracia intrapartidaria o incremental dentro del PCCh, a experimentos de democracia social limitada en algunas ciudades (Leonard, 2012: 17). Unas veces se acercan a concepciones de izquierda política y buscan reducir la desigualdad social y fortalecer servicios públicos, y otras veces se acercan más a los principios liberales occidentales, deseando una mayor separación entre Estado y sector privado.

Las tres corrientes teóricas de pensamiento fundamentales que se han desarrollado en los últimos quince años, están representadas por: la

---

<sup>12</sup> La Teoría de los tres mundos, expuesta en 1973 por Mao Zedong a Henry Kissinger partía de la visión de que los Estados Unidos y la Unión Soviética pertenecían al primer mundo; Japón, Europa y Canadá pertenecían al segundo mundo y el tercer mundo muy poblado era Asia, África y América Latina. También fue expuesta por Deng Xiaoping en la sexta sesión especial de la Asamblea General de la ONU celebrada en abril de 1974, donde declaró que China no sería nunca una superpotencia mundial.

Teoría *Tianxia* (Todo bajo el cielo) del neoconfuciano Zhao Tingyang, que se inspira netamente en el pensamiento político tradicional rechazando el sistema actual; el Realismo Moral de Yan Xuetong, que encuentra en la cultura china la validación de la universalidad de los conceptos occidentales, y la Teoría de la Relacionalidad Constructivista, de Qin Yaqing, que complementa los paradigmas occidentales aplicando las prácticas sociales chinas (González, López u Vidal, & Pérez- Mena, 2019: 334).

### 2.3 La Teoría Tianxia. China, poder central y semi-soberanía nacional a cambio de armonía

Zhao Tingyang<sup>13</sup> toma de referencia el modelo de gobernanza supremo de la dinastía Zhou del Oeste (1.046 -771 a.C.), alabado por Confucio, que era reconocido y aceptado por algunas ciudades-estados independientes, pero semi-soberanas, donde las instituciones de Zhou gobernaban en todos los estados y permitían al pueblo moverse libremente entre ellos. El mundo actual es un no-mundo y fragmentado, resultado de los tratados de paz de Westfalia, sin una institución de gobernanza que tenga una visión global, en el que los estados se consideran extraños, centrados en su existencia exclusiva, donde es necesario implantar la coexistencia, es decir, la familia en lugar de la individualidad (Qin, 2018: 426).

La visión del mundo en la teoría de la *Tianxia*, parte del concepto de armonía universal de todos los pueblos<sup>14</sup>, que incide en lo mundano, superando la internacionalidad y la cooperación entre Estados La primera está destinada a legitimar el desastroso liderazgo de EEUU, que ha permitido estados fallidos, estados delincuentes y choque de civilizaciones y organizaciones multilaterales como la ONU que se trata sólo de una organización conjunta que no gobierna, siendo un foro donde se negocian los intereses de los estados-nación.

El principio de armonía universal significa: vives si dejas vivir, y mejoras si dejas mejorar, en un juego limpio, como una extensión de la regla

---

<sup>13</sup> Zhao Tingyang es miembro de la Academia China de Ciencias Sociales, dependiente del Consejo de Estado como la más alta organización de investigación académica en los campos de la filosofía y las ciencias sociales.

<sup>14</sup> Zhao Tingyang toma este concepto del capítulo primero titulado Los Documentos del Rey Yao, del Libro de los Documentos (Shangshu), de tres mil años de antigüedad, que registra las palabras y anécdotas de los grandes reyes chinos.

de oro confuciana: el hombre bueno facilita a los demás lo que desea obtener para sí mismo. En las Analectas, se recoge la receta de la bondad que consiste simplemente en la capacidad de tomar las propias aspiraciones como guía, una perspectiva más amplia que el principio de cooperación, basado en la idea de vive y deja vivir, destinado a maximizar los intereses nacionales (Zhao, 2009: 6).

La aplicación del sistema confuciano de *Todo bajo el Cielo* al orden mundial implica tres concepciones básicas: las soluciones a los problemas dependen de que exista un sistema mundial universalmente aceptado, y no de la fuerza coercitiva; este sistema se justifica por los acuerdos beneficiosos para los pueblos de todas las naciones; y funciona si genera armonía en todas las naciones y civilizaciones (Montobbio, 2018, pág. 327).

Entonces, para Zhao, China podría estar en el centro de un imperio, sin ejercer un poder hegemónico, mientras que el resto de los países aceptan esa asimetría, mediante acuerdos beneficiosos para todos, y con cierto grado de autonomía; y que se completa con la existencia de una institución aceptada por la sociedad internacional en contraposición al modelo actual, y pretende universalizar prácticas políticas chinas (González, López u Vidal, & Pérez- Mena, 2019: 342).

2.3.1 El Realismo Moral. La autoridad humana como vía de gobernanza

Yan Xuetong señala la importancia de la legitimidad moral de los Estados para incrementar su influencia exterior, y también para el funcionamiento del sistema internacional, donde es deseable que el liderazgo se ejerza por parte de un Estado moral y responsable, que intervenga según las normas internacionales, orientándolas, y que aplique el poder blando o autoridad para impulsar alianzas con el resto de los países. Aceptando las bases del realismo occidental; la naturaleza anárquica del sistema internacional, el interés nacional como motor y la lucha natural por el liderazgo mundial como algo inevitable, la moralidad es la clave en la constitución del poder y en su ejercicio. Para liderar este orden internacional, el poder de y para el liderazgo debe contener además la fuerza moral que lo hace sostenible.

Las aportaciones de esta rama del Realismo son las conexiones con el pensamiento filosófico chino: en primer lugar, la diferencia de poder/influencia (*quanli*) y la fuerza/capacidad (*shili*) aplicada por los Estados al defender sus intereses nacionales y la moralidad de un Estado, definida en términos confucianos, mediante una actuación exterior ejemplar, acorde con las normas internacionales.

Según la clasificación del pensador Xunzi, los Estados deben basar su legitimidad en la Autoridad humana o compasiva (*Wang*) basado en la aceptación y el respeto entre Gobierno y gobernados, frente a otras vías como la hegemonía (*Ba*) que se basa en el poder material, y el uso de la fuerza o la tiranía (*Qiang*) basado en la fortaleza militar y la violencia (Yan, 2016: 15).

El poder ideal es aquel más efectivo en la competencia exitosa y en el mantenimiento sostenible del liderazgo mundial, por tanto debe material y moral, porque aunque las capacidades económicas y militares son importantes, el liderazgo requiere de fuertes elementos no materiales o ideológicos como el pensamiento moral, que resultan en la autoridad humana o *wangdao* (Qin, 2018: 426).

### 2.3.2 La Racionalidad Constructivista

Su autor, Qin Yaqing añade prácticas culturales como el *guanxi*, y la dialéctica complementaria del *yinyang*, para desarrollar una concepción del mundo más integradora. Frente la tesis occidental de la racionalidad, Qin Yaqing aporta la idea central de relacionalidad confuciana en la gobernanza, que permite elaborar un orden mundial basado en el proceso de interacciones de los actores o países que definen su identidad, comportamiento y sus intereses; en la metarrelación basada en la dialéctica complementaria y sintética confuciana (vía intermedia y el *yinyang*); y en la gobernanza relacional, basada en la toma de acuerdos, de carácter dinámico y en la confianza (Montobbio, 2018: 238).

En torno al concepto central de relacionalidad, base de la comunidad cultural confuciana, contrario a la lógica dualista occidental que conlleva elegir, Qin Yaqing entiende el mundo de las relaciones internacionales como de relaciones continuas, en lugar de entidades individuales; los actores internacionales lo son en las relaciones y los procesos son relaciones en movimiento, complementarias e interdependientes, como reflejo del *yinyang*.

El poder tiene un elemento simbólico además de las capacidades materiales y se basa en la construcción de una red de relaciones, adaptando el modelo confuciano de la familia, mientras que el concepto del cambio social y los procesos que se desarrollan entre los países-actores, se vinculan al taoísmo. Esta comprensión del mundo se basa en el enfoque relacional chino del proceso y en la dialéctica complementaria, ambos procedentes de la filosofía tradicional (Qin, 2010: 138).

Tabla 1. Principales teorías chinas sobre Relaciones Internacionales

Teoría	Autor	Figura filosófica principal	Concepto del pensamiento tradicional chino	Utilidad en las relaciones internacionales	Concepto Occidental cuestionado	Medio de influencia principal
Tianxia (Todo bajo el Cielo)	Zhao Tinyang	Confucio	Armonía universal de todos los pueblos	Organización mundial con poder para gobernar	Cooperación entre naciones	Asimetría de China aceptada por el resto
Relacionalidad Constructivista	Qin Yaqing	Confucio	<i>Zhong yong (Vía intermedia)</i>	Relaciones internacionales complementarias	Estados independientes	Alianzas interdependientes
		Laozi	<i>Yin y yang (Dependencia)</i>			
Realismo Moral	Yan Xuetong	Xunzi	<i>Wangdao (Autoridad Humana)</i>	Liderazgo mundial material y moral	Liderazgo material	Ejemplaridad y Responsabilidad

Fuente: Elaboración propia

### 3. Conclusiones

China va avanzando en su objetivo, intervenir en el debate mundial, y no sólo aprovecha su presencia en las instituciones internacionales para introducir su visión del mundo, sino que sus narrativas, su estilo de vida y sobre todo, sus triunfos, ya no parecen tan lejanos para la ciudadanía occidental, en incluso pueden generar cierta empatía, en una época en la que las referencias occidentales parecen desvanecerse.

China domina el arte de la influencia porque ha trabajado y trabaja incansablemente en un entorno hostil, que le era desconocido, que le permitió crecer y que ha sabido usar sin perder su identidad. Ver la continuidad en el cambio, la ventaja de las reformas graduales, y valorar el potencial de cada elemento y actor, según su posición relativa, han sido las claves culturales que inspiran su modelo de relaciones internacionales en los últimos treinta años.

En este sentido, el modelo chino se corresponde con los valores aplicados a la gobernanza mundial del pensamiento estratégico tradicional, que es fundamentalmente confuciano, revisado y remodelado con la historia reciente; la vertiente filosófica del taoísmo, y las enseñanzas originarias del extenso período de lucha entre reinos, que precedió a la época imperial. Estas bases, junto con la memoria histórica colectiva, están presentes en la academia, la política, y las interacciones sociales, configurando el comportamiento y la acción, como valores culturales básicos de China.

En este contexto, las bases filosóficas confucianas y taoístas confirman su utilidad para concebir teorías académicas sobre un nuevo orden mundial donde China pueda consolidar su legitimidad, como potencia mun-



dial solvente y pacífica, frente al modelo hegemónico de EEUU, y reforzar la demanda de las autoridades de Beijing de intervenir en la configuración de las reglas y normas de funcionamiento de la comunidad internacional.

La preocupación para occidente es que las filosofías confuciana y taoísta permiten construir visiones donde el Reino del Medio ejerce un liderazgo relacional o moral, y predicen nuevas reglas del juego para las que occidente no está preparado.

En particular se observa y se debate la actuación de China, donde también se intensifican los debates que académicos, estadistas e intelectuales venían desarrollando sobre la presencia y los objetivos que debería impulsar el gobierno de Beijing en política exterior.

Algunas de las orientaciones de estas corrientes de pensamiento han tenido reflejo en los pronunciamientos del gobierno chino, en particular en los últimos veinte años, ofreciendo una base teórica para transformar su política exterior, de perfil bajo en tiempos de Deng Xiaoping, a la explicación del ascenso pacífico de Hu Jintao, y el discurso asertivo que impulsa el actual Presidente Xi, en el que China quiere asumir su responsabilidad, contribuyendo a la redistribución del poder geopolítico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Asian Infrastructure Investment Bank. 2015. AIIB. Articles of Agreement.
- Dimovski, V., M., Miha, U., Đurica, N., & Ferjan, M. 2012. *Sun Tzu's "The Art of War" and Implications for Leadership: Theoretical Discussion*. Retrieved from <https://www.researchgate.net/>.
- Dyson, L. 2019. The Emergence of a Multipolar World: Decentring the Cold War in Chinese History Textbooks. In *The Cold War in the Classroom* (pp. 75-105). Palgrave.
- González, I., López u Vidal, L., & Pérez- Mena, F. 2019. Las contribuciones de la academia china y japones a la teoría de las relaciones internacionales. Más allá del dominio occidental. *UNISCI Journal*, 335-337.
- Griffith, S. B. 2019. *Sun Tzu. El Arte de la Guerra*. Librero.
- Gronda, R. 2015. What Does China Mean for Pragmatism? A Philosophical Interpretation of Dewey's Sojourn in China (1919-1921). *European Journal of Pragmatism and American Philosophy VII-2 | 2015*.
- Gruver, W. R. 2016. Den Xiaoping: A leadership case of study. *International Journal of Arts & Sciences*.

- Leonard, M. 2008. *¿Qué piensa China?* Icaria Editorial.
- Leonard, M. 2012. *China 3.0 .What does the new China think.* Mark Leonard.European Council on Foreign Relations (ECFR).
- Leys, S. 1998. *Analectas de Confucio.*
- Lu, M. 2013, Julio 5. China should speak its own language, scholars say at IR meeting. *Chinese Social Sciences Today.*
- McPherson, P., Paul, R., & Naing, S. 2020, Enero 20. China lucha en un nuevo rol diplomático, tratando de devolver a los rohingya a Myanmar. *Reuters.*
- Ministry of Foreign Affairs.PRC. (n.d.). *Chairman Mao Zedong's Theory on the Division of the Three World and the Strategy of Forming an Alliance Against an opponent.* Retrieved from [https://www.fmprc.gov.cn/mfa\\_eng/ziliao\\_665539/3602\\_665543/3604\\_665547/t18008.shtml](https://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/ziliao_665539/3602_665543/3604_665547/t18008.shtml)
- Montobbio, M. (2018). Tianxia, Teoría de las relaciones internacionales y ascenso global de China. *Revista española de derecho internacional* , 1-2.
- National Development and Reform Commission, P. 2015. *Action plan on the Belt and Road Initiative.* National Development and Reform Commission, Ministry of Foreign Affairs, and Ministry of Commerce of the PRC.
- National People's Congress. 1978. *Constitution of the People's Republic of China.*
- Preciado, I. 1996. *Zhuang Zi Maestro Chuang Tsé.* Kairós,S.A.
- Preciado, I. 2006. *Tao Te Ching. Los Libros del Tao.* Titivillus.
- Qiao Liang, Wang Xiangsui. 1999. *Unrestricted Warfare.* PLA Literature and Arts Publishing House.
- Qin, Y. 2010. International Society as a Process:Institutions, Identites, and China's Peaceful Rise. *The Chinese Journal of Inernational Politics.*
- Qin, Y. 2014, Agosto 13. Continuity through Change: Background Knowledge and China's International Strategy. *The Chinese Journal of International Politics*, pp. 285-314.
- Qin, Y. 2015. Chinese Culture and Its Implications for Foreign Policy-making,. *China Institute of International Studies.*
- Qin, Y. 2018. A Multiverse of Knowledge: Cultures and IR Theories. *The Chinese Journal of International Politics*, 415-438.
- Wang, Z. 2014. *Never Forget National Humiliation.* New York: Columbia University Press. Retrieved from sitio web de Google Books: <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=OucYBQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR7&dq=Wang,+Zheng,+Never+Forget+National+Humili>

ation&ots=4PII\_MDtIm&sig=48dl8ab6560Ue-ZZ8r1tk1Vzj1U&redir\_esc=y#v=onepage&q=Wang%2C%20Zheng%2C%20Never%20Forget%20National%20Humiliation&f=f

Yan, X. 2016. Political Leadership and Power Redistribution. *The Chinese Journal of International Politics* .

Zhang, C., & Hong, S.-J. 2016. CHAPTER 2 Guanxi Culture: How it Affects the Business Model of Chinese Firms. In *The chinese business model: originality and limits*. Elsevier Ltd.

Zhao, T. 2009. A Political World Philosophy in terms of All-under-heaven (Tian-xia). *Diógenes* 221, 5-18.

Zhu, L. 2010, Septiembre. China's Foreign Policy Debates. *Chaillot Papers (Institute for Security Studies)*.