

CHINA: LA DIMENSIÓN FILOSÓFICA DE SU EMERGENCIA INTERNACIONAL

CHINA: THE PHILOSOPHICAL DIMENSION OF ITS INTERNATIONAL EMERGENCE

Laila Yousef Sandoval
10.26754/ojs_arif/arif.202216370

RESUMEN

La presencia de China a nivel global cobra cada vez mayor relevancia en las relaciones internacionales de este siglo. El objetivo de este trabajo es analizar los fundamentos filosófico-políticos que sustentan este avance a través de las nociones de epistemología, tiempo y sustancia presentes en el pensamiento chino para ver de qué manera articulan su cosmovisión política. Se prestará atención a cómo dichos conceptos se relacionan con el legismo y el confucianismo, para dar así con la clave de la posición política china en la actualidad.

PALABRAS CLAVE: China; epistemología; filosofía política; historia de las ideas.

ABSTRACT

China's presence at the global level is becoming increasingly important in the International Relations of this century. The objective of this work is to analyze the philosophical-political foundations that sustain this advance through the notions of epistemology, time and substance present in the Chinese thought to see how they articulate its political cosmivision. Attention will be paid to how these concepts are related to Legism and Confucianism, thus giving the key to China's political position today.

KEYWORDS: China; epistemology; political philosophy; history of ideas.

Recibido: 10/02/2022. Aceptado: 26/05/2022

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 9, n.º 1 (2022): 145-166

ISSNe: 2386-8066

Copyright: Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento No-Comercial Sin-Obra-Derivada 4.0 Internacional" (CC BY NC ND 4.0)

1. INTRODUCCIÓN

“De China puede decirse exteriormente que es un imperio que ha llenado y sigue llenando de asombro a los europeos, desde que estos lo han conocido”.

Hegel, 2008: 222

China se proyecta en la actualidad como una de las grandes potencias del escenario mundial, muy consciente de sus posibilidades como alternativa o contrapeso a actores internacionales como Estados Unidos o la Unión Europea. Pese a que las turbulencias causadas por la crisis de la COVID-19 dificultan los diagnósticos acerca del devenir de las Relaciones Internacionales, parece pertinente estudiar la proyección de China en la geopolítica mundial acudiendo a las bases teóricas y conceptuales que sustentan la cosmovisión política de este país, partiendo de la premisa de que la perspectiva epistemológica particular de cada tradición desvela ya una concepción del mundo. La hipótesis principal de este trabajo pretende confirmar que la específica manera de entender la realidad por parte de la tradición china determina las particularidades de su devenir político y, en concreto, su manera de ejercer las relaciones internacionales en la actualidad. Con esta investigación se pretende dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿qué nociones de teoría y práctica son ínsitas del pensamiento chino?, ¿cómo contrastan con las premisas del racionalismo moderno occidental?, ¿qué lugar ocupan las nociones de sustancia y tiempo? y, ¿cómo coadyuva todo ello al desarrollo de las corrientes políticas tradicionales y al estado actual de su proyecto internacional?

Para ello, y tras esta introducción (1), se analizarán los conceptos fundamentales de la ontología política china (2), partiendo de su noción de conocimiento y sus relaciones con la sustancia y la universalidad, para así comprender las bases de dos de las principales corrientes políticas de la tradición china, el legismo y el confucianismo (3). Asimilar este armazón conceptual servirá para articular la particular posición de China en el tablero internacional contemporáneo, caracterizado por un deseo de centralidad conjugado con una aceptación de la multipolaridad que queda integrada en las coordenadas de la epistemología china no de manera forzada, sino como evolución histórico-conceptual de un pensamiento vivo y tendente a las transformaciones (4). El establecimiento de este marco teórico del pensamiento filosófico-político chino quedará resumido en las conclusiones (5) que derivan de este estudio.

2. APROXIMACIÓN A LA COSMOVISIÓN POLÍTICA CHINA

a) Conocimiento y sustancia

“... en lugar de elaborar objetos en la distancia crítica, tiende, al contrario, a permanecer inmersa en lo real para experimentar y preservar mejor su armonía”.

Cheng, 2006: 32

Existen varias opciones metodológicas a la hora de abordar la pujanza política china, enfoques sociológicos, políticos, culturales; ahora bien, estos pueden verse complementados y enriquecidos por una aproximación epistemológica, que ayude a esclarecer de qué manera los esquemas teóricos chinos incluyen una manera concreta de acercarse al propio conocimiento. Existe una discusión acerca de la actitud de determinados teóricos occidentales que habrían interpretado la filosofía china, especialmente a partir del siglo XVIII, desde premisas eurocentristas y colonialistas, proyectando una visión muy peyorativa de la misma¹. En particular, ha llamado la atención la posición de Hegel respecto al pensamiento chino, al que acusó de nihilismo e inmoralidad, según su argumento, por un lado, por la dependencia del individuo chino del Estado, que impediría el desenvolvimiento de contenidos sustantivos relacionados con la libertad, y por otro, por su desvinculación de lo absoluto, ya que, al no proyectar una noción de universalidad, sería incapaz de construir un sistema ético:

“Vemos que falta en este ideal la dignidad moral del individuo. La dignidad moral sucumbe en este régimen [...] No se reconoce que el hombre tiene una libre esfera dentro de sí mismo y también en la realidad, esto es, en la familia. Y esta falta no es un aspecto meramente accidental, sino que se halla ligado necesariamente con el principio del Estado chino” (Hegel, 2008: 239).

¹ “Lejos de continuar siendo el gran modelo que fue para Voltaire, a China se le aplicó la metáfora del «hombre enfermo de Asia», y para los grandes pensadores de la tardo-Ilustración, como Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Immanuel Kant (1724-1804) o Karl Marx (1818-1883), China se convirtió en un modelo completamente negativo. Ya había comenzado el proceso de la construcción social de una realidad que justificaba la agresión militar y la colonización parcial de China por parte de las potencias imperialistas de Europa, de Estados Unidos y —más tarde— de Japón” (Golden, 2008: 70).

El filósofo Byung-Chul Han, desde una interpretación heideggeriana, sostiene que esta posición no es sino un reflejo de la falta de comprensión del pensamiento chino, el cual, en contraste con la filosofía racionalista occidental, no toma como punto de partida la noción de *ousia* y de permanencia, sino que más bien “es deconstructivo, ya que rompe radicalmente con el ser (*Sein*) y la esencia (*Wesen*)” (Han, 2017: 12). Esta diferencia a la hora de aproximarse a la ontología es fundamental, pues la mirada que el pensamiento chino arroja sobre la realidad no está necesariamente transida por la mediación, como ocurre en la tradición europea de corte moderno continental en la que, por utilizar el lenguaje kantiano, los sujetos van a la naturaleza con unas estructuras racionales *a priori* determinadas para analizar un objeto del que se conciben totalmente distanciados.

Esta concepción epistemológica se esboza en Grecia con el *logos apophantikos* (que permitirá enunciar la forma del juicio, decir que *S es P*, que la *ousia* tiene unos determinados accidentes o cualidades) y se consolida en la Modernidad cartesiana, con la absoluta separación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, a través de una teoría y un lenguaje que permiten la comunicación entre la *res cogitans* y la *res extensa*, *res infinita* mediante. En el pensamiento chino no se encuentran estas estructuras epistémicas, no existe tal distancia entre sujeto y objeto de conocimiento; en su lugar se da una total integración de los elementos que constituyen la realidad, quedando incluso fundidas la esfera práctica y la teórica, ya que el mundo en el que se vive y lo que moralmente derivaría de ello se mantendrían integrados.

“No resulta, pues, muy sorprendente que el pensamiento chino no se haya constituido en campos como la epistemología o la lógica, basadas en la convicción de que lo real puede ser objeto de una descripción teórica en un paralelismo entre sus estructuras y las de la razón humana. El proceso analítico empieza por una toma de distancia crítica, constitutiva tanto del sujeto como del objeto. El pensamiento chino, en cambio, se encuentra totalmente inmerso en la realidad: no hay razón fuera del mundo” (Cheng, 2006: 33).

Precisamente, el papel dado a la racionalidad, como explica esta cita de la sinóloga Anne Cheng, es otro de los nudos gordianos de la discusión acerca de las diferencias entre la cosmovisión racionalista y la china. Una vez desprovisto de la necesidad de mediación, el pensamiento deja de requerir estructuras racionales capaces de enunciar, juzgar y describir una realidad que ya no aparece como confrontada con el sujeto. Esto es, si el punto de partida es una noción de naturaleza conformada por todo lo que *es*, sin diferencia entre los entes del mundo y el ente por excelencia (el que por tener la capacidad racional de conocer presenta una

preeminencia ontológica, el ser humano), entonces, la razón pasa a tener un papel diferente. Ya no sería desveladora de un orden que hay que organizar de acuerdo a las estructuras epistemológicas de los individuos, sino un elemento más del mundo que convive junto con otros, sin relaciones de jerarquía².

El carácter integrador del pensamiento chino hace que las posibles grandes contraposiciones o contradicciones³ que puedan darse en la formulación de las teorías queden resueltas e integradas en la que resulta ser “una tradición más acumulativa que dialéctica” (Cheng, 2006: 29)⁴, hasta el punto de que algunos autores, entre ellos Golden prefieren hablar de “*sistemas de pensamiento* en preferencia a *filosofía*” (Golden, 2008: 12). Según Anne Cheng, el rechazo a identificar el pensamiento chino con la filosofía obedecería a una estrategia de deslegitimación desarrollada a partir del siglo XIX en base a “una definición nueva de la filosofía caracterizada como ciencia y ya no como reflexión moral” (Cheng, 2007: 160)⁵ y con el afán de construir una incompatible alteridad a través de la figura del chino como el *otro absoluto*. El término “filosofía” en chino, *tetsu-gaku*, proveniente del japonés, que remite al “estudio de la sabiduría” y fue utilizado a partir del siglo XIX (*Id.* 162), al alejarse de los esquemas de racionalidad propios de la filosofía europea, abre un ámbito distinto de interpretación, incluso de lo que es la propia teoría: “Contrariamente al discurso filosófico heredado del *logos* griego, que siente la necesidad constante de dar cuenta de sus fundamentos y proposiciones, el pensamiento chino, al funcionar a partir de un substrato común implícitamente aceptado, no puede presentarse como una sucesión de sistemas teóricos” (Cheng, 2006: 29). Ahora bien, según Cheng, ello no restaría valor conceptual a los esfuerzos analíticos chinos; estos necesitan ser estudiados y analizados en profundidad y no simplemente ser rechazados.

² La necesidad de constatar estas diferencias epistémicas no implica necesariamente que el pensamiento chino deba ser tachado de irracional. *Cfr.*, Golden, 2008: 12. Golden prefiere hablar de “a-racional” (*Ibid.*).

³ “No hay verdad absoluta y eterna, sino dosificaciones. De ello se desprende, en particular, que las contradicciones no se perciben como irreductibles, sino más bien como alternativas” (Cheng, 2006: 31).

⁴ “En lugar de construirse en forma de conceptos, las ideas se desarrollan en ese gran juego de referencias que es la tradición y que las convierte en un proceso vivo”. *Id.* 31.

⁵ Las traducciones de las citas de este capítulo son personales.

b) Tiempo y devenir

“La modernización técnica y económica de China no implica distanciamiento cultural”.

Cheng, 200: 29

Se ha establecido como punto de partida la diferencia, que no absoluta incompatibilidad, entre dos modelos metafísicos y de conocimiento, el racionalista europeo y el chino, y esa distancia se presenta también en la particular noción de tiempo y devenir puesta en juego por China y sus relaciones con la sustancia. Si bien el pensamiento moderno construye una noción de temporalidad basada en la progresión lineal, continua y teleológica de la sucesión de eventos, el chino trabajaría con el tiempo de manera cíclica e integradora, de modo que no habría que entenderlo, sugiere Vanderersch, “como un encadenamiento de causas y efectos, sino como una serie de mutaciones de configuraciones generales” (2007: 54)⁶. La idea de progreso está ausente, según esta lectura, pues el carácter cíclico del tiempo reproduce el orden cosmológico de la naturaleza. La dinámica de desenvolvimiento de la temporalidad no es causal ni teleológica, sino que se inserta en una sucesión o “dinamismo cósmico” (*Id.* 65), “evolución, no tan lineal como espiralada”, en palabras de Cheng (2006: 27). Ello hace que el tiempo aparezca como un desenvolvimiento integrado, fluido de acontecimientos, que van variando según se suceden y que no se muestran disruptivamente. Con esta idea coincide Han al comparar las distintas nociones de *camino* de ambas cosmovisiones. Según él, el camino heideggeriano “no trans-curre, sino que se pro-fundiza” (2017: 13), es decir, la tradición filosófica europea está jalonada por hitos que verticalmente interrumpen la continuidad dada, emergen o desaparecen, mientras que el pensar chino no sufre esas alteraciones repentinas, sino que las surfea, vive inmerso en ellas, en su flujo.

Esto tiene grandes repercusiones a la hora de concebir la propia noción de sustancia, estableciéndose una íntima conexión entre la manera de concebir el devenir y el concepto de entidad que le acompaña. Según Han, la falta de eventos marcados que inciden en el cambio hace que la propia idea de originalidad vea diluido su sentido, pues al quedar todo integrado y asimilado en la corriente del tiempo y de la historia, nada puede quedar investido bajo las premisas de la absoluta novedad:

⁶ Las traducciones de las citas de este capítulo son personales.

“En este sentido, no existe la idea del original, puesto que la originalidad presupone un comienzo en sentido estricto. El pensamiento chino no se caracteriza por concebir la creación a partir de un comienzo absoluto, sino por el proceso continuo sin comienzo ni final, sin nacimiento ni muerte” (*Id.* 13).

Han afirma que el pensamiento occidental, basado en la permanencia, daría lugar a la creencia en entidades fijas y estables, es decir, a un pensamiento que orbita en torno a las ideas de la inmutabilidad y la universalidad. Por su parte, el pensamiento chino integra lo que aparece en el acontecer de manera continua, sin una jerarquía entre originales y copias, con todas las consecuencias que pueda tener para el arte. Las reproducciones forman parte del proceso de transformación de un original que no es tal, sino que se construye en el devenir de repeticiones. Estas “copias” irían integrándose unas en otras, dejando así de ser meras repeticiones y convirtiéndose en entidades dignas de consideración, adaptadas al contexto.

Es esta idea la que ha llevado a Han a establecer un fuerte nexo entre el pensamiento chino y las premisas de la deconstrucción⁷: ambos ponen en jaque la supuesta neutralidad del racionalismo y trabajan sobre una noción de sustancia no dada de una vez por todas, sino que se construye en su propio transcurrir y repetición, dando preeminencia a la reinterpretación textual más que a una verdad logocéntrica inmutable. Se rompe con las dualidades porque el hombre es parte de la naturaleza, siendo la moralidad una emanación de ese conjunto, lo cual evita “el riesgo inherente al dualismo de bloquear la circulación del soplo vital” (Cheng 2006: 36). No hay hipostatización de la entidad, sino inmersión en ella. No hay una verdad teórica que desvelar, sino maneras de profundizar o no en ella. El término “original”, “[l]iteralmente significa “huella verdadera” (Han 2017: 20) —término que también usa Derrida, como recuerda Han— “no tiene lugar en una trayectoria teleológica. Y en su interior no está habitada por ninguna promesa [...] Su *diferencia respecto de sí misma* [...] siempre *se aparta de sí misma*...” (*Id.* 13).

Esta ausencia de origen está presente en cualquier producto de la razón humana, el pensamiento o el arte; ser copiado o reproducido infinitamente no es negativo, sino que representa esa carencia de contenido originario (des)constituyente de todo ente (y que explicaría el manido prototipo sobre la producción china, reproducido en su día por Hegel: “Sabían imitar también con gran exactitud los

⁷ Esta tesis le lleva a hacer afirmaciones como la siguiente: “El Lejano Oriente no conoce ninguna dimensión predeconstructiva como la del original, el origen o la identidad. En realidad, el pensamiento del Lejano Oriente comienza con la deconstrucción”. *Id.* 21.

productos europeos” 2008: 252). El ente se construye en su repetición, no tiene un ser originario, o concepto absoluto, del cual uno no deba alejarse, sino que ese concepto se construye en la diferencia y repetición⁸.

¿Qué implicaciones tendría esto a la hora de interpretar la vida política? La capacidad integradora del pensamiento chino, su visión cíclica y no excluyente de la contradicción, la ausencia de verdades hipostasiadas, habría sido provechosa para la inclusión de ideas provenientes del contexto occidental, pues, por muy exógenas que fueran, se habrían incorporado sin ver forzado su sistema ideológico y, muy especialmente, porque en el camino de esa adaptación se imprimiría ya una huella china, como interpreta Golden:

“Así, llegada la época de las reformas democráticas que empezaron a finales del siglo XIX, los pensadores políticos chinos recurrieron a estos aspectos del pensamiento tradicional chino, y a otros del pensamiento budista, para justificar conceptos tan innovadores en el contexto chino como la igualdad de todos los ciudadanos, el sufragio universal, el sistema parlamentario o la monarquía constitucional, porque los orígenes de las justificaciones occidentales de estos mismos conceptos no encontraron equivalencias culturales en el contexto chino” (Golden, 2008: 23).

La política china en la actualidad sigue esa pauta integradora propia, incorporando nuevas tecnologías y ciertos hábitos occidentales, pero manteniendo la idiosincrasia de la cultura china: “Las interacciones pasadas entre China y lo que le era ajeno demuestran la resistencia única de la civilización china: posee la habilidad de cambiar sin perderse a sí misma; incluso podría definirse por esta capacidad singular de renovación”, afirma el sinólogo David Gosset (2008: 134). Desde un punto de vista teórico, en la política china conviven las tradiciones y la modernidad de manera no conflictiva porque su concepción de la historia entiende el devenir como acumulación de experiencias que no se muestran contradictorias, sino como diferentes manifestaciones de un mismo proceso temporal⁹.

El *topos* sobre la falta del origen en relación con la específica manera de entender la temporalidad y sus repercusiones políticas también se encuentra en el relato de

⁸ “[C]uanto más grande es un maestro, más vacía está su obra. Es un significante sin identidad, que se llena constantemente de nuevos significados. El origen se muestra como una construcción posterior” (Han, 2017: 23).

⁹ Idea que también estaría presente en Hegel: “China ha conservado su carácter en todas las circunstancias; ningún pueblo de otro principio espiritual ha reemplazado al antiguo [...] Este es el principio del Estado chino, el cual no ha trascendido por encima de su concepto” (Hegel, 2008: 223).

Henry Kissinger: “China tiene un rasgo característico: no parece poseer principio” (2017: 25), lo cual podría llevar a afirmar, de alguna manera, que tampoco tiene fin, *ergo* que las capacidades asimilatorias no se ven limitadas. Ello explicará, en parte, la alternancia entre el pensamiento confucianista y legista que se ha venido dando en China hasta la actualidad y que se explicará en el siguiente apartado.

La falta de mediación y distancia entre los entes naturales, mejor dicho, entre sujeto y objeto, comentada previamente, la ligazón que se establece entre el hombre y las cosas que le rodean, explicaría que el individuo quedara integrado automáticamente en el orden natural —“El mundo como orden orgánico no se concibe fuera del hombre, y el hombre que en él encuentra naturalmente su lugar no se concibe fuera del mundo” (Cheng, 2006: 35)— hasta el punto de que, no sólo la política, sino también la moralidad queda entrelazada en la urdimbre de ese devenir parejo y solidario con lo natural. La moral así entendida no sería un constructo, sino aquello que ya hay a la base de las relaciones humanas¹⁰. Esta concepción implica una tendencia al pragmatismo, pero muy especialmente, a la generación de una única esfera de interpretación de la realidad. Conocimiento y acción quedan engranados: el ser y el deber ser van de la mano, no se juegan en ligas distintas, sino que se explican una por la otra, como señala Cheng, “la verdad es en primer lugar de orden ético” (*Id.* 34).

3. INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO POLÍTICO CHINO TRADICIONAL: CONFUCIANISMO *VERSUS* LEGISMO

“En 2011 se colocó una estatua de Confucio en la plaza de Tiananmen, visible desde el mausoleo de Mao, la otra personalidad también venerada”.

Kissinger, 2017: 130

La historia china se caracteriza en gran medida por la constante oscilación entre el rechazo de las tesis de Confucio (551-479 a.C.) y su aceptación, tensión especialmente visible en el tránsito del gobierno de Mao hasta el actual de Xi Jinping, pasando por Deng Xiaoping y Hu Jintao. El Partido Comunista Chino rechazó la influencia del pensamiento de Confucio en tiempos de Mao en favor

¹⁰ *Cfr.*, *Id.* 61.

de la interpretación legista¹¹, para reforzar la razón de Estado: “Para los maoístas, el confucianismo sirvió como ideología de la clase explotadora; los confucianistas aspiraban a restaurar el viejo orden”, sostiene Hu (2006: 142).

El legismo es una corriente de pensamiento político —cuyo representante más célebre fue Han Feizi (279-232 a.C.)— que defiende la necesidad de una razón de Estado que haga primar el orden, en este caso a través de la ley¹², dada su visión realista y pesimista del individuo: “al ser propio de la naturaleza humana desear las recompensas y temer los castigos, el príncipe podrá, mediante éstos, canalizar las fuerzas de sus súbditos” (Han Feizi *apud* Cheng, 2006: 209). En esta interpretación, hasta cierto punto hobbesiana, si se permite la comparación y el anacronismo, se da preeminencia a la instauración de la normalidad —podríamos hablar de un “orden normal”, por usar una de las ideas schmittianas que a día de hoy han llamado la atención de los teóricos chinos¹³, en contraposición al desorden¹⁴—, a través de la aplicación de la ley por parte del soberano —“En el país del soberano lúcido sus órdenes son las doctrinas [*yán*] con más peso y la ley [*fǎ*] lo más adecuado para dirimir los asuntos” (Han Feizi *apud* Conde 2016: 53)¹⁵—, resultando muy negativa la pluralidad de opiniones, como resume Conde:

“[E]l concepto de Ley sería aplicado de la forma severa y rigurosa que se prescribe, el discurso argumentativo, entendido como manifestación de discrepancias, diversidad de opiniones, controversia, debate o polémica, perdería su sentido y dejaría de existir. Un mundo sin disidencia: ese es el sueño utópico del hombre a quien Xi Jinping ha rehabilitado” (Conde, 2016: 58).

A diferencia de esta perspectiva legista, que tiene una “visión distópica del ser humano: la del autómatas que sólo se preocupa por alcanzar el placer y rehuir el dolor” (Golden, 2008: 18), Confucio representa un ejercicio de la política basado en la virtud, en la adquisición no pretenciosa de conocimientos, en la contención y el respeto a la tradición, otorgando a los individuos la capacidad de enfocar éticamente

¹¹ *Cfr.*, Fisac 2016.

¹² “A diferencia del legismo, que fue la primera ideología de estado de la China imperial, el confucianismo valoró el imperio de los hombres sobre el imperio de la ley” (*Id.* 146).

¹³ *Cfr.*, Martínez Mitchell, 2020: 200.

¹⁴ *Cfr.*, Golden, 2008.

¹⁵ Cita que da comienzo al capítulo titulado “El origen de la argumentación”. Traducción del grupo de investigación dirigido por Juan Luis Conde, que se encarga de traducir textos de Han Feizi.

sus vidas¹⁶: “predicaba una ética política basada en el altruismo como remedio al egoísmo imperante en la época que llevaba a los gobernantes a sacrificar el bienestar del pueblo a su ambición imperante en la época” (Golden, 2008: 18). Existe un gran contraste entre las enseñanzas confucianas —ilustradas en las *Analectas* de Confucio a través del tipo ideal de caballero y sus atributos relacionados con el cultivo de la personalidad, la escucha y la adquisición paciente de un conocimiento virtuoso— y el realismo político propio del legismo, que da primacía a la decisión soberana antes que al desarrollo de cualquier tipo de ética, como muestran las propias palabras de Han Feizi: “En conclusión, la inestabilidad de las naciones se debe a: primero, los confucianos, quienes promoviendo la benevolencia y la justicia de los reyes modelo de la antigüedad y concediendo importancia tanto a la belleza de los vestidos y el aspecto como a la de las palabras, van contra la ley y ofuscan el entendimiento de los monarcas” (Han Feizi *apud* Conde, 2016: 60)¹⁷.

Para el confucianismo, la ética y la política van unidas, de modo que la actividad del soberano va pareja con la ejecución de una vía moral: “Quien gobierna mediante la virtud es como la estrella Polar, que permanece fija en su casa mientras las demás estrellas giran respetuosamente alrededor de ella” (Confucio, 2019: 45. *Analecta* 2.1). Este ejercicio soberano basado en la virtud y el conocimiento tendría primacía sobre la positividad de la ley, que sólo con su fuerza vinculante sería incapaz de crear sociedades acordes con los principios confucianos. La obediencia tiene que asentarse en una verdadera aceptación de lo que es correcto: “[Cuando] él [el soberano] es recto: las cosas marchan por sí mismas, sin necesidad de emitir órdenes. [Cuando] él [el soberano] no es recto: tiene que multiplicar las órdenes que de todos modos no son seguidas” (*Id.* 110-111. *Analecta* 13.6).

Para instaurar esta armonía en el orden social Confucio considera fundamental designar la realidad con los términos apropiados, “de tal manera que toda la sociedad consensúe los significados de las palabras clave que construyen el discurso que rige la organización social y la política” (Golden, 2008: 40). Este es otro tema clave del pensamiento político chino: la designación de los nombres y, especialmente, de las

¹⁶ “Mientras estos últimos [los confucianos] abogaban por la importancia de la educación para el perfeccionamiento de las personas en su convivencia social, y la virtud de quienes ostentaban el poder como referencia ejemplarizante, los legistas entendían que los seres humanos no eran buenos por naturaleza y ningún modelo resultaría eficaz para lograr enderezar los intereses egoístas de los individuos” (Fisac, 2016: 112).

¹⁷ Traducción de Yao Ning y García-Noblejas, G. (trads.), *Han Fei Zi. El arte de la política (Los hombres y la ley)*, Tecnos, Madrid 2010, p. 159.

diversas funciones de aquellos encargados de garantizar el buen devenir del Estado. Los nombres están para describir la realidad y “comprobar la adecuación entre la competencia nominal y la competencia real, eterno problema de la administración china” (Cheng, 2006: 211).

Esta tarea colectiva de crear armonía a través del lenguaje, respetando la figura del gobernante pero más allá de sus órdenes¹⁸, deriva de las propias características de la lengua china, como explica Golden¹⁹. El chino es un idioma que permite diversas interpretaciones de las palabras y del sentido de las frases, clarificarlas es la tarea que, según Confucio, corresponde al soberano²⁰. El nombre crea función, pero a diferencia del legismo, para el que el lenguaje es necesario como mera herramienta instauradora de orden político, para el confucianismo en este nombramiento se despliega o manifiesta el orden del mundo, incluida su moralidad. La estabilidad pasaría, en este caso, por la adecuación entre los conceptos políticos y sus referentes, creando un universo de sentido completo e integrado, transmitido además, no a través de la fuerza, sino de la educación y el ritual (que no es mera forma, sino que expresa ya el contenido de la moralidad a través de una neta definición de lo que son las cosas)²¹:

“En la lengua china clásica una misma palabra puede ser sustantivo o verbo, adjetivo o adverbio, sin ninguna modificación morfológica. Eso hace que la lengua china sea a la vez ambigua y polisémica. [...] Se espera de cada palabra clave de la organización social que sea coherente consigo misma. Así que el hecho de llamarse general quiere decir «ganar batallas», y una persona que no vence en las batallas no debería denominarse general. [...] Las personas tenían que cumplir con las implicaciones o connotaciones de sus nombres o cargos” (Golden, 2008: 38).

¹⁸ Cfr., Hu, 2006.

¹⁹ Cfr., Golden, 2008.

²⁰ Cfr., Cheng, 2006: 73; cfr., Vandermeersch, 2007: 50. “La escritura confucianista de la historia es moralizante y muy rigurosa a la vez, en la observancia de reglas estrictas de vocabulario derivadas de la disciplina del nombre correcto respondiendo al principio de la *maximización semántica por la microprecisión del lenguaje (weiyán dàyì)*” (Vandermeersch, 2007: 59).

²¹ Cfr., Leys, 2019, Notas al capítulo 12 en Confucio 2019, p.257. “La práctica de la humanidad se reduce a domesticar el yo y a restaurar los ritos”. Confucio 2019: 103. Analecta 12.1. Resulta interesante el comentario de Simon Leys a esta cita, a propósito del carácter regulador del rito: “Los ritos desempeñan en la sociedad civilizada el papel que se ha dado a las *leyes* en el entorno social en el que se ha roto la moral”. Leys, 2019, Notas al capítulo 12 en Confucio, 2019: 253-254.

De este modo, se hace visible en el pensamiento de Confucio esa comunión entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de la acción, previamente mencionada, entre el ser y el deber ser, que quedan trabados en una única cosmología que determina y es determinada por las relaciones morales que se establecen entre los componentes. En este sentido, hay una noción de comunidad en este pensamiento, pero manteniendo las jerarquías²²; precisamente, mantener la armonía es preservar ese orden de relaciones que se entienden como naturales, como expresa el propio Confucio: “El maestro You dijo: «Un hombre que respeta a sus padres y a sus mayores difícilmente estará inclinado a desafiar a sus superiores»” (Confucio, 2019, p. 41. Analecta 1.2).

El debate entre la visión de Confucio y la del legista Han Feizi se ha mantenido en el tiempo, pues no deja de representar la tensión dialéctica entre los realistas defensores de una soberanía, basada en la razón de Estado y la primacía del partido, y los que pretenden incorporar la moralidad al ejercicio político. Mao se opuso al movimiento de integración clásico del confucianismo, con una visión más polémica y crítica con el pasado: “donde la tradición confuciana valoraba la armonía universal, Mao idealizó la rebelión y el choque entre fuerzas opuestas, tanto en los asuntos internos como en los exteriores” (Kissinger, 2017: 113). El pensamiento maoísta, que dadas las limitaciones de este trabajo no puede desarrollarse *in extenso*, tiene un carácter fuertemente polémico, en sentido agonal y político, en la medida en que encuentra sus fuerzas teóricas en el enfrentamiento, en la dinámica amistad/enemistad, en contraste con la cosmovisión confuciana, más tendente al equilibrio.

El legismo triunfó sobre el confucianismo mientras se mantuvo el efecto de la política maoísta, pues las tesis de Han Feizi cuadraban más con la ideología de una fuerte razón de Estado, y experimentó su declive con el gobierno de Deng Xiaoping, con el que las enseñanzas de Confucio volvieron a ganar terreno, pues estas podían cumplir la función de proveer con una ideología de gran contenido ético a una sociedad necesitada de ella, en pleno auge de la entrada del capitalismo y el individualismo²³.

²² *Cfr.*, Cheng, 2006.

²³ “El punto álgido [del rechazo al confucianismo] se alcanzaría durante la segunda fase de la Revolución Cultural. En esta última etapa del periodo maoísta, la huella de Confucio parecía querer borrarse para siempre de China. Era entonces difícil prever que, con la reforma iniciada por Deng Xiaoping, volvería a ocupar un lugar destacado en la escena pública de la China del siglo XXI” (Fisac, 2016: 110).

4. CHINA: CENTRALIDAD Y TENDENCIA A LA MULTILATERALIDAD

“Así, pues, al estadio dualista sigue ahora una fase pluralista”.

Schmitt, 1962: 31

a) Centralidad

La cosmovisión china comenzó a revalorizar su idiosincrasia de cara al exterior con el auge del pensamiento poscolonialista, cuando se plantea la cuestión de la “sinidad” [*sinité*]²⁴ como modelo propio y en contraste con modelos extranjeros, especialmente occidentales, actitud que servía además para justificar el nacionalismo y para construir un proyecto alternativo, según Yinde Zhang²⁵: “la referencia dramática a Occidente, transformada en dicotomía conflictiva, ordena un relato identitario que recurre a la existencia mítica de una tradición inmutable y de una originalidad irreductible” (*Id.* 305-306). Uno de los conceptos claves que ha recuperado esta estrategia de afirmación hegemónica china es el de *tianxia* (*todo bajo el cielo*)²⁶, centralidad que va pareja con el propio nombre de “China”, que indica esa posición central, no sólo territorial, sino simbólica:

“Pero, ¿qué es esta “China”, *Zhongguo* o *Zhonghua*, el “Reino Medio” o “Civilización Central” [...] el nombre no se estableció enfáticamente como una etiqueta geográfica o étnica para un Estado territorial o una nación. Más bien, representa una afirmación normativa decidida a una aserción universalista de valor” (Mervart, 2016: 127).²⁷

El impacto de la globalización hizo que la idea de *tianxia* se tambaleara, al incluir a China: “en la cartografía mundial en la que a partir de este momento sólo ocupa un lugar «marginal» y «periférico», convirtiéndose en «China en el mundo»” (Zhang, 2007: 307). Ahora bien, el sueño de recuperar esa posición preeminente, la “nostalgia de la centralidad” (*Id.* 309), actuarían como motor para configurar un ánimo político que volvería a poner la *tianxia* en el terreno de juego:

²⁴ Cfr., Zhang, 2007. Las traducciones de las citas de este capítulo son personales.

²⁵ Cfr., *Ibid.*

²⁶ *Tianxia* se compone dos sinogramas: *tian* incluye la referencia a la idea de “sobre” y “hombre” y se utiliza para formar la palabra “cielo”, y *xia* refiere a todo lo que implica “bajar”, esto es, *tianxia* significa “todo lo que cae bajo el cielo”, esto es, la totalidad de la existencia terrenal.

²⁷ Las traducciones de las citas de este artículo son personales.

“[E]l *Ersbi yi shiji* —siglo XXI en mandarín— puede utilizarse como referencia al renacimiento chino actual y el modo en que está transformando nuestro mundo [...] está compuesto por tres elementos interrelacionados: el resurgimiento económico, la transformación sociopolítica y la reinterpretación intelectual de la tradición china” (Gosset, 2008: 131).

La intención de conservar el carácter propio de la lengua china frente a cualquier intento de occidentalizarla²⁸ cobra aquí relevancia. Como se ha explicado previamente, el chino ha mantenido sus estructuras a lo largo del tiempo y es uno de los elementos que coadyuva a conformar esa imagen de radical alteridad respecto a otras tradiciones y sus lenguas: “a menudo [la lengua china] ha sido presentada como un sistema de representación diametralmente opuesto al alfabeto romano, una especie de Otro absoluto en materia de idioma” (Chu, 2006: 273).²⁹

En el siglo XIX la ocupación del país por parte de fuerzas extranjeras generó una discusión acerca de las debilidades de la sociedad china, siendo la dificultad del idioma una de ellas. Parecía necesario hacerlo más accesible a todos los individuos, proceso que parecía factible dada la capacidad de adaptación e integración de la cosmovisión china: “la convicción de que todo lo que es humano es maleable, promovía el sueño de reforma escritural” (*Id.* 289-290). Sin embargo, pese a los numerosos proyectos para fonetizar el chino, no ha habido una transformación lingüística general, más bien, según el académico Chu Xiaoquan, se estaría produciendo una revaloración del idioma que reforzaría la sensación de orgullo en torno al mismo, muy ligada a la interpretación deconstruccionista que pone en el centro de su crítica la concepción logocéntrica³⁰.

El idioma chino, al dar preeminencia al carácter escrito³¹ daría prioridad a la multiplicidad e interconexión de sentidos, la pluralidad y la relativización, frente a la perspectiva racionalista, que tradicionalmente ha manejado una verdad universal y absoluta, susceptible de ser comunicada y desvelada: “El débil vínculo de los caracteres chinos con el lado fonético de la lengua no debería, según ellos, ser

²⁸ *Cfr.*, Zhang, 2007.

²⁹ Las traducciones de las citas de este artículo son personales.

³⁰ *Cfr.*, *Id.* 289-290.

³¹ “A diferencia de los griegos y los indios que creían en el verbo como última fuente de verdad, los chinos se dejaron seducir más bien por la eficacia de lo escrito”. *Id.* 276. Ahora bien, esta afirmación pasa por alto, en el caso griego, de la discusión y evolución que supuso el paso de una cultura oral —véase el carácter dialógico de los comienzos de la filosofía griega— al de una que dio paso y preeminencia a la escritura.

considerado como un defecto congénito, por tanto, como fuente de inferioridad, de este sistema de escritura, ahora que los propios pensadores europeos han mostrado los límites que el logocentrismo, anclado en la voz, ha podido asignar al pensamiento” (*Id.* 297)³².

b) ¿Tendencia imperial o multilateral?

En un contexto internacional de competición entre diversos actores políticos —Estados Unidos, la Unión Europea, Rusia, entre otros—, cada vez más, China muestra su poder comercial y económico (como muestra, es pertinente recordar que es el mayor tenedor de deuda estadounidense). La cuestión que se torna relevante es, entonces, hasta qué punto este pensamiento de la *tianxia* recuperado en el siglo XXI implica un despliegue imperial o si se trata de un dominio susceptible de convivir con otros centros de poder mundiales a los que integra en su modo holístico de concebir la realidad.

Según la sinóloga Taciana Fisac, el imaginario chino actual estaría impregnado por el deseo de ver su influencia extendida hegemónicamente, lo cual queda expresado en un lenguaje político usado por el gobierno que incluye “la referencia a un nuevo ‘sueño chino’ o ‘sueño de China’ (*zhongguo meng*)” (Fisac, 2016: 114-115). Esta opinión parece similar a la que sostuvo el politólogo y consejero de Jimmy Carter, Zbigniew Brzezinski, que consideró que las consecuencias del pensamiento de la *tianxia* se pueden leer tanto en clave interna —con la reafirmación de la unidad estatal china— como externa —con miras al dominio internacional³³—. Además, la *tianxia* —“significa literalmente «lo que hay bajo el cielo» [...] no era algo meramente material; era más bien un concepto cultural que incluía el sistema moral” (Golden, 2008: 280)— incluye tanto la esfera de lo territorial como la de la eticidad, es decir, China se configuraría como epicentro del cual emana un orden normativo hacia su área de influencia regional asiática.

Ahora bien, toda centralidad genera una posición respecto a la alteridad, ¿con qué noción de “otro” trabaja el pensamiento chino? Según Golden, la alteridad, al

³² “La desautorización de la escritura china de la primera mitad del siglo XX estaba justificada principalmente por un análisis saussuriano de la lengua que insistía en la naturaleza sonora del significante”. *Id.* 297-298.

³³ *Cfr.*, Brzezinski 1997: 158. “Esa perspectiva también implica una radiación jerárquica de influencia del centro a las periferias y, por lo tanto, China siendo el centro espera deferencia de los otros” (Brzezinski, Z., 1997: 158). Las traducciones de las citas de este artículo son personales.

menos tal y como se entiende desde una perspectiva racionalista, no tendría lugar en esta idea de *tianxia*, ya que la noción de “otro” sólo es posible si se presupone una distancia. Sin mediación, sin separación de esferas vitales, se hace difícil el reconocimiento tanto de uno frente a los demás, como de la existencia misma de esos otros:

“[T]ianxia era todo un conjunto; el concepto de la subjetividad, o del «yo» subjetivo, no estaba presente en absoluto y, por lo tanto, no existía ninguna dicotomía entre el «yo» y el «otro». Como resultado, en la mentalidad china tradicional, podría haber algo lejano en el tiempo y en el espacio, pero nunca hubo algo opuesto, que requería ser conquistado. Lo lejano era de hecho una extensión del «yo», al igual que el bisabuelo y los bisnietos, en el marco temporal” (Golden, 2008: 280-281).

Si no hay una noción de otredad diferenciada, surge más bien una amalgama de entidades que orbitan alrededor de China, pero sin el reconocimiento que merecen como sujetos políticos independientes, más bien dependientes de una subordinación respecto del centro, en este caso, China, lo cual lleva a Golden a considerar que este país no trabaja con los parámetros clásicos de la política internacional, entendida a modo westfaliano, como la coexistencia de entidades que se reconocen mutuamente y se consideran al mismo nivel: “La cosmovisión *tianxia* explica la falta de un concepto de lo «internacional»” (Golden, 2008: 279). Y se apoya en las tesis de Qin Yaqing, investigador y asesor del gobierno chino, para sostener esta afirmación: “Qin afirma que la mentalidad tradicional de los intelectuales chinos no da pie a desarrollar algo parecido al concepto de lo internacional porque no existe una estructura en la que el «yo» se encuentre opuesto al «otro». El mundo o el Estado, en la cultura tradicional china, no son entidades claramente delimitadas” (*Id.* 279-280). Kissinger comparte ese diagnóstico al afirmar que China no ha concebido las relaciones con países limítrofes en términos de igualdad, hasta el punto de que la diplomacia, entendida como resolución interestatal de conflictos, no fue considerada necesaria hasta el siglo XIX, cuando se creó el primer Ministerio de Asuntos Exteriores chino y sin llegar a otorgarle el estatus que recibe en otras partes del mundo³⁴.

Ahora bien, planteada esta situación, es necesario subrayar que China, de momento, no ha mostrado una actitud desafiante, militarista o de injerencia política respecto a potencias occidentales —si bien lo ha podido hacer en su área de influencia, véase la tensión con Taiwán, y en su propia política interior,

³⁴ Cfr., Kissinger, 2017: 38.

por ejemplo con el trato a los uigures—, sino que ha apostado por la defensa del multilateralismo. Esto es producto de una evolución histórica que habría que resumir, comenzando por la inclusión de China en el contexto político internacional a partir de los años 70, coincidiendo con una apertura ilustrada por la visita de Richard Nixon en 1972. Según Kissinger, antes de que Estados Unidos estableciera relaciones con China el desconocimiento mutuo era patente: “ninguno de los dos sabía cómo entablar contacto, o cómo encontrar siquiera un vocabulario común” (2017: 779), pero Nixon³⁵ había apostado por una “diplomacia triangular” (*Ibid*) entre Rusia, China y Estados Unidos en pleno contexto de la Guerra Fría, con el objetivo de evitar el enfrentamiento entre los dos países comunistas que en ese momento mantenían tensas relaciones. Estados Unidos tenía que mostrarse como el baluarte de la neutralidad y, de paso, evitar que cualquiera de las otras dos naciones se hiciera con la hegemonía en Asia³⁶.

Con el fin del gobierno de Mao en 1976 se consolida una nueva etapa en la manera de entender las relaciones políticas chinas de la mano de Deng Xiaoping, estela que seguirán Hu Jintao y Xi Jinping hasta la actualidad. Deng —“Deng era el reformador” (Kissinger, 2010: 781)— marcó un hito a la hora de establecer un nuevo horizonte normativo para la política china, basado en la necesidad de apertura y la incorporación de China a un contexto mundial que lo iba demandando, como inversión y en beneficio del propio desarrollo del país. Deng promovió el sector económico privado, dando alas a un pensamiento individualista, alejado de las doctrinas maoístas y confucianas —pese a haber propiciado la restauración del pensamiento de Confucio— que ponían el énfasis en los valores comunitarios (Golden, 2008: 59). A día de hoy la política internacional china —en un contexto dependiente de la crisis de la COVID-19— está marcada por una tensión que desde hace tiempo, incluso antes de la pandemia, pivota en torno a la preeminencia de la soberanía estatal y los intereses nacionales y la necesidad de estar presente en todo el globo, como resume Xulio Ríos:

“Tradicionalmente, los principios básicos de la política exterior china se han centrado en la defensa de la soberanía e independencia, la paz, el no alineamiento, la coexistencia pacífica, la cooperación con los países y regiones del Tercer Mundo o

³⁵ “Nixon fue el único entre los presidentes norteamericanos de este siglo que mostró así su disposición a apoyar a un país con el que los Estados Unidos no habían tenido relaciones diplomáticas durante veinte años [...] Esta actitud constituyó el retorno de los Estados Unidos a la realpolitik” (*Id.* 778).

³⁶ *Cfr.*, *Id.* 777 y 782-783.

el fomento de las relaciones económicas y comerciales para promover el desarrollo del país. De todos ellos, probablemente, el primero sea el más relevante. Disponer y ejercer la soberanía es para China una cuestión vital” (Ríos, 2014: 63)

La defensa de esta soberanía a través de la demanda de no injerencia —incluyendo aquí el rechazo de las presiones para la democratización interna del país³⁷— y de medios estratégicos comerciales y económicos se conjuga con la defensa del multilateralismo³⁸, como se puso de manifiesto en el discurso del Presidente Hu Jintao en las Naciones Unidas en 2005: “Paz, cooperación y desarrollo representan los temas principales de nuestros tiempos. La tendencia hacia un mundo multipolar con una economía globalizada se está profundizando...” (Hu Jintao, 2005: 3). La conquista de la hegemonía mundial sería una tarea a realizar paulatinamente³⁹, obedeciendo al ciclo natural de la historia, que devolvería a China a su lugar central natural, pero no a través de una batalla definitiva, sino de pequeñas victorias propiciadas, además, por un contexto internacional favorable ante el decreciente liderazgo mundial de Estados Unidos y Europa y la oportunidad de crear un nuevo contexto geopolítico en el escenario post-covid.⁴⁰

³⁷ Cfr., Amnistía Internacional, 2019.

³⁸ Cfr., Ríos, 2014; cfr., Jisi, 2011. “[E]l liderazgo chino no sueña con convertir China en un hegemon o un abanderado. Frente a presiones crecientes tanto en el frente doméstico como internacional, es sobria en sus objetivos, ya sean a corto o a largo plazo” (*Id.* 76). Las traducciones de las citas de este artículo son personales.

³⁹ “En general, el arte de gobernar de los chinos muestra una tendencia a contemplar el paisaje estratégico como parte de un todo: el bien y el mal, lo cercano y lo lejano, la fuerza y la debilidad, el pasado y el futuro, todo tiene su interrelación. En oposición al planteamiento occidental de considerar la historia como un proceso de modernidad en el que se alcanzan una serie de victorias absolutas contra el mal y contra el atraso, la perspectiva tradicional china de la historia pone el acento en un proceso cíclico de desintegración y rectificación, en el que la naturaleza y el mundo pueden comprenderse, pero no dominarse del todo. Lo máximo que puede conseguirse es establecer la armonía con ellos” (Kissinger, 2017: 50-51).

⁴⁰ Cfr., *Id.* 42-45. La comparación que realiza Kissinger entre dos célebres juegos de estrategia —el ajedrez y el *wei qi*, más conocido como *go*— representa de forma muy gráfica las diferentes maneras que tienen, por ejemplo Estados Unidos o la Unión Europea y China de plantearse las relaciones internacionales. En el ajedrez la victoria resulta definitiva y el ganador es claro porque parte de la dicotomía victoria/derrota, de modo que los roles siempre se distribuyen en torno a las figuras del ganador/perdedor. Ahora bien, en el *wei qi* hay lugar para un resultado con más matices, la victoria se obtiene teniendo en cuenta las áreas de influencia obtenidas por cada jugador, que puede ser muy similar y a veces no evidente: “El ajedrecista tiene como meta la victoria total. El que juega al *wei qi* pretende conseguir una

5. CONCLUSIONES

Los resultados de analizar los fundamentos filosóficos del pensamiento chino informan de dos conclusiones generales: en primer lugar, de que las nociones de tiempo, sustancia y devenir específicas del pensamiento chino han influido directamente en la cosmovisión política china; y, segundo, de que a pesar de las divergencias entre el pensamiento racionalista moderno occidental y el chino, existen algunos *topoi* que permiten encontrar ciertas áreas de conexión.

Respecto a la particularidad propia de la epistemología china, las relaciones sin mediación entre conocimiento y sustancia coadyuvan al desarrollo de una concepción diferente de lo que se entiende por racionalidad en el contexto europeo. La idea de una sustancia no esencialista, sino inmersa en el devenir, permite una integración de la pluralidad que, junto con una visión del tiempo cíclica, no teleológica, permitiría la asunción de la contradicción y del devenir de manera mucho orgánica y natural. Las consecuencias políticas de dicha visión se manifiestan en la maleabilidad que permite ese carácter integrador de la diferencia, impulsado por el carácter fluido que adquiere su noción de acontecer, haciendo viable la convivencia de dos pulsiones políticas que se hacen visibles en la actualidad: la tendencia al imperio y la falta de democratización interna y la apuesta por el multilateralismo, así como el desarrollo de dos líneas políticas fundamentales, el legismo y el confucianismo.

En cuanto a las similitudes existentes entre la tradición china y la europea, tomando estas en sus líneas generales, se observa que en ambos está presente la noción de una soberanía que pretende imponer una situación normal; las discusiones entre una concepción más ligada a la razón de Estado —el legismo— y otra que pretende incluir la elaboración de una actividad moral —el confucianismo—; e, incluso, el establecimiento de ciertos vínculos con la filosofía deconstruccionista a raíz de la particular epistemología ya explicada.

Parece entonces que las características principales del pensamiento chino —la falta de mediación entre sujeto y objeto, una específica noción de racionalidad diferente a la occidental europea pero cercana a visiones más postmodernas, la integración temporal en un devenir sin hitos ni eventualidad, etc.— pueden ayudar

ventaja relativa” (*Id.* 43). El tiro con arco también ilustra la concepción del juego presente en el pensamiento chino, concretamente en el confuciano: “En este campo, cuando hace reverencias e intercambia con el adversario respetos recíprocos antes de la competición y después bebe, sigue siendo un caballero aunque compita” (Confucio, 2019, p.85. *Analecta* 3.7).

a ahondar en la comprensión de la política internacional que China está poniendo en juego en la actualidad. La índole pragmática e integradora de esta cosmovisión permite el desarrollo de una estrategia política internacional capaz de integrar elementos exógenos sin por ello perder aquello que le es más propio, esto es, su idiosincrática mirada epistémica y política, desarrollando paralelamente una actitud permisiva con el resto de Estados, mientras acepten las reglas de juego geoestratégicas marcadas por China, y a la vez desplegando un poderío económico con importantes consecuencias políticas.

Laila Yousef Sandoval
Universidad Complutense de Madrid
lailayousefsandoval@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- AMNISTÍA INTERNACIONAL (2019): China 2019. Disponible en: <https://www.amnesty.org/es/countries/asia-and-the-pacific/china/report-china/> [Última visita: 21-12-2020].
- BRZEZINSKI, Z. (1997): *The Grand Chessboard. American Primacy and Its Geostrategic Imperatives*, Nueva York: Basic Books. Disponible en: https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/36/36669B7894E857AC4F3445EA646BFFE1_Zbigniew_Brzezinski_-_The_Grand_ChessBoard.doc.pdf
- CHENG, A. (2006): *Historia del pensamiento chino*, Barcelona: Bellaterra.
- CHENG, A. (2007): *La pensée en Chine aujourd'hui*, París: Gallimard.
- CHENG, A. (2007): “Les tribulations de la « philosophie chinoise »”, en A. Cheng (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, op. cit., pp. 159-184.
- CHU, X. (2007): “Identité de la langue, identité de la Chine”, en A. Cheng (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, op. cit., pp. 270-299.
- CONDE, J. L. (2016): “La discreta y sorprendente vigencia del ideólogo del despotismo chino: Han Feizi”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 54, enero-junio, 2016, pp. 51-74, doi: 10.3989/isegoria.2016.054.02
- CONFUCIO (2019): *Analectas*, Madrid: Edaf.
- FISAC, T. (2016): “Revolución, política y propaganda en la China contemporánea”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, primer semestre 2016, año 18, nº 35, pp. 105-125. doi: 10.12795/araucaria.2016.i35.06
- GOLDEN, S. (2008): *China en perspectiva. Análisis e interpretaciones*, Barcelona: Bellaterra.
- GOSSET, D. (2008): “El ‘Ershi yi shiji’, un siglo con características chinas”, *Política exterior*, vol. XXII, enero-febrero 2008, nº 121, pp. 131-138.
- HAN, B.-C. (2017): *Shanzhai: el arte de la falsificación y la deconstrucción*, Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- HAN FEI ZI (2010): *El arte de la política (Los hombres y la ley)*, Madrid: Tecnos.

- HEGEL, G.W.F. (2008): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Editorial.
- HU, S. (2006): “Confucianism and Contemporary Chinese Politics”, *Politics & Policy*, vol. 35, n° 1, 2006, pp. 136-153.
- HU JINTAO (2005): “Build Towards a Harmonious World of Lasting Peace and Common Prosperity”, declaración en las Naciones Unidas, Nueva York, 15 Septiembre 2005. Disponible en: <https://www.un.org/webcast/summit2005/statements15/china050915eng.pdf>
- JISI, W. (2011): “China’s Search for a Grand Strategy A Rising Great Power Finds Its Way”, *Foreign Affairs*. Marzo-abril 2011, pp. 68-79.
- KISSINGER, H. (2010): *Diplomacia*, Barcelona: Ediciones B.
- KISSINGER, H. (2017): *China*, Barcelona: Debate.
- LEYS, S. (2019): Prólogo, Introducción y Notas, en Confucio, *Analectas*, *op. cit.*
- MARTÍNEZ MITCHELL, R. (2020): “Chinese Receptions of Carl Schmitt Since 1929”, *Penn State Journal of Law & International Affairs*, vol. 8, issue 1, 2020, pp. 181-263. Disponible en: <https://elibrary.law.psu.edu/jlia/vol8/iss1/8>
- MERVART, D. (2016): “The Point of the Centre: Present and Past Discourses of ‘China’-hood”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, primer semestre 2016, año 18, n° 35, pp. 127-150, doi: 10.12795/araucaria.2016.i35.07
- RÍOS, X. (2014): “Tiempo de inflexión en la política exterior china”, *Libre pensamiento*, verano 2014, pp. 62-69.
- SCHMITT, C. (1962): “El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial”, *Revista de Estudios Políticos*, n° 122, pp. 19-38.
- VANDERMEERSCH, L. (2007): “La conception chinoise de l’histoire”, en A. Cheng (dir.), *La pensée en Chine aujourd’hui*, *op. cit.*, pp. 47-74.
- ZHANG, Y. (2007): “La « sinité »: l’identité chinoise en question”, en A. Cheng (dir.), *La pensée en Chine aujourd’hui*, *op. cit.*, pp. 300-322.