

Cultura y pensamiento global: una teoría china de las relaciones internacionales

Culture and global thought: Chinese international theory in the making

Qin Yaqing

Vicepresidente de la Universidad de Asuntos Exteriores de China (Beijing)
yqqin@cfae.edu.cn

Resumen: En este trabajo el autor aborda el estudio de las relaciones internacionales en China, una disciplina que ha proliferado a medida que el país se ha abierto al mundo. Examina las tres principales corrientes de pensamiento internacional que más se han extendido: una primera, que califica de *enfoque anverso*, sitúa al pensamiento chino como base teórica para pensar un mundo «mundializado», gracias a conceptos tradicionales como el *Tianxia* o el vínculo familiar confuciano. En segundo lugar, encontramos un *enfoque reverso*, que aplica los paradigmas teóricos occidentales al concepto de poder en los antiguos pensadores chinos; es una teoría que recalca la jerarquía del sistema internacional y busca la hegemonía china internacional. Finalmente, el tercero es más *interactivo*, y construye un diálogo intercultural, reflexivo y crítico, que aplica simultáneamente marcos conceptuales autóctonos, como puede ser el relacionismo confuciano, y extranjeros, como puede ser el racionalismo.

Palabras clave: China, relaciones internacionales, cultura, paradigma, globalización

Abstract: In this article, the author examines the study of international relations in China, a discipline that has proliferated as the country has opened up to the rest of the world. He examines the three main trends of international thought that have become most widespread: the first, which the author calls the *obverse approach*, situates Chinese thought as the theoretical basis for considering a genuine worldism, thanks to traditional concepts such as *Tianxia* and Confucian family bonds. Secondly, there is the *reverse approach*, which applies Western theoretical paradigms to the concept of power in ancient Chinese thinkers; this is a theory that emphasises the hierarchy of the international system and seeks international Chinese dominance. Finally, the third is more interactive, and which constructs an intercultural, thoughtful and critical dialogue, at the same time as applying autochthonous conceptual frameworks such as Confucian relationism, and foreign ones, such as rationalism.

Keywords: China, international relations, culture, paradigms, globalisation

En China, la investigación teórica de los estudios internacionales no se inició hasta principios de los años ochenta del siglo pasado, cuando se lanzó la estrategia nacional de reforma y apertura del país. Uno de los hitos más importantes de esa década fue que nuevas ideas del ámbito de las humanidades y las ciencias sociales surgidas en Occidente, en particular en Estados Unidos, tuvieron repercusión en la comunidad intelectual china, que estableció la mayoría de las disciplinas académicas, incluidas las relaciones internacionales.

Como ya hemos expuesto en trabajos anteriores, los estudiosos chinos estaban ávidos de aprender, entender e interpretar; por lo tanto, en las tres décadas siguientes desde inicios de los años ochenta se multiplicaron las traducciones al chino de los textos clásicos occidentales de relaciones internacionales, así como los manuales basados en las teorías predominantes, especialmente en Estados Unidos, favoreciendo un desarrollo mayor de las relaciones internacionales como disciplina académica (Qin, 2007: 313-340). Si analizamos el progreso realizado en los últimos 30 años, lo que se ha logrado es notable. Se han llevado a cabo estudios en prácticamente todos los campos de las relaciones internacionales, desde las relaciones entre las grandes potencias hasta las estructuras del sistema internacional, pasando por la interdependencia económica, la integración regional, las instituciones internacionales o la gobernanza mundial (Wang, 2002). También podemos observar un amplio catálogo de enfoques teóricos, que parten del realismo, el liberalismo, el constructivismo social, la Escuela Inglesa, el marxismo, el feminismo, entre otros, hasta incluir prácticamente todas las teorías posibles del repertorio occidental (Qin, 2008: 306-343). Los especialistas chinos estudian estas teorías, las imparten en sus respectivas instituciones, las introducen en la comunidad china de las relaciones internacionales y las aplican en sus análisis de los asuntos internacionales y de la política exterior de China.

Llegados al momento actual, los académicos chinos se han hecho dos preguntas: la primera, si es razonable aplicar exclusivamente teorías occidentales para interpretar de manera general los asuntos mundiales y, en particular, las prácticas no occidentales. Parece claro que, en ocasiones, la teoría occidental de las relaciones internacionales no ha sido capaz de explicar la realidad de nuestro mundo. El realismo, por ejemplo, no fue capaz de prever y explicar el final de la Guerra Fría; es más, la predicción del «regreso al futuro» que hizo el profesor John Mearsheimer (1990: 5-56) inmediatamente después del final de la Guerra Fría, no se ha materializado de momento en Europa. Por otra parte, en las últimas décadas hemos presenciado una megatendencia a la globalización, que ha permitido a muchas de las naciones no occidentales sumarse a la comunidad internacional y ganar relevancia en el escenario mundial, así como transformar con ello las relaciones internacionales que dieron lugar a los paradigmas de la teoría occidental. La teoría basada en las prácticas y las experiencias de la integración europea, por ejemplo, pierde validez aplicada a los procesos regionales de Asia Oriental (Acharya, 2008: 115-140). Es cierto que hoy asistimos a acontecimientos extraordinarios, pero es más probable que dichos

acontecimientos fuera de lo común sean mucho más que eso, y que en lugar de quedarnos a la espera de una mejora de Lakatos¹, debamos considerarlos, simplemente, fuera del alcance de las teorías occidentales predominantes en la actualidad.

La segunda pregunta que se hacen los académicos chinos es si la cultura tiene importancia en la construcción de las teorías de las relaciones internacionales. Las teorías estadounidenses predominantes en este campo de estudio reivindican a menudo su universalidad pero, de hecho, están arraigadas en la cultura, las prácticas y los problemas de Estados Unidos, lo que explica que se hable de las relaciones internacionales como de «una ciencia social estadounidense» (Hoffman, 1995: 215). Si estamos de acuerdo en que la teoría social depende en gran medida de la historia, la experiencia y la práctica de un pueblo, debemos reconocer que la cultura tiene importancia en la innovación y la evolución teórica. Como hemos sostenido, la teoría requiere un determinado nivel de universalidad, como ha demostrado la teoría de la elección racional, pero toda teoría social se edifica localmente sobre la práctica diaria del pueblo que integra una comunidad cultural. Por consiguiente, la cultura sí tiene importancia en el estudio de los sistemas internacionales. Estudios precedentes ya han puesto de manifiesto que la mentalidad, el comportamiento, las estrategias, las normas y las instituciones de los actores fueron muy distintos cuando se originaron a partir de un sistema sinocéntrico, del sistema Tokugawa o del de Westfalia, generando en cada caso sus propias formas de gobernanza y de actuación (Kang, 2007).

Así pues, dichas preguntas han vuelto a introducir las «culturas» en plural en el estudio de las relaciones internacionales, tras el consenso, casi generalizado entre los estudiosos chinos acerca de estos postulados: que la teoría occidental de las relaciones internacionales es insuficiente y que la cultura sí importa a la hora de desarrollar la teoría social. Entorno a ello han surgido nuevas ideas y actores, tras los cuales subyacen culturas nuevas y diferentes. Incluso dentro de la propia cultura occidental han surgido numerosas subculturas que muestran puntos de vista e ideas no convencionales. Emanuel Adler (2010: 67-90) sostiene que se producirá un probable choque de civilizaciones entre Europa como potencia normativa postmoderna y otras civilizaciones orientadas a la modernidad, entre ellas los Estados Unidos. Al mismo tiempo, China, la India y otros países no occidentales, con culturas y prácticas claramente diferentes de las de Occidente, son ya actores importantes en los asuntos globales, cuyas ideas y visión del mundo tendrán un papel importante en la configuración del nuevo orden mundial.

1. N. del E.: Imre Lakatos (1922-1972) fue un matemático y filósofo húngaro padre del conocido como *falsacionismo sofisticado*, una revisión de la teoría del falsacionismo de Karl Popper que abandona la idea de una validación/invalidación total de una hipótesis y, en cambio, apuesta por una evaluación permanente de la misma, consciente de que nunca se alcanzará la verdad, pero que cada validación nos sitúa un paso más cerca.

Los académicos chinos han seguido profundizando en la teoría, ya que muchos de ellos creen que la cultura china puede contribuir a la riqueza de la teoría de las relaciones internacionales. Por una parte, siguen trabajando en base a la teoría occidental de relaciones internacionales, atentos a cualquier nueva innovación del arsenal teórico occidental; sin embargo, no se limitan a ser portadores de un «discurso occidental en el contexto chino», basado simplemente en incorporar la teoría preexistente para explicar el mundo y el encaje que China tiene en él, sino que buscan de manera persistente nuevas ideas sobre las que edificar su propio pensamiento internacional. La principal fuente a la que recurren es a la propia cultura china, desarrollada durante una civilización de 5.000 años y que ha convertido a los chinos en lo que son.

Así, a lo largo de este artículo se abordarán las tres principales corrientes de pensamiento internacional que más se han extendido en China en la última década. Todas ellas intentan remontarse a las fuentes de la tradición, la cultura, la filosofía y las prácticas autóctonas para alimentar el plano teórico o, dicho de otro modo, todas reconocen la importancia del sustrato cultural e intentan encajar de algún modo las ideas culturales y filosóficas en teorías contemporáneas de las relaciones internacionales. Sin embargo, a pesar de que sus ideas se alimentan de la cultura china, sus formas de reconstrucción teórica son muy diferentes. En este punto, tenemos un concepto que resulta muy relevante, el de *geyi* (o interpretación analógica), que implica la utilización de un determinado esquema conceptual para explicar o interpretar la realidad. A menudo observamos tres posibilidades de interpretación analógica: *anversa*, *reversa* e *interactiva*². En el caso del estudio chino de las relaciones internacionales, la interpretación analógica anversa se refiere a la interpretación de la realidad a través de un sistema conceptual chino establecido; por el contrario, la interpretación analógica reversa emplea un sistema conceptual extranjero para interpretar esa realidad, como por ejemplo, la interpretación de elementos chinos al trasluz de un marco teórico extranjero; por su parte, la interpretación interactiva es la que construye un diálogo intercultural, reflexivo y crítico, que aplica simultáneamente marcos conceptuales autóctonos y extranjeros, utilizando, por ejemplo, un sistema conceptual chino —como puede ser el relacionismo confuciano—, y un sistema conceptual occidental, como puede ser el racionalismo, para analizar la realidad social (Huang, 2006).

2. El concepto de *geyi*, aunque con ligeros matices, está tomado de Liu Xiaogan, que abordó la interpretación analógica anversa y la interpretación analógica reversa. Añadimos aquí un concepto más, la interpretación analógica interactiva. Se refiere a préstamos mutuos e incluyentes entre sistemas conceptuales. Véase Liu Xiaogan, 2006: 76-90.

El enfoque anverso: una teoría del sistema *Tianxia*

La aplicación de visiones del mundo o esquemas tradicionales chinos a la comprensión de los problemas actuales corresponde a la interpretación analógica anversa, cuyo máximo exponente es el profesor Zhao Tingyang. A raíz de su trabajo, Zhao defiende la teoría del *Tianxia* (lo que está bajo el cielo)³, que sostiene que daría lugar a un sistema legítimo y responsable para el conjunto del mundo y no solo para los estados-nación. En un intento por esclarecer en qué deberíamos convertir nuestro mundo actual, recurre a los esquemas conceptuales y filosóficos chinos, remontándose a la dinastía Zhou (1046-256 a.C), y sostiene que el sistema *Tianxia* creado y practicado en aquel tiempo, era el sistema mundial ideal. En la teoría de Zhao destacan en particular tres puntos de vista importantes: el sistema *Tianxia* creado por las prácticas chinas, su principio de clasificación en familias y su potencial inspirador para desarrollar un sistema internacional legítimo para el mundo actual.

La práctica china en la dinastía Zhou: la creación del sistema *Tianxia*

El recién citado estudio de Zhao Tingyang parte de su interpretación del sistema de la dinastía Zhou, una dinastía china que existió hace 3.000 años, antes de que China se convirtiera en un imperio unificado y unitario. La dinastía anterior a la Zhou fue la dinastía Shang, formada por una alianza de múltiples tribus que se prolongó durante siglos. Sin embargo, no fueron tiempos tranquilos sino más bien caracterizados por el desorden y el caos debido a la gran heterogeneidad de las tribus y su relativa autonomía. Esto dio lugar a que una de ellas, la de los Zhou, se entregara a la guerra hasta convertirse finalmente en la tribu dominante. A partir de entonces su principal objetivo fue cómo crear y mantener el orden intertribal. Los Zhou no eran la mayor de las tribus, por lo que pronto se percataron de que el uso de la fuerza coercitiva no tendría éxito. Dicho de otro modo, la vía hegemónica estaba abocada al fracaso. Zhao sostiene que la dinastía Zhou consiguió mantener la legitimidad, el orden y la paz porque estableció el sistema de «lo que está bajo el cielo» (*Tianxia*),

3. N. del E.: Existen diversas traducciones para el término *Tianxia*. En este texto se emplea «lo que está bajo el cielo», que se considera la más respetuosa con el sentido original de la expresión, que algunos traductores comparan con el término latino *orbe*.

un sistema universal que integra a todas las naciones y un mundo constituido por y para todos los pueblos (Zhao, en prensa). En el plano conceptual, el sistema *Tianxia* se basaba en tres ideas subyacentes: en primer lugar, las soluciones a los problemas de la política mundial dependen de un sistema mundial universalmente aceptado y no de la fuerza coercitiva; en segundo lugar, dicho sistema está justificado en términos políticos si sus acuerdos institucionales benefician a todos los pueblos de todas las naciones; y, en tercer lugar, dicho sistema funciona si genera armonía entre todas las naciones y las civilizaciones (ibídem). En pocas palabras, debería ser un sistema, en sentido genuino, del mundo y no de los estados.

La dinastía Zhou consiguió establecer dicho sistema que, según describe Zhao, tenía como principales características el hecho de ser una red abierta, o un hogar-mundo, formado por un gobierno mundial general y otros de los subestados. El primero, el mundial, se ocupaba del orden global, de las reglas y leyes universales, y arbitraba en los conflictos entre subestados; mientras que los segundos, que gozaban de una gran autonomía, eran responsables de sus respectivos asuntos políticos, económicos, sociales y culturales internos. Además, las personas gozaban de una total libertad de movimiento, ya que podían trabajar y vivir en cualquier subestado de su elección (ibídem). Se afirma que el sistema *Tianxia* establecido en la dinastía Zhou reflejaba un «mundismo» auténtico, una ejemplo de unidad en la diversidad. Por definición, el *Tianxia* atañe a la política del mundo, siendo así esencialmente diferente de la práctica griega de la *polis* que se reduce a la política de los estados. También es muy pertinente hoy en día, ya que la globalización ha creado un espacio mundial que abarca todas las dimensiones, donde los esfuerzos basados en los estados-nación están abocados al fracaso.

El ideal confuciano de la sociedad: el vínculo familiar

El sistema de «lo que está bajo el cielo», cuyo valor básico es la armonía, consiguió mantener la paz durante 800 años y fue ensalzado por el propio Confucio, que lo denominó *Wangdao* (camino del rey) en contraposición al *Badao* (camino del dictador). Dado que la sociedad china tradicional tenía a la familia como unidad básica y más importante, Confucio sostuvo que una política justa y un buen gobierno deberían basarse en el vínculo familiar. El tipo de familia ideal es un espacio vital donde el cálculo del interés propio es mínimo y donde el ambiente es absolutamente armonioso y, por lo tanto, favorece el desarrollo incondicional de la cooperación, el cuidado y la responsabilidad entre los miembros (Zhao, 2005: 66-67). Según este esquema, si los principios aplicados a gobernar las relaciones entre miembros de una familia se aplican al gobierno de las relaciones entre los miembros de una sociedad, el resultado es una sociedad armoniosa, en la que todos los miembros están atendidos

y son responsables. La tesis de Zhao es que en la sociedad china tradicional, los principios utilizados en el seno de una familia se extienden a todos los colectivos sociales, incluyendo el Estado y el mundo en su conjunto o, según el pensamiento chino tradicional, los mismos principios se pueden aplicar a escala universal. Esta idea contrasta claramente con la tesis realista, según la cual la moralidad de un Estado debería ser diferente de la de una persona y «los principios morales universales no pueden aplicarse a las acciones de los estados en su formulación universal abstracta» (Morgenthau, 1961: 10). El sistema *Tianxia* se asemeja a una familia ampliada y su principio rector es el «vínculo familiar». Como subraya Zhao, el confucianismo considera la familia la unidad básica de la sociedad, ya que: «integra lo mejor de todas las relaciones posibles, como el amor, la armonía, la ayuda mutua y las obligaciones recíprocas, y por lo tanto [es] reivindicada como el arquetipo cualificado de los sistemas sociales. El confucianismo insiste así en que los estados y “todo lo que está bajo el cielo” se desarrollarían mejor proyectando el modelo de la familia, heredando el gen armonioso del vínculo familiar, para maximizar las posibilidades de paz y cooperación universal» (Zhao, en prensa).

Una característica importante del vínculo familiar es su integridad. Habida cuenta de que el *Tianxia* es un sistema integrado en el plano físico e institucional, no existe una dicotomía entre lo propio y lo ajeno y, por consiguiente, la cuestión del *ego-alter* no se plantea en absoluto. Para un sistema denominado «lo que está bajo el cielo», todo lugar y toda persona están integrados y no excluidos, de manera que solo existen grados de cercanía. A partir de este principio, no debería existir discriminación y todos deberían tener derecho a participar en los asuntos mundiales. Dicho de otro modo, en el sistema *Tianxia* los derechos para gobernar están abiertos a todos. Las dinastías chinas tradicionales no tenían fronteras geográficas y culturales claras, y los grupos étnicos, distintos del pueblo Han, no solo gobernaban China sino que su legitimidad estaba reconocida (Zhao, 2005: 49-61). Un sistema de este tipo, basado en el principio del vínculo familiar, ofrece un orden mucho más adecuado para el siglo XXI que el imperio o el sistema hegemónico basado en gran medida en el poder coercitivo.

Problemas globales, el «no mundo» y un sistema *Tianxia* renovado

El sistema de *Tianxia* y la consideración de la familia como su principio rector constituyen modelos ideales de sociedad y buena gobernanza para un espacio que es mundial. Se trata de un modelo chino, que ya existía hace 3.000 años y que surgió en un tiempo de guerras y caos. Zhao utiliza este modelo como referencia conceptual y analítica para estudiar el mundo actual. Su definición califica el mundo actual

como un «no mundo» que, en el plano filosófico e institucional, no es un mundo en absoluto (ibídem). Esto se debe a que las instituciones existentes han sido creadas por los estados y para los estados, sobre la base de los propios intereses de los estados y, por lo tanto, son incapaces de superar los límites del Estado-nación. La globalización ha tomado una escala mundial pero, en el plano institucional y filosófico, todavía no existe un mundo, más allá de la mera denominación geográfica. La paz perpetua kantiana y su versión moderna de paz democrática no pueden resolver los problemas de un mundo globalizado, ya que no son capaces de superar los conflictos culturales y espirituales, los conflictos entre diferentes culturas y civilizaciones. La «federación de estados libres», por ejemplo, es una condición necesaria de la cooperación y la paz perpetua, pero no es realista cuando se trata de otros estados que no están reconocidos como «estados libres» y que por ello no están de «nuestro» lado. Por lo tanto, es legítimo alienarlos e incluso librar guerras con ellos. Kant está equivocado porque su visión no abarca la totalidad del mundo. Y lo mismo ocurre con la filosofía occidental (ibídem).

Así, la causa raíz de la incapacidad para resolver problemas globales es que no existe una auténtica visión mundial, una visión que tenga en cuenta el mundo en su conjunto y que se niegue a pensar en términos locales o regionales, a expensas del planeta. El sistema internacional moderno que nació en Westfalia ha sido, en mayor o menor medida, la jungla de Hobbes, donde domina el poder coercitivo y donde todos luchan por sus propios intereses. La filosofía occidental entiende e interpreta el mundo como un término meramente geográfico, un cascarón vacío en el que el Estado es el actor, incapaz de ver más allá de sus intereses nacionales y asimilar intereses a largo plazo del mundo en su conjunto. En la literatura de los estudios políticos en general, y en las obras más influyentes de la teoría de las relaciones internacionales, en particular, la persecución del interés propio está plenamente justificada y, por consiguiente, no se considera la «mundialidad» del mundo. Zhao sostiene que un mundo así carece de una filosofía apropiada de sí mismo, de una visión del mundo que se responsabilice de todos sus integrantes.

La única solución radica en la reinstauración del sistema de «lo que está bajo el cielo», renovado creativamente a partir del modelo de la dinastía Zhou. Convertir el «no mundo» en un verdadero mundo –es decir, convertir el mundo en un sistema *Tianxia*–, debe ser el punto de partida de cualquier solución a los problemas globales que nos acechan. El establecimiento de una visión del mundo que anteponga el mundo en su conjunto a lo local, y los elementos globales o comunes a los intereses locales, es un buen ejemplo histórico del citado «mundialismo» auténtico. Funciona a partir del principio de familia, creando un mundo basado en el vínculo familiar universal, donde la hostilidad deja paso a la hospitalidad, donde prevalece la armonía, y donde nadie hace enemigos. Según Zhao el mayor logro es «una mente en paz, libre de las trampas de pensar en términos de

guerra, enemigo, vencedor y perdedor. Es una mentalidad política diferente, en el plano teórico, de Maquiavelo, Hobbes, Marx, Freud, Schmitt, Morgenthau y Huntington, y diferente, en el plano práctico, del orden hegemónico de la Paz Romana, el cosmopolitanismo cristiano y la paz democrática bajo el liderazgo de Estados Unidos» (Zhao, en prensa).

En enfoque reverso: ciencia, poder y hegemonía

En las últimas tres décadas, la investigación china en materia de relaciones internacionales ha seguido en gran medida el modelo estadounidense y sus tres teorías dominantes en el ámbito de las relaciones internacionales, a saber, el realismo, el liberalismo y el constructivismo. A finales de la década de 2000, la mayor parte de la investigación mantenía dichas teorías estadounidenses de las relaciones internacionales como base de su marco analítico⁴. Es por ello que denominamos a este tipo de investigación «interpretación analógica reversa», ya que pretende interpretar los asuntos mundiales y el comportamiento internacional chino empleando un esquema teórico y conceptual importado. Un ejemplo típico es el del profesor Yan Xuetong y sus colegas, que no solo intentan interpretar los temas internacionales utilizando las teorías estadounidenses predominantes, sino que también son precursores en el establecimiento de un marco analítico basado en normas estadounidenses de las relaciones internacionales que utilizan después para interpretar las ideas de los pensadores chinos anteriores a la dinastía Qin (antes del 221 a.C), como Lao Tse, Confucio y Mencio⁵. Los estudios de Yan y sus colegas se ha centrado en tres aspectos: en primer lugar, establecen un marco científico en el que aplican las normas de las ciencias sociales estadounidenses; en segundo lugar, intentan explicar cómo entendían el poder los antiguos maestros chinos y, en tercer lugar, pretenden identificar estrategias para lograr la hegemonía en el sistema internacional.

4. Los estudios teóricos que aplican las tres teorías estadounidenses predominantes en las relaciones internacionales, el realismo, el liberalismo y el constructivismo, ocupan un lugar preponderante. Un estudio de los artículos teóricos aparecidos en publicaciones periódicas entre 1978 y 2008 pone de manifiesto que el 45% en 1978-1990, el 69% en 1991-2000 y el 75% en 2001-2007, utilizan las teorías estadounidenses de las relaciones internacionales. Véase Qin Yaqing, 2008: 318-319.

5. N. del E.: Para los casos de Confucio, Lao Tse y Mencio se emplea el nombre españolizado por el que son más popularmente conocidos.

Ideas clásicas chinas dentro del marco científico estadounidense contemporáneo

Yan y sus colegas han estudiado a siete antiguos pensadores chinos, incluidos Guanzi, Lao Tse, Confucio, Mencio, Mozi, Xunzi y Han Feizi, que vivieron todos en el período de los Reinos Combatientes, una era de caos de hace más de 2.000 años, pero que fue también un momento de gran prosperidad para que «florecieran cien escuelas de pensamiento». Yan cree en la ciencia y en el método científico para estudiar la política internacional y sostiene que «si no necesitamos una escuela china para la física y la química, ¿por qué íbamos a necesitar una escuela china para la teoría de las relaciones internacionales?» (Yan y Song, 2001). Por consiguiente, establece un marco analítico basado en las ciencias sociales estadounidenses que luego aplica al pensamiento de estos maestros.

Dicho marco analítico consta de dos dimensiones. La primera es la dicotomía filosófica occidental entre materialismo e idealismo, en la que se identifican tres categorías: a) el determinismo conceptual (idealista), b) el determinismo material y c) el dualismo (que designa algo a medio camino del materialismo y el idealismo). La segunda dimensión corresponde a los niveles analíticos. Según David Singer y otros científicos sociales conductistas, es posible distinguir tres niveles de análisis: el sistema, el estado y el individuo⁶. Es entorno a esta doble clasificación que Yan sitúa a los siete antiguos maestros chinos: Lao Tse y Mozi son deterministas conceptuales e interpretan las cosas en el plano sistémico; Guanzi es un dualista, y centra su atención en el nivel del Estado; Han Feizi es un materialista y un pensador estadocentrista; Confucio y Mencio son deterministas conceptuales y se centran en el individuo; y, finalmente, Xunzi es un dualista centrado en el nivel del estado (ibídem: 26).

Confucio y su discípulo Mencio, por ejemplo, son deterministas conceptuales y examinan las relaciones interestatales en el plano individual, porque «creen que la influencia básica sobre las relaciones del Estado es el punto de vista moral del gobernante» (ibídem: 31). Yan cita un largo pasaje de Mencio: «Si el Hijo del Cielo no es benévolo, no puede conservar lo que se encuentra entre los cuatro mares. Si los señores feudales no son benévolos, no pueden conservar los altares de grano de su Estado. Si los ministros no son benévolos, no pueden conservar sus templos ancestrales. Si los funcionarios o la gente corriente no son benévolos, no pueden conservar sus brazos o

6. La teoría estadounidense predominante de las relaciones internacionales es el modelo aplicado para esta clasificación, puesto que el autor sostiene que el realismo es determinismo material, el constructivismo es determinismo conceptual y el institucionalismo corresponde a algo intermedio o dualismo. Véase Yan y Song, 2001.

sus piernas» (ibídem). Se considera que Guanzi y Han Feizi son materialistas y llevan a cabo sus análisis en el plano del Estado, porque sostienen que el poder relativo del Estado reviste una importancia crucial. En cierto sentido, Han Feizi se asemejaría a un realista estadounidense moderno o a un antiguo Morgenthau chino porque «cree que los seres humanos son egoístas; por ende, no se puede eliminar el conflicto y solo un Estado fuerte puede defender los intereses del Estado» (ibídem: 32).

Poder: moral y material

Puesto que Yan admite que cree en el realismo, el poder es el eje de su estudio de los antiguos pensadores chinos. Como en la mayoría de los estudios internacionales, los elementos de poder constituyen un aspecto manifiesto de su estudio. Por lo general —en opinión de Yan— los antiguos pensadores chinos creen que los factores políticos, económicos y militares son los elementos de poder más importantes (ibídem: 53). Entre estos elementos de poder, sostiene, los maestros chinos mantienen que el poder político es el más importante e, interpretando a Xunzi, afirma que: «el poder político desempeña un papel como fundamento del poder económico y militar. [Xunzi] cree que, independientemente de cuál sea el poder económico y militar, son insignificantes sin el fundamento del poder político» (ibídem: 78). Según la visión de Yan, el poder político se basa en la capacidad de los gobernantes y ministros de movilizar recursos. Se trata del poder de manipulación política o «el poder de los recursos al servicio del poder operativo, el poder militar, el poder económico y el poder cultural» (ibídem: 117, 138, 101). Se cita a Guanzi para resumir el poder político como la técnica de hacer cosas, como afirma el maestro: «Aquellos a los que los pueblos del mundo llaman reyes sabios conocen las técnicas para hacer (...) [Aquellos] que no cuentan con el aprecio de los pueblos en el mundo no conocen las técnicas para hacer. Para quien es capaz de hacer, un [Estado] pequeño se convierte en grande, un [Estado] débil en poderoso» (ibídem: 56).

Uno de los elementos destacados en la discusión de los antiguos maestros chinos acerca del poder difiere claramente de los pensadores internacionales occidentales, a saber, que el poder político corresponde en mayor medida a la categoría de poder blando, no material, y que debería tener una sólida base moral. De hecho, la mayoría de los maestros chinos que estudia Yan son idealistas y solo uno (Han Feizi) tiene algo de materialista riguroso. Para Yan, la moralidad es el centro del poder político, en primer lugar porque confiere al que detenta el poder una legitimidad sin la cual, por ejemplo, la hegemonía no puede durar mucho. Como ha observado Daniel Bell (en ibídem: 10), Yan utiliza los casos del Reino Unido y de Francia para apoyar la hipótesis de que la moralidad es crucial, sosteniendo que la política colonial de la primera era menos dura que la de la segunda y, por lo tanto, se enfrentó a menos

oposición en sus colonias. En segundo lugar, el poder político se refleja en el hecho de que un gobernante sea capaz de seleccionar y emplear a ministros y funcionarios capaces, versados en las técnicas de «hacer cosas». Así: «Si la estrategia de ascenso de China no es capaz de atraer a más personas de primer nivel que las que atraen los Estados Unidos, entonces resultará difícil materializar un resurgimiento nacional» (Bell, en *ibídem*: 10).

Por otra parte, Yan subraya la importancia del poder material, como puede ser la potencia militar. Cita a Guanzi para argumentar que, a fin de mantener un orden internacional estable, son necesarios tanto el poder material como el pensamiento moral. Uno solo no es suficiente. «Si la virtud no se extiende a los débiles y pequeños, si la autoridad no intimida a los fuertes y grandes, si las expediciones militares no pueden someter “lo que está bajo el cielo”, entonces no es realista ejercer la hegemonía sobre los señores feudales» (*ibídem*: 30). Siguiendo esta lógica, Yan recomienda que actualmente «China debería depender fundamentalmente de su propia construcción militar para mantener su propio entorno pacífico. Habida cuenta de que el concepto de paz todavía no puede convertirse en la política de seguridad exterior de todos los estados y habida cuenta de que el orden y las normas internacionales todavía no son capaces de prevenir eficazmente el estallido de guerras, la única opción que tiene China es reforzar su capacidad militar para mantener su propio entorno pacífico» (*ibídem*: 63-64).

Hegemonía y orden internacional

Yan sostiene que el sistema internacional es y debería ser jerárquico. Si consideramos el poder como el factor más importante en las relaciones internacionales, es lógico que haya estados de diferentes tamaños y con diferentes capacidades: la potencia hegemónica, las grandes potencias, los estados de tamaño medio y las naciones pequeñas. No se trata solo de la realidad del mundo, sino que también es razonable, ya que la estructura jerárquica justifica las diferentes responsabilidades de los actores del sistema internacional. Una estructura jerárquica de poder, normas y responsabilidades contribuye a mantener el sistema y el orden interestatal, mientras que la alteración de la jerarquía internacional lleva al conflicto entre estados (*ibídem*: 95-99).

Los antiguos maestros chinos contemplan tres tipos de jerarquía: autoridad compasiva (*Wangquan*), hegemonía (*Baquan*) y tiranía (*Qiangquan*). La *autoridad compasiva* es la forma suprema de gobierno, se basa en la moralidad y gobierna ganándose el apoyo del pueblo y practicando la justicia. El liderazgo de una autoridad compasiva es por lo tanto fácilmente aceptado por otros estados y miembros de la sociedad internacional. La *hegemonía* corresponde a la dominación interestatal. Su exigencia moral es menor que en el caso de la autoridad compasiva y su dominio se basa en una fuerza poderosa

y en la fiabilidad estratégica. El requisito mínimo para la hegemonía como orden internacional es la fiabilidad estratégica, es decir, que los aliados perciban que pueden confiar en la potencia hegemónica para sus necesidades en materia de seguridad, de manera que un poder fuerte es importante. La *tiranía* es la forma inferior de gobierno, y se basa exclusivamente en estratagemas y fuerza militar. Además, tanto la hegemonía como la tiranía requieren un poder fuerte, mientras que la autoridad compasiva puede ser poderosa o débil en términos de capacidades materiales, pero debe ser fuerte en términos de moralidad y justicia (ibídem: 84-91). Yan, como buen realista, explica que: «El poder duro puede revestir de hecho la misma importancia para la autoridad compasiva y para la hegemonía», porque la moralidad, aun siendo una condición necesaria para lograr el liderazgo mundial, «no es una condición suficiente» (ibídem: 91).

Yan sostiene que es razonable que los antiguos maestros chinos creyeran en la autoridad compasiva como forma suprema de poder y de gobierno, pero que no resulta fácil aplicarla en la práctica ya que «hasta la actual era de la información globalizada, la lucha por la hegemonía sigue siendo el centro de la política internacional» (ibídem: 137). Puesto que la hegemonía se logra principalmente mediante estrategias, el autor propone algunas importantes extraídas de su interpretación del clásico chino *Estrategias de los Reinos Combatientes* (*Zhàn guó cè*) y que aplica a la actual emergencia de China. Yan sostiene que China debería aspirar decididamente al liderazgo mundial y, en este sentido, además de reforzar el poder en su conjunto debería centrarse en el establecimiento de alianzas como medio para lograr la hegemonía. Cuando un Estado poderoso forma un bloque y lo lidera, y cuando dicho bloque es el más fuerte en el sistema internacional, el Estado que lo lidera es la potencia hegemónica. En palabras de Yan: «la formación de una alianza se ha convertido en la principal estrategia utilizada en política internacional para aspirar a lograr la hegemonía» (ibídem: 131). De este modo, sugiere que China debería cambiar su actual política de no alianzas y acercarse a aliados potenciales como Rusia, Kazajstán, Kirguizstán, Tadjikistán, Uzbekistán, Pakistán, Bangladesh, Myanmar, Camboya, Laos y Corea del Norte (Yan, 2012).

A los especialistas chinos les resulta muy difícil aceptar el marco analítico que propone Yan, ya que las ideas y el pensamiento de los antiguos pensadores chinos son complejos. Incluso el propio Yan sostiene en una ocasión que Xunzi es un constructivista y lo compara con Alexander Wendt (Yan, 2011: 72-73), afirmando que «la visión [de Xunzi] del conflicto interestatal y de la estabilidad se asemeja a la teoría realista contemporánea» (ibídem: 91). Ciertamente, un esfuerzo autodefinido como científico y que persigue la categorización rigurosa de los antiguos pensadores chinos resulta demasiado simplista, pero la obra de Yan es la que encaja más fácilmente en la mentalidad occidental, especialmente con el esquema de los científicos sociales estadounidenses, lo que facilita la comprensión de algunas ideas chinas.

El enfoque interactivo: una teoría acerca de la «relacionalidad»

Por nuestra parte, hemos adoptado un *enfoque interactivo* que busca establecer un diálogo entre las teorías internacionales occidentales y los pensamientos culturales chinos. Se trata de un diálogo intercultural, con más reflexiones críticas, inspirado en las teorías occidentales y relacionándolas con la cultura, las prácticas y la visión del mundo de China. Aplicando este método, hemos desarrollado una teoría de la relacionalidad para entender las relaciones internacionales dinámicas.

Relacionalidad como núcleo duro teórico

Inspirándonos en las teorías sociales occidentales, en muchas de las cuales la «racionalidad» constituye un núcleo duro, hemos intentado desarrollar una teoría general de la relacionalidad, un concepto profundamente arraigado en el pensamiento y en las prácticas tradicionales de China, que constituye una idea clave en el clásico chino *Yijing* o *Libro de las mutaciones* (*yì jīng*), y que Confucio consideró la conceptualización fundamental de la gobernanza. Como hemos expuesto en otros escritos, para que se desarrolle una nueva teoría, es fundamental disponer de un núcleo duro, que es el punto central a partir del cual se inicia el proceso de nucleación teórica. La mayoría de las teorías sociales occidentales predominantes parten de la racionalidad, que ha dominado en gran medida la historia de la evolución científica (a pesar de las críticas del postmodernismo), el postestructuralismo y la teoría crítica. El realismo y el liberalismo, los dos paradigmas principales que han dominado el discurso sobre las relaciones internacionales en Estados Unidos durante varias décadas, están arraigados en ambos casos en las hipótesis clave de la racionalidad. A pesar de que se ha concluido ya que la racionalidad no es omnipotente, el concepto sigue funcionando como núcleo duro de las teorías sociales predominantes en Occidente que, a su vez, se han introducido con bastante éxito en otras partes del mundo.

La racionalidad es, en efecto, un concepto crucial. Sin embargo, se trata de un concepto arraigado en sociedades y prácticas occidentales. Si aceptamos que la cultura tiene importancia, podemos encontrar otros conceptos importantes que se han alimentado en diferentes culturas, historias y prácticas. El filósofo chino ya fallecido Feng Youlan hacía una dura crítica implícita al concepto de racionalidad cuando intentaba dar respuesta a la pregunta «¿Por qué no hay ciencia en China?». Como respuesta, sostenía que tradicionalmente los chinos no necesitaban el conocimiento basado en la racionalidad humana para entender y conquistar la naturaleza. Lo que necesitaban no era conocimiento para conquistar lo ajeno, sino conocimiento para

cultivarse a sí mismos, de manera que pudieran convivir en armonía en la sociedad (Feng, 1991). Apunta, de hecho, a la existencia de diferentes conceptos clave en la cultura china. En nuestra opinión, la relacionalidad es un concepto tan crucial como pueda serlo la racionalidad, y está profundamente arraigado en la cultura china. Nuestra teoría de la relacionalidad se desarrolla en esa línea.

La teoría consta de tres componentes principales: *proceso* en términos de relaciones, la *metarelación* y la *gobernanza relacional*. Sostiene, en primer lugar, que el proceso es ontológicamente significativo y se define en términos de relaciones dinámicas. Identifica asimismo la metarelación, que equivale a la relación *yin-yang* en la dialéctica china. Se trata de la «relación de relaciones» y representa la naturaleza esencial de todas las relaciones, incluidas las relaciones entre seres humanos, entre grupos sociales y entre estados-nación, así como entre los seres humanos y la naturaleza. A continuación, aborda la gobernanza relacional, que hace hincapié en la gestión de relaciones entre actores individuales para llegar al orden, en lugar de centrarse en el gobierno de actores individuales. Profundizaremos en estas tres relaciones en los siguientes apartados.

Procesos: relaciones interactivas en movimiento

Las relaciones y los procesos son dos cosas en una, ya que el proceso se define en términos de relaciones, que aluden a relaciones interactivas en curso y subyacentes a toda sociedad humana, que integradas en prácticas sociales, acaban produciendo significados sociales. Los procesos son relaciones en movimiento, o un complejo de relaciones interconectadas y dinámicas que toman su forma de las prácticas sociales (Qin, 2012). En nuestra teoría de la relacionalidad, por lo tanto, el proceso es significativo, en el plano ontológico, y las relaciones son la unidad de análisis primordial.

Cuando examinamos las teorías predominantes en Occidente, especialmente en Estados Unidos, vemos como dan poco margen a los procesos y las relaciones. Las citadas tres teorías de las relaciones internacionales estadounidenses predominantes, (el realismo estructural, el institucionalismo neoliberal y el constructivismo estructural⁷), obvian en los tres casos esta dimensión crucial del estudio de los procesos del sistema internacional y de las complejidades relacionales en la sociedad internacional. Es en cierto modo ridículo que la teoría de las relaciones internacionales, así denominada, no disponga de una teoría sistemática sobre las relaciones: las teorías basadas en la racionalidad tienden a centrarse en los actores individuales y a tratar a estos como entidades separadas. De este modo, las estructuras y no los procesos, se han

7. Véanse Waltz, 1979; Keohane, 1984; y Wendt, 1999.

convertido en el objeto clave de la investigación teórica. Además, muy influenciadas por la tradición de la Ilustración, aspiran a la certidumbre, estableciendo el marco estructura-agente a través del cual intentan explicar el comportamiento que tienen los agentes en una estructura determinada, independientemente de que se trate de una estructura de poder, de instituciones o de ideas. Una estructura estática parece ser el marco óptimo para la certidumbre. Como consecuencia de ello, dichas teorías centradas en las estructuras no pueden evitar ser estáticas y a menudo no son capaces de explicar los cambios, que según la visión china del mundo, son el estado constante de todo lo que integra el universo.

Por definición, todo proceso es dinámico y no estático⁸. El «proceso», definido como relaciones en movimiento, se sostiene solo, tiene su propia dinámica y desempeña un papel decisivo en las relaciones humanas en general y en las relaciones internacionales en particular. El núcleo del proceso está formado por relaciones. Si la «racionalidad», que surge de la individualidad, ha sido un concepto clave para la sociedad occidental, su contraparte en la sociedad china puede bien ser la «relacionalidad». Conceptualizando la relacionalidad, la teoría sostiene que el establecimiento relacional de redes en la sociedad internacional ayuda a los estados-nación a formar sus identidades y genera poder internacional. Por otra parte, la teoría de la relacionalidad es una teoría de la evolución a nivel sistémico, que se centra en prácticas interactivas e intersubjetivas entre actores internacionales, y que subraya la ontología independiente de los procesos sociales que desempeñan una función significativa a la hora de desarrollar normas internacionales e identidades de los actores. (Qin, 2010: 129-153).

Metarrelaciones y la naturaleza de las relaciones: la dialéctica china

Si las relaciones son la unidad de análisis primordial, ¿cuál es la relación más representativa del universo, que nos ayudará a comprender todas las relaciones? El *Yijing* (o *Libro de las Mutaciones*) hace hincapié en la relación *yin-yang*, considerando que se trata de la relación primordial y más fundamental. ¿Y cuál es la naturaleza de esa relación? Es en este punto en el que la dialéctica china o *Zhongyong* (la «vía intermedia» o la «vía

8. Una analogía del «proceso» es el flujo del agua, en constante movimiento y cambio en función del terreno; mientras que el enfoque de «entidad» se asemeja a la roca, firme e inalterable hasta que dos rocas chocan debido a fuerzas externas y se rompen. Cuando se encuentran dos corrientes de agua, se fusionan formando una sola; cuando dos rocas se encuentran, chocan. Se dice que la cultura china es una cultura «agua».

mutuamente inclusiva»⁹), proporciona la esencia epistemológica de nuestra teoría de la relacionalidad. Al igual que la dialéctica hegeliana, sitúa las cosas en polos opuestos interactivos; pero, a diferencia de la dialéctica hegeliana, establece la hipótesis de que las relaciones entre los dos polos (*yin* y *yang*) no son conflictivas, sino que pueden evolucionar juntas para formar una síntesis armoniosa, una nueva forma de vida que contiene elementos de los dos polos y que no se puede reducir a ninguno de los dos. En este sentido, la relacionalidad hace hincapié en la conectividad de todas las cosas del universo y en la complejidad de las relaciones entre diversos actores del mismo, y la relación de relaciones es la que se produce entre *yin* y *yang*, o lo que denominamos la metarelación. La dialéctica china entiende la metarelación de *yin* y *yang* como fundamentalmente armoniosa, la interacción entre *yin* y *yang* es el proceso de armonización, y la armonía se logra a través del *Zhongyong* o «vía mutuamente inclusiva».

Su relevancia para el estudio de las relaciones internacionales es que permite una comprensión fundamental de la cooperación y el conflicto entre actores. La dialéctica china no asume la no existencia de conflicto. Por el contrario, considera el conflicto como un eslabón hacia la armonía como forma suprema de vida. La utilización de la dialéctica china puede brindar una explicación alternativa de las relaciones entre actores de diferentes contextos culturales y civilizaciones en la sociedad global. La teoría occidental de las relaciones internacionales considera a menudo la naturaleza conflictiva de los opuestos. Basándose más en la dialéctica de conflicto conformada a partir de Hegel, la teoría occidental de las relaciones internacionales tiende a hacer hincapié en la naturaleza conflictiva de la política mundial, en la que tesis y antítesis evolucionan hacia una nueva síntesis, gracias a una interacción conflictual. El realismo sitúa el conflicto en el centro de las relaciones internacionales vistas bajo el prisma del estado natural Hobbessiano y el institucionalismo liberal, aceptando la tendencia al conflicto y la anarquía del sistema internacional y cómo este se contiene mediante el establecimiento y la implantación de reglas internacionales. Los académicos de la Escuela Inglesa sostienen que las normas de una sociedad internacional difícilmente pueden ser aceptadas por otra. Por ejemplo, las normas e instituciones de la sociedad internacional europea resultan difíciles de aceptar por naciones de diferentes regiones y culturas, ya que las diferentes culturas alumbran normas e instituciones diferentes (Buzan, 2010: 5-36). Estas son sesgadas, ya que adoptan lo que denominamos un «enfoque de entidad», situando las cosas en categorías opuestas como entidades separadas con propiedades fijadas y definidas a priori, y consideran que están en conflicto por naturaleza hasta que una conquista o elimina a la otra.

9. La traducción aceptada de *Zhongyong* es «lo intermedio» o «la vía intermedia», pero pensamos que no refleja la interacción entre los opuestos. Preferimos hablar de «vía mutuamente inclusiva».

La dialéctica china abre la puerta a un «enfoque de proceso», que relaciona las cosas dentro de un proceso en curso, el cual evoluciona hacia la armonía combinando lo opuesto hasta que queda sofocado el conflicto. No se trata, por consiguiente, de opuestos enfrentados, sino de opuestos armoniosos. No se trata de tesis y antítesis, sino de co-tesis¹⁰, o de *yin* y *yang*, que crean nuevas síntesis a lo largo del proceso de armonización. Las normas e instituciones son como co-tesis, diferentes al inicio pero que, a través de la interacción del proceso de armonización, integran una nueva síntesis. Lo mismo ocurre con las culturas, que co-evolucionan sin eliminarse mutuamente y forman una nueva entidad, aún conservando las propiedades de cada una de ellas. De este modo, las normas e instituciones de Occidente y de Oriente se encuentran, interactúan y evolucionan para dar lugar a nuevas formas que son mutuamente inclusivas, más sólidas y, por lo tanto, universales en el sentido genuino del término.

Gobernanza relacional: un enfoque complementario al gobierno basado en reglas

La teoría de la relacionalidad también ofrece una perspectiva diferente para entender la gobernanza en general y la gobernanza global en particular (Qin, 2011: 117-145). La gobernanza global se ha convertido en un término de moda en las relaciones internacionales de las últimas décadas. Sin embargo, la mayoría de los estudios se han centrado principalmente en regímenes e instituciones internacionales. Siguiendo fundamentalmente los estudios de regímenes iniciados a mediados de los años ochenta en Estados Unidos, la tradición del institucionalismo neoliberal ha sido el paradigma dominante y la gobernanza basada en reglas se ha convertido prácticamente en el único modelo contemplado por los estudios de las relaciones internacionales¹¹. Un modelo que hace hincapié en la importancia de las reglas internacionales, sus funciones y su implementación. Si se produce una no cooperación, siempre se culpa a la violación de las reglas. Es cierto que las reglas internacionales son vitales para la gobernanza, pero las reglas no son omnipresentes y la gobernanza basada en reglas no es el único modelo, ni en la historia, ni en otros sistemas internacionales. Así, los teóricos de las relaciones internacionales predominantes han abogado acertadamente por la gobernanza basada en reglas, pero a costa de sus alternativas.

10. «Co-tesis» es un término que hemos acuñado para interpretar la dialéctica china. Véase Qin, 2012, capítulo 3.

11. Véanse Stephen Krasner, 1983; Keohane, 1984; Ruggie, 1993; Milner, 1997.

En el área de los estudios de gestión y economía, se ha discutido la gobernanza relacional y se han desarrollado modelos de gobernanza relacional¹². Cobra sentido destacar la valía de la gobernanza relacional, de la que han sido buena muestra las empresas de Asia Oriental que emergen en el escenario global desde Japón, Corea del Sur y China. Sin embargo, dichos estudios se basan demasiado en la economía de los costes de transacción y parten principalmente de la teoría de la elección racional. Como la racionalidad sigue siendo la hipótesis conceptual de partida, si bien se ha logrado describir el fenómeno de la gobernanza relacional, aún no se ha logrado explicar porqué se da con mayor frecuencia en Asia Oriental.

Hemos intentado incorporar la dimensión cultural, sosteniendo que la gobernanza relacional no se basa solo en un mero cálculo de rentabilidad. Se trata de un comportamiento con una orientación más cultural, conformado y desarrollado por prácticas milenarias. Considera la relacionalidad como el concepto clave en la sociedad, las relaciones como la unidad de análisis básica y la gobernanza como un proceso consistente en equilibrar relaciones, mantener relaciones y gestionar relaciones. A partir de estas hipótesis, hemos desarrollado un modelo de gobernanza relacional, para el que proporcionamos la siguiente definición:

«La gobernanza relacional es un proceso consistente en negociar acuerdos sociopolíticos que gestionan relaciones complejas en una comunidad, a fin de generar orden, de manera que los miembros se comporten de un modo recíproco y cooperativo, sobre la base de la confianza mutua, que se desarrolla a partir de un entendimiento compartido de normas sociales y moralidad humana».

La definición presenta varias características diferenciadas. En primer lugar, no hace hincapié en el «control» como esencia de la gobernanza, como sí hacen los diccionarios ingleses autorizados¹³ y queda implícito en gran parte de la literatura académica de relaciones internacionales. Por el contrario, enfatiza la «negociación». A modo de ejemplo, en cualquier ámbito de actividad, la gobernanza exige responsabilidad al conjunto de la comunidad, pero a través de la negociación debe decidir quién debería hacer qué y en qué medida. En segundo lugar, la definición considera la gobernanza como un proceso de toma de acuerdos, buscando captar su naturaleza dinámica, no estática. Gobernanza no es gobierno. La gobernanza está llena de incertidumbres y de cambio, lo que pone de manifiesto la necesidad de coordinación y consulta constante. En tercer lugar, el gobernado no es el actor individual, sino sus relaciones (relaciones entre actores). Gobernar consiste en gobernar relaciones;

12. Véanse Dyer y Singh, 1998: 660-679; Poppo y Zenger, 2002: 707-725; Zheng Zhou, Poppo y Yang, 2008: 526-534.

13. Véase *Oxford English Dictionary*, p. 319; *Webster Third New International Dictionary*, p. 982.

mantener el orden no consiste en equilibrar solo poder, sino en equilibrar relaciones entre poderes. Su objetivo es lograr una buena gobernanza mediante la coordinación y la armonización de relaciones. En cuarto lugar, la palabra clave es confianza. No es como la gobernanza basada en reglas, que utiliza reglas y reglamentos para gobernar a actores egoístas y racionales que se supone, de entrada, que confían poco los unos en los otros.

Sin duda, la gobernanza relacional necesita de la confianza como pilar sobre el que apoyarse. Como ha señalado Tu Weiming, profesor de confucianismo en Harvard, una sociedad internacional bien gobernada debe ser una sociedad fiduciaria, que a su vez se sustenta en la moralidad humana (Tu, 2008). Dicha gobernanza no solo exige una estructura de instituciones internacionales y la capacidad restrictiva de reglas, sino que con mayor importancia, requiere de pluralismo, asociación y participación de las diferentes civilizaciones, culturas y comunidades, para formar así una síntesis creativa fruto del proceso de armonización. Además, las reglas y las relaciones no son excluyentes, sino que se complementan mutuamente. Su combinación, o un modelo sintético de gobernanza, es más eficaz y sostenible.

Conclusión

En las últimas tres décadas hemos asistido al rápido desarrollo de los estudios internacionales en China, un ámbito en el que la mayoría de las universidades chinas han promovido programas. De manera general, el enfoque analógico reverso sigue predominando en la disciplina, así como las teorías occidentales de las relaciones internacionales. De un modo particular, las tres teorías estadounidenses predominantes —el realismo, el liberalismo y el constructivismo— son las principales fuentes en las que se basan los académicos chinos de las relaciones internacionales a la hora de establecer sus marcos conceptuales. Sin embargo, algunos de ellos se han esforzado mucho en dar con algo nuevo y diferente. Los tres tipos de pensamiento que hemos abordado en este artículo reflejan precisamente dichos esfuerzos, y representan corrientes de investigación influyentes en la comunidad de las relaciones internacionales en China.

Un rápido examen revela que todas estas corrientes comparten elementos comunes. Todas se remontan al pensamiento filosófico y cultural chino tradicional como fuente intelectual y de ideas. Incluso la corriente que encarna Yan Xuetong, que descarta la existencia de una escuela o escuelas chinas de teoría de las relaciones internacionales, señala las diferentes perspectivas de la política mundial que tienen los estudiosos chinos y occidentales. El poder, por ejemplo, tiene una connotación mucho menos materialista y con mayores matices morales en los textos de los

antiguos maestros chinos. Para Zhao Tingyang, el antiguo sistema holístico chino refleja más acertadamente el mundo que el sistema westfaliano. En nuestra opinión, una escuela china de teoría de las relaciones internacionales no solo es posible, sino también deseable para la producción de conocimiento, como paso adelante hacia una síntesis creativa de ideas de culturas y civilizaciones diferentes que enriquezca el conocimiento. De hecho, su existencia es natural, ya que la cultura y la civilización chinas, como cualquier otra civilización, gozan de riqueza que aportar al conocimiento humano. Además, hoy todos observan con preocupación la realidad de los asuntos mundiales. Está claro que, cuando se sumergen en la tradición china, su propósito es encontrar nuevas vías para el mundo actual. Independientemente de si se centra en el poder hegemónico, en el sistema de «todo bajo el cielo» o en la relacionalidad, todo se vincula estrechamente con los problemas a los que nos enfrentamos en la actualidad. Además, el auge de China y las relaciones de China con la comunidad internacional constituyen un tema fundamental y recurrente en el debate.

Si bien todas estas teorías comparten elementos comunes, también son, por supuesto, muy diferentes. La postura de Zhao es la más revolucionaria, ya que considera que el sistema *Tianxia*, establecido en la dinastía Zhou (1046 a.C.-256 d.C) es el mejor sistema posible puesto que ofrece una genuina visión del mundo. El sistema internacional contemporáneo es de naturaleza interestatal y, por definición, no puede denominarse sistema global. Es en este sentido que observa que el mundo no es mundo fuera de la geografía. El cambio de la estrecha mentalidad estado-centrista y el establecimiento de un sistema similar al de la dinastía Zhou sería la vía fundamental que tiene el mundo actual para enfrentar sus problemas. Yan es el más suplementario, ya que él y sus colegas han intentado encontrar el modo de utilizar antiguas ideas chinas para suplir las carencias de la teoría estadounidense de relaciones internacionales, especialmente en conceptos clave, como el poder. Bajo esta lógica, abogan por un sistema internacional jerárquico y se dedican al estudio de estrategias para lograr la hegemonía y mantener el auge de China. Por nuestra parte, somos más complementarios. Elaboramos una teoría general acerca de la relacionalidad, que es el concepto central en la sociedad china, desarrollado a lo largo de milenios y practicado durante generaciones, como ocurre con la racionalidad en las sociedades occidentales. Además, como se considera que la naturaleza de la metarrelación, o la relación entre *yin* y *yang*, es armoniosa, las ideas y los valores de diferentes culturas y civilizaciones, como corrientes de agua de diferentes fuentes, pueden ser mutuamente inclusivas y complementarias en lugar de excluyentes y en conflicto. Las visiones y los valores tradicionales occidentales y chinos pueden constituir opuestos armoniosos, a pesar de diferir de manera significativa. Relacionalidad y racionalidad, por ejemplo, son en ambos casos humanas. La gobernanza relacional, que es más china, y la gobernanza basada en reglas, que es más occidental, pueden complementarse para dar lugar a un enfoque más eficaz y compasivo de la gobernanza global.

Cada vez más estudiosos chinos logran contribuir al estudio de los asuntos mundiales. No importa tanto su contribución particular, como el logro de estructurar un diálogo con la teoría occidental de las relaciones internacionales, ya que su objeto de investigación son valores e ideas de la cultura tradicional china y aquello con lo que comparan dichos valores e ideas es la teoría occidental de las relaciones internacionales. Zhao estudia el sistema *Tianxia*, basado en la práctica china como posible sustitución del sistema interestatal, a su vez basado en la experiencia occidental que pervive desde hace siglos; Yan utiliza el marco analítico del discurso de las relaciones internacionales predominante en Estados Unidos e intenta añadir algo nuevo recurriendo al pensamiento chino; y, por nuestra parte, intentamos utilizar la dialéctica china de la complementariedad para observar relaciones en la política mundial y ver cómo desarrollar una sociedad mundial fiduciaria. Se espera que estos esfuerzos lleven a las teorías occidentales de las relaciones internacionales a un diálogo, un diálogo intelectual que puede muy bien producir más conocimiento sobre los asuntos mundiales, y un diálogo intercultural que refleje un mundo de civilizaciones plurales y pluralistas con visiones comunes y diferentes del planeta, el universo y los seres humanos que lo habitan.

Referencias bibliográficas

- Acharya, Amitav. «How Ideas Spread: Where Norms Matter? Norm Localization and Institutional Change in Asian Regionalism». *International Organizations*, n.º 58 (2008).
- Adler, Emanuel. «Europe as a Civilizational Community of Practice», en: Katzenstein, Peter (ed.) *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralistic Perspectives*. London and New York: Routledge, 2010.
- Bell, Daniel. «Introduction», en: Xuetong Yan. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Buzan, Barry. «China in International Society: Is ‘Peaceful Rise’ Possible?». *The Chinese Journal of International Politics*, vol. 3, n.º 1 (2010).
- Dyer, Jeffery H. y Singh, Harbir. «The Relational View: Cooperative Strategy and Source of Interorganizational Comparative Advantage». *Academy of Management Review*, vol. 23, n.º 4 (1998).
- Feng Youlan. *Selected Philosophical Writings of Feng Youlan*. Beijing: Foreign Language Press, 1991.
- Hoffmann, Stanley. «An American Social Science: International Relations», en: Der Derian, James (ed.) *International Theory: Critical Investigation*. New York: New York University Press, 1995.

- Huang Guangguo. *Rujia Guanxi Zhuyi: Wenhua Fansi yu Dianfan Chongjian* (Relacionismo confuciano: reflexiones culturales y reconstrucción de un modelo). Beijing: Peking University Press, 2006.
- Johnston, Alastair Iain. «The State of International Relations Research in China: Consideration for the Ford Foundation», en: Ford Foundation. *International Studies in China: A Review of Ford Foundation Past Grant-making and Future Choice* (2002).
- Kang, David. *China Rising: Peace, Power, and Order in East Asia*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Keohane, Robert. *After Hegemony: Cooperation and Discord in World Political Economy*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Krasner, Stephen. (ed.). *International Regimes*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- Liu Xiaogan. «Fanxiang Geyi' yu Zhongguo Zhaxue Yanjiu de Kunjing— yi Laozi Zhidao de Quanshi Weili» (Un dilema de la interpretación analógica reversa. Ejemplos de estudios de Lao-Tsé). *Journal of Nanjing University (Philosophy, Humanities and Social Sciences)*, n.º 2 (2006), p. 76-90.
- Mearsheimer, John. «Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War». *International Security*, vol. 15, n.º 1 (Summer 1990).
- «Why We Will Soon Miss the Cold War». *The Atlantic* (1990).
- Milner, Helen. *Interest, Institutions, and Information: Domestic Politics and International Relations*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997.
- Morgenthau, Hans J. *Politics among Nations: Struggle for Power and Peace*, 3ª ed. New York: Alfred A. Knopf, 1961.
- Poppo, Laura y Zenger, Todd. «Do Formal Contracts and Relational Governance Function as Substitutes or Complements». *Strategic Management Journal*, vol. 23, n.º 8 (2002).
- Qin Yaqing y Wei Ling. «Structure, Process, and the Socialization of Power: East Asian Community Building and the Rise of China», en: Ross, Robert y Feng Zhu (eds.). *China's Ascent: Power, Security, and the Future of International Relations*. Ithaca y London: Cornell University Press, 2008.
- Qin Yaqing. *Guanxi yu Guocheng: Zhongguo Guoji Guanxi Lilun de Wenhua Jiangou* (Relaciones y procesos: construcción cultural de la teoría china de las relaciones internacionales). Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2012.
- «Rule, Rules, and Relations: Toward a Synthetic Approach to Global Governance». *The Chinese Journal of International Politics*, vol. 4, n.º 2 (2011).
- «International Society as a Process: Institutions, Identities, and China's Peaceful Rise». *The Chinese Journal of International Politics*, vol. 3, n.º 2 (2010).

- «*Zhongguo Guoji Guanxi Lilun*» (Desarrollo de la teoría de las relaciones internacionales en China), en: Wang Yizhou (ed.). *Zhongguo Duiwai Guanxi Zhuanxing 30 Nian: 1978-2008* (Relaciones Internacionales en China: una transformación en 30 años, 1978-2008). Beijing: Shehui Kexue Wenxian Chubanshe (Social Science Document Press), 2008.
- «Why Is There No Chinese International Relations Theory?». *International Relations of the Asia Pacific*, vol. 7, n.º3 (2007).
- Rigmur, Eric. «Performing International Systems: Two East Asian Alternatives to the Westphalian Order». *International Organization*, n.º 66 (2012).
- Ruggie, John Gerard (ed.). *Multilateralism Matters: The Theory and Praxis of an Institutional Form*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Tin-Bor Hui, Victoria. *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Tu Weiming. *Zhongyong Dongjian* (Una visión del Zhongyong). Beijing: People's Publishing House, 2008.
- Waltz, Kenneth. *Theory of International Politics*. Boston: Addison-Wesley, 1979.
- Wang Jisi. «International Studies in China Today: Achievements, Trends, and Conditions: A Report to the Ford Foundation», in: Ford Foundation. *International Relations in China: A Review of Ford Foundation Past Grant-making and future Choices* (2002).
- Wendt, Alexander. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Yan Xuetong. «Why Is There no Chinese School of International Relations Theory?», en: Yan Xuetong. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- *Zhongguo Zhengduo Daoyi Zhigaodian Xue Jiejiao Mengyou* (China necesita formar alianzas para competir por la dominación de la cumbre de la moralidad): http://view.news.qq.com/a/20111208/000021_1.htm (Consultado el 20 de agosto de 2012).
- Yan Xuetong y Song Xuefeng. *Guoji Guanxi Yanjiu Shiyong Fangfa* (Métodos prácticos de estudios internacionales). Beijing: Renmin Chubanshe (People's Publishing House), 2001.
- Zhao Tingyang. «Making the World into All-under-heaven (Tianxia)», en prensa, citado con la autorización del autor a partir de su manuscrito.
- *A World without a Worldview: Political Philosophy and Cultural Philosophy*. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2005.
- *TianxiaTixi: Shijie Zhidu Zhexue Daolun* (El sistema Tianxia: una introducción a la filosofía de las instituciones mundiales). Nanjing: Jiangsu Jiaoyu Chubanshe (Jiangsu Education Press), 2005.
- Zheng Zhou, Kevin; Poppo, Laura y Yang Zhiling. «Relational Ties or Customized Contracts? An Explanation of Alternative Governance Choices in China». *Journal of International Business Studies*, vol. 39, n.º 3 (2008).