

Zhao Tingyang

Tianxia: una filosofía
para la gobernanza global

Traducción de
Manuel Pavón-Belizón

Herder

Título original: 重构天下 (*Chonggou Tianxia*)

Traducción: Manuel Pavón-Belizón

Diseño de la cubierta: Toni Cabré

© 2019, *Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd.*

© 2021, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-4627-6

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: Liberdúplex

Depósito legal: B-13.804-2021

Impreso en España – Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

INTRODUCCIÓN. LO UNO Y LO MÚLTIPLE	9
I. EL CONCEPTO DE TIANXIA Y SU HISTORIA ..	15
<i>El mundo como raíz de la política</i>	15
<i>Tianxia, un mundo en tres niveles</i>	32
2. EL TIANXIA CONTENIDO EN UN ESTADO:	
CHINA COMO VÓRTICE	57
<i>Un Estado como epítome del Tianxia</i>	57
<i>Punto focal y vórtice</i>	66
<i>Un Estado, varios sistemas</i>	93
3. LA CONTEMPORANEIDAD DEL TIANXIA	107
<i>La historia mundial está por comenzar</i>	107
<i>La paz kantiana y la cuestión</i> <i>de Huntington</i>	119
<i>Exterioridades construidas</i>	126
<i>Las condiciones materiales del nuevo</i> <i>Tianxia</i>	135
<i>Cuatro conceptos clave del nuevo</i> <i>sistema Tianxia</i>	145
CRONOLOGÍA DE LA HISTORIA CHINA	161

INTRODUCCIÓN

LO UNO Y LO MÚLTIPLE

Siempre que reflexionamos sobre el mundo natural o el mundo de la vida, surge el problema de lo uno y lo múltiple. En el mundo de la vida, este problema implica una cuestión ontológica que atañe a la existencia y al destino de la humanidad. En un mundo posible común, los seres humanos han creado una multiplicidad de vidas posibles. La existencia de «lo uno y lo múltiple» generada por el ser humano, repleta de conflictos y contradicciones, constituye el destino de la humanidad y plantea cuestiones que los seres humanos necesitan resolver por sí mismos.

La situación ontológica de la humanidad procede de una explosión originaria, similar al *Big Bang* que dio inicio al espacio y al tiempo. El despertar de la conciencia humana se produjo con la apertura de las posibilidades. Así, la dimensión temporal única se convirtió en una multiplicidad de dimensiones, abriendo ante sí lo que Borges describió como un tiempo que «se bifurca perpetuamente hacia innumerables futuros», generando múltiples historias. El momento en que la humanidad trascendió lo necesario para dar lugar a lo posible se debe a la invención, por parte de la propia humanidad, de

esa prodigiosa palabra que es la negación.¹ Cuando fue capaz de decir «no», la humanidad se elevó por encima de lo necesario y dio comienzo a lo posible, es decir, trascendió la unicidad preestablecida para dar lugar a lo múltiple. Este mismo acto de creación marcado por la negación también dio lugar al libre albedrío y, en consecuencia, a mentes distintas. La pluralidad de posibilidades conlleva una pluralidad de futuros y diversas vidas posibles entre las que elegir y que, en su transcurrir, van dejando múltiples *historias*. Sin embargo, esta profusión de vidas también ha dado lugar a visiones divergentes, creencias opuestas, la opción del conflicto y hasta guerras atroces. El surgimiento de la negación significó la aparición del desacuerdo con los demás, un problema fundamental que encierra todas las divergencias y conflictos humanos. Aunque la negación es un

1 Véase Zhao Tingyang, «Di yi ge zhexue cihui» (第一個哲學詞匯) [La primera palabra filosófica], *Zhexue Yanjiu* (哲學研究) 11 (2016). En este artículo, sostengo que la negación fue la primera palabra filosófica. Una de las evidencias procede de la lógica. En resumen, la negación, el «no», puede considerarse el gen básico de la lógica que dota a todas las conexiones lógicas de significado. La lógica suele adoptar cinco conectivas básicas: negación ($\neg$), conjunción ($\wedge$), disyunción ($\vee$), condicional ($\rightarrow$) y bicondicional ($\leftrightarrow$). Si las redujéramos a solo dos, ninguna de las combinaciones aceptables podría prescindir de la negación ($\neg$), es decir, una de las dos siempre debería ser la negación. Más aún, si pudiéramos reducir las dos conectivas a una sola, obtendríamos la «conjunción opuesta» o «conectiva de Sheffer», que puede presentar dos formas: la negación alterna ($\uparrow$, no y) o la negación conjunta ($\downarrow$, ni). Se trata claramente de la combinación de la negación ($\neg$) y la conjunción ($\wedge$), o bien la combinación de la negación ($\neg$) y la disyunción ($\vee$). En cualquier caso, la negación siempre está presente.

término lingüístico o una función lógica, también adquiere un carácter político en la vida real. Es decir, la negación es una invención ontológica que ha creado posibilidades de existencia inéditas y, al mismo tiempo, un mundo político de constante incertidumbre.

La historia nos ofrece muestras de lo difícil que ha resultado siempre resolver la cuestión de «lo uno y lo múltiple» en política. Es casi imposible disponer de un sistema perfecto y que todas las partes políticas concernidas estén dispuestas a aceptar el orden común establecido por dicho sistema. Por ejemplo, hasta la fecha, la cuestión de la política nacional no ha podido zafarse del hechizo político de Platón, a saber, que los sistemas políticos estatales no hacen más que ascender y decaer cíclicamente entre los extremos del despotismo y la democracia. Ningún sistema entre estos dos polos puede mantener su ventaja a largo plazo y terminará decayendo y rotando inevitablemente. Si bien Platón no ofreció argumentos suficientes a ese respecto, la historia parece estar de su lado y proporciona pruebas que apuntan de manera incesante a la validez de su visión. En comparación con la política estatal, el problema de la política mundial resulta más grave aún. Un país que se haya mantenido unificado durante largo tiempo suele presentar cierta uniformidad colectiva en aspectos como la religión, el idioma o la historia, o cuanto menos en algunos intereses comunes. Sin embargo, hasta la fecha, el mundo nunca ha contado con un ánimo ni unos intereses uniformes o com-

partidos. Por ello, el mundo sigue siendo un mero espacio geográfico, sin que haya tomado nunca la forma de algo común y compartido. Se mantiene, así, hasta hoy en un estado de anarquía. En esencia, el mundo continúa en un estado político primitivo y natural. Sigue sin tomar forma una política mundial capaz de construir el mundo en sentido político. Lo que existe actualmente no es más que la llamada «política internacional». Cabe señalar que dicha política internacional no es política mundial, sino un mero derivado de la política estatal al servicio de las estrategias de los intereses nacionales en el marco de la competición internacional. Es por ello que la política internacional se mantiene en su estado natural primitivo, plagado de conflictos y hostilidades. Las tácticas de la política internacional son inherentemente hostiles, pues responden a un juego no cooperativo que no contribuye en nada a la construcción de la política mundial. Por esta razón, necesitamos buscar una nueva vía de pensamiento para construir el mundo en sentido político, una nueva política que permita superar las hostilidades.

El orden mundial tiene dos tradiciones: el imperialismo, originado en Roma, y el sistema Tianxia, con origen en China. Se trata de conceptos paralelos pero distintos. Aunque ambos poseen una visión de «lo mundial», difieren completamente en sus respectivas figuraciones sobre cómo construir el orden mundial. Tanto el imperialismo como el sistema Tianxia conciben un orden mundial universal, pero mientras que el sistema imperial pretende conquistar

y regir mediante la dominación, el sistema Tianxia procura construir un sistema compartido. Puede decirse que el ideal del sistema Tianxia consiste en crear un sistema mundial capaz de convertirse para todos en un «punto focal» benevolente —haciendo uso del concepto de Thomas C. Schelling— compatible con todas las culturas, pueblos y religiones.

Son muchos los historiadores y politólogos que han estudiado el concepto de imperio. En este volumen, por mi parte, pretendo analizar el concepto de Tianxia. Se trata de un concepto antiguo pero repleto de nuevos significados aún por desarrollar. Tenemos que ser conscientes de que, en un mundo globalizado en el que la tecnología se ha extendido universalmente, el imperialismo y la hegemonía están perdiendo efecto a marchas forzadas y, por esto, necesitamos otra manera de ver el mundo. En un porvenir no lejano, advenirá un mundo tecnologizado representado por la inteligencia artificial, lo que podría suponer una elevación ontológica del mundo. Esto conllevaría un replanteamiento del mundo y el inicio de una nueva era para la humanidad. Pero es evidente que dicho replanteamiento implica enormes riesgos. Creo que, si no construimos un nuevo sistema Tianxia con un mecanismo que permita controlar mediante la política los riesgos tecnológicos, la humanidad podría perder el mundo en el acto mismo de crear uno nuevo.

El mundo como raíz de la política

Para discutir sobre el futuro, es necesario discutir sobre la historia. Sin embargo, la finalidad de esta discusión no es extraer lecciones de las experiencias históricas, como se suele decir, sino comprender los genes de la civilización y, de esta manera, analizar los fundamentos de su evolución y sus máximas posibilidades. Al igual que los genes de los organismos, los genes de la civilización son elementos inherentes heredados. No podemos crear un futuro a partir de la nada, necesitamos unos fundamentos.

La política cuenta con al menos dos puntos de partida para la formación de sus genes: por una parte, las antiguas polis griegas que dieron lugar a la idea de «política estatal» y, por otra, el sistema Tianxia (天下)¹ de la antigua China, que dio lugar a la idea de «política mundial». Antes de que surgiera la política, la humanidad temprana ya contaba con una dilatada historia de dominación por parte de numerosos caciques. Sin embargo, no es lo mismo el dominio que la política. El dominio es el orden

1 El significado literal de «Tianxia» es «lo que hay bajo el cielo». (N. del T.)

de los más fuertes en la lógica natural. Dicho de otra manera: es un orden natural en el que un grupo obedece internamente a un líder preponderante y se somete externamente a los más fuertes. No constituye un sistema político que trascienda el orden natural, es decir, un sistema con un ejercicio del poder basado en principios racionales y con distribución de beneficios. Según la definición de Confucio, «Gobierno es rectitud».² Esto significa que la política solo existe cuando se supera la dominación irracional por las armas y se establece un orden racional universal efectivo.

La polis es un prodigio. Al considerar la polis griega como punto de inicio de la política en Europa no estamos negándole unos orígenes mucho más antiguos. En los poemas homéricos se describen espacios públicos políticos (el ágora), y los vestigios de la civilización cretense indican que este tipo de espacios ya existían desde épocas tempranas. Pero parece que es en la polis griega donde encontramos el comienzo de un espacio público maduro en el que la vida privada y la esfera pública disponían cada cual de un carácter y unas funciones precisas.

Más prodigiosa aún es la invención del sistema Tianxia en la China antigua, que dio lugar a la política antes incluso que las polis griegas. Dicho sistema fue creado bajo la dinastía Zhou (siglo XI-256 a.C.) y también tuvo formas más tempra-

2 Confucio (孔子), *Lun Yu* (論語), cap. «Yan Yuan» (顏淵) [trad. cast.: *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas*, Barcelona, Kairós, 1997, XII-17].

nas que, según la leyenda, se remontarían cuatro milenios atrás hasta los gobernantes Yao y Shun, o incluso hasta Huangdi (el Emperador Amarillo), hace 5 000 años. No obstante, en estos casos, lo más probable es que se tratara simplemente de una visión mítica sobre los Gobernantes Sabios de la antigüedad remota o un imaginario político que no llegó a institucionalizarse. Pero si nos atenemos a las fuentes históricas fidedignas, el sistema Tianxia en su forma madura surge hace 3 000 años como creación política de la dinastía Zhou.

Las dos historias políticas que comienzan respectivamente con la polis y el Tianxia han evolucionado a través de «tiempos que se bifurcan» (retomando la expresión de Borges), discurriendo cada cual por caminos totalmente diferentes y sin cruzarse. Solo en la época moderna tales caminos se han encontrado, dando lugar a conflictos. Hoy, ambas tramas se entrelazan y la globalización está uniendo ambas historias complementarias en un futuro posible.

El sistema Tianxia de la dinastía Zhou abrió el paso a una línea de pensamiento político cuyo punto de partida era el mundo. Con todo, resulta difícil determinar en qué época germinó esta concepción política tan inusual. Como dijimos anteriormente, las fuentes antiguas suelen situar esta concepción 4 000 años atrás, en la era de Gobernantes Sabios como Yao, Shun, Yu y Tang, o incluso en la época de Huangdi, hace 5 000 años. Se considera que, en aquellos tiempos, ya existía una forma de cooperación política en-

tre la «miríada de Estados bajo el cielo»³ encabezada por el Hijo del Cielo (天子 *Tianzi*). No obstante, tales afirmaciones son leyendas sin evidencias que reflejan probablemente la manera en que la dinastía Zhou explicaba e interpretaba, de acuerdo con sus propios ideales políticos, a las dinastías precedentes. Seguramente, la era de los Gobernantes Sabios se caracterizaba aún por la existencia de Estados tribales entre los cuales se establecían relaciones flexibles de cooperación. Los Gobernantes Sabios serían, pues, líderes que gozaban de un mayor reconocimiento y que se situaban al frente de alianzas tribales, pero que, debido a las condiciones civilizatorias del momento (pues aún no existía un sistema de escritura maduro),⁴ no llegaron a configurar un sistema legal escrito. Tal como demostraron los estudios de Wang Guowei (王國維, 1877-1927), en la época de las dinastías Xia y Shang

el Hijo del Cielo se situaba respecto a los diversos gobernantes del mismo modo que, en épocas poste-

3 «Que el soberano resplandezca bajo el cielo (*tianxia*) y que su resplandor alcance las riberas de los mares y a las gentes virtuosas en la miríada de los países» (帝光天之下，至於海隅蒼生，萬邦黎獻), en *Shangshu* (尚書), cap. «Yiji» (益稷). «En época de Yu el Grande, había una miríada de Estados bajo el cielo» (古大禹之時，天下萬國), en *Zhanguo Ce* (戰國策) [Estrategias de los Estados Combatientes], cap. «Qi ce» (齊策) [Estrategias de Qi].

4 Los vestigios arqueológicos más antiguos de un sistema de escritura maduro hallados en China datan de hace aproximadamente 3 500 años. Por lo tanto, el sistema de escritura no puede tener más de 4 000 años.

riores, el líder de la alianza se situaba respecto a los diversos gobernantes, sin que mediara entre ellos una distinción entre soberano y súbditos.⁵

Una evidencia de esto se encuentra en el documento político más antiguo de China, el *Libro de los Documentos* (尚書 *Shangshu*), que data de hace aproximadamente 3 000 años. Esta obra indica que, a principios de la dinastía Zhou, los gobernantes seguían dirigiéndose unos a otros de manera igualitaria con el tratamiento «Gobernante de un Estado Amigo».⁶ No obstante, el *Libro de los Documentos* también señala que los Gobernantes Sabios ya contaban con una incipiente capacidad para coordinar las relaciones entre las numerosas comunidades tribales, la llamada «armonización de la miríada de países» (協和萬邦)⁷ e incluso presidían las discusiones cuando se requería la cooperación de todas las tribus para algún asunto de peso, como el control de las inundaciones o el establecimiento del calendario y de las medidas.⁸ En aquella época, las relaciones de colaboración entre tribus eran generalmente factibles: la arqueología nos muestra cómo las culturas existentes en distintas zonas de China se influenciaban mutuamente,

5 Wang Guowei (王國維), *Guantang ji lin: Yin Zhou zhidu lun* (觀堂集林 殷周制度論) [Antología del Salón de la Contemplación. Sobre el sistema de la dinastía Zhou de Yin], Shijiazhuang, Hebei Jiaoyu Chubanshe, 2001, p. 296.

6 *Shangshu*, caps. «Mushi» (牧誓) y «Dagao» (大誥).

7 *Ibid.*, cap. «Yaodian» (堯典).

8 *Ibid.*, caps. «Yaodian» y «Shundian» (舜典).

aunque se trataba de formas de colaboración *ad hoc* y no sistematizadas.

Los antiguos veneraban el pasado y solían atribuir sus logros a sus antecesores. Por esta razón, es razonable deducir que el líder común del Tianxia en la era de los Gobernantes Sabios no era un gobernante por ley, sino un líder de una alianza por mor de su capacidad de convocatoria, aunque sin que ello constituyera un sistema político legalmente establecido. Obviamente, es posible que ya en la era de los Gobernantes Sabios comenzara a surgir el imaginario del Tianxia y una suerte de visión política «mundial» que habría dado lugar a la legendaria «armonización de la miríada de países».

La sociedad antigua evolucionaba lentamente y tendía a ser conservadora. Por ello, para que se produjera una revolución profunda en su sistema, eran necesarias unas condiciones y unas coyunturas totalmente fuera de lo común. Así, pues, la creación del sistema Tianxia en la dinastía Zhou es un hecho desconcertante que cabe explicar. Hace 3 000 años, la construcción de un sistema político centrado en la política mundial era algo extremadamente avanzado y suponía una concepción muy elevada que sobrepasaba con mucho las condiciones de la vida en aquella época. Así, pues, ¿qué llevó a la dinastía Zhou a pensar de esta manera y por qué fue necesario? Es obvio que la concepción de lo político a partir del mundo no respondía a las vías convencionales. El ámbito de actividad de las antiguas sociedades tribales era muy reducido y la política que realmente

necesitaban construir se limitaba por lo general al Estado, por lo que resulta difícil imaginar qué motivos tuvieron para construir una política mundial tan amplia. De hecho, el recorrido histórico usual era que las sociedades tribales se desarrollaran hasta dar lugar a una política estatal. Nunca hasta entonces se habían adentrado en una política mundial. El sistema Tianxia de la dinastía Zhou no solo fue una creación inusitada para la antigüedad, sino que, incluso para el mundo actual, las cuestiones políticas que plantea sobrepasan la realidad presente y pertenecen al futuro. Por esta razón, el sistema Tianxia de la dinastía Zhou tuvo que responder a unas razones históricas muy particulares, de lo contrario no hubiera sido necesaria una concepción política tan avanzada.

Volvamos, pues, al contexto histórico para intentar comprender las razones que llevaron a la creación del sistema Tianxia bajo la dinastía Zhou. En época de la dinastía Shang (siglos XVI-XI a.C.), Zhou no era más que un pequeño país en el noroeste de China, en una región semiagrícola y seminómada.⁹ La dinastía Shang, con capital en la ciudad de Yin¹⁰ y con su centro político en la Llanura Central, contaba

9 Según Sima Qian (司馬遷, 145-90 a.C.), Zhou comenzó siendo una tribu agrícola que posteriormente devino nómada para, más tarde, retomar la agricultura. Sima Qian, *Shiji* (史記) [Registros históricos], cap. «Zhou ben ji» (周本記), Ed. Zhonghua Shuju, 1982.

10 Yin (殷) fue la última capital de la dinastía Shang. Su designación como capital, en torno al año 1300 a.C., marcó un periodo de apogeo para la dinastía. Los vestigios de esta ciudad se encuentran cerca de la actual ciudad de Anyang, en la provincia de Henan (N. del T.).

con una agricultura y metalurgia desarrolladas y una población que posiblemente superaba el millón de habitantes. En cuanto a Zhou, ¿cuál era su tamaño? Según las estimaciones de los historiadores, su población se situaría aproximadamente por encima de los 50 000 habitantes, unos 60 000 o 70 000 a lo sumo.¹¹ El soberano de Zhou era conocido por su virtud, lo cual concitaba la adhesión de varios Estados más pequeños. Por eso, cuando el rey Wu de Zhou envió a sus tropas contra los Shang, muchos de aquellos Estados que mantenían buenas relaciones con los Zhou acudieron para brindarle apoyo. Así, según cuenta el historiador Sima Qian, lograron reunir 300 carros, 3 000 guerreros y 45 000 soldados de infantería.¹² Según la leyenda, el rey Zhou de Shang, por su parte, habría enviado a 700 000 soldados para hacerles frente, aunque esta cifra debe de ser una exageración fruto de la leyenda. Para un Estado con un millón de habitantes, movilizar a 100 000 ya suponía un despliegue máximo de sus fuerzas. Las tropas del rey Zhou de Shang superaban en número a las fuerzas aliadas del ejército de los Zhou, pero, según se cuenta, la brutalidad e inmoralidad del rey de Shang hizo que una parte de sus tropas se amotinase y pasaran al bando contrario. Así, al rey Wu de Zhou le bastó una batalla para vencer, mientras que el rey Zhou de Shang, derrotado, se quitó la vida.

11 Xu Zhuoyun (許倬云), *Xi Zhou Shi* (西周史) [Historia de la dinastía Zhou del Oeste], Pekín, Sanlian Shidian Chubanshe, 2001, pp. 77-78.

12 Sima Qian, *op. cit.*

El Estado de Zhou se alzó con la posición preponderante entre los Estados aliados; sin embargo, recibió del Estado de Shang una población ingente, varios señores que se mantenían afines a la dinastía derrotada y tribus levantiscas. Había inquietud entre la población y eran frecuentes las revueltas, por lo que era necesario pacificar varios frentes. Por esta razón, el poder dinástico del pequeño Estado de Zhou, ahora al frente de numerosos Estados, se encontró ante sí con un problema político que parecía ir contra el orden natural de las cosas y para el cual no existían precedentes históricos: cómo hacer que «el pequeño gobierne al grande» y, al mismo tiempo, que «uno solo gobierne a muchos».

El «gobierno de uno sobre muchos» siempre se había logrado, naturalmente, mediante el poder hegemónico del más fuerte, es decir, con la condición previa de que «el grande gobierne al pequeño». En las sociedades de la antigüedad, la población era el fundamento de toda fuerza; no solo era el recurso más importante en términos económicos, sino también en términos políticos y militares. Sin embargo, el Estado de Zhou era pequeño y contaba de partida con una población muy limitada. Por lo tanto, tenía ante sí un reto totalmente nuevo: no podía aplicar una forma convencional de gobierno, sino que tenía que lograr regir por sí solo una multiplicidad de territorios con un gobierno del pequeño sobre el grande. Los Zhou consiguieron coligar a varios señores y someter a los Shang gracias a la adhesión que suscitaba su rectitud y su sentido de la justicia,

es decir, su imagen de moralidad constituía una motivación temporal para la guerra. Sin embargo, dilatar en el tiempo el apoyo y la lealtad de aquellas tribus basándose únicamente en dicha imagen de moralidad suponía una gran dificultad, pues, a fin de cuentas, la moralidad no podía suplir las necesidades de poder ni los intereses de cada parte. Por ello, la situación en la que «el pequeño gobierna al grande» eliminaba lógicamente la posibilidad de un poder hegemónico. Al poder político de la dinastía Zhou solo le quedaba una opción: concebir un modelo de gobierno basado en los alicientes del propio sistema, no en la intimidación de las armas, sustituyendo el poderío militar por las ventajas del sistema y la hegemonía por los beneficios de la cooperación.

Es obvio que, desde el principio, el poder de los Zhou tuvo que lidiar con la novedad y la complejidad que suponía concebir un sistema. Dado que los Zhou no tenían la capacidad de construir una forma de gobierno hegemónica y solo podían basarse en las fuerzas de su propia tribu para mantener a largo plazo su preponderancia en el Tianxia e intentar conservar su posición de máxima autoridad entre las diversas tribus, tuvieron que concebir un sistema basado en la cooperación general que fuera reconocido a largo plazo por todos los Estados. La cuestión clave era cómo controlar la «exterioridad» (外部性 *waibuxing*) que suponía un número tan importante de Estados. Para resolver esta cuestión, era necesario transformar esos Estados exteriores en realidades interiores de un sistema compartido. Por tanto, los

Zhou tuvieron que crear un orden mundial por encima de los Estados como manera de interiorizar el mundo, de forma que los intereses comunes y la cooperación valieran por los intereses propios de los Zhou. El éxito o el fracaso de un sistema mundial reside, en primer lugar, en que los beneficios y la cooperación que aporta resulten más atractivos para los Estados que la traición o el rechazo al sistema. Es decir, para los numerosos países, los beneficios de unirse a ese sistema mundial debían ser mayores que los beneficios de no hacerlo, de lo contrario nadie reconocería ni apoyaría el sistema. Se trataba, pues, de un diseño sistémico de la más alta complejidad y que precisaba de una gran imaginación. Puede decirse que la excepcional coyuntura histórica en la que se encontraron los Zhou planteó de manera sutil un profundo problema político: el orden mundial se convierte en una condición de vida o muerte para los Estados, y el gobierno del mundo deviene la premisa para el gobierno de un Estado. Así, la política mundial adquiere prevalencia sobre la política estatal. He aquí el problema de la «interiorización (内部化 *neibuhua*) del mundo» o, lo que es lo mismo, el problema de cómo construir el Tianxia.

En aquella época, existían en China un gran número de tribus que, se dice, podría llegar al millar. La superficie total controlada por ese millar de países era limitada y no abarcaba siquiera la mitad de la superficie de la China moderna. No obstante, tal extensión constituía para los antiguos la totalidad del mundo que les era accesible y, aunque

esa región tenía un tamaño muy reducido, era, no obstante, percibida como el mundo y denominada como Tianxia, «(todo) lo que hay bajo el cielo». Lo importante no era la extensión, sino la conciencia de mundo, es decir, una conciencia política cuya reflexión abarcaba el mundo entero como concepto. *Tianxia* es un concepto con un significado complejo. En el aspecto lógico, designa el mundo en su totalidad, un mundo en el que lo natural y lo político son concomitantes. Lo cierto es que el mundo político y el natural siguen sin converger en la actualidad. Por esta razón, Tianxia debe entenderse como un concepto dinámico. Mientras ambos mundos no confluyan, el Tianxia no será más que un ideal.

Si bien el mundo político que construyó la dinastía Zhou hace 3 000 años no era más que una pequeña parte del Tianxia, abarcaba, no obstante, un espacio suficiente como para poner en marcha un experimento de política mundial. De esta manera, podemos entender el sistema Tianxia de los Zhou como un sistema político mundial que, en el plano conceptual, definió el mundo en su totalidad como una entidad política. Ese es el significado de «crear el Tianxia». ¹³ La creación del sistema Tianxia suele atribuirse al Duque de Zhou, aunque posiblemente fuera la obra colectiva de un grupo de políticos encabezado por aquel. Este sistema supuso la primera revolución de la historia política china, así como el comienzo de la política mundial, preñado de

13 *Guanzi* (管子), cap. «Bayan» (霸言).

numerosas cuestiones de calado cuya importancia hoy resulta aún más evidente. Del mismo modo que Grecia puso sobre la mesa cuestiones imperecederas como la justicia, la esfera pública o la democracia, la dinastía Zhou también planteó problemáticas ineludibles como el Tianxia, la armonización o el sentir de la población. Y, lo que es más importante, el sistema Tianxia convirtió por primera vez la Tierra natural en un mundo (Tianxia) político, estableciendo así el sentido fundamental de la política mundial.

Aunque el objetivo inmediato del Duque de Zhou al crear el sistema Tianxia era resolver el particular problema histórico de que «el pequeño gobierne al grande» y que «uno solo gobierne a muchos», la solución a dicho problema particular dio lugar a un modelo político con un significado universal. A grandes rasgos, el sistema Tianxia manifestaba las características fundamentales que debiera poseer un sistema mundial compartido: (1) el sistema Tianxia debe asegurar a cada Estado que las ventajas de formar parte de él son mayores que las de mantenerse fuera, para que todos los Estados tengan la voluntad de reconocer el sistema y adherirse a él; (2) debe ser capaz de configurar entre los distintos Estados una situación de interdependencia de intereses y unas relaciones mutuamente provechosas, garantizando así un orden mundial de seguridad universal y paz perpetua; (3) debe desarrollar unos intereses comunes y compartidos y una causa común que beneficien de forma universal a todos los Estados, asegurando el carácter compartido del sistema. En suma, el sis-

tema Tianxia debe conseguir interiorizar el mundo, de manera que este sea incluido en su interior y no quede nada exterior a él.

En aquellas condiciones históricas determinadas, el sistema creado por el Duque de Zhou incluía el sistema de feudos (分封 *fenfeng*), el sistema de los ritos y la música (禮樂 *liyue*), y el principio del gobierno por la virtud (德治 *dezhi*).

El sistema de feudos (que no debe confundirse con el feudalismo medieval europeo) constituía un sistema tutelado para una gobernanza repartida del mundo en su conjunto. El Tianxia se concibió como una red que comprendía un gran número de entidades políticas supeditadas, Estados regidos por distintos nobles y que formaban parte del cuerpo político del mundo. Entre ellos, se encontraba el el «Estado Principal» (宗主國 *zongzhuguo*) del Tianxia, que ostentaba la soberanía de dicho cuerpo político mundial y que era responsable de velar por la seguridad común y el orden general, además de proteger los intereses comunes y compartidos dentro del sistema. Cada Estado se autogobernaba de manera independiente y, al mismo tiempo, pertenecía al conjunto del orden, manteniendo con el Estado principal una relación de interdependencia en la que los Estados supeditados, al mismo tiempo que aceptaban la tutela de aquel, también ejercían una función de vigilancia sobre este. Dentro del sistema de feudos, lo más significativo era que el Hijo del Cielo ostentaba la soberanía del mundo en términos políticos, pero no sus derechos de propiedad, ya que

la posesión del mundo correspondía al Cielo. Por tanto, el Hijo del Cielo no hacía más que administrar el mundo en encomienda por haber recibido el Mandato Celeste (天命 *tianming*), de manera que, en cuanto perdía la virtud, quedaba desacreditado para administrar el mundo. Así, podemos ver que la soberanía del Hijo del Cielo sobre el mundo consistía realmente en el derecho de uso y el derecho de administrarlo. Aquí surge un problema que es necesario aclarar: el Hijo del Cielo recibía el Mandato Celeste y, por ende, la soberanía del mundo, pero dicho Mandato precisaba de evidencias claras, de lo contrario, podía tratarse de una usurpación. Por ello, los Zhou consideraban que el Hijo del Cielo debía necesariamente mostrar su virtud hacia la población buscando la felicidad del pueblo, y que tal mérito constituiría la evidencia del Mandato Celeste. Posteriormente, la tradición confuciana afinó la definición de tal evidencia como «orientarse por el sentir de la población», es decir, la satisfacción del pueblo. En este sentido, el Hijo del Cielo, en su calidad de representante del pueblo, deviene de manera indirecta el depositario del Mandato Celeste. La idea confuciana de *minben* (民本), o «el pueblo como fundamento», suele vincularse fácilmente con la democracia. Sin embargo, ambas ideas no son equivalentes, ya que «el pueblo como fundamento» no consiste en guiarse por las opiniones del pueblo, sino por sus intereses. Las opiniones del pueblo no siempre van en su propio favor, pues puede equivocarse al juzgar dónde residen sus beneficios. Por esta

razón, la suma de las opiniones del pueblo puede dar como resultado una elección colectiva irracional y equivocada, mientras que un análisis experto de los intereses del pueblo tiene más posibilidades de producir una elección racional.

El sistema de ritos y música construye un orden existencial dotado de espiritualidad. Los ritos y la música confieren un sentido espiritual a las formas de vivir, es decir, otorgan a los comportamientos, los procedimientos y la vida material ciertas formas rituales, distinguiéndolos de los instintos y los comportamientos naturales y revistiéndolos de solemnidad y espiritualidad. Como resultado, los seres humanos veneran el Cielo y la Tierra, honran a sus semejantes, respetan la naturaleza y los bienes necesarios para la vida. En suma, los ritos y la música revisten de dignidad todo lo que existe, dotándolos de un carácter «sagrado». Los ritos y la música sacralizan la miríada de los hechos y las cosas (萬事萬物 *wanshi wanwu*). Esto podría interpretarse como una especie de religión; sin embargo, no se trata ciertamente de una religión trascendental, pues lo sacralizado no es una divinidad que trasciende la vida mundana, sino la propia vida mundana. Sacralizar la vida cotidiana a través de la solemnidad de los ritos y la música, convirtiendo el sentimiento religioso en un sentimiento vital, fue una tradición prominente en la cultura china. Pero, con el declive de los ritos y la quiebra de la música en varios momentos históricos, dicha tradición se desvaneció por completo, dejando tan solo el legendario y elogioso epíteto