

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 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 tempranas 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 entre 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 posteriores, 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, 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 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 amotasen 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.

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 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 sistema 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 religiosidad; 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 de «País de los Ritos». No obstante, la sacralización de la vida no parecía ser el objetivo directo del Duque de Zhou al establecer el sistema de los ritos y la música, sino el efecto de dicho sistema, ya que la problemática a la que respondía no era religiosa, sino política. Los ritos y la música eran el orden de la vida que acompañaba al sistema de feudos, con el objetivo de crear una armonía universal en el plano de la conciencia: los ritos otorgan espiritualidad a la miríada de los hechos y las cosas, dando lugar a una experiencia espiritual que puede compartirse universalmente; y cuando las cosas adquieren un carácter espiritual compartible, se alzan por encima de su exclusividad en tanto que intereses materiales. Así, la armonía se sobrepone al conflicto. He aquí el sentido de la afirmación: «En la práctica de los ritos, es principal la armonía».¹⁴

El gobierno por la virtud puede malinterpretarse fácilmente como un principio ético cuando, en realidad, se trata de un principio de economía política. Antes de que el concepto de virtud (德 de) evolucionara hacia lo ético, su sentido original denotaba la justicia en la distribución de los beneficios: «La virtud reside en el buen gobierno y el gobierno atiende al bienestar del pueblo».¹⁵ El significado de gobernar por la virtud es que los beneficios deben compartirse universalmente y distribuirse con justicia. Su objetivo es maximizar los beneficios de todo el mundo y no solo los de unos pocos. El Duque de Zhou creía que solo el gobierno por la virtud podía atestiguar la legitimidad política; que solamente la virtud, y no la fuerza, puede perdurar; y que solo la virtud puede aplicarse universalmente en el mundo, llegar a todos los pueblos y transmitirse a todas las generaciones. El despertar suscitado por el Duque de Zhou supone un hallazgo sobre el genuino concepto de la política: el dominio por la fuerza de las armas no es política, sino mero dominio. La verdadera política es hacer de la colaboración universal y de la vida en común un arte. En este sentido, el sistema Tianxia de la dinastía Zhou no fue tan solo un experimento político, sino que, al mismo tiempo, dio expresión a un concepto ideal de política.

Tianxia, un mundo en tres niveles

En la antigua China, la naturaleza se dividía en Cielo y Tierra, con el ser humano como entidad mediadora entre ambos. La comunión de esta triada Cielo-ser humano-Tierra constituye la Vía (道 dao). La Vía significa la mejor forma posible de existir. Evidentemente, la división de la existencia en las tres categorías de Cielo, ser humano y Tierra no supone una visión epistemológica, sino estética: en la mirada estética del ser humano, la naturaleza se presenta diferenciada en Cielo y Tierra. La Tierra es sustento de toda la vida real, hogar y recurso vital de los seres humanos, además de ser el lugar donde se ubica el Tianxia; el Cielo cobija todo lo posible, es principio y límite de la miriada de las cosas. La Tierra, como sustentadora, evoca la maternidad, nutricia y abnegada; el Cielo como cubrimiento, denota la paternidad, que guía y vigila. Iguales en su grandeza, Cielo y Tierra son simétricos, por lo que el ser humano, al construir el orden del Tianxia sobre la Tierra, debe mantener la simetría con el orden celeste. Es lo que llamamos «concordarse con el Cielo» (配天 pei Tian),¹⁶ una idea no religiosa, sino político-mitológica.

El Cielo es la máxima forma de «lo uno» y contiene todo «lo múltiple». La Vía del Cielo es capaz de albergar la miriada de las cosas (萬物 wanwu); la Vía humana, alineada con la Vía del Cielo, debe ser capaz de albergar la miriada de los hechos (萬事 wanshi). Así, el orden del Tianxia debe contenerlo todo para alcanzar la concordancia con el Cielo. El Cielo genera la miriada de las cosas y por ello protege todo lo viviente. Por lo tanto, el principio ontológico de la Vía del Cielo es el «producir y reproducir». El Yijing dice:

«Al poder producir y reproducir (生生 shengsheng) se le llama “los Cambios” ». ¹⁷ Los «Cambios» (易 yi) denotan la renovación y mutación constantes e implican, al mismo tiempo, una metainterpretación: la renovación y mutación constantes son la Vía permanente e inmutable. De este modo, el sentido íntegro de esta célebre afirmación es: el objetivo de la renovación y la mutación es dotar de impulso vital a todo lo viviente, esa es la Vía permanente e inmutable. Ese «producir y reproducir» al que se refiere el Yijing es un principio ontológico de un enorme significado para la política, pues implica que el Tianxia debe ser un mundo en el que todo lo viviente pueda conciliarse y coexistir, en el que todo lo existente pueda existir y colmarse de vitalidad. Se trata, pues, de un principio ontológico que se proyecta y se transforma en principio político: el Tianxia existe en correspondencia con el Cielo, y la Vía del Cielo guarda simetría con la Vía humana. De igual manera, el principio ontológico también guarda simetría con el principio político. Puesto que el Cielo cubre el mundo, el Tianxia debe abarcar el mundo en toda su dimensión; dado que la intención de la Vía del Cielo es que todo lo que existe sea compatible y coexista, la intención del Tianxia debe ser la compatibilidad y la coexistencia de todos los seres humanos. Por esta razón, el orden existencial en el Tianxia debe construirse sobre el principio de la coexistencia. Crear el Tianxia consiste en hacer de un mundo conflictivo y dividido un Tianxia de compatibilidad, haciendo realidad su interiorización. Mientras el mundo no devenga Tianxia, ninguna persona ni ningún Estado podrá disfrutar de una paz permanente: «Cuando en el mundo (Tianxia) hay gran desorden, los Estados no hallan la paz; cuando un Estado se encuentra en desorden, las familias no hallan la paz; cuando las familias viven en desorden, nadie halla la paz». ¹⁸ Así entendida, la finalidad de la política es el gran orden del mundo, del Tianxia, es decir, alcanzar el mayor grado de compatibilidad y coexistencia. Por ello, la política de los Estados no es más

que una forma preliminar de la política que solo alcanza su forma plena en la política mundial.

El Tianxia se refiere al mundo, pero también a algo mayor que el mundo. Es un concepto del mundo compuesto por tres niveles, es decir, por la superposición de mundos distintos en tres planos de sentido y que son fundamentalmente los siguientes:

1. En el sentido geográfico, Tianxia se refiere a toda la tierra bajo el cielo, es decir, la totalidad del mundo material. La referencia más temprana al respecto proviene del Libro de los Cantos (詩經 Shijing): «Bajo este vasto cielo no hay tierra que no sea del rey».¹⁹ Aunque el Tianxia se refiere a la totalidad del mundo, en la antigüedad se desconocía su verdadera extensión. La superficie de las «Nueve Regiones» (九州 jiuzhou) bajo el influjo de la China antigua no abarcaba más que «el Mar de Oriente a la izquierda, las arenas movedizas a la derecha, la provincia de Jiaozhi al frente y la ciudad de You detrás»,²⁰ lo cual no comprendía ni la mitad de la superficie de la China moderna. Los mares, las altas montañas y los desiertos marcaban los límites del conocimiento que los antiguos tenían sobre el mundo remoto. Antes de que la dinastía Han abriera la vía hacia las regiones del oeste, los contactos entre China y el mundo más allá se limitaban a los intercambios materiales, sin ninguna comunicación política. Los territorios más allá de su control efectivo eran llamados los «Cuatro Mares» (no en sentido real, sino como lugares tan tenebrosos como el mar) y también pertenecían al Tianxia como regiones que aún no se habían incorporado propiamente al sistema. Entonces, ¿qué tamaño tenía el Tianxia para los antiguos? En una ocasión, el duque Huan del Estado de Qi (685-643 a.C.) inquirió al respecto a Guan Zi (¿?-645 a.C.), a lo que este respondió que «del este al oeste de la tierra hay 28 000 lis,

y del sur al norte, 26 000 lis». ²¹ En el Shanhaijing (山海經, Libro de los Montes y los Mares), la obra sobre geografía más antigua de China, se afirma algo similar. ²² Con anterioridad a la dinastía Qin, un li equivalía a 414 metros, ²³ de lo cual podemos deducir que el Tianxia figurado por Guan Zi se extendía unos 11 600 km de este a oeste y cerca de 10 800 km de norte a sur, lo cual no se corresponde con el tamaño de la Tierra, pero sí equivale al continente asiático. Para quienes vivían hace 2 000 años, se trataba de una extensión impresionante. Por supuesto, la imaginación de algunos en la antigüedad iba mucho más allá, como era el caso de Zou Yan (305-240 a.C.), quien creía que el Tianxia estaba formado por 81 territorios equivalentes a las Nueve Regiones y que China solo era uno de ellos, ²⁴ una idea obviamente exagerada, fruto de la imaginación.

2. En el sentido sociopsicológico, Tianxia se refiere al mundo reconocido por todos y del que todos forman parte, es decir, un mundo psicológico determinado por el «sentir» de los distintos pueblos. En el concepto de Tianxia, es más importante hacerse con las personas que ocupar el territorio. La expresión «obtener el Tianxia» no significa solamente unificar las tierras bajo el cielo, sino conseguir el apoyo generalizado de los diversos pueblos del mundo. Los antiguos creían que, si se ocupaban territorios sin ganarse el afecto de la población, esos territorios no podrían aprovecharse y se perderían tarde o temprano debido a la resistencia. De ahí la afirmación de Guan Zi: «Quienes se disputan el Tianxia deben primero disputarse a sus gentes», ²⁵ y la de Xun Zi: «Quien conquista el Tianxia, no se apropia de las tierras de otros para que lo sigan, sino que la fuerza de su Vía bastará para que lo sigan». ²⁶ Es el sentir del pueblo lo que determina la verdadera posesión de un territorio, por eso el

Tianxia no es únicamente un ente geográfico, sino que también debe suponer un ente psicológico y social.

3. En el sentido de la ciencia política, Tianxia se refiere al mundo político determinado por el sistema mundial. El sistema mundial determina la integralidad política del mundo y la soberanía mundial. Solamente el sistema mundial es capaz de hacer del mundo un ente político completo, es decir, un ente convertido en sistema. Su fundamento es, en primer lugar, la razón político-mitológica a la que nos referimos anteriormente: puesto que el Cielo posee un orden perfecto y armonioso, lo que hay bajo el Cielo (Tianxia) debe necesariamente poseer un orden igualmente perfecto y armonioso. En esto consiste el principio de la llamada «concordancia con el Cielo». Hay también para ello una razón realista: si no hay un sistema mundial, el Tianxia será en último término un lugar dividido y turbulento, sin expectativas de una paz perpetua. Ese es el sentido al que se apunta en Mo Zi cuando afirma: «Un mundo unido significa un mundo en orden».²⁷ Por esta razón, hacer realidad el Tianxia como sistema mundial supone dar la forma definitiva al Tianxia, que marcará definitivamente la superposición completa de los tres mundos: el natural, el psicológico y el político. La transformación del mundo en un sistema es justamente lo que Guan Zi llama «crear el Tianxia».²⁸

Así, pues, como vemos, la noción de Tianxia tiene unas implicaciones más profundas y profusas que el «mundo» en su sentido corriente, pues en ella se aúnan los tres mundos: el natural, el psicológico y el político. El Tianxia resultante de esa triple superposición tiene como fundamento la «ausencia de exterioridad» (無外 wuwai),²⁹ que en su sentido directo significa que el mundo en su totalidad se convierte