

La ética política confuciana y el ideal de *Tianxia*: su origen y su evolución

The Confucian Political Ethics and the Ideal of Tianxia: their Origin and their Evolution

WEI-CHIAO YING*

Fecha de recepción: 22/01/2020 Fecha de aceptación: 07/03/2020

Se puede considerar al confucianismo como la base y el pensamiento aglutinante de la civilización sínica, que incluye a Japón, Corea, Vietnam y China. La tradición se centra en el secularismo, es decir, la prioridad del orden humano antes que el orden divino. Incluso en Japón, el reino de los dioses, regulado por el sintoísmo, aceptó la idea de la ética política confuciana, dado que reconoció a China como el representante del centro en *Tianxia* (todo bajo el cielo), practicado en su sistema internacional histórico denominado como el sistema tributario chino. En el presente trabajo, tratamos el origen y la evolución de la ética política confuciana y argumentamos que la civilización sínica sostiene una creencia sumamente concreta y firme (el mejoramiento de la vida colectiva) como doctrina que predomina en el comportamiento de las generaciones bajo su influencia, hasta la actualidad.

Palabras clave: la ética política confuciana, *Tianxia*, sistema internacional histórico, Asia oriental

We can consider Confucianism as the foundation and the binding force of the Sinic civilization, which includes Japan, Korea, Vietnam, and China. Its tradition centers on secularism, which is to say, the priority of human order before taking divine order into account. Including Japan, the realm of the gods, regulated by Shinto, accepted the idea of Confucian political ethics, given that it recognized China as the representative of the center in Tianxia (all under heaven), practiced in their international historic system named the Chinese tributary system. In this paper, we discuss the origin and the evolution of Confucian political ethics and we argue that the Sinic civilization holds the concrete and firm belief –improvement of the collective life– as a doctrine that predominates the behaviors of the generations under its influence, till present day.

Keywords: Confucian ethics, *Tianxia*, historic international system, East Asia

* Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Relaciones Internacionales por Tecnológico de Monterrey.

INTRODUCCIÓN

El fundamento teórico de este trabajo es la idea del sistema internacional histórico. Esta idea parte de una noción según la cual, el escenario geopolítico del mundo está poblado por diferentes grupos humanos vinculados entre sí en términos políticos, económicos y sociales, pero que son independientes unos de otros. Sin embargo, la proximidad geo-histórica los lleva a interactuar entre sí, al formar estructuras que desarrollan esquemas institucionalizadores para la interacción, de los cuales derivan órdenes internacionales histórico-concretos. Ellos fijan los principios rectores del comportamiento individual y colectivo de los actores internacionales que conforman las sociedades internacionales.

Vivimos en el sistema internacional westfaliano cuyo principio central es la idea del estado soberano de origen europeo occidental y en el presente, de alcance global. Sin embargo, no es cierto que todas las características de los sistemas internacionales históricos en cada región hayan sido erradicadas; tampoco es cierto que el sistema westfaliano sea una experiencia única, dado que “tiene precedentes y eventualmente será sustituido por un nuevo orden internacional, según indica la experiencia histórica sobre este tema” (Sarquís, 2012). En este trabajo, estudiamos el caso del sistema internacional histórico en Asia oriental, basado en la civilización sínica cuyos principios rectores son la ética confuciana y el ideal de *Tianxia*.

Las bases y los orígenes de la ideología china se encuentran en su primera dinastía Xia (siglo XXI al siglo XVI AC) según los registros históricos que incluyen los cuentos de las deidades supremas y los sabios como protagonistas en la mitología china. La consolidación del pueblo chino se llevó a cabo con el establecimiento de la dinastía Qin (221-207 AC) que permitió la primera unificación de la Llanura Central (*Zhongyuan*)¹. En la primera parte de este trabajo, narramos el origen del sistema internacional histórico (las relaciones “internacionales” en el sentido más laxo, como relaciones entre grupos políticamente independientes que sostiene Sarquís, 2012, pp. 72-73) de China y el cambio fundamental del papel del hijo del cielo², desde la era de la mitología china hasta el periodo de la unificación de Qin, como un antecedente de *Tianxia* (todo bajo el cielo).

Entre las corrientes de la filosofía china clásica, sin duda, el confucionismo se ha presentado como la ética política predominante hasta

1 *Zhongyuan*, región sobre la cuenca baja del río Amarillo, llanura del norte de China donde se encontraban las tierras más fértiles que dieron cuna a la civilización china.

2 Al emperador chino se le denomina el hijo del cielo. Confucio y sus discípulos reinterpretaron el concepto de *Tianxia* y destacaron el carácter moral del hijo del cielo en *Tianxia*; no como un heredado de los dioses que poseía la sangre sagrada del cielo, sino como un monarca secular que justifica su gobierno por su moralidad elevada.

la actualidad. Sin embargo, Confucio y sus discípulos no alcanzaron éxito y fue hasta cuatro siglos después del fallecimiento de Confucio (551-479 AC), a finales del primer siglo AC que su corriente filosófica fue elevada a la condición de ideología nacional de la corte china. En la segunda parte de este trabajo, exploramos el origen del ideal de Confucio para restaurar el orden mundial de *Tianxia* y la consolidación del confucionismo como la ideología imperial tanto en China como posteriormente en los estados sínicos: Corea, Vietnam y Japón³.

En un principio, la ética política confuciana fue un código ético impuesto por los estados para regular la conducta de sus pueblos hasta el nivel de las políticas exteriores dentro del sistema internacional de Asia oriental. Funcionó tan bien, que solo hubo tres guerras regionales entre los estados sínicos (Kang, 2010) durante cinco siglos (1368-1841), período durante el cual el sistema tributario chino se ejercía con toda plenitud. El confucionismo entró en crisis debido a la disolución del sistema tributario chino a mediados del siglo XIX en Asia oriental, al enfrentarse con el colonialismo occidental. En todos los estados sínicos, desde la élite política hasta el pueblo, se cuestionó la validez del confucionismo a la vez que abrazaron las “ideas modernas occidentales” como un intento para salvar su patria. No obstante, a pesar de las turbulencias, el confucionismo sobrevivió más de cien años de caos en la región y sigue evolucionando. En la última parte de este trabajo, presentamos el proceso de la caída drástica del papel de la ética política confuciana, mientras tanto su persistencia y su recuperación en la actualidad.

SACRIFICIO DE LAS DEIDADES SUPREMAS Y EL HIJO DEL CIELO EN LA MITOLOGÍA CHINA

En cada civilización, se narra la creación del mundo desde una perspectiva propia que refleja las creencias y valores locales sobre los que se sustenta el proyecto social; en la versión china, la mitología más reconocida es el sacrificio de Pan Gu⁴ para crear el mundo⁵. Después de 18 mil años de sueño, Pan Gu se despertó y con un diente suyo abrió un hueco en el mundo. Las sustancias más ligeras se elevaron y se convirtieron en el cielo; las más pesadas descendieron y se convirtieron en la tierra. Él, Pan

3 Por la reconfiguración política en la región de Asia oriental, hoy en día los territorios como Hong Kong, Macao y Taiwán y los estados como Singapur y Mongolia pueden ser considerados parte de las sociedades sónicas.

4 Los nombres y términos chinos se transliteran con *Pinyin*, el sistema de romanización estándar del idioma, a excepción de los casos tomados de una fuente del idioma occidental que utiliza El sistema Wade-Giles o el sistema del cantónés. En este caso, Pan Gu se translitera con *Pinyin*, pero en algunas transliteraciones se encuentra con Ban Gu.

5 Mitología que fue mencionada de manera escrita por la primera vez en el libro *Sanwu Liji* de Xu Zheng (220-265) durante la Era de los Tres Reinos (169-280).

Gu, creció entre el cielo y la tierra durante miles de años. Con su cabeza sostenía al cielo y sus pies mantenían separados al cielo y la tierra. Cuando finalmente se cayó por cansancio, su ojo derecho se convirtió en el sol, su ojo izquierdo se convirtió en la luna, su piel en la tierra, su sangre en los ríos y el mar, y su sudor en la lluvia. Su cabeza, brazos y piernas se convirtieron en las cinco montañas más grandes en *Zhongyuan*, la Llanura Central de China. En la actualidad, el término Pangea se traduce a chino como el continente de Pan Gu, en memoria del mundo que Pan Gu se sacrificó para crear.

Después de que Pan Gu formó el mundo, Nu Wa⁶ creó la flora, la fauna y al ser humano con la tierra amarilla. Para no caer por tener demasiado trabajo, ella le enseñó a todos los seres vivos la manera de multiplicarse. Un día, los dioses del fuego y del agua tuvieron una batalla, se rompió el cielo y dejó un hueco tan grande que se metieron por él rocas y tormentas del universo. Para que los seres no sufrieran más, Nu Wa sacrificó su propio cuerpo para llenar el hueco que se había creado.

Según el registro histórico *Shiji* (2018)⁷, Yu el Grande, fundador de la primera dinastía Xia en *Zhongyuan*, se convirtió en uno de los sabios respetados por las generaciones subsecuentes debido a sus esfuerzos por combatir las inundaciones que regularmente afectaban a la región. En vez del bloqueo de agua como hizo su padre, quien falló en la tarea, Yu el Grande decidió distribuir el agua mediante nuevos canales y obtuvo éxito. Durante los trece años de empeño en contra de las inundaciones, solo pasó tres veces por delante de su casa, pero en ninguna de ellas entró debido a su entrega al trabajo. Yu el Grande ha sido considerado como el ejemplo perfecto de un servidor civil por su dedicación a la prosperidad de su pueblo.

Para los chinos, el mundo no fue creado por un dios, sino por muchas deidades supremas y sabios que se sacrificaron y su espíritu no desaparece. La vida no es una creación de un dios, porque somos parte de las deidades-creadoras. Los seres humanos no nacen con pecados originales, ni esperan su salvación al morir. Las deidades supremas y los sabios se sacrifican a sí mismos por la prosperidad de los seres en esta vida.

Antes de la dinastía Xia (2070-1600 AC), *Zhongyuan* fue ocupado por muchas tribus que no tenían un líder común. Aparte de las brutales peleas por el poder, también se practicaba *shanrang*, un mecanismo que heredaba el poder a alguien que lo merecía por su elevada moralidad, no por su linaje de sangre. Yu el Grande recibió el poder del Emperador Shun (2294-2184 AC)

6 Personaje mitológico que fue escrito por la primera vez en *Liezi* (siglo IV AC), una de las tres obras clásicas de la filosofía taoísta, junto con *Laozi* (siglo VI AC) y *Zhuangzi* (siglo IV AC).

7 *Shiji*, registro histórico de China escrito alrededor de 85 AC por Sima Qian. *Shiji* se trata de eventos y personajes principales de los dos milenios antes de la era del autor Sima Qian. Este libro de la historia general de China también estableció una forma de organización para historias dinásticas de las épocas subsecuentes.

debido a que logró combatir las inundaciones, por lo que ganó el respeto de las otras tribus y su hijo Qi estableció la primera dinastía de la historiografía china, la dinastía Xia⁸. En *Zhongyuan* durante las primeras tres dinastías, la Xia (2070-1600 AC), la Shang (1600-1046 AC) y la Zhou (1046-256 AC), no se estableció un poder centralizado, sino que hubo muchos estados independientes que reconocían el mandato del “hijo del cielo”.

Esta situación coincide con la explicación que hace Sarquís sobre la forma en la que se gestan los sistemas sociales; primero hay varios grupos independientes entre sí en un mismo espacio histórico-geográfico y su interacción progresiva los lleva a fusionarse por distintos medios para dar lugar a estructuras sociales ampliadas. Así, las bandas primitivas se convierten en tribus y las tribus se convierten en pueblos y los pueblos en naciones, todos los estados-nación contemporáneos son resultado de un proceso histórico de esta naturaleza (Sarquís, 2019).

El sistema político *fengjian* de la dinastía Zhou se parecía al sistema feudal europeo ya que el hijo del cielo confería derechos sobre el terreno a la nobleza, y los nobles de cada estado recogían sus propios impuestos y establecían sus propios sistemas legales. Sin embargo, *fengjian* era distinto al sistema feudal dado que los nobles tenían la obligación de pagar tributos al hijo del cielo y obedecer sus mandatos durante los periodos de guerras. En Europa, el sistema feudal se estableció por el vínculo de lealtad personal entre el señor feudal y el súbdito, sin consideración de la moralidad del gobernante. Sin embargo, los nobles en *fengjian* reconocían al hijo del cielo como representante de la moralidad del cielo, una idea abstracta más allá del vínculo personal. Se entregaban los tributos de manera anual y también en ocasiones especiales como la accesión del monarca, bodas, el nacimiento de un heredero, la inauguración de un palacio y las condolencias (Theobald, 2019).

En cuanto al nombramiento de nobles para recibir terrenos del hijo del cielo, según el registro histórico *Shiji* (El registro de la Zhou, 2019), los primeros nombrados fueron los descendientes de los emperadores mitológicos en la antigüedad, después fueron los herederos de la dinastía anterior, la Shang, y finalmente los parientes cercanos de la familia Zhou. Se divide la dinastía Zhou en dos periodos, la Zhou occidental (1046-771 AC) y la Zhou oriental (770-256 AC). En la Zhou oriental, denominada también como el periodo de Primavera y Otoño, los tributos no fueron entregados al hijo del cielo sino a los señores-protectores (*ba*, hegemón) (Theobald, 2019), quienes formalmente conservaban el título *gong*, el más elevado entre los nobles que servían al hijo del cielo. Sin embargo, en realidad se comportaban como un hegemón (*ba*) con recursos materiales mayores a quienes no les importaba el mandato del hijo del cielo.

⁸ En la familia del dialecto *wu* (hay varias ramas de *wu*) de China, se pronuncia Xia y Hua de igual manera. Por lo tanto, se utiliza Hua-Xia como el sinónimo de la cultura china en la actualidad.

Ya en el periodo de los Reinos Combatientes (siglo V al 220 AC), los señores-protectores empezaron a abandonar los títulos nobles otorgados por el hijo del cielo y se autoproclamaron como reyes en sus propios estados. La dinastía Zhou fue finalmente derrotada por el rey Zhaoxiang del estado de Qin (256 AC), cuyo bisnieto Qin Shi Huang conquistó a los otros seis estados del periodo de los Reinos combatientes, Yan, Zhao, Qi, Chu, Han, y Wei. Posteriormente, se declaró a sí mismo como el primer emperador secular de China, lo cual marcó el establecimiento de la dinastía Qin (221-207 AC) y permitió la primera unificación de *Zhongyuan*.

EL GIRO DE LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL HIJO DEL CIELO POR LA ÉTICA POLÍTICA CONFUCIANA

Hubo un gran florecimiento filosófico en los periodos de Primavera y Otoño de los Reinos combatientes. Entre las muchas escuelas que surgieron, destacaban las del confucionismo, el taoísmo y el legalismo. Los chinos en dichos periodos estudiaron la dinastía Zhou por la información sobre el origen de su civilización (Dinastía Zhou, 2020). Confucio (551-479 AC) trataba de restaurar el orden de *Tianxia* que fue ejemplificado por los sabios, tanto en la mitología china como en la Zhou occidental y viajó durante varias décadas entre los estados para convencer a los señores-protectores de adoptar sus enseñanzas⁹. Murió sin cumplir sus ideales. No obstante, ganó el apoyo de muchos discípulos y después su gran seguidor, Mencio (372-289 AC), quien desarrolló el principio de *ren*, traducido como benevolencia o aún mejor la humanidad. Con base en *ren*, Mencio creó la conceptualización de *wangdao* (la manera real para gobernar), modelo opuesto de *badao* (la manera del hegemón para gobernar).

Desafortunadamente, Mencio también murió sin convencer a los reyes para convertirse en practicantes de *wangdao* dado que el estado de Qin, a través de la conquista militar de los otros seis estados en su periodo y la implementación brutal del legalismo sugerido por Han Feizi (280-223 AC) y Li Si (280-208 AC), logró la unificación del territorio de *Tianxia* durante la cual se unificó la escritura de los caracteres, se estandarizaron pesos y medidas y además, la longitud del eje de las ruedas de los carros y las vías para vehículos con el propósito de facilitar y consolidar el régimen del poder centralizado.

Qin Shi Huang obtuvo el estado de hijo del cielo por la práctica de *badao*, por medio de la conquista militar en términos materiales y del legalismo como su ideología; también llegó a su fin por *badao*. El legalismo (2019) sostiene que no se puede garantizar la armonía social a través del

⁹ En la segunda parte de este trabajo 2.1 El origen del confucionismo: una ética Política en *Tianxia*, se explicará a detalle el origen de esta tradición ética.

reconocimiento del pueblo a sus gobernantes virtuosos (como se cree en *wangdao*). Dado que el ser humano es inherentemente egoísta y sufre de falta de visión, únicamente a través del firme control del estado y la obediencia absoluta a la autoridad se puede lograr el orden social. Los legalistas advocaron por un sistema de leyes que, de manera rígida, prescribieran los castigos y premios por comportamientos específicos, con el motivo de que todas actividades humanas sirvieran para incrementar el poder del gobernador y el estado (Legalismo, 2019).

El confucianismo no convenció a los señores-protectores durante el periodo de Primavera y Otoño ni a los reyes de los Reinos Combatientes; además, fue aislado por el estado y la dinastía Qin. Cinco siglos después del fallecimiento de Confucio, el confucianismo fue adoptado por la dinastía Han (206-220) como la ideología imperial y promovido como base moral de toda conducta humana en *Tianxia*. No obstante, la llama del confucianismo fue eclipsada por la difusión del budismo y el taoísmo durante casi siete siglos y no fue sino hasta el movimiento del neo-confucianismo en la dinastía Tang (618-907) y la consolidación de dicha corriente filosófica en la dinastía Song (960-1279) que el confucianismo revivió como escuela ortodoxa para regular los sistemas sociales, políticos y filosóficos de China.

En el movimiento del neo-confucianismo durante la dinastía Tang, hubo muchas interpretaciones de los Cinco Cánones Confucianos (Los Cinco Clásicos) los cuales son: el Libro de las Mutaciones (*I-Ching*)¹⁰, el Libro de la Historia antes de 650 AC (*Shu-Ching*), el Libro de los Ritos (*Liji*), los Anales de Primavera y Otoño (*Chunqiu*) y el Libro de Poesía (*Shi-Ching*), como esfuerzos para establecer una corriente filosófica vanguardista que incorporaba la metafísica del budismo y el pensamiento anarquista del taoísmo. Ya en la dinastía Song, por el año de 1190, Zhu Xi (Zhu Xi o Chu Hi, 2004)¹¹ publicó Los Cuatro Libros del confucianismo, en el cual reinterpretó textos seleccionados del Gran Saber ("*Daxue*", un capítulo de Libro de los Ritos), la Doctrina del medio ("*Zhongyong*", un capítulo de Libro de los Ritos) y las Analectas de Confucio (*Lunyu*) y Mencio (*Mengzi*). Desde entonces, el confucianismo fue institucionalizado por la corte china sin importar el cambio de las dinastías y el debate entre *badao* y *wangdao* siempre ha permanecido presente en el marco de *Tianxia*.

El sistema internacional de Asia oriental, como puede verse, empieza a forjarse con el largo periodo de unificación de China, mediante el cual se

¹⁰ El Libro de las Mutaciones (*I-Ching*), probablemente el texto más antiguo que la humanidad haya conservado, desde hace 3000 años AC, *I-Ching* pertenece a la escuela filosófica del taoísmo, pero la gente también usaba *I-Ching* para predecir el futuro y creía en el carácter absoluto de la predestinación señalado por el orden divino.

¹¹ Zhu Xi (1130-1200) fue un filósofo chino considerado el padre de la escuela neo-confuciana. Realizó una síntesis de este pensamiento filosófico que estuvo en la base de posteriores interpretaciones y se convirtió en la versión ortodoxa más aceptada bajo las dinastías Yuan, Ming y, sobre todo, Qing (siglos XVII-XX).

fusionaron diversas tribus nativas en una estructura de poder ampliado, que finalmente quedó bajo el mandato del emperador, personificado como el hijo del cielo. Es interesante observar, sin embargo, que más que un mandato divino de corte tradicional, en donde el poder deriva de una voluntad divina¹² superior a la condición humana, el mandato del gobernante se concibe como una responsabilidad civil de mantener la armonía entre los súbditos, tanto los propios como los que progresivamente se adhieren al proceso civilizador de la región.

Se puede considerar a la China del periodo de los Reinos Combatientes como un antecedente del “sistema internacional histórico chino”, ya que había muchos estados independientes en ese mismo periodo que concluyeron con la unificación de China por parte de la dinastía Qin. El poder del hijo del cielo fue consolidado a través de la estructura del gobierno central asegurada por la dinastía Qin y experimentó un giro de la ideología imperial del legalismo de la Qin al confucionismo en la Han. Esto abrió camino para después establecer pautas en relaciones diplomáticas con los otros países en la región de Asia oriental.

A partir de la dinastía Ming (1368-1644) hasta el estallido de la primera guerra del Opio (1839-1842), se creó en Asia Oriental un sistema internacional regional de larga duración, denominado como el sistema tributario chino fincado en los valores tradicionales de la predica confuciana, el cual propició una estabilidad política¹³ prácticamente única en la historia universal.

EL ORIGEN DEL CONFUCIONISMO: UNA ÉTICA POLÍTICA EN *TIANXIA*

El confucionismo nació para lograr la restauración del orden dado que era el gran deseo de Confucio poner fin a las guerras para que el pueblo pudiera estar en paz y prosperar. Surgió hacia fines del periodo de las guerras de “Primavera y Otoño” (770-476 AC) y floreció durante el periodo de los “Reinos Combatientes” (475-221 AC). Por lo tanto, es en esencia una ética política de pretensión universal de *Tianxia*.

En el primer lugar, Confucio y sus discípulos realizaron innumerables viajes entre los estados que coexistieron hacia fines del periodo de las guerras de Primavera y Otoño. Estos trataron de convencer a los señores-protectores de actuar como un hijo del cielo, al tener como referencia a la dinastía Zhou occidental; es decir, Confucio y sus seguidores quisieron

¹² Se refiere al “mandato del cielo” (*tianming*) que justifica la legitimidad del hijo del cielo, a condición de que el hijo del cielo mantenga su buena conducta como representante de la moralidad del cielo.

¹³ Ningún sistema, ni social ni natural, es completamente estable todo el tiempo, siempre hay desequilibrios. Por eso, las rebeliones y los periodos de desunión no siempre implican el fin de un sistema, pueden ser solo un momento de tensión, pero el sistema puede continuar, a pesar de sufrir algunos cambios.

convencer a estos de ser alguien que muestra su moralidad elevada con el fin de ser el ejemplo del pueblo. En un principio, durante las dinastías de Xia y Shang, el hijo del cielo fue percibido como el heredado de los dioses que poseía la sangre sagrada del cielo y, como en muchas otras culturas de la antigüedad, se practicaban ceremonias de sacrificio humano para rendir culto al cielo (Alcalde, 2017). No obstante, la narrativa del hijo del cielo se cambió en la dinastía Zhou occidental y desde entonces, el hijo del cielo es visto como el encargado del mandato del cielo (*tianming*), es decir, un monarca secular que justifica su gobierno por su moralidad elevada y no por la sangre sagrada ni por el poder material que ostenta. En el registro histórico *El gran anuncio* de Shang-Shu (2019)¹⁴, en la sección de la dinastía Zhou, se explica que el último monarca Shang fue derrotado por su brutalidad y la decadencia de su gobierno, claras evidencias de su pérdida de moralidad elevada. El término *Tianxia* encuentra su raíz en este cambio fundamental de la conceptualización del hijo del cielo.

En la civilización china, antes de la interpretación del *Libro de las Mutuaciones (I-Ching)* por parte de Confucio y sus discípulos, la gente creía en el carácter absoluto de la predestinación señalado por el orden divino y dependía del *Libro de las Mutuaciones* para conocer el futuro. Confucio reconoció la existencia de un orden divino preestablecido a través de la renovación de ceremonias para rendir culto al cielo y a los ancestros, según el registro en . Pero al mismo tiempo, hizo hincapié en la necesidad de conocer la prioridad del orden humano ante el orden divino.

Lo esencial de *Tianxia* es el orden secular que fundamentó a la ética política confuciana. Cuando Confucio respondió a la pregunta sobre los espíritus y la muerte que hizo su discípulo, señaló: “*wei neng shi ren, yan neng shi gui?* Si no conocemos todavía cómo servir a los hombres, ¿cómo va a ser posible servir a sus espíritus?; *wei zhi sheng, yan zhi si?* Si no conocemos todavía la vida, ¿cómo va a ser posible conocer a la muerte?” (Analectas 11.12). Confucio no negó la existencia de un orden divino; sin embargo, enfatizó que, como ser humano, todo el mundo debería enfocarse en el orden social regulado por su código de ética con el propósito de mantener el orden grupal como una sociedad armónica, antes que preocuparse por la vida después de la vida o el orden de un supuesto reino de los cielos.

El debate sobre *Tianxia* y su aplicación al contexto mundial conocido desde China, es decir, del ámbito geográfico chino, se originó durante este siglo con la publicación en el idioma chino de la obra “El sistema de *Tianxia*” en 2005. Posteriormente, su traducción al idioma inglés (Dallmayr y Zhao, 2012) captó la atención de la comunidad académica internacional. Zhao (2005) presenta la versión china de *Utopía* a través de su interpretación

¹⁴ El *Gran Anuncio* de Shang-Shu, elaborado durante el periodo 772-476 AC Shang-Shu pertenece a uno de los Cinco Libros Clásicos confucianos.

de *Tianxia*, tanto en su dimensión teórica como su práctica parcial en las dinastías Han, Tang, Song, Ming y Qing.

Según Zhao (2006), *Tianxia* transmite un sentido del conjunto del mundo (*world-ness*) al cual concibe como un universo que se compone de muchos mundos. Este concepto lleva tres significados interrelacionados: primero, el “universo” y el “mundo” (*shijie*); segundo, “los corazones de todos los pueblos” (*minxin*) o la “voluntad general del pueblo,”; y tercero, una “institución mundial” (*tianxia tixi*), o un sistema universal para el mundo, una utopía del mundo como una familia (p. 30).

Para entender el primer significado de *Tianxia* como el universo y el mundo, hay que referirse a la cosmología china, basada en el taoísmo filosófico y el confucionismo. En la cronología tradicional, el taoísmo como escuela filosófica fue fundado por Lao-Tse (571-¿471? AC); el “tao” se puede entender como una ley física que ordena el universo. Lao-Tse desarrolló las leyes de *yin-yang* y elaboró el *Tao Te Ching*, un intento por lograr el equilibrio entre *yin-yang* y las tres dimensiones del universo: el cielo, la tierra y el mundo humano. Hay “tao” en el cielo, “tao” en la tierra (la fauna y la flora) y “tao” en el mundo humano. El concepto se relaciona claramente con la idea del orden como principio rector en el pensamiento sistémico.

Escribió Lao-Tse en el capítulo XXV de *Tao Te Ching*: *ren fa di, di fa tian, tian fa dao, dao fa ziran*: “El hombre sigue las leyes de la tierra; la tierra sigue las leyes del cielo; el cielo sigue las leyes del tao; el tao sigue sus propias leyes” (Wu, 1961, p. 51). Lao-Tse sostiene que, los seres humanos no deberían interferir con el orden del cielo, ni el orden de la tierra, sino más bien deberían tratar de mantener un equilibrio entre los tres órdenes. La moral del ser humano, según Lao-Tse, consiste en un esfuerzo por concentrarse en el placer espiritual más que en el placer material o físico. Confucio reconoció las ideas del Lao-Tse, particularmente el respeto al cielo y la tierra, pero consideró necesario introducir un código de ética para regular la conducta humana, con el propósito de mantener el orden grupal como una sociedad armónica.

El imaginario de la comunidad sínica sobre *Tianxia* cubría todo el mundo, pero solo fue reconocido por los países sínicos en Asia oriental hasta mediados del siglo XIX. Para los pueblos de la comunidad sínica, la incorporación de Asia oriental al sistema westfaliano, compuesto por estados nacionales, implicó tener que aceptar que ellos no correspondían a todo el mundo, sino solo a la zona geográfica de Asia oriental. Wang y He (2014) señalan que “fue un drástico cambio de auto-reconocimiento del espacio abstracto infinito de *Tianxia* al espacio concreto definido de Asia oriental” (p. 73).

El segundo significado, “los corazones de todos los pueblos” (*minxin*) o la “voluntad general del pueblo”, se refiere a la fuente de la legitimidad

política en el orden de *Tianxia*. Para poder ganar los corazones de todos los pueblos, el gobernante tiene que seguir el principio de “ren”, lo que significa benevolencia en su traducción occidental; pero más bien representa la encarnación de la humanidad, concepto desarrollado por Mencio, el gran seguidor de Confucio. El carácter de 仁 “ren” está compuesto por la clave 人 “persona” y el número 二 “dos”, que indica que el ser humano es esencialmente un ser social y cuando dos interactúan entre sí, hay humanidad, tal como se concibe en la lógica relacional del pensamiento sistémico contemporáneo.

El código de la ética confuciana se divide en dos partes: las obligaciones que se deben cumplir como seres humanos y la coordinación entre la vida individual y la colectiva; “ren” es el concepto central de esta coordinación y significa la humanidad. Un buen padre es uno que vigila el orden familiar con “ren”; un gobernador virtuoso es uno que ejerce su poder con “ren”. La Regla de Oro: “no hagas a otro lo que no querías que te hicieran a ti” también fue ejemplificada en el pensamiento de Confucio “*ji suo bu yu, wu shi yu ren*. Lo que no quiero que los demás me hagan a mí, tampoco se lo haré yo a ellos” (Analectas 5.12), solo que la ética, la educación y la política están estrechamente vinculadas entre sí en el confucionismo.

En Occidente, ha existido la idea de la separación entre la ética y la política desde la época de La Republica de Platón, quien afirma que: “si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan el Estado, y que, frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos, pueden mentir para beneficiar al Estado. A todos los demás les estará vedado” (Colección Aprender a Pensar, 2015). Hasta el propio Jesucristo dijo: “Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt. 22, 21) (La palabra del Sacerdote, 2003), lo que expresa una división clara entre el orden terrestre y el orden divino. Nicolás Maquiavelo, considerado el fundador de la ciencia política moderna, declara en *El príncipe*: “El estado es la creación del hombre, no de Dios; el príncipe mantiene el poder por cualquier medio necesario: ser bueno cuando sea posible y ser malvado cuando sea necesario” (Maquiavelo, 1998, p. 12 y p. 20).

Al contrario, en el orden de *Tianxia* antes de la incorporación al sistema westfaliano, el emperador chino (hijo del cielo) representaba la supremacía moral formada por la ética confuciana. Su legitimidad provenía de ser un gobernador con “ren”. En la actualidad, a pesar de que la voluntad del cielo se ha retirado del escenario político, se piensa que los gobernadores deberían ser los representantes de la supremacía moral, según la tradición del confucionismo.

En cuanto a las implicaciones políticas del confucionismo, Bell (2006) argumenta que “la cultura política confuciana destaca la importancia de la cualidad de los gobernadores. La tarea principal de los sistemas educativos es identificar y empoderar a la élite sabia con un espíritu

público” (pp. 153-154). Chan (2006) observa de igual manera que “en el confucionismo la ética y la política están estrechamente vinculadas. La política promueve ciertas virtudes y relaciones sociales que el confucionismo define como buenas; la política solo puede ser exitosa cuando la gente en el poder es virtuosa”. En la época imperial, el emperador chino, aunque visto como “hijo del cielo”, podría ser derrocado cuando no mostrara esas virtudes (Szczepanski, 2019). Hoy en día, el gobernador actual podría ser acusado de prevaricación cuando presentara un fracaso moral personal. El término “ideología moral de la responsabilidad” ilustra el fuerte vínculo entre la moral personal y el desempeño político: “el comportamiento personal es la clave de la crítica del desempeño político de las élites y los oficiales públicos; el deficiente desempeño de los oficiales y las élites es fundamentalmente el resultado más del fracaso personal que político” (Jayasuriya, 2015). Por lo tanto, el confucionismo es más bien un código de ética que ha mantenido el funcionamiento de la sociedad regional en Asia oriental al paso del tiempo.

Finalmente, no puede faltar el concepto de la piedad filial para entender el tercer significado que propuso Zhao (2005) sobre *Tianxia*: “un sistema universal para el mundo, una utopía del mundo como una familia”. La piedad filial es la clave que da significado e interrelaciona todos los canales de comunicación social y es lo que diferencia a un ser humano de un animal: la moralidad. Según Confucio, “la piedad filial es el fundamento mismo de todas las virtudes, y de ella surge todo entendimiento entre la gente común”. Ejemplifica mediante las siguientes descripciones:

Nuestro cuerpo físico, pelo y piel, todo nos es otorgado por nuestros padres, así que no debemos atrevernos a dañarlo ni herirlo, y ese es el punto de partida de la piedad filial. Si tú te estableces con éxito en la sociedad, tu nombre será transmitido a las generaciones posteriores y tus padres serán honrados. Este es el punto definitivo de la piedad filial. (El Clásico de la Piedad Filial, 2011)

El concepto de la piedad filial está presente en los idiomas chino, japonés, coreano y vietnamita. Su interpretación principal sigue siendo igual que las propias palabras de Confucio, “Así que la piedad filial empieza por el amor a tus padres, continúa mostrando tu lealtad a tus superiores, y acaba estableciéndote a ti mismo en la sociedad” (El Clásico de la Piedad Filial, 2011). Como resultado, el enunciando “un sistema universal para el mundo, una utopía del mundo como una familia” es la extensión de la lógica de la piedad filial desde las relaciones sociales más básicas entre los padres y los hijos hasta las relaciones sociales del más alto nivel: las relaciones internacionales en el marco de *Tianxia*.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ÉTICA POLÍTICA CONFUCIANA
Y EL SISTEMA TRIBUTARIO CHINO

Cuatro siglos después del fallecimiento de Confucio, durante el gobierno del emperador Wu de la dinastía Han (156-87 AC), el confucionismo fue elevado por la corte china a la condición de ideología imperial. Se establecieron colegios y academias imperiales para estudiar el confucionismo y la literatura china y así se conformó el confucionismo como ideología imperial. Siglos después, con la consolidación del neo-confucionismo en la dinastía Song (960-1279) y la difusión de dicha corriente filosófica en la dinastía Yuan (1279-1368) y Ming (1368-1644), el sistema de la institucionalización imperial del confucionismo también fue adoptado por la corte coreana y la corte vietnamita. Japón no copió la institucionalización imperial como tal dado que Japón no vivió periodos de unificación de un poder centralizado durante la mayor parte de su historia. Sin embargo, los libros clásicos del confucionismo y la literatura china formaron parte fundamental de la educación de la nobleza y de la élite japonesa (Lee, 2017, p. 94). Con base en la difusión del pensamiento confuciano y la institucionalización imperial del confucionismo, los estados sínicos China, Corea, Vietnam y Japón formaron el círculo central del sistema tributario chino que constituyó el sistema “internacional” histórico de la región.

Sistema tributario chino no es un nombre que los chinos hayan dado a su propio sistema. Es más bien el nombre que impusieron los europeos para describir la relación del imperio con sus vecinos y que refleja todos los prejuicios europeos respecto de la obligación de pagar un tributo. De acuerdo con Kang (2010), el pago del tributo no era subordinación impositiva, sino un símbolo para manifestar su reconocimiento de la superioridad cultural del emperador chino, no de su autoridad política sobre sus estados. Era intercambio de regalos y favores para alcanzar el equilibrio sistémico del escenario regional de Asia oriental y en dicho intercambio, el emperador chino, precisamente como señal de su poder, siempre daba más a cambio de lo que recibía. La ganancia o la pérdida en la transacción tributaria era incidental, dado que la recepción de una misión tributaria era una afirmación ritual para garantizar el funcionamiento de un orden sínico en general, no una ganancia específica (Womack, 2010, p. 25). Otra característica es que los estados tributarios podían realizar misiones tributarias a varios estados “superiores” durante el mismo periodo histórico. Por ejemplo, Okinawa era un estado tributario de China y también de Japón al mismo tiempo (Xie, 2012).

China era la hegemonía en Asia oriental en el sistema tributario chino y argumentamos que la hegemonía en el marco de *Tianxia* no se diferencia completamente de la hegemonía en el sentido occidental, ya que en ambos

casos no se puede dejar de considerar la cuestión del poder, tanto material como cultural. No obstante, tampoco puede decirse que sea exactamente igual, ya que la hegemonía china tenía un carácter moral más pronunciado que la occidental.

La explicación de que China fue una hegemonía pacifista durante cinco siglos hasta antes del estallido de la primera guerra del Opio es que China, como hegemonía en la región de Asia oriental, reconocía la ontología relacional con base en la obligación y la responsabilidad, al partir de la conexión entre el padre y el hijo y la extendía al más alto nivel de las relaciones sociales, es decir, las relaciones “internacionales” (Sarquís, 2012; Barkawi, 2013). En este modelo de interacción internacional, la conciencia moral se refleja con base en el ejercicio de la auto-moderación/ el auto-control que proviene del amor espontáneo del parentesco y este se extiende a la benevolencia elevada de los reyes y sus oficiales. A través de la práctica de la moderación, el Emperador no era visto como un tirano en términos domésticos y China no era percibida como una amenaza para el exterior (Shih y Huang, 2016).

En términos de la internalización cultural, los estados sínicos Corea, Vietnam y Japón (incluso Okinawa que fue incorporado a Japón en 1879) conformaban “la familia confuciana” (Botton, 2008, pp. 125-126). Fuera de este círculo, los demás actores en el sistema eran Siam, Champa, Java, etc. que pertenecieron a la cultura budista e islámica. Después, participaron Rusia y los actores occidentales como Portugal, los Países Bajos, Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos y España con el propósito de comerciar tanto con China como con los otros actores del sistema (Wang y He, 2014, p. 113).

Todos los actores que deseaban involucrarse en actividades comerciales en Asia oriental, tuvieron que respetar y seguir las reglas del sistema tributario chino, pero no necesariamente reconocían los valores que este sistema conllevaba. China era el regulador del sistema y aseguraba el funcionamiento óptimo de las actividades comerciales, al otorgar privilegios a los actores en el sistema según el grado de la internación cultural que mostraran.

En tiempos de la alternancia de las dinastías dentro de los países sínicos, la legitimación de los gobernantes por reconocimiento del emperador chino servía tanto para mantener actividades comerciales con China como para justificar su reinado domésticamente. Corea, Vietnam y Okinawa fueron los estados tributarios que mostraron un mayor grado de internación cultural y sus gobernantes recibían la investidura de manos del emperador chino a través de una ceremonia realizada por los enviados chinos a la corte tributaria. Aparte del edicto imperial con el sello del emperador chino, los enviados también llevaban consigo una lápida erguida para representar la presencia de la familia real china en el servicio

memorial que oficialmente reconocía al nuevo rey del estado sínico como tributario oficial de China.

Según el grado de internación cultural que mostraban los estados tributarios, la corte china otorgaba el permiso y la frecuencia para llevar a cabo las misiones tributarias. Tomando la dinastía Qing como ejemplo, se enlistaron hasta 44 estados como tributarios que mantenían actividades comerciales con China según el registro imperial. Para los estados sínicos como Corea, Vietnam y Okinawa, había una misión tributaria anual de parte de Corea, y una cada dos años de parte de Vietnam y Okinawa. Para los otros estados como Siam, Champa, Java y Myanmar, la frecuencia era menor pero también con un periodo establecido. Para los demás estados, como Países Bajos, Portugal, Gran Bretaña y Francia, el periodo entre cada misión tributaria no fue establecido, pero también era necesario solicitar el permiso de la corte china antes de llevar a cabo cada misión. (Wang y He, 2014, pp. 107-109).

La libertad para realizar actividades comerciales entre los estados en aquella época únicamente aplicó a los estados soberanos europeos en el sistema internacional occidental. Era un acto hipócrita solicitar la entrada a otros mercados ubicados en continentes fuera de Europa con el pretexto del libre comercio, dado que en realidad buscaban convertirlos en colonias europeas para servir a los intereses europeos. En el mundo sínico, el permiso y la frecuencia para llevar a cabo las misiones tributarias eran los privilegios materiales más valorados por los estados tributarios, y, por lo tanto, el sistema internacional de Asia oriental fue denominado como el sistema tributario chino por los observadores occidentales en su primer intento por analizar las dinámicas de la interacción “internacional” en esa parte del mundo.

Las misiones tributarias eran únicamente uno de los efectos que la ética política confuciana conllevaba. La institucionalización del confucionismo también resultó en la difusión del examen imperial con base en las doctrinas del confucionismo interpretadas por los estudiosos canónicos y la consolidación del sistema burocrático entre los estados sínicos. Durante el proceso, la escritura china con base en los caracteres chinos se convirtió en la “escritura franca” entre los estados sínicos tanto para facilitar comunicación entre uno y otro como para estudiar a profundidad las doctrinas del confucionismo.

Cabe señalar que la institucionalización del examen imperial de origen chino, aunque fue adoptado únicamente por los estados sínicos, su influencia llegó a los intelectuales franceses del siglo XVIII y a la política británica y estadounidense del siglo XIX. En *Le Despotisme de la Chine* (1767), François Quesnay describió el procedimiento del examen imperial de China y su influencia social. Por sus elogios hacia una sociedad confuciana como la de China, Quesnay fue denominado como “El Confucio de Europa” en

su época (Henry, 2009, p. 119). En *De l'esprit des lois* (1748), Montesquieu hizo una descripción detallada del sistema del examen imperial de China, desde el contenido de los exámenes y los distintos títulos que obtenían los candidatos, hasta los puestos oficiales que se asignaban respectivamente.

Montesquieu criticó a China por su práctica del despotismo, pero al mismo tiempo anotó en sus trabajos no publicados que, “si se tenía que adoptar un gobierno despótico en virtud de la escala de un imperio, China servía como el mejor ejemplo”; en público sostenía que, dada la situación particular de China, era posible que el gobierno chino no se hubiese corrompido al nivel que normalmente mostraba un gobierno despótico (Xu, 1985).

En Gran Bretaña, el *Northcote-Trevelyan Report* (1853) señaló al parlamento británico la necesidad de establecer un sistema permanente para el servicio civil británico, inspirado por el modelo del examen imperial en China (Finch, 2013). En 1855, se organizó la comisión del servicio civil para asegurar la independencia en la selección de funcionarios para emplearse en el servicio civil; en 1879, el sistema del servicio civil británico tomó forma a través de la legislación de los exámenes civiles y el diseño de exámenes multi-ronda para seleccionar a los candidatos (Chen, 2007).

En Estados Unidos, D.D. William Speer escribió en su libro *The Oldest and The Newest Empire: China and The United States* (1870) que Estados Unidos debería tomar el ejemplo del examen imperial de China para mejorar su propio sistema de servicio civil. En los medios de comunicación como *North America Review* y *New York Times*, también hubieron voces que estudiaron el sistema del examen imperial de China como ejemplo para Estados Unidos (Chen, 2007). Finalmente, en el *Pendleton Civil Service Reform Act* (1883), se institucionalizó el sistema del servicio civil en Estados Unidos. Además, el filósofo y educador estadounidense John Dewey fue inspirado por Confucio para desarrollar la “pedagogía centrada en el niño” como señala el filósofo chino, “*yin cai shi jiao* educar a una persona de acuerdo a sus aptitudes” (Analectas 11.20). Dewey adoptó la “educación moral” como el medio para mantener la estabilidad social y promover el desarrollo de la economía; de este modo, Dewey surgió no sólo como una alternativa a Confucio, sino como una especie de Confucio alternativo en sí mismo (Schutle, 2009).

CONFUCIONISMO EN TURBULENCIA: MÁS DE CIENTO AÑOS DE CAOS

Del siglo XIV a la primera mitad del XIX, la jerarquía de Asia oriental siguió el principio del grado de internación cultural con China, en el marco de *Tianxia* con base en la ética política confuciana. Sin embargo, las guerras del Opio (1839-1841 y 1856-1860) y la primera guerra sino-japonesa (1884-1885)

cambiaron el esquema de la jerarquía por el de un sistema colonial directo, el cual estaría vigente hasta fines de la Segunda Guerra Mundial y forzaría de manera gradual la idea del sistema internacional contemporáneo como entidad dominante, a la cual se incorporaba la subregión de Asia oriental.

Japón se convirtió en una potencia de estilo occidental, incorporándose de manera plena al sistema westfaliano a finales del siglo XIX (Sarquis, 2018) pero intentó justificar su conquista y predominio en la región con su esfuerzo para construir la Esfera de Co-prosperidad de la Gran Asia oriental, apoyado por la ideología de asianismo. Desde su punto de vista, todos los pueblos de Asia oriental deberían dar bienvenida al liderazgo japonés como su gran esperanza para combatir la conquista occidental en la región, y para cumplir finalmente la expectativa de una Asia (oriental) modernizada que podría combinar lo occidental y lo Oriental y alcanzar la universalidad en el proceso (Ong, 2004).

En la narrativa japonesa, el ideal de *Tianxia* se abandonó, ya que en vez de practicar una hegemonía pasiva al estilo de *wangdao* (la manera real para gobernar), Japón impuso sus valores a través del idioma japonés y la religión Shinto a sus colonias en Asia oriental y justificó sus políticas como medidas para modernizar a todos los pueblos conquistados. Japón aplicó el imperialismo importado de Occidente tras la Restauración Meiji que reestableció el reinado absoluto del emperador, a pesar de su proyecto de modernización y la promulgación de la Constitución Meiji (1889). En la mentalidad japonesa, el país se colocó a sí mismo en el centro de *Tianxia* y los demás pueblos en la periferia. Sin embargo, de este modo Japón solo conservó la forma externa de la idea del centro-periferia de *Tianxia*, no la esencia interna de “*ren*” ejemplificado en el lenguaje político de *wangdao*. Lo que practicó Japón al contar con el consenso del emperador japonés a partir del siglo XX hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, fue la encarnación de *badao* (la manera del hegemon occidental para gobernar) en Asia oriental.

China desde entonces cayó del centro a la periferia en Asia oriental y fue percibida como un estado Oriental y retrasado. Tras la primera guerra del Opio (1839-1841), era cada vez más difícil para la dinastía Qing mantener el sistema tributario chino, tanto en la parte material de las misiones tributarias como en la parte ideológica de la ética política confuciana. Aparte de la pérdida de Vietnam (y toda la península de Indochina) en 1885 como parte de un acuerdo para terminar la guerra franco-china, Japón se anexó Okinawa en 1879, Taiwán en 1895, y Corea formalmente en 1910. China inició entonces el camino de reforma política; primero mediante el intento de establecer la monarquía constitucional a finales de la dinastía Qing para después convertirse en la primera república en Asia oriental en 1912.

Sun Yat-sen, considerado como el padre de la República de China, dio un discurso en noviembre de 1924 en Kobe, Japón. El evento resultaba sumamente significativo dado que muchos jóvenes de la región, a partir

de principios del siglo XX, fueron a estudiar a Japón para mejorar las condiciones de su propio Estado y aspiraban a que algún día su Estado fuera independiente, de alguna manera, siguiendo los principios de la modernización de la sociedad japonesa. En este discurso, Sun reconoció la victoria de Japón en la guerra ruso-japonesa (1904-1905) como un evento que obsequió a la gran comunidad de pueblos asiáticos una gran esperanza de lograr la independencia de Europa. También, Sun convocó al pueblo japonés para hacer una seria decisión entre *badao* y *wangdao*:

Hoy en día Japón se ha familiarizado con el principio del gobierno del poder (*badao*, en la transcripción del original en chino) según el modelo de la civilización occidental y sin embargo retiene características de la civilización Oriental basada en el gobierno del derecho (*wangdao* en la transcripción original en chino). Ahora, la duda continúa, ¿se convertirá Japón en el halcón del gobierno del poder según el modelo occidental, o en la torre de fuerza del oriente? Esta es la elección que tiene frente a sí el pueblo de Japón (discurso de Sun Yat-sen en Kobe, Japón, 1924 y publicado en Sun Yat-sen's speech on Pan-Asianism, 1941).

Tras la victoria de la guerra ruso-japonesa (1904-1905), habían voces en el círculo intelectual japonés que justificaban el predominio militar japonés en Asia oriental como el mejor modelo moderno a seguir para combinar lo occidental y lo Oriente; por ejemplo, en la obra *The Awakening of Japan* (1904) por Okakura Kakuzō. Sin embargo, al iniciar la segunda guerra sino-japonesa, el intelectual japonés Takeuchi Yoshimi expresó su sufrimiento ideológico dado que su "patria política" estaba invadiendo su "patria cultural" (Huang, 2016, p. 191).

En China, los intelectuales cuestionaron su cultura natal con voz áspera durante el movimiento de la cultura nueva (1915-1923) en el cual, los intelectuales jóvenes, inspirados por la revista *Nueva Juventud* editada por el revolucionario Chen Duxiu, justificaron el ataque contra las ideas tradicionales confucianas y expresaron su exaltación por las ideas occidentales, en particular las referentes a la ciencia y la democracia. Su investigación sobre el liberalismo, el pragmatismo, el nacionalismo, el anarquismo y el socialismo sirvió como una base para criticar la ética, la filosofía, la religión y las instituciones sociales y políticas que pertenecían a la tradición china (May Fourth Movement, 2019).

El movimiento de la cultura nueva llegó a su más alta expresión el 4 de mayo de 1919 con la manifestación estudiantil universitaria en Beijing para protestar por las decisiones que se hicieron en el *Tratado de Versalles* acerca de la transferencia de las ex-concesiones alemanas en la provincia de Shangdong a Japón. A pesar de la represión estatal, la manifestación del

4 de mayo pronto se convirtió en una huelga nacional en apoyo al reclamo de los estudiantes. Este evento también impulsó la reorganización del Partido Nacionalista Chino (Kuomintang) para unificar a los señores de la guerra que controlaban el poderío de China en vez del gobierno central republicano y además, estimuló el nacimiento del Partido Comunista Chino (May Fourth Movement, 2019).

Durante las siguientes tres décadas, sobre todo en los años más difíciles de la segunda guerra sino-japonesa (1937-1945), había intensos debates sobre el papel ortodoxo del confucianismo, tanto dentro del Partido Nacionalista Chino como dentro del Partido Comunista Chino (Chang, 2017). En 1949, tras la guerra civil china, el primero se retiró a Taiwán y reubicó la capital de la República de China en Taipéi, Taiwan; el segundo, estableció la República Popular de China en China continental, denominada como la Nueva China.

El peor momento¹⁵ para el confucianismo tuvo lugar durante la Revolución Cultural que se inició en 1966 en China continental y que terminó con la muerte de Mao Zedong en 1976. Estos diez años de la Revolución Cultural china fueron devastadores para la Nueva China. El examen de ingreso universitario (*gaokao*) fue cancelado y el maoísmo se convirtió en la nueva ideología estatal de la Nueva China. Mao inició la Revolución Cultural china, uno de cuyos objetivos era la destrucción masiva de las enseñanzas y valores confucianos. Cientos y miles de académicos fueron enviados a campos de trabajo forzado y muchas instituciones de educación superior fueron usadas para enseñar únicamente lecciones políticas del maoísmo; por esto, el tema de la Revolución Cultural constituye todavía un tabú que muy difícilmente se puede discutir en público en China continental.

En el momento más álgido de la Revolución Cultural china, fue fundada la Asociación general de la cultura china (1967) en Taipéi por el Partido Nacionalista Chino para liderar el renacimiento de la cultura china, en oposición a la destrucción cultural devastadora acaecida en China continental. En la actualidad, la Asociación general de la cultura china opera como una organización no-gubernamental y en la mayoría de los casos, su presidente es el propio presidente de la República de China, sin importar a qué partido político pertenezca. La presidenta actual Tsai Ing-wen del Partido Democrático Progresivo no es la excepción.

En la opinión del historiador chino Xu Fuguan, la derrota del Partido Nacionalista Chino no fue por su imitación de lo extranjero (el Occidente) sino por su falta de práctica de la cultura confuciana (*wangdao*) (Ren, 2013,

15 Tras la fundación de la Nueva China, antes de la Revolución Cultural, ya se observaba la marginalización estatal del confucianismo que causó el cierre de las escuelas tradicionales y academias confucianas, y además, el exilio de eruditos confucianistas. Sin embargo, cabe señalar que era marginalización de parte del Partido Comunista Chino en contra de todas las ideologías y religiones ajenas a la del comunista que se encontraban en China continental.

p. 197). De hecho, el punto de vista de Xu tiene gran resonancia entre los líderes del movimiento de la cultura nueva como Chen Duxiu, Hu Shi y Cai Yuanpei, que, en vez de derrotar la escuela confuciana, buscaban la práctica del confucionismo verdadera y elevada (Wang, 2009). Li Dazhao, uno de los fundadores del Partido Comunista Chino también declaró en su ensayo *La moralidad natural y Confucio* (1917) que “el Confucio que ataco no es el propio Confucio, sino la autoridad ídolo que elabora Confucio para los reyes y emperadores atravesando las generaciones; no ataco a Confucio, sino el alma del despotismo” (Li, 2006, p. 247).

TIANXIA EXPANDIDO: LA ÉTICA POLÍTICA CONFUCIANA EN LA ACTUALIDAD

El examen imperial para seleccionar a los mandarines fue abolido en China 1905, pero su estructura sobrevive en dos sistemas de exámenes estatales que aún se aplican hoy en día en China: el examen de ingreso universitario (*gaokao*) y el examen de ingreso al servicio civil estatal. Hay que contar con un diplomado universitario para poder acceder al examen de ingreso al servicio civil. Ambos sistemas de exámenes son altamente selectivos y dominan a la sociedad china con importantes legados del sistema de exámenes de la era imperial.

La cultura de los exámenes en China puede resultar incomprensible para los analistas occidentales, pero si identificamos sus raíces desde el sistema del examen imperial, nos es más fácil de comprender. En la China imperial, el modelo estándar para que un hombre ético mostrase sus virtudes era participar en el examen imperial, con la esperanza de convertirse en mandarín.

Para pasar el examen, la inversión en la educación fue el impulso del florecimiento de una industria educativa de gran prestigio. Hoy en día, los padres chinos todavía ponen la mayor atención en la educación de sus niños con la esperanza de que un día sus hijos se conviertan en dragones y sus hijas se conviertan en aves fénix.

El camino común hacia el éxito empieza por sacar excelentes calificaciones en el sistema educativo y recibir reconocimientos en todos los campos, gracias a la promoción de la educación liberal. Como resultado, los niños chinos dedican muchas horas diarias a sus tareas y aparte participan en todo tipo de talleres extracurriculares. Shanghái ha recibido el puntaje más alto entre todas las ciudades de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) que participan en el Programa Internacional de Evaluación de los Alumnos (PISA, por sus siglas en inglés) en los últimos años y los expertos chinos adjudican este resultado a “la cultura de la educación” (Phillips, T., 2013), la cual se ha convertido en prioridad para el gobierno chino. De hecho, tal cultura

está presente en los estados sínicos, reflejada en la última publicación de Resultados del informe PISA (2019), en la cual China ha ocupado el primer lugar en los campos de ciencias, comprensión de lectura y matemáticas. Además, la mitad de los estados y regiones que ocupan los primeros diez lugares en el ranking mundial, son estados y regiones sínicos como Corea del Sur, Singapur, Macao y Hong Kong. En la época imperial, un hombre ético que aspiraba a mostrar sus virtudes tenía que convertirse en un hombre erudito, como un primer paso y la continuidad de este enfoque se refleja todavía en la cultura del estudio para poder triunfar en la vida.

El modelo educacional chino siempre tuvo resonancia entre los demás estados sínicos, y esto se refleja en la actualidad mediante el alto desempeño de los estudiantes coreanos, japoneses, vietnamitas e incluso de otras áreas como Singapur y Taiwán en los exámenes de ingreso a la universidad. En todos estos lugares, las familias tienen una gran motivación fincada en el sistema educativo para promover el desarrollo personal y colectivo. De hecho, el proceso del ingreso universitario es tan importante que los padres no solo exentan a sus hijos de otras labores que no sean el estudio, sino que además los acompañan a los lugares donde se presentan los exámenes, durante el tiempo que sea necesario para procurar su bienestar.

Este modelo estándar del triunfo ha sido fortalecido por el valor central del confucianismo, la piedad filial. Cabe señalar que, en China continental como parte de los esfuerzos por restaurar los valores virtuosos en la sociedad china después de la catastrófica Revolución Cultural, se introdujo en 1981 la campaña política de Cinco Acentos y Cuatro Puntos de Belleza con el propósito de “civilizar” a China y consolidar la legitimidad del Partido Comunista Chino (Murthy, 1983). En ella, se puso énfasis en el decoro, la educación y la moral que en gran parte se compone de la piedad filial. Se puede entender la piedad filial como una obediencia sistemática que regula las relaciones entre los dominados y los dominantes¹⁶, por el principio de que el menor se obliga a mostrar su respeto al mayor, y el mayor tiene la responsabilidad de ser un ejemplo para el menor.

La piedad filial empieza en la familia, en la cual los padres se esfuerzan por ser ejemplo para sus hijos y los hijos obedecen las enseñanzas de sus padres. Después, esta jerarquía se extiende a las relaciones sociales fuera de la familia, tanto en la escuela y el trabajo como en el sector privado y público. La clave aquí para no malinterpretar esta obediencia es que el pretexto de ser obediente es contar con los ejemplos existentes en la familia. En el caso de la educación, el punto de partida es que, si los padres promueven la importancia de estudiar, sus hijos la siguen.

¹⁶ Quizá los términos dominantes y dominados no sean los más adecuados para expresar esta idea, ya que normalmente tienen una connotación peyorativa, en la que alguien se aprovecha de otro. La idea confuciana no es de dominación o explotación sino de una subordinación jerárquica en la que el eje esencial de la relación es la idea del bien común, que lleva al ente con mayor jerarquía a tener una mayor responsabilidad.

Hoy en día, *Tianxia* es un término común entre los estados sónicos y tiene su origen en las dinastías Shang y Zhou (1600-256 AC). A pesar de su larga trayectoria, *Tianxia* no es un término arcaizante, ya que todavía se usa, tanto en el lenguaje cotidiano como en el discurso político. Literalmente se traduce como: todo bajo el cielo, y se refiere al mundo en el que vivimos.

En la vida cotidiana, la novela histórica más popular entre los estados sónicos *Sanguo*¹⁷ (tres reinos) comienza con esta línea “Dividido después de un largo periodo, el mundo se unificará; Unificado después de un lardo periodo, el mundo se derrumbará” (*tianxia da shi, fen jiou bi he, he jiou bi fen*) (Chen, 2014) lo cual concuerda perfectamente con la lógica dialéctica de los sistemas históricos internacionales que cubren su ciclo vital de integración y fragmentación (Clark, 1977). *Sanguo* ha sido adaptada a la televisión, el cine y los videojuegos, por estudiosos interesados en los estados sónicos.

En el discurso político, Sun Yat-sen propuso el lema de “*tianxia wei gong*” (la justicia para todo bajo el cielo) para lograr el apoyo por la revolución republicana de 1911 (Ling, 2016). También hay referencias a *Tianxia* con frecuencia en la actualidad. Por ejemplo, el presidente chino Xi Jinping utilizó la frase “*fa an tianxia, de run renxin*”: la ley sostiene el orden de todos bajo el cielo, y la ética enriquece el corazón del pueblo (Discurso de Xi Jinping, 2016). En Japón, el primer ministro Abe Shinzo señaló que: “pese a que en el lenguaje de flores, la flor del melocotón significa *tianxia wu di* (invencible o insuperable bajo el cielo), él mismo no satisface a las cualidades de *tianxia wu di*, y debe ser modesto” (Discurso de Abe Shinzo, 2018).

CONCLUSIÓN

El significado y la forma de entender *Tianxia* ha cambiado con el tiempo. Originalmente, era un concepto político durante las dinastías Shang y Zhou (1600-256 AC). Luego, en el periodo de Primavera y Otoño (770-221 AC), el confucionismo empezó a destacar su significado moral, aun cuando *Tianxia* se mantenía como un concepto político.

A partir de la dinastía Qin (221 AC), su orientación moral empezó a disociarse de su origen político, el cual finalmente logró transformarse en un símbolo o una visión pura de la moralidad (Zhao, 2008). Cabe reiterar que el confucionismo como filosofía política dominante en la comunidad sónica, destaca la responsabilidad social del gobernante. Es decir, la responsabilidad social de los encargados del poder para ejercer y promover la moralidad de *Tianxia*, una característica tan persistente que

¹⁷ Novela histórica basada en el periodo de Tres Reinos (184/220-280 AC), escrita por Luo Guanzhong durante finales de la dinastía Yuan y principios de la dinastía Ming (¿1330?-¿1400?).

no ha sido eliminada por el sistema internacional contemporáneo vigente hasta la actualidad, el sistema westfaliano. *Tianxia* era el orden mundial que fue materializado en el sistema tributario chino reconocido por la comunidad sínica, hasta su forzada incorporación al sistema eurocéntrico y fue extendido a las relaciones exteriores con todos los países que interactuaron con esta parte del mundo hasta el estallido de la primera guerra del Opio (1839-1841).

Es cierto que la institucionalización imperial del sistema tributario chino regulado por los principios de *Tianxia* se retiró del escenario regional de Asia oriental desde su incorporación al sistema internacional westfaliano, pero el imaginario de la comunidad sínica sobre *Tianxia* nunca ha desaparecido por completo.

A diferencia de la idea de modernización occidental que busca homogeneizar la cultura de la sociedad global, *Tianxia* es más flexible y tolerante, ya que no busca imponer un solo modelo para todas las regiones del mundo, sino que respeta las tradiciones locales y busca la adaptación de valores universales para una convivencia más equilibrada. Los valores como la honestidad, la confianza, la unificación, la compasión y el sacrificio son universales. Entre todos los valores, el sacrificio juega un papel fundamental que conecta a todos los demás por su significado profundo de soltar toda nuestra naturaleza baja para convertirnos, a través de nuestras actividades, en la causa del bien. Es una virtud noble porque nos dirige al propósito final de la moralidad que es la unidad y la paz. Si logramos civilizar nuestro espíritu, todos podemos ser agentes de la unidad y la paz.

Tianxia no asume la idea de la otredad en términos occidentales, es decir, no parte de la confrontación entre nosotros y los otros, sino que vislumbra la interacción humana en general como el intercambio en una gran familia. Si bien es cierto que, para lograr el ideal de la gran familia universal China propone la divulgación de los valores confucianos, no obliga a los otros a transformarse tal como hicieron normalmente las potencias occidentales. Tal como sostiene Shih (2012): “En contraste con el Oriente, la modernidad occidental implica una forma de universalismo trascendental. Para garantizar una modernización universal de toda la humanidad, el Occidente debe transformar o eliminar al Oriente” (p. 23).

En *Tianxia*, la idea principal es que eventualmente todos los seres humanos quedan incluidos en el proyecto de la gran familia; la cuestión es, sin embargo, quién fija las reglas y en qué van a consistir estas. El poder hegemónico tiene que ser flexible, tolerante e incluyente y nunca dejar de ocuparse del bien común. En palabras de Amartya Sen (2013): “si uno tiene el poder para disminuir la injusticia en el mundo, significa que tiene una razón social fuerte para hacerlo, sin importar el interés que uno podría obtener” (p. 239). El Buda ilustró en *Sutta Nipata* que tenemos

responsabilidades de proteger la fauna debido a que tenemos muchos más recursos que ella y no porque tenemos las mismas oportunidades para cooperar entre nosotros. De igual manera, la madre tiene responsabilidad de proteger a su hijo, no porque tienen vínculo de sangre, sino porque ella es capaz de influir en la vida del hijo que él a solas no puede controlar (Sen, 2013, p. 240). En el esquema de *Tianxia*, lo mismo se aplica, dado que el mayor tiene responsabilidad social de proteger al menor.

China Imperial se constituyó en un modelo casi ideal porque se basó en la ética política confuciana para poner el ejemplo a los demás estados de la región. Sin embargo, si el país hegemónico del sistema internacional cambia esas reglas, *Tianxia* podría cambiar también y acercarse más al modelo impositivo de la dominación forzada, como ocurrió durante la época del expansionismo japonés. Entonces *Tianxia* deja de ser *Tianxia* aunque persista la configuración centro-periferia. Desde el punto de los estados sónicos, eso fue lo que ocurrió cuando Japón adoptó el asianismo, y en gran medida cuando Estados Unidos se presentó como el líder del “mundo libre” contra la Unión Soviética durante la Guerra Fría.

La República Popular de China se esfuerza por mostrar al mundo que su ascenso hegemónico no tiene por qué representar una amenaza para nadie, toda vez que está basado en los principios de *Tianxia* orientados por *wangdao*. Hay que tener en mente el hecho de que la humanidad siempre ha sido una y lo que ha faltado es la consciencia de que somos una unidad.

Hoy en día, hablamos de un confucionismo nuevo que ya perdió su institucionalización formal después de que la región de Asia oriental se incorporó al sistema westfaliano. Sin embargo, mantiene su influencia como una serie de principios éticos sociales que todavía se perciben con claridad en todas las relaciones sociales en la región, incluso en las relaciones internacionales.

REFERENCIAS

- Analectas. (2020). Analectas traducidas por James Legge y editadas por Cambridge Chinese Classics. Recuperado el 19 de febrero de 2020 de http://www.camcc.org/_media/reading-group/lunyu/lunyu-en.pdf
- Alcalde, S. (2017). Los antiguos chinos esclavizaban a sus víctimas antes de sacrificarlas. El 6 de Julio de 2017 en *National Geographic España*. Recuperado de https://www.nationalgeographic.com.es/historia/actualidad/los-antiguos-chinos-esclavizaban-sus-victimas-antes-sacrificar-las_11656/1
- Barkawi, T. (2013). War, armed forces and society in postcolonial perspective. En S. Sanjay (Ed.), *Postcolonial Theory and International Relations: A Critical Introduction* (pp. 81-96). Londres: Routledge.
- Bell, D. A. (2006). Taking Elitism Seriously: Democracy with Confucian Characteristics. En *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context* (pp. 152-179). Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400827466-008>
- Chan, J. (2006). Political philosophy, Confucian. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Taylor and Francis. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <https://www.rep.routledge.com/articles/political-philosophy-confucian/v-1> DOI: 10.4324/9780415249126-S102-1
- Chang, C. (2017). From Anti-Communism Legitimacy to the Transformation of Nationalism: The Chinese Culture Revival Movement in Taiwan. *Asian Studies, año 2017*, Núm. 5, pp. 65-78. DOI: [info:doi/10.14945/00010097](https://doi.org/10.14945/00010097)
- Chen, B. Y. (2014). Sovereignty or Identity? The Significance of the Diaoyutai/Senkaku Islands Dispute for Taiwan. *Perceptions: Journal of International Affairs*, Vol. 19, núm. 1, pp. 107-119.
- Chen, X. D. (2007). El sistema del examen imperial como una gran contribución al mundo. El 13 de febrero de 2007 en *The New Legalist*. Recuperado de <http://www.xinfajia.net/2887.html>
- Clark, I. (1997). *Globalization and Fragmentation*. Oxford: Oxford University Press.
- Colección Aprender a Pensar. (2015). Platón. Barcelona: RBA.
- Dallmayr, F. y Zhao, T. (2012). *Contemporary Chinese Political Thought: Debates and Perspectives (Asian In The New Millennium)*. Kentucky: University Press of Kentucky.
- Dinastía Zhou. (2020). En *Encyclopædia Britannica*. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <https://www.britannica.com/topic/Zhou-dynasty>
- Discurso de Abe Shinzo. (2018). El 24 de febrero de 2018. Recuperado de http://dzwww.com/xinwen/guojixinwen/201802/t20180224_17072595.htm
- Discurso de Xi Jinping. (2016). El 11 de diciembre de 2016. Recuperado de <http://news.sohu.com/20161211/n475559798.shtml>

- El Clásico de la Piedad Filial (2011). En *Chinaviva*. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <http://www.chinaviva.com/cultura/filial.htm>
- El Gran anuncio de *Shang Shu*. (2019). Recuperado el 22 de abril de 2019 de <https://ctext.org/shang-shu/great-announcement>
- Finch, R. (2013). The ancient Chinese exam that inspired modern job recruitment. El 22 de julio de 2013 en *BBC*. Recuperado de <https://www.bbc.com/news/magazine-23376561>
- Henry, G. M. (2009). *Histoire de la pensée économique*. Paris: Armand Colin.
- Huang, J. J. (2016). *East Asia in the Field of Intellectual History*. Taipei: National Taiwan University Press.
- Jayasuriya, K. (2015). Reseña del libro *The Politics of Accountability in Southeast Asia: The Dominance of Moral Ideologies*, 2014, Oxford University Press. El 23 de febrero de 2015 en *Australian Institute of International Affairs*. Recuperado de http://www.internationalaffairs.org.au/australian_outlook/the-politics-of-accountability-in-southeast-asia-the-dominance-of-moral-ideologies-2/
- Kang, D. C. (2010). *East Asia before the West*. New York: Colombia University Press.
- La palabra del Sacerdote. (2003). *Tesoros de la Fe, Tema "Dios"*, núm. 14. Recuperado de <http://www.fatima.org.pe/articulo-64-que-significa-al-cesar-lo-que-es-del-cesar-y-a-dios-lo-que-es-de-dios>
- Lee, J. Y. (2017). *China's Hegemony: Four Hundred Years of East Asian Domination*. Nueva York: Columbia University Press.
- Legalismo. (2019). En *Encyclopædia Britannica*. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <https://www.britannica.com/topic/Legalism>
- Li, D. Z. (2006). *La moralidad natural y Confucio en la Colección completa de Li Dazhao*. Beijing: People's Publishing House.
- Ling, L. M. H. (2016). What's in a name? A critical interrogation of the "Chinese School of IR". En Y. J. Zhang y T. C. Chang (Ed.), *Constructing a Chinese School of International Relations: Ongoing Debates and Sociological Realities* (pp. 17-33). Nueva York: Routledge.
- Maquiavelo, N. (1998). *El príncipe*. Madrid: Espasa-Calpe.
- May Fourth Movement. (2019). En *Encyclopædia Britannica*. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <https://www.britannica.com/event/May-Fourth-Movement>
- Murthy, S. (1983). Deng's 'Civilized' China of 'Five Disciplines, Four Graces and Three Loves'. *China Report, Vol. 19, núm. 6*, pp. 3-11. DOI: <https://doi.org/10.1177/000944558301900601>
- Ong, G. G. (2004). Building an IR Theory with Japanese Characteristics: Nishida Kitaro and Emptiness. *Millennium, Vol. 33, núm. 1*, pp. 35-38. DOI: <https://doi.org/10.1177/03058298040330010201>
- Phillips, T. (2013). PISA education tests: Why Shanghai pupils are so special. El 4 de diciembre de 2013 en *The Telegraph*. Recuperado de

- <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/china/10494678/PISA-education-tests-Why-Shanghai-pupils-are-so-special.html>
- Qin Shi Huang. (2020). En *Encyclopædia Britannica*. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <https://www.britannica.com/biography/Qin-Shi-Huang>
- Ren, J. T. (2013). *Polyphonic Confucianism: from classic interpretations to modernity*. Taipei: National Taiwan University Press.
- Resultados del informe PISA (por países y por comunidades). (2019). Recuperado el 21 de enero de 2021 de <https://www.oecd.org/pisa/publications/pisa-2018-results.htm>
- Sarquis, D. (2012). *La dimensión histórica en el estudio de las relaciones internacionales: el proceso de reconstrucción de sistemas históricos internacionales*. México: Grial.
- _____ (2018). La modernización de Japón durante la era de la restauración Meiji. *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, núm. 131, pp. 75-98.
- _____ (2019). Los Internacionalistas y el estudio de la historia. *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, núm. 133, pp. 71-94.
- Sen, A. (2013). *The Idea of Justice*. Taipei: Business Weekly Publications.
- Shih, C. Y. (2012). *Civilization, Nation and Modernity in East Asia*. Nueva York: Routledge.
- Shih, C. Y. y Huang, C. C. (2016). Balance of Relationship and the Chinese School of IR. Being simultaneously Confucian, post-Western and post-hegemonic. En Y. J. Zhang y T. C. Chang (Ed.), *Constructing a Chinese School of International Relations: Ongoing Debates and Sociological Realities* (pp. 177-190). Nueva York: Routledge.
- Shiji. (2018). En *Encyclopædia Britannica*. Recuperado el 21 de enero de 2021 de <https://www.britannica.com/topic/Shiji>
- Sun Yat-sen's speech on Pan-Asianism (1941). Translation of a speech delivered in Kobe, Japan on November 28, 1924. Typed in based on a copy of Sun Yat Sen, *China and Japan: Natural Friends, Unnatural Enemies*, Shanghai: 1941, currently in the Library of Congress in Washington DC, Estados Unidos. Recuperado de https://en.wikisource.org/wiki/Sun_Yat-sen%27s_speech_on_Pan-Asianism#cite_ref-1
- Szczepanski, K. (2019). What is the Mandate of Heaven? *Asian History*. El 1 de agosto de 2019 en *ThoughtCo*. Recuperado de <https://www.thoughtco.com/the-mandate-of-heaven-195113>
- Theobald, U. (2019). Zhou Period Political System. El 14 de marzo de 2019 en *ChinaKnowledge*. Recuperado de <http://www.chinaknowledge.de/History/Zhou/zhou-admin.html#officials>
- Wang, D. (2009). *La nueva interpretación del movimiento el 4 de mayo*. Beijing: China Youth Publishing Group.
- Wang, X. H. y He, X. H. (2014). *El sistema de tianxia: una experiencia china para construir el orden mundial*. Beijing: Guangming Week Publishing House.

- Womack, B. (2010). *China among Unequals: Asymmetric Foreign Relationships in Asia*. Singapur: World Scientific Publishing.
- Wu, John, C. H. (1961). *Lao Tzu Tao The Ching*. Nueva York: St. John's University Press.
- Xie, W. (2012). *El acceso y descenso del reino de Okinawa: la dilatación y retracción del sistema tributario chino marino*. El 12 de septiembre de 2012 en CNTV. Recuperado de <http://news.cntv.cn/2012/09/12/ARTI1347462309591845.shtml>
- Xu, M. L. (1985). 孟德斯鸠笔下的中国 China en la pluma de Montesquieu. 《法国研究》 *Estudios de Francia*, Vol. 3, núm. 2, pp. 71-79.
- Zhao, T. Y. (2005). *The Tianxia System: An Introduction to the Philosophy of World Institution* 1st. Edition. Beijing: China Renmin University Press.
- _____ (2006). Rethinking Empire from a Chinese Concept "All-Under-Heaven" (Tian-xia). *Social Identities*, Vol. 12, núm. 1, pp. 29-41. DOI: <https://doi.org/10.1080/13504630600555559>
- Zhu Xi o Chu Hi. (2004). En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Barcelona (España). Recuperado el 21 de enero de 2021 de https://www.biografiasyvidas.com/biografia/z/zhu_xi.htm