A través del prisma japonés: La crónica de Tsuchida Kyōson sobre la filosofía china contemporánea

Through the Japanese Prism: Tsuchida Kyōson's Account of Contemporary Chinese Philosophy

Montserrat Crespín Perales[1]
Universidad de Barcelona (España)
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0190-9692

Recibido: 23/03/2026
Aceptado: 07/08/2026

Resumen

El artículo analiza la crónica de la filosofía china contemporánea contenida en *Pensamiento contemporáneo de Japón y China* (1926, 1927) de Tsuchida Kyōson (1891-1934). Combinando historia intelectual y análisis filosófico, primero se examinan los presupuestos geoideológicos de la «desasianización», la «desinización» y la «anglosajonización» impulsados por el reformismo japonés de la época Meiji. A continuación, se emplea la obra de Tsuchida para reconstruir las respuestas de los filósofos chinos y sus formas de resistencia cultural. El contraste entre ambas trayectorias busca ayudar a esclarecer los procesos de identidad, diferenciación y adaptación a la modernidad que marcaron la evolución intelectual de China y Japón.

Palabras-clave: Desinización, anglosajonización, geoideología, Tsuchida Kyōson (1891-1934), filosofía china contemporánea.

Abstract

This article analyzes the account of contemporary Chinese philosophy presented in *Contemporary Thought of Japan and China* (1926, 1927) by Tsuchida Kyōson (1891-1934). Combining intellectual history and philosophical analysis, it first examines the geoideological premises of "de-Asianization," "de-Sinicization," and "Anglo-Saxonization" promoted by Japanese reformism

[1] (m.crespin@ub.edu). Publicaciones de la autora: https://dialnet.unirioja.es/metricas/investigadores/3606368; https://scholar.google.com/citations?user=LKCUaQ4AAAAJ&hl=es;

during the Meiji period. It then draws on Tsuchida's work to reconstruct the responses of Chinese philosophers and the forms of cultural resistance they developed. By contrasting these two trajectories, the study seeks to shed light on the processes of identity formation, differentiation, and adaptation to modernity that shaped the intellectual development of China and Japan.

Keywords: De-Sinicization, Anglo-Saxonization, Geoideology, Tsuchida Kyōson (1891-1934), Contemporary Chinese Philosophy.

1. Introducción

Aunque Tsuchida Kyōson[2] (1891-1934) apenas aparece en los estudios occidentales sobre filosofía japonesa contemporánea de las últimas décadas (*v.* Soviak, 1990; Grover, 2018; Crespín Perales, 2023), sigue siendo una figura destacada en la investigación japonesa sobre educación social por su impulso a iniciativas como el «Movimiento de la Universidad Libre» (*Jiyūdaigaku-undō*), que en las décadas de 1920 y 1930 facilitó el acceso de trabajadores rurales a la educación superior y desafió el control estatal de la universidad (Matsuda, Kawano y Xiao, 2016: 262-263). No obstante, su relevancia excede el ámbito pedagógico. Es uno de los pensadores japoneses del período de entreguerras más versátiles que intervino en diversos campos filosóficos. Su labor como historiador de la filosofía, en la que se centrará este estudio, permite comprender las redes transnacionales de ideas y los procesos geoideológicos que configuraron la filosofía contemporánea en China y Japón.

Este trabajo examina la crónica del pensamiento chino contenida en *Pensamiento contemporáneo de Japón y China*,[3] obra que Tsuchida escribió y puso a disposición de los lectores en dos lenguas, japonés –*Nihon shina gendai shisō kenkyū* ([1926] 1935: 11-269)– e inglés –*Contemporary Thought of Japan and China* (1927). Tomada como prisma interpretativo, servirá para desentrañar algunas de las dinámicas intelectuales de la época –finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX– que operaron en la construcción de las «filosofías nacionales», bien como signos de subordinación cultural o de resistencia en un tiempo atravesado por el arquetipo que representaba el moderno espíritu civilizatorio de unas pocas potencias europeas y de Estados Unidos, pujante en relevancia mundial.

Entrelazando metodológicamente la historia intelectual con el análisis filosófico, primeramente, se examinará el ideario civilizatorio y de progreso material e intelectual en el contexto de la irrupción de la filosofía como

[2] Este texto sigue el orden tradicional en japonés y chino de anteponer el apellido al nombre.

[3] Siguiendo la terminología de Tsuchida, debe hablarse de pensamiento «contemporáneo» (*gendai, contemporary*) y no de pensamiento «moderno» (*kindai*).

disciplina en Japón, marcado por los presupuestos geoideológicos de la «desasianización», la «desinización» y la «anglosajonización». Como se demostrará, estos mecanismos, promovidos por los filósofos reformistas japoneses, buscaban extirpar la raíz cultural sínica del fondo cultural japonés, con claras implicaciones tanto para la adopción y adaptación de la filosofía occidental y, con ello, para su historia intelectual, como por desvelar su trasfondo ideológico que reposa en la otredad y el racialismo evolucionista de la época. Luego, usando el texto tsuchidiano como lente, se rastrearán las formas de resistencia cultural de los filósofos chinos, en contraste con el desarrollo filosófico japonés que transitó del vaciamiento de su identidad asiática al intento de su rehabilitación romántico-nacionalista y panasianista. El estudio busca evidenciar y revelar los complejos procesos de identidad, diferenciación y resistencia frente a la modernidad de ambos países.

2. El «Nuevo Japón»: «desinizar» y «anglosajonizar»

El período de aperturismo y «modernización» de Japón, el tiempo de la Restauración Meiji (1868-1912), supuso, además del ascenso al trono imperial del emperador Mutsuhito (1852-1912), una verdadera transformación del país social, política, cultural y económica. Coincide con un siglo XIX en China que representa el progresivo declive de la dinastía Qing asolada por la agresiva política comercial del imperio británico que iría diezmando el territorio con las dos Guerras del Opio (1839-1842 y 1856-1860, con Francia ya entrometida); la firma de tratados desiguales, empezando por el de Nank**ín** (1842); distintas rebeliones, como la devastadora de Taiping (1850-1864); o la primera guerra sino-japonesa (1894-1895) que ganó un Japón expansionista y que tuvo en el centro el dominio sobre la península coreana que caería engullida, primero en forma de protectorado (1905), y luego anexionada (1910). Estos hechos fueron la antesala de la proclamación de la Primera República china (1912) y un primer tercio del siglo XX repleto de las acometidas imperialistas de británicos, franceses y japoneses. Japón mostraría su intención colonial en el «incidente de Mukden» (o «incidente de Manchuria») (1931), y, plenamente, en 1937, con el llamado «incidente del Puente de Marco Polo», iniciándose así la segunda guerra sino-japonesa que se concluiría en 1945 con la derrota japonesa. China abriría su nuevo período histórico, que llega hasta nuestros días, en 1949, con la proclamación de la República Popular China. El país vivió lo que allí se conoce como el «Siglo de la Humillación» (*bainian guochi*) (1839-1949). Para los dos países, el siglo XIX fue un tiempo transformativo en el que el cultivo de la filosofía iría de la mano de las reformas, empezando por la educativa. Se confiaba en la formación filosófica y científica como la savia del avance moral y material.

En el espacio quicial del fin de siglo, las capas educadas abrazarían el optimismo intelectual y su creencia en la perfectibilidad y en el «progreso». Como escribiera John Bagnell Bury (1861-1927) en *La idea del progreso* (*The Idea of Progress*) (1920), el «progreso» humano se ofrecía como «una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro» (Bury, [1920] 2009: 17). Se fundamentaba en la convicción de una «dirección definida y deseable» para «alcanzar algún día una condición de felicidad general», «resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del hombre» que «no debe hallarse a merced de ninguna voluntad externa» (Bury, [1920] 2009: 17). Esta fe en el progreso suponía orientar la sociedad hacia un futuro mejor. Por eso, muchos intelectuales de China y Japón consideraron que sus propias tradiciones dificultaban ese avance y buscaron modelos de modernización en otros «pasados» idealizados –occidentales–, admirados por su desarrollo económico, militar y filosófico-científico, que intentaron adaptar a sus respectivos contextos. Ante esta tesitura, si para los españoles es conocido el famoso *dictum* orteguiano «España es el problema, Europa la solución», para los reformistas japoneses que abrazaron el arquetipo de la «modernidad occidental», como se verá ahora con Fukuzawa Yukichi (1835-1901), «Asia era el problema y Occidente la solución».

El pensador y pedagogo japonés exhortaba a «abandonar Asia» (*datsu-A*) para unirse a Occidente. ¿Pero a quiénes se refería al hablar de «Asia»? ¿Y a qué «Occidente»? Leerlo directamente a partir de algunos extractos de su artículo «Abandonar Asia» (*Datsua ron*) (1885)[4] ofrece las respuestas más ajustadas a estas preguntas:

> A medida que las rutas de transporte mundial y el viento de la civilización occidental se extendían hacia el este (*azuma ni*), allá donde se fuera, ese viento incluso mecía la hierba. Aunque los occidentales no han cambiado mucho a lo largo de los años, en el pasado, sus acciones fueron lentas, y hoy son activas porque han aprovechado los avances en el transporte para sacar provecho de su impulso. […] La civilización reciente (*kinji no bunmei*) es incompatible con las viejas formas de Japón (*Nihon no kyūtō*), y si quisiéramos romper con ellas, también habría que abolir el gobierno. […] si obstruyéramos esta invasión de la civilización, Japón perdería su independencia. […] apoyándose en la sacralidad de la familia imperial (*teishitsu no shinsei takeru umu*), nuestros sabios japoneses decidieron derrocar al antiguo gobierno y establecer uno nuevo, adoptando la civilización occidental moderna (*seiyō kinji no bunmei*) en todos los aspectos […] No solo rompieron con las viejas costumbres de Japón, sino que también crearon un nuevo eje para todo el continente asiático, y su principio consistió simplemente en dos palabras: «escapar de Asia» (*datsu-A*). Aunque el territorio de Japón está situado en la costa oriental de Asia, el espíritu

[4] Con el fin de mantener la coherencia estilística y terminológica, la traducción de las fuentes escritas en una lengua diferente al castellano es mía.

> de su pueblo ya ha abandonado su rigidez asiática (*Asia no korō*) y se ha encaminado hacia la civilización occidental. Sin embargo, lo lamentable aquí es que hay dos países vecinos, uno llamado China (*Shina*) y el otro llamado Corea (*Chōsen*). Durante mucho tiempo, los habitantes de estos países se han criado en la política, la religión y las costumbres de estilo asiático, al igual que nuestro país, Japón. Quizás por los orígenes raciales, aunque comparten la misma política, religión y costumbres, existen algunas diferencias en herencia y educación. Al comparar a los tres países –Japón, China y Corea–, hay más similitudes entre China y Corea. Ambos son más distintos que parecidos a nosotros. Los habitantes de estos dos países están tan centrados en sí mismos y en sus respectivos países que no saben cómo reformarse (*kaishin*) […] Por lo tanto, para llevar a cabo nuestros planes hoy, no debemos esperar a que nuestros países vecinos se ilustren para trabajar juntos por el desarrollo de Asia. Más bien, debemos separarnos de sus filas y unirnos a las naciones civilizadas de Occidente. Nuestra actitud hacia China y Corea no requiere [que les demos] un trato especial solo por ser países vecinos; simplemente debemos tratarlos de la misma manera que los occidentales los tratan (Fukuzawa, [1885] 1933-1939: pp. 40-42).

El texto de Fukuzawa presenta a Japón como una excepción frente a China y Corea, países que cree anclados en la «rigidez asiática». Frente a ellos, Japón se erguía en su diferencia, tanto educativa como «racial». Según esta visión, Japón debía seguir el modelo occidental de progreso, reforzando una identidad diferenciada. El pasaje ilustra la temprana formulación del nacionalismo cultural japonés y la convicción de que el progreso exigía «desasianizarse» y, en particular, «desinizarse». Así, y entre muchas otras manifestaciones, la «desinización» se materializaría en la lógica detrás del uso político e ideológico del lenguaje. Como demuestra Fogel (2012: 14), *Shina*, en lugar de los topónimos *Chūka* o *Chūgoku*, que enfatizaban la centralidad universal de China (*v.* Mervart, 2016), empieza a usarse en Japón a través del influjo de los «estudios holandeses» (*rangaku*).

Avanzado el período Meiji, los primeros ensayos retrospectivos que describen el proceso de abandono de Asia y seguimiento del viento occidental, también en el terreno de la filosofía, muestran a una clase intelectual aculturada en la anglofilia. Esta es patente en la predominancia de las escuelas filosóficas –como el utilitarismo de Mill o el evolucionismo social de Herbert Spencer (1820-1903)– que entraron en el país a través de las instituciones germinales de las futuras universidades (como la *Kaisei-Gakko*, luego Universidad Imperial de Tokio) y de la mano de profesores extranjeros, muchos de ellos, al principio, estadounidenses (Crespín Perales en Nakajima, 2023). Este gusto por lo inglés se reforzaría a raíz de la alianza anglojaponesa de cooperación militar y auxilio mutuo, *Anglo-Japanese Alliance/Nichi-Ei Dōmei* (1902, 1905 y 1911), cuyo objetivo principal era contener al imperio ruso. Se combinaba la anglofilia

cultural con la política, retroalimentándose la una a la otra y constituyéndose el fenómeno de la «anglosajonización».

No hay mejor ilustración de este doble movimiento –«desinizar» y «anglosajonizar»– que la que da Nitobe Inazō (1862-1933), muy conocido por su *Bushidō. El alma de Japón* (1899). En su ensayo «La influencia de Occidente sobre Japón» («The Influence of the West upon Japan») (1909) defendía lo siguiente:

> La historia de lo que antes he llamado el Japón medieval concluyó con la apertura de sus largo tiempo cerradas puertas. Este acto fue, en gran medida, de no resistencia o, al menos, de pasividad. Significó el sacrificio de una tradición nacional de larga duración: el sacrificio del orgullo nacional. La europeización consciente y activa del Japón moderno implica el sacrificio de los modelos chinos de administración y moral. El Sr. [George Eedes] Boxall [(1836-1918)], en su obra *El anglosajón* [*The Anglo-Saxon; a study in evolution* (1902)],[5] reitera una y otra vez la necesidad de eliminar los elementos latinos de la cultura de esa raza, si esta quiere alcanzar la plenitud que le corresponde. ¿Acaso no podríamos afirmar que Japón solo puede ser real y verdaderamente japonés sacrificando la idolatría (*idolism*) china, mediante una valiente iconoclasia que destroce las casas de incienso del hijo de Sinim,[6] es decir, derribando el andamiaje celestial sobre el que, en gran medida, habíamos construido nuestros edificios?
>
> Arrancarnos la cultura china no nos desangrará hasta morir. Será como amputar un miembro, pero nunca como arrancarnos el corazón, pues ambos pueblos tienen temperamentos muy diferentes. La diferencia más radical, que el observador más superficial debe notar, entre la constitución de las sociedades china y japonesa y sus principios éticos es el altamente desarrollado individualismo económico de los Celestiales [chinos] y el igualmente desarrollado individualismo moral de nuestro pueblo. China es un país de comerciantes, Japón de samuráis. Sea China una entidad económica o no, ciertamente no es una entidad política, mientras que Japón es una entidad política y moral compacta. La influencia

[5] Boxall, londinense emigrado a Australia que trabajó como grabador y periodista, defendía un evolucionismo social que justificaba la expansión colonial anglosajona: «Si el anglosajón es fiel a sí mismo, no hay poder en la tierra que pueda impedirle dominar el mundo. Recientemente, hemos presenciado una ola de militarismo que surgió en América y se extendió a Gran Bretaña y a todos los demás países anglosajones. Esto parece deberse al impulso de expansión común a todas las razas en desarrollo; pero no es por su destreza militar que el anglosajón conquistará el mundo, sino por la aplicación de la ciencia de su raza a sus sistemas sociales y políticos. Quizás se pueda admitir que, mientras existan naciones militarmente poderosas, el anglosajón no puede permitirse adoptar una política de paz. Debe estar siempre preparado para defenderse de los ataques, pues el espíritu latino aún no ha muerto. Pero ejercerá una influencia mucho más poderosa cuando regule su sistema social, político, comercial e industrial mediante la ciencia de su raza; cuando elimine los grandes males que aún existen y convierta a los diversos países que domina en hogares de personas felices y satisfechas» (Boxall, 1902: pp. 316-317).

[6] Para referirse a China, Nitobe remite a la Biblia hebrea que, en Isaías 49:12, habla de la «tierra de Sinim», que se empleó en el siglo XIX para referir a China. Hoy parece que los especialistas coinciden en ubicar esta mención del profeta del Antiguo Testamento en Asuán (Siena) en Egipto (*v.* Eichler, 2023).

> extranjera en China debe entrar a través de los almacenes de Shanghái y los talleres de Hangchow [Hangzhou]. En Japón, funciona mejor a través de los órganos del Estado y la educación (Nitobe, 1909: p. 466).

Nitobe defiende con vehemencia que el «Nuevo Japón» estaba surgiendo de la extirpación de la cultura china, en paralelo a como lo anglosajón habría surgido de la de lo latino. Estas no son meras metáforas retóricas. Sustancian el trasfondo geoideológico, esto es, los mecanismos de «establecimiento de doctrinas, políticas, normas y conductas, que fortalezcan la posición de un Estado hegemónico frente a sus rivales potenciales y reales» (Ponce Urquiza, 2009: p. 68) asumido por el escritor japonés, corroborando la influencia del imperio británico prestigiado entre los japoneses a partir de la alianza. Además, esta geoideología conecta con la irradiación del cristianismo protestante entre algunas de las élites intelectuales japonesas del momento, como Nitobe mismo (*v.* Fischer-Tiné, Huebner y Tyrrell, 2020; Crespín Perales, 2024).

Todos estos elementos refuerzan la permeabilidad de la «desinización» del Japón Meiji. El discurso servía para edificar una imagen nacional que, con valiosas metáforas, como la de la «amputación» y el «sacrificio», subrayara la idiosincrasia del país. De hecho, esta ideología nacionalista de la singularidad es proverbial en Reino Unido y en Japón, dos territorios insulares que gustan de ver entre sí similitudes que corroboran su peculiaridad y su distinción frente al continente al que pertenecen. He ahí el tópico de Japón como «La Gran Bretaña de Asia» (*v.* Fisher, 1968, y Shin, 2020). Asimismo, el ensayo de Nitobe ayuda a responder a la segunda pregunta que se hacía antes: a qué «Occidente» se referían estos intelectuales:

> La democracia es occidental, a pesar del absolutismo alemán o la autocracia rusa. En nuestra mente, el progreso se identifica con Occidente, aunque geográficamente España y Turquía se encuentran en Europa. Así como, a primera vista, todos los japoneses le parecen iguales a un europeo, y viceversa, simplemente porque las características raciales nos impactan primero, y las peculiaridades individuales solo se aclaran tras un conocimiento más cercano, así también la cultura aria era indivisa a los ojos japoneses, y toda la raza blanca era una sola. Recientemente, hemos llegado a conocer las diferencias entre los grupos étnicos. Todo japonés sabe, y no olvida –ni el Cielo lo perdone–, que fueron Rusia, Alemania y Francia quienes le arrebataron el premio de su guerra con China. Los mismos campesinos saben que Inglaterra es nuestra aliada y América, nuestra amiga. Amigo o enemigo, le debemos mucho de lo que somos a Occidente, y es la deuda la que nos ocupa (Nitobe, 1909: p. 460).

La respuesta es nítida: el «Occidente» de referencia es el anglosajón, representado por Gran Bretaña y Estados Unidos. Nitobe excluye tanto a los europeos considerados «atrasados», como España y Turquía, como a aquellos

hacia los que los japoneses mantenían un profundo resentimiento: Rusia, Alemania y Francia, cuya «Triple intervención» cercenó parte de las ganancias obtenidas por Japón en la primera guerra sino-japonesa y reconocidas en el Tratado de Shimonoseki (1895), al forzar la restitución de la península de Liaodong a China.

Si en la España decimonónica prosperó el afrancesamiento político-cultural y la creencia de que, para «modernizarse», el país debía dejar de parecerse a sí mismo, en el Japón coetáneo triunfaba un credo similar. Nitobe defenderá que, para «renovarse», Japón debía cercenar su raíz sínica que se rellenaría con las ideas anglosajonas –como el liberalismo económico y el evolucionismo racial– y sus modos políticos, como el expansionismo colonialista. Así pues, una parte de los reformistas Meiji representaría a esa cohorte de «anglófilos» que miraron hacia los modelos británico y estadounidense, confiados en que, arrancada y superada la raíz china –administrativa, moral e idólatra–, el «Nuevo Japón» podría ser él mismo. Nitobe lo afirma rotundo: «El Nuevo Japón no es, en efecto, una acumulación externa de cultura extranjera. Es la aplicación de la energía innata de la raza a nuevas circunstancias, la autoconciencia de nuestra propia fuerza, el uso consciente y deliberado de las fuerzas mundiales» (Nitobe, 1909: p. 464). En suma, el «Nuevo Japón» resultaba de la combinación de lo inglés y lo germano –Alemania influiría en los asuntos del Estado, la administración y las universidades imperiales, e Inglaterra y Estados Unidos, en la sociedad, la educación privada y la cultura–, modelos exitosos de organización política, desarrollo intelectual y dinamismo social (Nitobe, 1909: p. 472).

Junto a la anglofilia, las circunstancias políticas e institucionales favorecieron la «filogermanización». El modelo prusiano inspiró tanto la implantación del constitucionalismo y la codificación jurídica en Japón como la introducción de la filosofía alemana, mediante procesos de adaptación intelectual promovidos por reformistas y burócratas de la era Meiji dentro de su proyecto de modernización (Kishinami, 1915: pp. 11-12). Tsuchida corroborará esta exposición del desarrollo de los estudios filosóficos en Japón, subrayando la inicial preeminencia del pensamiento inglés (1927: pp. 26-27) y la posterior penetración de las ideas alemanas que cuajaron aún más el nacionalismo japonés y su viraje hacia el conservadurismo y la reacción para, entre otras acciones, controlar severamente la circulación libre de ideas entre el pueblo (Tsuchida, 1927: pp. 28-29).

A continuación, se analizará hasta qué punto Tsuchida asumía la «desinización» de Japón y este excepcionalismo nacional, analizando reconstructivamente su crónica de la filosofía china contemporánea.

3. A través del prisma japonés

La versión inglesa del libro de Tsuchida,[7] publicado en la colección «Biblioteca de pensamiento contemporáneo» (*Library of Contemporary Thought*) dirigida por William Tudor Jones (1865-1946), pretendía ofrecer una visión sintética y divulgativa del pensamiento contemporáneo de Japón y China (*v.* Crespín Perales, 2023). Mientras que el filósofo proporciona una exposición amplia de la filosofía japonesa, a la que dedica ocho capítulos, el tratamiento del pensamiento chino es mucho más reducido, unas cuarenta páginas, limitadas principalmente a unos pocos parágrafos en la introducción y a los dos últimos capítulos. Menos es nada ante una tarea que reconoce, evidentemente, como complicadísima (Tsuchida, 1927: p. 35).

Para empezar, Tsuchida no puede negar –como no pudieron hacer Boxall con «lo latino» o Nitobe respecto de la deuda del pueblo japonés a su raíz cultural china– que los japoneses le deben a China, entre otras cosas, y esta no es menor, su escritura, aunque afirma que las últimas décadas han significado para ambos países transitar caminos separados (1927: p. 35). No aboga por «desinizar» a Japón. La «desinización» ya es un hecho. Además, contra el truismo cultural acostumbrado entre los occidentales, el pensamiento contemporáneo chino y japonés no es homogéneo (Tsuchida, 1927: p. 35).

A su juicio, la China de los años 1920 está justo en el estadio en el que se encontraba Japón antes del aperturismo Meiji: es una nación empobrecida y atrasada que obligará a sus intelectuales a pensar cómo absorber la filosofía extranjera (Tsuchida, 1927: p. 36). Eludiendo mencionar a Japón como agente implicado en el debilitamiento de China, entiende que la causa de su flaqueza se debe a su subdesarrollo industrial:

> Cuando China entró en contacto con ellos, Occidente se le presentó con una civilización industrial plenamente desarrollada y también con el imperialismo, que es el resultado inevitable del industrialismo. China, con sus carencias en ambos aspectos, se vio seriamente amenazada, con temor a convertirse de inmediato en campo de colonización por parte de Europa. China había librado muchas guerras contra países extranjeros, pero cada vez había perdido parte de su fuerza nacional. (Tsuchida, 1927: pp. 36-37).

Desde la perspectiva tsuchidiana, el desarrollo filosófico depende del progreso material y de una sólida base nacional. Dado que Japón había logrado industrializarse y fortalecer su soberanía, consideraba que China solo podría impulsar su desarrollo intelectual mediante la consolidación de una nación

[7] Para facilitar el acceso de los lectores no familiarizados con el japonés, se cita la paginación de la versión inglesa; en la edición japonesa (Tsuchida, [1926] 1935: 11-269), la crónica sobre la filosofía china contemporánea ocupa las pp. 208-269.

fuerte, el incremento de su poder económico y una unificación estable y duradera (Tsuchida, 1927: p. 38). Aunque, por fuerza, su diagnóstico es provisional, interpreta el desarrollo intelectual chino desde una perspectiva materialista e historicista. Pese a augurar que una futura filosofía china podría «atraer la admiración del mundo» (Tsuchida, 1927: p. 39), sostiene que su florecimiento dependerá de resolver el principal problema del país: alcanzar una unificación estable y convertirse en una nación económicamente poderosa.

Partiendo de este marco general, Tsuchida estructura su crónica del pensamiento chino contemporáneo a partir del tratamiento de cuatro asuntos: «(1) Las nuevas interpretaciones de las filosofías tradicionales; (2) El contacto con la civilización occidental; (3) ¿Metafísica o ciencias naturales?; (4) Pensamiento social.» (Tsuchida, 1927: pp. 192-193). Como justifica, los dos primeros temas son de especial relevancia. Al igual que hicieran en su día los intelectuales japoneses, sus pares chinos debían preguntarse sobre el lugar que su patrimonio filosófico, especialmente el confuciano, ocuparía en la China moderna. Dependiendo de la respuesta a esa difícil pregunta, las directrices respecto del acomodo de las corrientes filosóficas occidentales en el país variarían.

En cuanto a la primera cuestión, resaltan las páginas que el filósofo dedica a presentar al lector la figura de Kang Youwei (1858-1927), quien, junto a su discípulo, Liang Qichao (1873-1929), encarnarían esa línea inagotable que intenta interpretar el confucianismo «de acuerdo con nuestro tiempo» (Tsuchida, 1927: p. 194).

Las trayectorias de estos hombres simbolizan el ambiente de derrota ante la nueva muesca añadida a la humillación, en este caso, a raíz de la derrota ante los japoneses. Como es bien sabido, Kang y Liang organizaron protestas, como las de 1895, solicitando reformas al trono imperial, y en 1898 consiguieron llamar la atención del emperador Guangxu (1871-1908), interpelándole a emprender reformas y cambios institucionales, en lo que se conoce como la Revolución de los Cien Días (1898), efímera y fallida. Pese al fracaso de sus demandas, la propuesta político-social de Kang y Liang demuestra que parte de los filósofos chinos no optó por «desasianizarse», sino por revalorizar su propio acervo filosófico.

Así, como explica Tsuchida, Kang Youwei se empeñó en rescatar el «ideal social» (1927: p. 195) de la «Gran Unidad» (*datong*) defendiendo el valor que esta idea confuciana, universalista y filosófico-utopista podía tener para su presente. Ese impulso utopista formaba parte del clima intelectual de la época. Así, H. G. Wells (1866-1946), autor clave para comprender la filosofía social de Tsuchida (Crespín Perales, 2023) y conocido también por Kang (Martynov y Martynova, 2015: 62-63), publicó *Una utopía moderna* (*A Modern Utopia*, 1905), donde teorizó sobre las vías hacia un Estado mundial.

Para comprender la interpretación que Tsuchida ofrece de la filosofía kangiana de la «Gran Unidad», conviene partir del capítulo «Evolución de los ritos» (*Li yun*) del *Libro de los ritos* (*Liji*) (período de los Estados Combatientes, 475-221 a. C.), texto que sirvió de base a Kang para su *Libro de la Gran Unidad* (*Datong shu*) (1915, 1935):

> Cuando se practica el Gran Camino (*dadao*), el mundo pertenece a todos (*tianxia wei gong*). Se selecciona a los virtuosos y capaces, se mantiene la confianza y se cultiva la concordia (*jiang xin xiu mu*). Así, las personas no solo aprecian a sus familiares e hijos, sino que también garantizan que los ancianos estén cuidados hasta el final de sus días, los fuertes tengan empleo, los jóvenes un lugar donde crecer, y que las viudas, los solitarios, los discapacitados y los enfermos reciban sustento. Los hombres tienen su parte, y las mujeres su hogar. No se tolera que los bienes se desperdicien, pero tampoco se los acumula para beneficio personal; no se permite que las capacidades permanezcan sin utilizar, pero tampoco que se ejerzan únicamente en provecho propio. Por lo tanto, no se fomentan conspiraciones, no se cometen robos ni rebeliones, y las puertas exteriores no se cierran. Esto se llama Gran Unidad (*datong*). (*Liji*, 2025: s/p)[8].

Laurence G. Thompson (1920-2005), traductor al inglés de la obra de Kang, destacó la versión del pasaje realizada por Tsuchida, ya que esta, junto a otras, condiciona la interpretación de la «Gran Unidad» como ideal del pasado o del futuro (Thompson en Kang, [1915, 1935] 1958: p. 29), aunque manteniéndose su carácter edénico. Al margen de la cuestión traductológica, importa comprobar cómo enjuicia Tsuchida las ideas políticas kangianas. Para este, la situación social que propugna el pasaje, llevado al lenguaje del siglo XX, equivale a hablar de «democracia, federalismo internacional, educación pública, dotaciones y seguro para la enfermedad, comunismo y sacralidad del trabajo» (Tsuchida, 1927: p. 195). Esta sería la traslación política de un clásico que, en su utopismo, dibujaría un porvenir, para muchos, deseable.[9] Cosa distinta es calibrar, como seguidamente hace Tsuchida, la solidez del utopismo universalista kangiano.

En su obra, Kang dibuja un trayecto evolutivo del mundo desde su conformación en forma de Estados hacia la extinción de las formas estatales que desembocaría en su unión en un solo mundo –la Gran Unidad–. Tsuchida sintetiza los muchos y complejos vericuetos argumentales del filósofo chino, ofreciendo al lector un cuadro comparativo conciso de las tres etapas que Kang elabora, también en forma gráfica, con detalle (Kang, [1915, 1935] 1958: pp. 105-127). Bastando aquí mencionar la última etapa, la que presenta las

[8] Para consultar una traducción alternativa en castellano basada en la versión inglesa de James Legge (1815-1897) (*v. Lijing*, 2009: 321-322).

[9] Huelga decir que hoy podrían objetarse aspectos como la separación sexual del trabajo presente en el pasaje.

características de ese futurible mundo unido y pacificado, Tsuchida dice que consiste en la extinción del Estado en una sociedad mundial, desapareciendo a su vez la necesidad de protección de unos Estados frente a otros; la igualdad de todas las personas y la disolución de las distinciones raciales; la abolición de los castigos, bastando como correctivo el sentimiento de vergüenza, y la desaparición de la moneda y de la propiedad privada (1927: p. 195). Para él, la filosofía política de Kang se entendía como un «internacionalismo», entre otras razones, por propugnar la erosión de las fronteras estatales. No obstante esto, cree que el ideal social kangiano está más cerca del comunismo y el anarquismo (Tsuchida, 1927: p. 196) que del «internacionalismo».

Ahora bien, poniendo en duda que Kang tuviera éxito justificando la génesis de ese mundialismo en las tesis confucianas (Tsuchida, 1927: p. 196), sí que le concede su utilidad en clave económico-política, pues esta ayudaría a comprender el recorrido de las fases económicas desde el «capitalismo subdesarrollado» al «desarrollado», y, de ahí, a la plenitud de un tipo de «comunismo anarquista» (1927: p. 197). Y, no obstante esto, Tsuchida sostiene que Kang fracasa en su empeño filosófico. ¿Por qué?

La interpretación tsuchidiana está fuertemente condicionada por su propia filosofía político-social, el «culturalismo», donde «cultura» (*bunka*) traduce la «*Kultur*» alemana como un «nuevo idealismo de los problemas sociales» (Tsuchida, 1927: p. 124). Su «culturalismo» sintetiza idealismo kantiano, socialismo y anarquismo, defendiendo una libertad basada en la articulación entre autonomía individual y responsabilidad colectiva. Este «anarquismo socialista» se concreta en asociaciones progresivamente más complejas, desde las personales hasta las regionales, orientadas a la armonización sin eliminar diferencias ni depender de una estructura centralizada (Tsuchida, 1927: pp. 187-189). Consiguientemente, es obligado subrayar que Tsuchida analiza las tesis de Kang a partir del cristal de su propia filosofía social y política. Las pone frente a su proyecto social-anarquista, que, expresamente, desvincula del utopismo subyacente a la propuesta marxiana, pues, aduce, su filosofía social «se distingue del socialismo científico [marxiano] porque [...] no sigue ningún utopismo que le asigne a una sociedad constituida un punto futuro finito del avance histórico» (Tsuchida, 1927: p. 189). Solamente así, teniendo en cuenta que su propia sistematización sociopolítica es la plomada que aplica a las ideas de otros autores, se entiende mejor que afirme que la filosofía utopista kangiana de la «Gran Unidad», aunque meritoria, es un «boceto especulativo arbitrario sin ninguna base económica». Echa en falta que el filósofo chino justifique el «principio social del desarrollo del capitalismo al sistema social comunista» (1927: p. 197). Y, aunque, como reitera, la utopía de Kang le parece una versión anarco-comunista de las tesis confucianas, a la postre la descarta. Le resulta un mero ejercicio conjetural y, por ello, sin anclaje empírico alguno

(Tsuchida, 1927: p. 197), señalando, así, una limitación recurrente en muchos cosmopolitismos y proyectos monistas globales, desde el de Kang hasta variantes actuales (*v*. Karatani [2010] 2014; Zhao, 2021; Xu, 2022).

Si la «Gran Unidad» kangiana se acercaba al conservadurismo tradicionalista enfatizando la virtud del confucianismo reformado como camino de progreso, la postura antagonista, la anticonfuciana, sería la del primer socialismo marxiano, encarnado por uno de sus impulsores, Chen Duxiu (1879-1942).

Tsuchida recalca el anticonfucianismo de Chen, pero, básicamente, porque este alegaría que la filosofía confuciana no puede desligarse de su contexto histórico. Así, incluso proposiciones revisionistas, como la de Kang con su pretensión de actualizar el pensamiento confuciano, mantenían el elitismo del que surgían. Como afirma, de acuerdo con Chen, en el confucianismo, «todos los puntos de vista sobre la moral, el rito, la política, etc., tomaban como modelo únicamente a una minoría. Por ello, la vida de la mayoría del pueblo no se veía afectada» (Tsuchida, 1927: p. 198).

Frente a estas y otras posiciones opuestas, Tsuchida adopta una actitud conciliadora coherente con su «anarquismo socialista». Rechaza los extremos dogmáticos y propone una síntesis equilibrada que preserva lo valioso de cada postura. Por eso, mediando entre Kang y Chen, afirma:

> Las discusiones entre Kang y Chen sobre si el pueblo chino debería mantener su reverencia a Confucio no solo son de las más importantes en la China actual, sino que dan ciertas pistas. En mi opinión, ambas posiciones son erróneas, pues cada una de ellas ha confundido una visión parcial con una comprehensiva. Cada pensamiento contiene dos elementos: la parte esencial que trasciende los cambios temporales y la parte modificable que refleja las características de su época. No pueden intercambiarse. Estoy convencido de la verdad de la concepción materialista de la historia, pero esta debe, a la vez, reconocer la parte esencial e inmutable de cada idea. De lo contrario, será imposible explicar la existencia, en una misma época, de dos pensamientos opuestos. Si bien concuerdo con Chen en la creencia de que la filosofía de Confucio estaba completamente teñida de moralidad feudal, por otro lado, estoy convencido de que, dentro de esta expresión de moral feudal, [Confucio] expuso aportes valiosos y permanentes para la esencia de la moralidad (Tsuchida, 1927: p. 199).

Sin ser equidistante, Tsuchida defiende una actualización de la moral confuciana que evite tanto su conservación rígida como su rechazo absoluto, destacando su capacidad de adaptación. Aplicando este mismo enfoque irenista, cuestiona también la oposición tajante entre «Oriente» y «Occidente», concebidos como bloques civilizatorios supuestamente antagónicos. Por eso, discute las tesis de Gu Hongming (1857-1928), figura con cierta relevancia en

el ambiente intelectual de la época al ejercer de bisagra diplomático-intelectual entre el mundo sínico, el japonés y el anglosajón.

La vida y obra de Gu desafían toda síntesis. Para entender la singularidad de sus aportaciones, íntimamente ligadas con su imagen pública, baste mencionar, siguiendo a Müller (2013: pp. 5-6), que su biografía –hijo de madre con raíces portuguesas y padre chino, formado a caballo entre Escocia y Alemania; formalmente, ciudadano británico y, simbólicamente, convertido a la «sinidad», filosófica y externa por su imagen pública con trenza y vestimenta manchúes– y su trayectoria intelectual confluyen en su tránsito desde la «imitación del hombre occidental» a la conversión y defensa ultramontana del «hombre chino» y de su irreducible esencia. Vida y obra se entremezclan en una figura célebre por su «excentricidad» y por su «anfibología cultural» (Du, 2019).

Lo que interesa a Tsuchida de las tesis de Gu es discernir cómo intenta «combinar» las «fortalezas de ambas civilizaciones» (1927: p. 205), aunque le criticará esta nueva tentativa de fundar una *concordia mundi* sobre presupuestos ahistóricos e ideales de regeneración que, en épocas de crisis, instrumentalizan políticamente pasados pretendidamente armónicos que nunca existieron tal como se rememoran.

Según Tsuchida (1927: pp. 205-206), Gu opone una civilización china «oriental», filosófica y vitalista, a una civilización occidental materialista y mecanicista, orientada únicamente a la acumulación económica; sin embargo, esta contraposición le resulta ilusoria, pues «la llamada civilización china que [Gu] admira no es la actual», del mismo modo que los «clasicistas europeos anhelan la civilización griega» (Tsuchida, 1927: p. 206), ya irresucitable. Siguiendo a Tsuchida, Gu y todos los nostálgicos de arcadias pretéritas toman una parte de la estructuración social, política, económica y filosófica por el todo. Estos proyectan la codificación moral de una minoría sobre el todo de los agentes históricos –la masa social– habitualmente no contemplados en las narraciones históricas. Por eso, le parece que Gu censura los desmanes de la industrialización y la mecanización de algunos países occidentales anclado en una rememoración que pasaba por alto los problemas de la asincronía de China con respecto a su industrialismo en el siglo XIX. Su pasadismo es extemporáneo, aunque no ideológicamente inocuo:

> Lo que él señala como lo característico de la civilización oriental realmente estaba en manos de una pequeña minoría de la nobleza. Por ejemplo, cuando Gu dice que los occidentales viven para trabajar, mientras que los orientales viven para disfrutar de sus vidas, verbaliza que la moral de los occidentales es la de los productores, y la de los orientales, la de los consumidores. De estas dos morales, la primera prevalece en todo el mundo entre la mayoría trabajadora del pueblo, mientras que la segunda se limita al pequeño círculo que no tiene un trabajo productivo.

> […] En mi opinión, la condición de la sociedad china antes de su contacto con la civilización industrial era la siguiente: su vida económica era autosuficiente; el pueblo no conocía el conflicto de clases; las necesidades del pueblo seguían siendo muy sencillas y, dado el pequeño volumen de productos, no se producían bienes excedentes que necesitaran de un mercado exterior. Bajo tales condiciones, probablemente China fue única, poseyendo una mancomunidad que incluía conjuntamente a las clases gobernantes y a las gobernadas. Tal mancomunidad, por lo tanto, puede llamarse comunidad feudal o servil. Ahora bien, una vez que China empezó su avance industrial, dichas condiciones fueron, irremediablemente, destruidas. Por grandes que sean los defectos de esta nueva civilización, es imposible volver a la antigua vida de la comunidad servil (Tsuchida, 1927: pp. 208-209).

Para comprender mejor el trasfondo, conviene situar las tesis de Gu Hongming y su «Movimiento de Oxford chino». El nombre aludía al «Movimiento de Oxford», o «Movimiento tractariano», por las publicaciones teológicas, *Tratados para los tiempos* (*Tracts for the Times*) (1833-1841), de sus miembros y líderes, John Keble (1792-1866), John Henry Newman (1801-1890) o Edward Bouverie Pusey (1800-1882) (*v.* Dawson, [1933] 2000). Esta corriente de la Iglesia anglicana, surgida a comienzos del siglo XIX, se enfrentó a la liberal, reclamando un correctivo frente al relativismo epistémico, doctrinal y eclesiológico que, a su juicio, comenzaba a erosionar el poder de la iglesia y su independencia respecto del Estado. Como puntualiza Morales, no preconizaban una separación laica, sino «mantener la autoridad eclesiástica», por lo que, teniendo «a la Iglesia como objeto único y primordial de su lealtad y veneración, la consideraba(n) fuente independiente de todo poder y jurisdicción espirituales y la proclamaba(n) canal de toda gracia concedida ordinariamente a los hombres» (1986: p. 483). Así, al hablar de un «Movimiento de Oxford chino», Gu dejaba claras sus intenciones: frente a la crisis de una China que culminaría en la proclamación de la República en 1912, defendía la preservación del sistema imperial, del mismo modo que los oxfordianos propugnaban la restauración de la autoridad eclesial:

> En una sociedad china sana y normal, la nación debe depender, en primer lugar, del poder industrial del pueblo o de la clase trabajadora para producir alimentos y otros bienes necesarios para el bienestar material nacional. A continuación, debe depender de la inteligencia de los literatos chinos para capacitar, educar y regular dicho poder y distribuir adecuadamente sus frutos. Por último, y más importante aún, la nación debe depender de la nobleza de carácter de la aristocracia manchú para dirigir y asegurar que el poder industrial del pueblo se dirija con nobleza hacia fines nobles. En resumen, el poder industrial del pueblo chino debe producir; la inteligencia de los literatos chinos debe educar; y la nobleza de la aristocracia manchú debe dirigir el poder industrial del pueblo hacia una vida nacional noble, hacia una civilización noble (Gu, [1910] 1912: pp. 6-7).

Gu, al defender el sistema imperial y la restitución moral y estamental de la nobleza china, identificaba a Emperador y moralidad, convirtiendo la lealtad al primero en fundamento de la moral de Estado:

> […] así como en Europa, si se destruye y se elimina la creencia en la existencia de Dios, será difícil, si no imposible, mantener la moralidad entre las masas; en China, si se ataca y se retira el respeto del pueblo por el Emperador, se destruye todo el fundamento de la moralidad china; […] Por esta razón, digo que la lealtad al Emperador en China es una religión. (Gu, [1910] 1912: p. xxiv).

Tsuchida captó la afinidad entre estas tesis y el ultraconservadurismo japonista que ganaba fuerza en el Japón de los años veinte. El postrero Gu, que conferenciaría en Japón desde 1924 hasta 1927 como voz representativa de la Sociedad de la Gran Cultura Asiática (*Daitō bunka kyōkai*) (Du, 2019: p. 8), creía que Japón era «el único lugar que conservaba vivo el verdadero espíritu del confucianismo y el sistema monárquico, mientras se perdían en la China republicana» (Du, 2019: p. 38). Ese ideario, que Tsuchida deduce como conclusión lógica de la escisión entre el pueblo –productor– y la minoría –consumidora de lo producido por el pueblo y clase parasitaria–, le parece un grave error solo aplaudido «por unos pocos miembros de la nobleza, y rechazado por la mayoría en China y en Japón», pues la mayoría social no apoyaba quedar atrapada en la servitud (1927: p. 210). En suma, la apelación a la preservación de los rasgos espirituales de la «civilización oriental», encarnada en las ideas de Gu, no podía ocultar que su verdadero propósito consistía en que el pueblo aceptara su propia subordinación.

En la década de 1920, la fundación por parte del gobierno japonés de grupos de presión como la Sociedad de la Gran Cultura Asiática evidenciaba el cambio de rumbo de un período de entreguerras crecientemente desengañado de veleidades cosmopolitas. Fundada en 1923 e integrada por miembros de la Dieta, la asociación aspiraba a «rejuvenecer los saberes chinos» como «reacción al creciente culto a la riqueza monetaria y a los valores materialistas entre los japoneses, así como al declive moral de Japón tras la Primera Guerra Mundial» (Du, 2019: p. 38), reflejando el progresivo alejamiento del liberal «anglosajonismo» de la era Meiji. Así, las páginas que Tsuchida dedica a Gu pueden interpretarse como una crítica al giro conservador japonés. Sus objeciones a doctrinas que denuncian la decadencia moral y apelan a la regeneración de un supuesto espíritu cultural originario, próximas en este aspecto al fascismo europeo de la época, se proyectan además sobre otros debates contemporáneos, como la controversia entre ciencia y metafísica, coincidente en el tiempo:

> La disputa se inició con un ataque furioso de Ding Wenjiang [(1887-1936)], profesor de geología en la Universidad de Pekín, contra la conferencia de Zhang

> Junmai [(1886-1969)] de 1923 intitulada *Una visión de la vida* [*Renshengguan*]. Antes de que se iniciara el debate, los estudios científicos en China habían avanzado gradualmente hacia las ciencias naturales, descuidándose su metafísica tradicional. En su conferencia, Zhang verbalizaba su desacuerdo con tal situación (Tsuchida, 1927: p. 212).

Aquí, el pensador particulariza la contienda entre aquellos que defendieron la metafísica (como Zhang), la ciencia (como Ding) y aquellos que intervinieron defendiendo postulados marxianos, como Chen Duxiu, que criticaría a ambas posturas, pues, en su cerrazón, se autocancelaban (Tsuchida, 1927: p. 218), pero, sobre todo, soslayaban «las causas materiales y objetivas» (1927: p. 219).

Tsuchida no toma partido por ninguno de los contendientes y mantiene su habitual ecuanimidad. Sostiene que ambos abordaban problemas distintos con métodos diferentes, por lo que la controversia podía resolverse si cada ámbito se analizaba de forma autónoma: «La filosofía se involucra en el criticismo sobre el significado de la vida; la ciencia analiza las causas de los fenómenos naturales, y las ciencias sociales interpretan, desde el materialismo, los fenómenos sociales: estas son, respectivamente, funciones diferentes, por lo que ninguna puede ocupar la función de la otra» (Tsuchida, 1927: p. 221).

Es notorio que defienda el lugar y el objeto epistémico propios del saber filosófico (criticismo de la vida humana), del científico (causas de los fenómenos naturales) y del sociológico (causas materiales que sostienen la estructura de los fenómenos sociales). Intercede por la precisión y los límites de cada saber. Previene del error común que acaece al hacer pasar por problemas metafísicos aquellos que, en puridad, no lo son; o comprometiendo los asuntos, de suyo y legítimamente metafísicos, cuando la perspectiva científico-natural o social los absorbe (Tsuchida, 1927: pp. 221-222). Además, advierte del salto indebido entre los descubrimientos científicos, o la realidad puramente fáctica, y las deducciones, de suyo, múltiples, que a partir de estos se puedan ofrecer en las prescripciones morales: «Si, gracias a la biología, hemos conocido el despilfarro y la brutalidad en la lucha por la existencia, se puede decir de inmediato que, a partir del mismo conocimiento de este hecho, alguien concluirá "por lo tanto, sed generosos y cooperad", y otro, "sed agresivos para no sucumbir en la lucha"» (Tsuchida, 1927: pp. 222-223).

Al abordar debates como el de la ciencia y la metafísica en China, Tsuchida propone superar la confusión gnoseológica de su época mediante una posición alejada tanto del positivismo y el cientificismo como del espiritualismo e intuicionismo de autores como Rudolf Christoph Eucken (1846-1926) o Henri Bergson (1859-1941), en Europa, o Rabindranath Tagore (1861-1941) y Nishida Kitarō (1870-1945) en Asia. Este intuicionismo transnacional, que Peng Hsiao-yen (2023) ha identificado al estudiar el movimiento contra-ilustrado chino, encarnaba una reacción al racionalismo. Este giro afectivo y

vitalista conectará con el conservatismo, representado antes por Gu, y con el señuelo del panasianismo que, desde Japón, quería servir como azúcar para tragar el inminente ataque a la soberanía territorial de China.

Para concluir, conviene examinar por qué Tsuchida privilegia la filosofía social de la China republicana (1912-1949), encarnada por Sun Yat-sen (Sun Wen) (1866-1925), frente al naciente marxismo de Chen Duxiu y Li Dazhao (1889-1927) y al anarquismo de Liu Shifu (1884-1915) y Li Shizeng (1881-1973), fragmentado y ya marginal en los años veinte.

Para Tsuchida, Sun, al que apoda el «Lenin de China» (1927: p. 224), sobresale entre los teóricos socialistas como impulsor de la revolución y de la transformación social:

> El pensamiento socialista de Sun Wen se expresa en su llamado «tri-*min*-ismo» y en su «constitución de los cinco poderes». […] El «tri-*min*-ismo» se llamó así por cada uno de los lemas que Sun adoptó para resumir los tres principios de su socialismo, usando la palabra china «*min*», que significa «pueblo». Los tres principios son: determinación racial (*minzu*), democracia (*minzhu*) y socialismo (*minzheng* = vida del pueblo). Fundamentalmente, abogó, sin duda, por la democracia, pero el principio democrático, según sostenía, debía realizarse, primero, en lo racial; segundo, en lo político y, al final, en lo económico (Tsuchida, 1927: pp. 225-226).

Respecto a la cuestión racial, Tsuchida ve con claridad que Sun quería constituir una «gran nación china» en la que sus diferentes etnias «la Han (o china, propiamente dicha), la Cang (tibetana), la Meng (mongola), la Hui (mahometana) y la Man (manchú)» se emanciparan de sus satélites territoriales –«Manchuria bajo Japón; Mongolia bajo Rusia, y el Tíbet bajo Inglaterra» (1927: p. 226)–. En cuanto a la democratización y su constitucionalismo, le reconoce al estadista la novación que supuso su introducción de los cinco poderes (*v.* Ip, 2009). Tsuchida valora de qué modo Sun ampliaría la separación de poderes con los «impugnativo y designativo», destinados a reforzar el control popular sobre el gobierno mediante el voto, los referendos, la destitución de funcionarios y la supervisión del acceso a la administración para frenar las corruptelas: «el [poder] designativo remite a la potestad para realizar los exámenes y el nombramiento de los funcionarios gubernamentales por medio de la voluntad del pueblo y es especialmente interesante para conocer cómo de extraño y antidemocrático ha sido el sistema de nombramientos hasta ahora» (Tsuchida, 1927: p. 227). Económicamente, el socialismo de Estado de Sun aplicado a la «tierra y el capital» (Tsuchida, 1927: p. 227) le parece irrealizable. ¿Por qué? Arguye que el problema de su irrealización está en que, a pesar de la proclamación formal de la República China como socialista, le falta mucho para llegar a ser, completa y sustantivamente, un socialismo real en

lo económico. Dicho de otra manera: la China de principios del siglo XX estaba lejos del socialismo de Estado por no haber transitado antes el capitalismo de Estado. Como es fácil deducir, pues Tsuchida compara a China con la Rusia postrevolucionaria (1927: p. 227) y, por ende, aunque indirectamente, con las tesis de Lenin ([1918] 1986: pp. 291-324, y [1922] 1987: pp. 295-310), el país asiático tenía que implantar definidamente el capitalismo de Estado como la etapa transitoria hacia el socialismo. Por esa razón, y a pesar de las buenas intenciones de Sun, le parece que China estaba lejos de constituirse como un Estado socialista pleno. Aun así, Sun Yat-sen representaba el liderazgo más sólido para unificar China, impulsar su desarrollo económico y favorecer su progreso general, también, claro, el filosófico.

4. Conclusión

Este análisis reconstructivo a través de la crónica de Tsuchida Kyōson empezaba explicando la relación conflictiva de Japón y China, política y económicamente abatidos en el siglo XIX, con la idea del progreso y de «modernidad occidental». Cada uno de ellos afrontó el largo y agitado siglo XIX, y el emblema de la mayoría de edad ilustrada que blandían los países más convencidos de representar el moderno espíritu civilizatorio del comercio y la expansión colonial (Holanda, Inglaterra, Estados Unidos y, algo más tarde, Alemania), adoptando y adaptando con diferentes estrategias la ideología civilizatoria estructuralmente aposentada en la economía política que estaba forjando el espejismo de un nuevo mundo más igualitario y libre.

La intelectualidad japonesa se extirparía la «sinidad» y vestiría los ropajes «anglosajonizados» con los que se presentaba el mundo que se desarrollaba a imagen y semejanza de unos valores que nacían de sus modos de producción y explotación. No sin titubeos, los filósofos chinos se empecinaron en no sucumbir del todo al huracán de la «desasianización» que incluso acataría alguien como Marx. Este no veía a los chinos sino como a unos «semibárbaros» que, tozudamente aferrados «al principio de la moralidad», fracasaban en su intento de vencer a «los civilizados» que les oponían el principio «del lucro» ([1858] 1970: p. 105).

El relato filosófico tsuchidiano a través de la contemporaneidad filosófica china apenas ha permitido pespuntear algunas de las muchas ideas y planteamientos de la generación de pensadores que el filósofo identifica. El denominador común de todos ellos está en cómo intentaron responder al ideario civilizatorio expansionista, defendiendo, con aciertos y errores, su patrimonio filosófico. Incluso los enmarañados en el exotismo, que mineralizaron la concepción de unos países asiáticos espiritualmente anclados en las cadenas forjadas con la melancolía nacional-romántica, ofrecieron un

trayecto intelectual refractario al desarraigo y, por ello, a la «desinización». Simbolizaban un ejercicio intelectual a contrapelo que, volviendo a Marx, se ofrecía al espectador en la forma de la tragedia «extraña» de un gran imperio aislado del mundo, aferrado a ilusiones propias, destinado a caer en un conflicto donde lo viejo actúa por ética y lo moderno por interés comercial ([1858] 1970: p. 105). Esa tragedia, narrada en fuentes de la historiografía filosófica, como la crónica de Tsuchida, quizás ofrezca alguna lección valiosa para los asuntos de nuestro tiempo. Aprender de ese mundo caduco acaso contribuya a comprender mejor el nuevo mundo que parece que se está gestando en estos momentos.

Referencias

Boxall, G. E. (1902). *The Anglo-saxon. A study in evolution*. Grant Richards.

Bury, J. B. ([1920] 2009). *La idea del progreso*. Alianza editorial.

Crespín Perales, M. (2023). El eslabón desapercibido. La denominación «escuela de Kioto» en la obra de Tsuchida Kyōson (1891-1934) *Pensamiento contemporáneo de Japón y China* (1926, 1927). En M. Crespín Perales y F. Wirtz (Eds.), *Después de la nada: dialéctica e ideología en la filosofía japonesa contemporánea* (pp. 41-86). Herder.

Crespín Perales, M. (2024). Una «corresponsal de género» *avant la lettre*: estudio crítico de las crónicas de Emma Sarepta Yule (1863-1939) sobre las mujeres de Asia Oriental». *El Futuro del Pasado*, *15*, 745-774. <https://doi.org/10.14201/fdp.31372>

Dawson, C. ([1933] 2000). *El espíritu del Movimiento de Oxford*. Rialp.

Du, C. (2019). *Gu Hongming's Eccentric Chinese Odyssey*. University of Pennsylvania Press.

Eichler, R. (2023). China Is in the Bible. *Vetus Testamentum*, *74*(1), 1-18. <https://doi.org/10.1163/15685330-bja10124>

Fischer-Tiné, H., Huebner, S., y Tyrrell, I. (eds.). (2020). *Spreading Protestant Modernity: Global Perspectives on the Social Work of the YMCA and YWCA, 1889-1970*. Hawaii University Press.

Fisher, C.A. (1968). The Britain of the East? A Study in the Geography of Imitation. *Modern Asian Studies*, *2*(4), 343-376. <http://www.jstor.org/stable/311713>

Fogel, J. A. (2012). New Thoughts on an Old Controversy: *Shina* as a Toponym for China. *Sino-Platonic Papers*, *229*, 1-25. <https://www.sino-platonic.org/complete/spp229_shina_china.pdf>

Fukuzawa, Y. (1933-1939). *Fukuzawa zenshū* 2 [Obras completas de Fukuzawa Yukichi 2]. Iwanami shoten. <https://dl.ndl.go.jp/pid/1078022>

Grover, B. (2018). The Emergence of a Civil Society Movement and its Fragility in post-World War I Era. A Study of Independent Labor Education in the Interwar Period. En L. Didvalis (Ed.), *Civil Society in East Asian Countries. Contributions to Democracy, Peace and Sustainable Development. Proceedings of the Conference* (pp. 17-33). Vytautas Magnus University.

Gu, H. ([1910] 1912). *The Story of a Chinese Oxford Movement*. Shanghai Mercury Limited.

Ip, E. C. (2008). Building constitutional democracy on oriental foundations: An anatomy of Sun Yat-Sen's constitutionalism. *Historia Constitucional*, *9*, 327-339. < https://www.historiaconstitucional.com/index.php/historiaconstitucional/article/view/154>

Kang, Y. ([1915, 1935] 1958). *Ta t'ung shu. The One-World Philosophy of*

K'ang Yu-wei. George Allen & Unwin Ltd. <https://xinxingren.gen.nz/neoclassics/KangYouwei_1958.html>

Karatani, K. ([2010] 2014). *The Structure of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange.* Duke University Press.

Kishinami, T. (1915). *The Development of Philosophy in Japan*. Princeton University Press.

Lenin, V. I. ([1918] 1986). Acerca del infantilismo «izquierdista» y del espíritu pequeñoburgués. En V.I. Lenin, *Obras completas, Tomo 36. Marzo-julio de 1918* (pp. 291-324). Editorial Progreso.

Lenin, V. I. ([1922] 1987). Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial. En V.I. Lenin, *Obras completas, Tomo 45. Marzo de 1922-marzo de 1923* (pp. 295-310). Editorial Progreso.

Liji (*Libro de los ritos*) (2025). En Chinese Text Project. <https://ctext.org/liji>

Lijing (*Tratado de los ritos*) (2009). En Alejandría Digital – Guao. <https://www.guao.org/biblioteca/lijing_tratado_de_los_ritos>

Martynov, D. E., y Martynova, Y. A. (2015). Global Utopias of H.G Wells and Kang Youwei: Comparative Confrontation. *Journal of Sustainable Development*, *8*(5), 62-70. <http://dx.doi.org/10.5539/jsd.v8n5p62>

Marx, K. ([1858] 1970). El comercio del opio. En K. Marx y F. Engels, *Acerca del colonialismo (Artículos y cartas)* (pp. 102-105). Editorial Progreso.

Matsuda, T., Kawano, A., y Xiao, L. (2016). Social Education in Japan. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, *27*, 253-280. <https://doi.org/10.7179/PSRI_2016.27.12>

Mervart, D. (2016). The Point of the Centre: Present and Past Discourses of «China»-hood. *Araucaria*, *18*(35), 127-150. <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/2669>

Morales, J. (1986). Semblanza religiosa y significado teológico del movimiento de Oxford. *Scripta Theologica*, *18*(2), 459-518. <https://doi.org/10.15581/006.18.18525>

Müller, G. (2013). *Gu Hongming (1857-1928) and China's defence against the occident.* [Conferencia] University of Heidelberg. <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/15423/>

Nakajima, R. (2023). *La doctrina kantiana de la cosa en sí* (1889). Comares.

Nitobe, I. (1909). The Influence of the West upon Japan. En S. Ōkuma (comp.). *Fifty Years of New Japan*, Vol. II (pp. 458-476). Smith, Elder, & Co.

Peng, H. (2023). *Modern Chinese Counter-Enlightenment. Affect, Reason, and the Transcultural Lexicon.* Hong Kong University Press.

Ponce Urquiza, A. (2009). *El origen de la geoideología de Estados Unidos*

y su impacto en Alfred Thayer Mahan. [Tesis doctoral]. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://132.248.9.195/ptd2009/agosto/0647555/0647555_A1.pdf>

Shin, Y. (2020). Is Japan the «Britain» of East Asia? A Geopolitical Analysis of Japan's Long-Term Strategy on the Korean Peninsula. *Revista UNISCI*, *52*, 87-98. <http://dx.doi.org/10.31439/UNISCI-76>

Soviak, E. (1990). Tsuchida Kyōson and the sociology of the masses. En J. T. Rimer (Ed.), *Culture and Identity. Japanese Intellectuals During the Interwar Years* (pp. 83-98). Princeton University Press.

Tsuchida, K. (1927). *Contemporary Thought of Japan and China.* Williams and Norgate Limited. <https://archive.org/details/contemporarythou0000kyos>

Tsuchida, K. ([1926] 1935). *Nihon shina gendai shisō kenkyū* (Estudio del pensamiento contemporáneo japonés y chino). En K. Tsuchida, *Tsuchida Kyōson zenshū 4* (Obras completas de Tsuchida Kyōson 4 Investigación del pensamiento) (pp. 11-269). Daiichi Shobō.

Xu, J. (27 de agosto de 2022). La nueva *Tianxia*: reconstruir el orden interno y externo de China. *El Grand Continent*. <https://legrandcontinent.eu/es/2022/08/27/la-nueva-tianxia-reconstruir-el-orden-interno-y-externo-de-china/>

Zhao, T. (2021). *Tianxia: una filosofía para la gobernanza global*. Herder.