

LIANG QICHAO Y MEMORIAS DE VIAJES POR EUROPA: REFLEXIONES SOBRE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL

WANG YUQI
Universidad Fudan

RESUMEN: En *Ouyou xinyinglu* (*Memorias de viajes por Europa*), Liang Qichao sostiene que, aunque la modernidad europea había aportado contribuciones significativas al desarrollo del ser humano, también implicaba deficiencias que dieron lugar a problemas como la desigualdad social y la crisis espiritual, entre otros. Así pues, China no debía aceptar ciegamente el pensamiento europeo, como en el caso del darwinismo social o el de la noción de libertad, sino que debía adaptarlos a su propio contexto histórico y cultural. Asimismo, el pensamiento antiguo chino podría ser un complemento beneficioso para la cultura europea en cuanto a la reconciliación entre la idea y la materia; y, como fruto de esta simbiosis entre dos civilizaciones, surgiría una nueva, que contribuiría al desarrollo de toda la humanidad.

PALABRAS CLAVE: Europa; China; modernidad; pensamiento; Liang Qichao.

Liang Qichao and the records of travels in Europe: reflections on western modernity

ABSTRACT: In *Ouyou Xinyinglu* (*The Records of Travels in Europe*), Liang Qichao argues that while European modernity had made significant contributions to human development, it inherently contains flaws that give rise to problems such as social inequality and spiritual crisis. Therefore, China should not blindly embrace European ideas, such as Social Darwinism or the concept of freedom, but rather adapt them to its own historical and cultural context. Furthermore, ancient Chinese thought could serve as a beneficial complement to European culture, particularly in reconciling idea and matter. As a product of the integration of these two civilizations, a new one will emerge and contribute to the development of all humanity.

KEY WORDS: Europe; China; Modernity; Thought; Liang Qichao.

INTRODUCCIÓN

El 3 de diciembre de 1918, Liang Qichao (1873-1929), pensador y reformista clave de finales de la dinastía Qing, zarpó desde Pekín rumbo a Europa, acompañado por algunos de los intelectuales más destacados de la época¹, llegando a Londres el 12 de enero de 1919. Con este viaje, realizado tras la Primera Guerra Mundial, quería

¹ En esta delegación se encontraban: Jiang Baili (1882-1938), teórico militar, estratega y general del ejército chino; Zhang Junmai (1887-1969), filósofo y político socialdemócrata que había estudiado en Japón con Liang; Ding Wenjiang (1887-1936), geólogo y activista social, autor de *Cronología de Liang Qichao*; Liu Chongjie (1880-1956), célebre diplomático de la República de China; Xu Xinliu (1890-1938), economista y banquero que había trabajado en el Ministerio de Economía con él. Véase Ouyang Zhesheng, «Visión internacional de Liang Qichao y giro de su pensamiento en sus últimos años: nueva interpretación de *Memorias de viajes por Europa*», *Historiography Bimonthly*, n.º 3 (2021), 81.

«buscar nuevos conocimientos, ver cómo acaba este drama histórico» y denunciar delante de la comunidad internacional «las injusticias que sufría China en la Conferencia de Paz de París»². En los últimos meses de 1919, redactó *Memorias de viajes por Europa* en Bellevue, Francia. A su regreso, las publicó de forma seriada en *Shishi Xinbao* (*Noticias de actualidad*) de Shanghái y *Chenbao* (*Periódico matutino*) de Pekín³.

En esta obra, Liang Qichao diserta sobre la vida sociocultural europea y la política internacional, formulando reflexiones con respecto a sus viajes a campos de batallas como el de Verdún, el de Alsacia y el de Lorena; a su visita al parlamento de Inglaterra; o sobre los políticos representantes en la Conferencia de Paz de París. Además, indaga en la relación entre el pensamiento europeo y el chino. Si bien fue la primera vez que viajaba al continente europeo, en obras anteriores ya había abordado consideraciones sobre este continente.

Liang se exilió a Japón tras el fracaso de la Reforma de los Cien Días⁴. Durante ese periodo (1898-1912), leyó numerosos libros sobre el pensamiento occidental, traducidos por los japoneses, quienes aspiraban a superar el atraso mediante el aprendizaje de los ideales de la Ilustración europea⁵. En *Renovación del pueblo*⁶ (1902), Liang menciona en repetidas ocasiones Europa como un referente para la transformación social y la formación del carácter del pueblo, subrayando que el progreso europeo está estrechamente vinculado a la consciencia de la competencia, de la libertad y del derecho. Si sus compatriotas quieren revitalizar el país, deben familiarizarse con tales pensamientos⁷. Por este motivo, sería preciso «examinar exhaustivamente las vías por las cuales otras naciones y razas han logrado su desarrollo, y seleccionar entre ellas las mejores para compensar nuestras deficiencias»⁸, en otras palabras, aboga por una introducción adaptada de los saberes occidentales.

1. PENSAMIENTO EUROPEO COMO REFERENTES PARA LLEGAR A LA MODERNIDAD

La China de la segunda mitad del siglo XIX se enfrentó al impacto de la modernidad. Tras la derrota en la Guerra de Opio en el año 1842, el Gobierno de la dinastía Qing se vio obligado a abandonar su política de aislamiento, abriendo

² Liang Qichao, *Memorias de viajes por Europa*, (Beijing: The Commercial Press, 2022), 55. Para facilitar la lectura, se han traducido al español los títulos de libros y artículos citados, mientras que se mantienen sus nombres en chino en la bibliografía final para posibilitar su consulta. Además, la traducción de los textos citados ha sido realizada del chino por la autora del presente trabajo de investigación.

³ En 1936, el libro fue recogido en *Obras completas del estudio del Bebedor de hielo*, editadas por Zhonghua Book Company y, un año más tarde, fue lanzado al mercado como una edición separada por la misma editorial. Véase Ouyang Zhesheng, «Visión internacional...», 81.

⁴ En 1936, el libro fue recogido en *Obras completas del estudio del Bebedor de hielo*, editadas por Zhonghua Book Company y, un año más tarde, fue lanzado al mercado como una edición separada por la misma editorial. Véase Ouyang Zhesheng, «Visión internacional...», 81.

⁵ Zheng Kuangmin, *Antecedentes orientales del pensamiento ilustrado de Liang Qichao* (Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2003).

⁶ *Xinminshuo* [新民说].

⁷ Liang Qichao, «Renovación del pueblo», en *Obras completas*, vol. 2, ed. por Tang Zhijun y Tang Renza (Beijing: Renmin University Press, 2018), 525-669.

⁸ Liang Qichao, *Renovación...*, 533.

numerosos puertos y zonas de concesión⁹. En Historia del pensamiento chino, el historiador Ge Zhaoguang sostiene que en esa época se produjo una «intrusión de modernidad»¹⁰ ya que, con la invasión comercial de los países occidentales y la publicación de libros sobre la geografía mundial, como *Yinghuan Zhilüe* (*Registros breves del mundo*) y *Haiguo Tuzhi* (*Tratado ilustrado de los reinos marítimos*), los chinos empezaban a tomar consciencia de que no estaban en el centro del mundo o ni eran de un «país supremo», sino que convivían con otras civilizaciones. Los nuevos estándares para valorar la civilización ya no eran ni la moral ni la ética que ellos seguían, sino «la riqueza y la fuerza»¹¹ que representaban los países occidentales, de ahí que su autoidentificación se viera afectada¹².

Bajo estas circunstancias, los intelectuales trataban de encontrar soluciones para salvaguardar el país. Hacia la década de 1860, los partidarios del Movimiento de Autofortalecimiento postularon la célebre consigna: «el estudio chino como fundamento y el conocimiento occidental como herramienta». Aunque eran conscientes de la urgencia de aprender del mundo occidental, se oponían a una occidentalización absoluta¹³, pues sus saberes y técnicas solo podían considerarse como una «herramienta»¹⁴, mientras que el «núcleo»¹⁵ seguía siendo el confucianismo¹⁶.

Sin embargo, la derrota de China en la Guerra Sino-japonesa de 1894 supuso un golpe mortal para este intento de conseguir «la riqueza y la fuerza». A diferencia de los partidarios del Movimiento de Autofortalecimiento, los reformistas como Kang Youwei¹⁷, Yan Fu¹⁸ y Liang Qichao, comenzaron a advertir la urgencia de aceptar el pensamiento occidental, lo cual dio lugar a «un intercambio cultural desde el nivel

⁹ Julia Lovell, *The Opium War: Drugs, Dreams, and the Making of Modern China* (New York: Picador, 2011), 45.

¹⁰ Ge Zhaoguang, *Historia del pensamiento chino: conocimientos y creencias intelectuales en China del siglo VII al XIX* (Shanghai: Fudan University Press, 2013), 409-410.

¹¹ *fuqiang* [富强].

¹² Ge Zhaoguang, *Historia...*, 396-410.

¹³ Zhang Zhidong (1937-1909) fue gobernador e intelectual de la dinastía Qing Tardía. Gracias a sus esfuerzos, se establecieron las primeras industrias de China y se fundó uno de los ejércitos más modernos.

¹⁴ *yong* [用].

¹⁵ *ti* [体].

¹⁶ Li Xizhu, *Zhang Zhidong y el estudio de la nueva política a finales de la dinastía Qing* (Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2009), 69.

¹⁷ Kang Youwei (1858 - 1927) fue pensador clave de la dinastía Qing Tardía, líder de la Reforma de los Cien Días y maestro de Liang Qichao a partir de 1890. Introdujo el pensamiento occidental sin renunciar a la conservación del confucianismo. A diferencia de su discípulo, quien apoyaría la constitución república, era fiel partidario de la monarquía constitucional. Véase Mao Haijian, *Pensamiento de Kang Youwei y Liang Qichao durante el período de 1898* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2021).

¹⁸ Yan Fu (1854-1921), pensador y traductor de la época moderna, presentó el pensamiento occidental de forma sistemática. Sus obras traducidas, entre las cuales se destacan *La riqueza de las naciones* de Adam Smith y *De la libertad* de John Stuart Mill, abarcan ámbitos como la filosofía, la política y la sociología, proporcionando abundantes referencias para los intelectuales como Liang Qichao, quien consideraba a Yan Fu como «el más importante en la introducción de la cultura occidental en la dinastía Qing Tardía». Véase Wei Yixia, «Sobre la valoración mutua entre Liang Qichao y Yan Fu», *Collected Papers of History Studies*, n.º 5 (2015), 68-79.

material hasta el de pensamiento»¹⁹. Así pues, entendieron sus teorías como un «remedio contra la ignorancia»²⁰ y formularon consignas como la de «salvar al país mediante el saber occidental».

Al igual que otros reformistas, Liang Qichao trataba de encontrar medidas eficaces para salvaguardar su nación. Consideraba imprescindible llevar a cabo una profunda renovación del pueblo, tanto en el plano del carácter como en el del pensamiento, dado que los ciudadanos chinos aún no estaban en condiciones de constituir una nación moderna: «Teniendo en cuenta la moral, sabiduría y capacidad del pueblo actual, aún con un emperador o gobernante virtuoso no se podrían resolver nuestros problemas»²¹. Para transformar esa mentalidad colectiva, era necesario difundir el pensamiento de los países más avanzados. En este sentido, publicó *Catálogo de libros occidentales* (1896) y editó *Colección de textos políticos de Occidente* (1897). También escribió ensayos sobre Hobbes, Spinoza, Rousseau, Montesquieu, Bentham, Kant, Bluntschli, etc.²² Pretendía «orientar a China» para que saliera del peligro del hundimiento a través de la lectura de sus obras²³.

Por otra parte, Liang Qichao promovió activamente la traducción de las novelas políticas occidentales. Tras el fracaso de la Reforma de los Cien Días en 1898, comprendió que «para reformar la mente y el carácter de una persona, han de renovarse las novelas»²⁴. Impulsó el establecimiento de la Oficina de Traducciones de Datong y tradujo novelas occidentales del japonés al chino²⁵, por lo que se evidencia que quiso facilitar la reforma política y la transformación social²⁶. En el prefacio a los *Principios de la Oficina de Traducciones de Datong* reclama: «¡Hoy es urgente la traducción de libros! [...] Estamos descontentos y por ello nos reunimos para establecer esta casa editorial. Nos centraremos primero en los libros en japonés y

¹⁹ Yin Guoming, «La “teoría del matrimonio” entre la civilización china y la occidental: sobre la elección de Liang Qichao en el intercambio de teorías literarias y artísticas», *Journal of East China Normal University (Humanities and Social Sciences)*, n.º 6 (1997), 67-72, 78.

²⁰ Zhang Zhijian, *Estudio del pensamiento de Yan Fu* (Guilin: Guangxi Normal University Press, 1989), 14.

²¹ Liang Qichao, *Renovación...*, 529.

²² Estos artículos son: «Estudio en Hobbes» (1901), «Estudio en Spinoza» (1901), «Estudio en Rousseau» (1901), «Teoría de Montesquieu, maestro de la teoría del derecho» (1902), «Teoría de Bentham, maestro del utilitarismo» (1902), «La teoría de Kant, el mayor filósofo de la época moderna» (1903) y «Teoría del gran político Bluntschli» (1903).

²³ Yang Xiaoming, «La relación entre el pensamiento y la teoría literaria de Liang Qichao y la Ilustración europea», *Journal of Southwest Minzu University (Humanities and Social Sciences Edition)*, n.º 12 (2000), 11. En «El mundo bajo las fuerzas académicas» (1902), Liang afirma que los grandes intelectuales y científicos habían hecho grandes contribuciones al desarrollo de la humanidad, por eso quiere seguir sus pasos.

²⁴ Liang Qichao, «Relación entre la novela y la gobernanza pública», en *Obras completas*, vol. 4, 49.

²⁵ Como traductor, publicó obras como *Quince pequeños héroes* (*Deux Ans de Vacances* de Julio Verne), así como *El Giaour* y *Don Juan* de Byron, entre otros.

²⁶ Luo Xuanmin, «Ideología y traducción literaria: sobre la práctica de traducción de Liang Qichao», en *La traducción y la modernidad de China* (Beijing: Tsinghua University Press, 2017), 15. Véase también Hiroko Willcock, «Japanese Modernization and the Emergence of New Fiction in Early Twentieth Century China: A Study of Liang Qichao», *Modern Asian Studies* 29, n.º 4 (1995), 817-840.

luego en lenguas occidentales»²⁷. Estas palabras revelan su intención de despertar la conciencia del pueblo a partir de las traducciones realizadas.

Liang estaba convencido de que la introducción del pensamiento europeo resultaría beneficiosa para China, dado que esta era una nación menos desarrollada: «Hemos visto cómo ellos se han equivocado en el camino. Nos dan sus recetas médicas para que las consultemos una por una. Sólo tenemos que evitar aquellos senderos engañosos y aplicar esas recetas preventivas»²⁸. Bajo estas premisas, la teoría del darwinismo social²⁹ y la idea de libertad como dos principios provenientes de Occidente, a los ojos de los intelectuales como Liang, ofrecían vías factibles para conseguir la prosperidad y la fortaleza nacional. A continuación, se analizarán sus reflexiones en torno a estos conceptos.

2. REFLEXIONES SOBRE LA MODERNIDAD: EL DARWINISMO SOCIAL

La introducción y reinterpretación del darwinismo constituye un caso paradigmático en el aprendizaje del pensamiento occidental a finales de la dinastía Qing. En 1898, se publicó *Tiyananlun (Evolución del cielo)*, traducción de *Evolution and Ethics and Other Essays* de Huxley, realizada por el pensador y traductor Yan Fu, quien había estudiado en Gran Bretaña y divulgaba el darwinismo con la intención explícita de despertar al pueblo chino, asociando la fuerza con la supervivencia del pueblo: «Cuando un grupo disperso se encuentra con un pueblo valiente, inteligente y patriótico que defiende su raza, en el mejor caso, sufrirá humillaciones y en el peor, llegará a la extinción»³⁰. Con este texto Yan apunta que el pueblo chino carece de cohesión espiritual y capacidad organizativa. Por el contrario, los europeos poseen cualidades favorables para la competición entre países. Esta competición es entendida, esencialmente, como un combate entre fuerzas de diferentes grupos: «...los seres, tanto humanos como animales, compiten por la supervivencia. Al

²⁷ Liang Qichao, «Principios de la Oficina de Traducciones de Datong», en *Obras completas*, vol. 2, 271.

²⁸ Liang Qichao, *Memorias...*, 46.

²⁹ El «Darwinismo social» no fue un término empleado originalmente por Liang Qichao, sino una categoría analítica utilizada posteriormente por la historia intelectual para sintetizar el modo en que los círculos letrados de finales de la dinastía Qing trasladaron el evolucionismo, el spencerismo y nociones como «la lucha por la existencia», «la supervivencia de los más aptos» y «la eliminación de los menos aptos» al análisis de la competencia entre naciones, la reforma del ciudadano y la comprensión del orden mundial. En la investigación occidental, Richard Hofstadter examinó sistemáticamente la relación entre el darwinismo, el spencerismo y el pensamiento social estadounidense. Geoffrey M. Hodgson demostró que el término *Social Darwinism* apenas aparecía en las revistas académicas anglófonas antes de la década de 1940 y que su difusión en el ámbito académico estaba estrechamente vinculada con la obra de Hofstadter: Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1944); Geoffrey M. Hodgson, «Social Darwinism in Anglophone Academic Journals: A Contribution to the History of the Term», *Journal of Historical Sociology* 17, n.º 4 (2004): 428-463. Sobre el darwinismo social en la dinastía Qing de China, véase Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1964).

³⁰ Yan Fu, «El origen de la prosperidad», en Wang Shi (ed.), en *Colección de Yan Fu*, vol. 1, 1986, 18.

comienzo es la competencia entre especies, y cuando se forman grupos y naciones, se convierte en un combate entre ellos»³¹. No es de extrañar que Yan parta de una perspectiva pragmática porque considera la competencia como una herramienta para evitar la extinción de la nación.

La concepción de evolución de Yan difiere sustancialmente de la de Huxley, pues en la traducción de *Evolución del cielo* da más prioridad a la competición entre grupos, incorporando la teoría de la evolución social spenceriana y omitiendo la función restrictiva de la ética. Yan suprime «la ética» del título original, lo cual refleja su opción traductológica intencionada: «No es que se olvide traducir esta palabra. En vez de ello, modifica la relación entre ésta y la evolución, lo que conduce a una moral particular suya, diferente a la de Huxley»³².

Liang Qichao conoció personalmente a Yan Fu y fue uno de los primeros lectores de *Evolución del cielo*. En 1896, Yan le envió la traducción del texto³³. Al año siguiente, en una correspondencia, el pensador confesaba que estaba a favor del darwinismo social defendido por su amigo. Reconocía que, si bien existía «una gran brecha» entre Europa y China en términos del desarrollo científico y la organización institucional, la gobernanza de Europa no se encontraba en un estado de «perfección», ni existía una «única verdad» en cuanto al modelo político. Por ambos motivos admitía que la idea de «evolución de raza» de Yan le parecía realmente razonable: «No sólo la raza amarilla, sino también la blanca, han de buscar el progreso»^{34, 35}.

Liang enfatiza el impacto de la teoría darwiniana en la historia de la humanidad, sin soslayar los peligros que conlleva. Afirma que dicha teoría transforma por completo la mentalidad de las personas, permitiendo reinterpretar fenómenos como «el cambio del sistema político, el desarrollo de la moral y la religión, así como la transformación de costumbres y hábitos»³⁶. No obstante, advierte que su difusión encierra ciertos riesgos: cuando la lógica de la selección natural se proyecta desde el nivel individual al plano nacional, los países, en su afán de ser más competitivos, tienden a recurrir a la expansión territorial y al saqueo de recursos. Así, la ley natural se convierte en una justificación de la opresión de los poderosos sobre los débiles: «Si todos se esfuerzan por ser superiores y más fuertes [...] Tanto los individuos como los países avanzarán hacia este objetivo, lo que explica el surgimiento del imperialismo nacional en la época moderna»³⁷. En términos generales, pese a tener

³¹ Yan Fu, «El origen...», 5.

³² Liu Liangjian, «Traducción, elucidación y creación de *Tianyanlun* por Yan Fu, un aspecto de la génesis del pensamiento moderno chino», *Philosophical Analysis* 10, n.º 5 (2019), 57.

³³ Gao Like, «Análisis sobre el darwinismo social de Liang Qichao», *Tianjin Social Sciences*, n.º 5 (2018), 144.

³⁴ Liang Qichao, «Carta al señor Yan Youling», en *Colección del Bebedor de hielo*, vol. 1 (Beijing: Zhonghua Book Company, 2015), 109.

³⁵ Además de Yan Fu, Liang tuvo una comprensión más profunda sobre el darwinismo social durante su exilio en Japón. La sociedad japonesa en la era Meiji fue profundamente influenciada por el pensamiento ilustrado europeo y se consideraba el darwinismo social como una estrategia cultural y política para conseguir la salida del atraso. Un referente clave para él era *Derechos de los fuertes* (1893) del político y académico Hiroyuki Kato, quien interpretaba el darwinismo desde la perspectiva de la política del poder. Liang, por su parte, admitía que su ensayo «Sobre el poder» (1899) era una «explicación y extensión de las opiniones del señor Hiroyuki Kato». Véase Gao Like, «Análisis...».

³⁶ Liang Qichao, «El mundo bajo las fuerzas académicas», en *Obras completas*, vol. 2, 468.

³⁷ *Ibid.*

cierto recelo hacia el darwinismo, la actitud de Liang era relativamente positiva en ese momento. Esta postura cambiaría radicalmente después de su viaje a Europa.

Tras haber contemplado las miserias provocadas por la Primera Guerra Mundial, Liang Qichao volvió a reflexionar críticamente sobre la civilización occidental moderna, en un momento en que el círculo académico chino se hallaba inmerso en un ambiente «lleno de elogios» hacia Europa³⁸. Según él, el auge de la «la evolución biológica y el individualismo»³⁹ había provocado una fractura profunda en la sociedad europea, cuyo resultado fue el estallido de la guerra: «En términos del individuo, se da por hecho la veneración de la fuerza y el oro. En términos del Estado, el militarismo y el imperialismo han sido políticas más de moda. La guerra internacional se deriva precisamente de ello»⁴⁰.

En las sociedades antiguas, la moral y la ética solían ejercer una función reguladora sobre la conducta individual; sin embargo, con el avance de la modernidad, esta función se fue debilitando, lo que condujo a una distorsión de los valores y a la erosión de los marcos éticos que sustentaban el orden espiritual. Esta degradación, unida a la competencia desenfrenada por los intereses nacionales, generaba inestabilidad social y, en última instancia, guerras inevitables. Otra de las consecuencias más nefastas era el vacío espiritual, ya que la vida humana se había reducido a una lucha en la selva, donde el único principio rector era la búsqueda del placer:

Si no hay paraíso después de la muerte, tengo que disfrutar mi vida. Si el bien y el mal no tienen responsabilidad, ¿por qué no hago todo lo posible para satisfacer mis deseos? No obstante, el incremento material no puede ser tan veloz como el del deseo⁴¹.

Esta reflexión marca un punto de inflexión en su pensamiento y constituye una de las críticas más tempranas y lúcidas al darwinismo social desde el ámbito intelectual chino⁴².

Al igual que con el darwinismo social, su actitud hacia la ciencia también experimentó un cambio drástico. A pesar de que en sus primeros escritos había sido un firme defensor del conocimiento científico⁴³, en *Memorias* arremete contra la idea de una ciencia omnipotente: «la mayoría de las numerosas invenciones han sido utilizadas para matar»⁴⁴. Ante el escenario de posguerra, se muestra tan decepcionado como los propios europeos: «...soñaron con una ciencia omnipotente y ahora

³⁸ Shi Jianguo, «Absorción y aportaciones: formación y desarrollo del pensamiento evolucionista de Liang Qichao», *Social Science Front*, n.º 4 (2013), 94.

³⁹ Liang Qichao, *Memorias...*, 15.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 17-18.

⁴² Zheng Shiqu, «La conciencia cultural de Liang Qichao después de la Guerra Europea», *Journal of Beijing Normal University (Social Sciences Edition)*, n.º 3 (2006), 49-59. Véase Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953).

⁴³ Yang Xiaoming, «El espíritu científico de Liang Qichao», *Journal of Sichuan Normal University (Social Sciences Edition)*, n.º 6 (2003), 14. Sobre su crítica hacia la ciencia omnipotente, véase también Axel Schneider, «Modernity and the Question of Conservatism: Reflections Based on the Chinese Case», en *Cosmopolitan Conservatism: Countering Revolution in Transnational Networks, Ideas and Movements (c. 1700-1930)*, ed. por Matthijs Lok et al. (Leiden: Brill, 2021), 411.

⁴⁴ Liang Qichao, *Memorias...*, 27.

declaran la bancarrota de la ciencia. Se trata de un gran cambio en la tendencia del pensamiento en los últimos días»⁴⁵.

Esta crítica tuvo una repercusión significativa en el debate sobre «la Ciencia y la Metafísica»⁴⁶ durante la década de 1920 en China. A juicio de Liang, la ciencia presenta limitaciones evidentes, ya que no puede dar respuesta a todas las inquietudes del ser humano:

Resumo mi opinión sumamente superficial y mediocre: «Los asuntos relacionados con los aspectos racionales de la vida, absolutamente deben resolverse con métodos científicos; en cuanto a aquellos concernientes a los aspectos emocionales, ya pasan los límites de la ciencia»⁴⁷.

Hu Shi, representante de los seguidores de la Metafísica, señala que en China ningún reformista se había atrevido a criticar abiertamente la ciencia hasta que «el señor Liang publicó sus *Memorias de viajes por Europa*, con lo que se declara oficialmente la bancarrota de la ciencia en el texto literario chino»⁴⁸. Las palabras del señor Hu no son acertadas, pues el propio Liang no proclama la «bancarrota» de la ciencia, sino que matiza su alcance: «No deben malinterpretar y despreciar la ciencia, puesto que nunca admito que la ciencia esté en bancarrota, pero tampoco reconozco que sea omnipotente».

Este comentario puede considerarse como uno de los primeros ejemplos de reflexión sobre la modernidad occidental en el contexto intelectual chino. En efecto, en la Europa de finales de siglo XIX había surgido esta autocritica antimoderna, en la que se cuestionaba el valor de la razón y la ciencia⁴⁹. Sin embargo, justamente el círculo académico chino estaba envuelto en «elogios hacia Europa»⁵⁰. Liang regresó de su viaje con una visión renovada de la cultura, al comprender que el pensamiento chino poseía un valor significativo y podía contribuir a la civilización occidental.

De este modo, no es de extrañar su intento de combinar el budismo con la teoría de la evolución. Sostiene que la ley de «la causa y el efecto» en el budismo constituye «la doctrina más noble, perfecta, profunda y clara del mundo», y afirma que ni siquiera las teorías evolutivas de Darwin y Spencer pueden «traspasar estos dos conceptos»⁵¹. Explica, de hecho, la aparición de la variación biológica a partir de la noción de *karma*:

⁴⁵ *Ibid.*, 18.

⁴⁶ *Kexuan lunzhan* [科玄论战].

⁴⁷ Liang Qichao, «La concepción de vida y la ciencia: crítica hacia la disputa entre Zhang y Ding», en *Obras completas*, vol. 12, 99.

⁴⁸ Hu Shi, «Prefacio», en *Ciencia y la filosofía de la vida* (Jinan: Shandong People's Publishing House, 1997), como se citó en Fu Jinzhu, «Análisis sobre la reconstrucción de la cultura china de Liang Qichao desde la perspectiva de la Ilustración: centrado en *Memorias de viajes por Europa*», *Journal of PLA Nanjing Institute of Politics*, n.º 4 (2018), 110.

⁴⁹ Dominic Sachsenmaier, «Searching for Alternatives to Western Modernity: Cross-Cultural Approaches in the Aftermath of the Great War», *Journal of Modern European History* 4, n.º 2 (2006), 241-260.

⁵⁰ Zheng Shiqu, «La conciencia...», 52.

⁵¹ Liang Qichao, «Sobre la relación entre el budismo y el gobierno colectivo», en *Colección del Bebedor de hielo*, vol. 4, Beijing, Zhonghua Book Company, 2015, 909.

He recibido el karma de mis padres y abuelos. [...] la sociedad actual me da influencias que mis antepasados no habían tenido. Con ambas cosas, desarrollo mis cualidades [...] Cada día las pongo en práctica, realizando acciones buenas o malas [...] Cuando yo muera, mis hijos recibirán el *karma* que yo heredé, la influencia social y mis cualidades; con sus hijos sucederá lo mismo, y así sucesivamente⁵².

De esta manera, Liang redefine la evolución como, más que un mero proceso biológico, una transmisión moral en que cada generación hereda consecuencias éticas de sus antepasados. Esta integración entre la ley de causalidad budista y la teoría genética confiere un valor ético al darwinismo, al tiempo que enfatiza la responsabilidad del individuo en el proceso evolutivo del grupo. El darwinismo social no es el único pensamiento que él recibió de Occidente y adaptó al contexto chino. A continuación, veremos el caso de la idea de libertad de Rousseau.

3. LA TEORÍA DE LA LIBERTAD DE ROUSSEAU

Más allá de su recepción crítica del darwinismo social, las disertaciones de Liang sobre la noción de libertad en Rousseau también ponen de manifiesto sus reflexiones en torno al pensamiento europeo⁵³. Su adhesión a esta teoría, acompañada de la voluntad de adaptarla al contexto chino, ejemplifica un proceso de apropiación del pensamiento occidental, al que confiere rasgos autóctonos.

Liang se vio profundamente influido por el filósofo francés en lo que respecta a la concepción del Estado moderno⁵⁴. En 1899, un año después del exilio a Japón, afirmaba que la teoría de Rousseau era la mejor solución para China: «Existen decenas de pensadores europeos modernos que se declaran “médicos nacionales que pueden curar la nación”. A mi parecer, ¿para la China actual, acaso hay doctrina más apropiada que el *Contrato Social* del señor Rousseau?»⁵⁵. Según un cálculo, escribió más de treinta artículos sobre el filósofo⁵⁶, entre los cuales el «Estudio sobre Rousseau» (1901) es indudablemente el más representativo⁵⁷. En él presenta

⁵² Liang Qichao, «Mis visiones sobre la vida y la muerte», en *Obras completas*, vol. 4, 525-526.

⁵³ Aunque la atención por Rousseau en China empezó en la primera mitad del siglo, la primera traducción de su obra no fue publicada hasta los finales del siglo XIX. En 1898, la Oficina de Traducciones de Datong publicó el primer libro de la *Teoría del Contrato Social*, traducido por el estudioso japonés Chomin Nakae. En 1901, se publicaron los dos libros enteros, traducidos por el intelectual y reformista Yang Tingdong. Véase Wang Yao, «Rousseau y el mundo del pensamiento chino a finales de la dinastía Qing (1882-1911)» (tesis doctoral, East China Normal University, 2014).

⁵⁴ Li Jian, «La influencia de Rousseau en la visión del Estado moderno de Liang Qichao: investigación en “Estudio sobre Rousseau”», *Peking University Political Science Review*, n.º 1 (2024), 159.

⁵⁵ Liang Qichao, «Destruccionismo», en *Obras completas*, vol. 2, 71.

⁵⁶ Entre 1882 y 1911, en China se publicaron 140 artículos sobre Rousseau en los periódicos y revistas, entre los cuales, 36 fueron escritos por el señor Liang. Véase Wang Yao, «Recepción y deducción de Liang Qichao sobre el pensamiento de Rousseau», *Tianjin Social Sciences*, n.º 5 (2019), 149.

⁵⁷ Es un ensayo escrito basado en la *Historia de la filosofía racional* de Chomin Nakae, traducción adaptada de *Histoire de la Philosophie* del Alfred Fouillé. El mismo artículo fue publicado en 1902 y posteriormente fue incluido en «Teorías políticas de los cuatro grandes políticos europeos modernos» (1902). El hecho de que lo publicó tres veces revela la importancia que Liang daba a las posturas de Rousseau. Véase Li Jian, «Absorción, adaptación y rechazo de Liang Qichao del pensamiento de Rousseau sobre la voluntad pública», *Journal of the History of Political Thought* 15, n.º 4 (2024), 110.

una breve biografía de Rousseau y analiza sus conceptos fundamentales, como la igualdad y la libertad, con el objetivo de exponer la teoría del Contrato Social. Para él, el pensamiento contractualista de Rousseau es «extremadamente profundo y sin lagunas» y, si China pudiera adoptarlo para que las «provincias, prefecturas, distritos, condados, pueblos y ciudades» se organizaran en grupos autogestionados conforme a la voluntad general del pueblo, su régimen político «se convertiría en un modelo para todos los países»⁵⁸.

Incluso si la concepción de libertad en Rousseau se centra principalmente en los derechos del individuo dentro del marco del contrato social⁵⁹, pues «renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes»⁶⁰. La reinterpretación de Liang parte de una perspectiva marcadamente colectivista, subordinando la libertad individual al progreso social. En el prefacio de *Libro de Libertad* (1903), asocia la libertad con la evolución de la colectividad: «Para la evolución no existe nada más importante que la libertad de pensamiento, de expresión y de publicación. Estas tres libertades ya están en mi libro, por eso le doy este título»⁶¹. Evidentemente, en este texto, la palabra «evolución» equivale al desarrollo social. Por tanto, considera la libertad como una herramienta para fortalecer la capacidad competitiva de la nación, pues la libertad del grupo prevalece sobre la del individuo y cumple un papel imprescindible en la lucha entre países: «La llamada libertad se refiere a la de un grupo y no la del individuo [...] En la era de la barbarie, con la libertad del individuo se gana; en la época de la civilización, con la libertad del grupo se triunfa»⁶². Esta orientación pragmática, influida por Yan Fu⁶³, revela el carácter estratégico del pensamiento de Liang: integrar la noción de libertad de los pensadores occidentales a las necesidades históricas y sociales de China⁶⁴.

Esta actitud de adhesión hacia Rousseau y su concepción de la libertad comenzó a cambiar a finales de 1902, especialmente tras su viaje a Estados Unidos en 1903, donde fue testigo de profundas contradicciones sociales⁶⁵. A partir de ese momento, Liang empezó a apoyar abiertamente la teoría de la soberanía de Bluntschli y a cuestionar la validez del Contrato Social, sosteniendo que la propuesta de Rousseau ya era «anticuada» y que no podía existir una única «verdad» válida para promover la construcción nacional⁶⁶. Su experiencia en Estados Unidos le permitió comprender que el trasplante acrítico del pensamiento occidental no favorecería

⁵⁸ Liang Qichao, «Estudio sobre Rousseau», en *Obras completas*, vol. 2, 347.

⁵⁹ David R. Hiley, «The Individual and the General Will: Rousseau Reconsidered», *History of Philosophy Quarterly* 7, n.º 2 (1990), 170.

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (Madrid: Espasa Calpe, 2007), 41.

⁶¹ Liang Qichao, *Libro de libertad*, en *Obras completas*, vol. 2, 41.

⁶² Liang Qichao, *Renovación...*, 567.

⁶³ Fan Guangxin, «Más allá de la revolución violenta: discusiones de Liang Qichao sobre la libertad y los derechos de Rousseau (1899-1901)», *New Horizons from Tianfu*, n.º 3 (2015), 3.

⁶⁴ Sobre la introducción del liberalismo a China por Liang Qichao, véase Jean Tsui, «Liang Qichao and affective liberalism», en *Chinese Ideology*, ed. Hua Shiping (London: Routledge, 2021), 131-148.

⁶⁵ Zhang Hao, *Liang Qichao y la transición del pensamiento chino: 1890-1907* (Beijing: New Star Publisher, 2006).

⁶⁶ Liang Qichao, «Doctrinas del gran político Bluntschli», en *Obras completas*, vol. 4, 195.

la reforma social de China: «Para nosotros, “la libertad”, “el constitucionalismo” y “la república” son como telas finas en invierno y abrigos de piel en verano. No es que no sean hermosas, ¡sino que no son apropiadas!»⁶⁷. Hasta entonces, Liang había advertido que existía cierto desfase entre el planteamiento de Rousseau y la realidad china⁶⁸. Por consiguiente, en lugar de limitarse a promover la teoría del filósofo, comenzó a analizarla en función de las circunstancias sociales de China.

Esta visión matizada se evidencia en *Memorias*, donde Liang expone una comprensión compleja de la idea de libertad. Durante una visita a Alsacia y Lorena, territorios disputados entre Francia y Alemania, este advertía que, aunque el dominio alemán había sido más prolongado, los habitantes mostraban una inclinación emocional más fuerte hacia Francia. Concluía que este hecho se debía tanto al carácter inherente de su población, más afín al francés, como a las políticas intervencionistas impuestas por los alemanes en casi todos los aspectos de la vida cotidiana. Según Liang, los administradores alemanes ignoraban que, desde la Revolución Francesa, la población se había habituado a vivir en un entorno liberal, una idea profundamente arraigada en su espíritu⁶⁹. Por ello, sostiene que los ciudadanos tienen una preferencia natural por la libertad, y que el gobierno debe respetarla, ya que su función es «prevenir la violación de los derechos de libertad del pueblo»; de lo contrario, si no protege esos derechos o los vulnera, «sería mejor no tener el Gobierno»⁷⁰.

Asimismo, para Liang, la libertad desempeña un papel fundamental en el desarrollo de la naturaleza humana. Si un país aspira a alcanzar la modernidad, una tarea prioritaria debe ser la de «el desarrollo pleno de la naturaleza»⁷¹, es decir, fomentar las capacidades de cada ciudadano para que despliegue plenamente su potencial: «Cada uno con sus ventajas, crea y evoluciona automáticamente, y juntos construirán un país fuerte, una sociedad desarrollada»⁷². Al igual que en la Antigua China, donde se instruía a todos con un mismo «molde» sin tener en cuenta sus particularidades, en los territorios bajo dominación alemana también se imponían restricciones al desarrollo individual. En ese contexto, «la naturaleza del pueblo era casi devorada por el Estado», lo que conduciría al fracaso alemán en la Primera Guerra Mundial: «Cuando se toparon con ciudadanos cuya naturaleza estaba más desarrollada, como los británicos, franceses o estadounidenses, no pudieron defenderse». Para ilustrar esta relación entre el individuo y el Estado, Liang recurre a una metáfora pedagógica: «Si el niño se ha hecho adulto y los padres siguen interfiriendo en todo como si fuera un bebé, sin duda perjudicará su futuro. Es una verdad que todos entienden, lo mismo pasa con el gobierno de una nación»⁷³.

El planteamiento del «desarrollo pleno de la naturaleza» en *Memorias* constituye otro ejemplo de la combinación entre el pensamiento chino y el occidental. El

⁶⁷ Liang Qichao, *Viajes al Nuevo Continente*, en *Obras completas*, vol. 17, 214.

⁶⁸ Wang Yao, «Recepción...», 148-153.

⁶⁹ Liang Qichao, *Memorias...*, 150.

⁷⁰ Liang Qichao, «Sobre las competencias entre Gobierno y pueblo», en *Obras completas*, vol. 3, 7.

⁷¹ *jinxing* [尽性].

⁷² Liang Qichao, *Memorias...*, 35.

⁷³ Liang Qichao, «Sobre las competencias...», 7.

término *jinxing* procede de la *Doctrina de la medianía*⁷⁴: «Sólo el más sincero puede desarrollar plenamente su naturaleza innata». A partir de esta idea, Liang propone que el individuo debe liberarse de las ataduras tradicionales y desplegar libremente su personalidad. Así, articula una integración entre el confucianismo de la cultura tradicional china y la noción de libertad de origen occidental, dotando de nueva vitalidad moderna a ambas tradiciones.

Liang concibe la racionalidad de la libertad como el motor del progreso humano, pues los logros históricos de Europa han sido fruto directo de esta libertad:

Antes los europeos se quejaban de la interferencia autoritaria, entonces un grupo de estudiosos abogaban por el *laissez-faire*, diciendo que además de mantener el orden público, el Gobierno no debe meterse donde no le llamen [...] La reforma del sistema político y el progreso de la industria en los pasados cien años deben agradecerse⁷⁵.

No obstante, si la libertad carecía de una regulación ética y de una estructura social coherente, podía desembocar en consecuencias perniciosas como la desigualdad y los conflictos sociales. Para Liang, la enorme brecha entre las clases ricas y pobres se debía no solo a «la invención de máquinas y el cambio de la productividad», sino también al «liberalismo que se ha convertido en una ley sagrada para todos»⁷⁶. A través de este pensamiento, desvela una de las crisis subyacentes de la modernidad occidental: un desarrollo que, nacido de la libertad, terminaba conduciendo a la segregación social. Frente a este modelo, su aspiración es lograr una «transformación sin violencia ni disturbios» y no una revolución progresista como la de Francia⁷⁷.

4. ENTRE EL PENSAMIENTO EUROPEO Y EL CHINO

Hasta este punto del análisis, se ha podido constatar que, tal como sostiene Liang, aunque el pensamiento moderno occidental resulte beneficioso para el desarrollo de la nación y la transformación de la sociedad, presenta ciertas limitaciones que impiden su trasplante mecánico al contexto chino. Por este motivo, propone un sincretismo cultural basado en la complementariedad entre la tradición china y la cultura europea, de cuya integración emergerá un «país cosmopolita» capaz de contribuir al progreso de toda la humanidad.

Ante todo, los chinos deben adoptar el pensamiento y los métodos científicos occidentales, a partir de los cuales profundizarán en la indagación sobre su propia cultura tradicional. Esta necesidad se justifica por la «precisión de los sistemas de investigación» y la «larga tradición liberal» que, en su opinión, favorecía en

⁷⁴ *Doctrina de la medianía* (*Zhong yong*) pertenece a los *Cuatro Libros*, clásicos del confucianismo. Propone preceptos para la autodidáctica de los intelectuales y ejerce profunda influencia sobre los valores de la antigua China. Entre sus principios se incluye *cheng* (sinceridad), que es el fundamento de todos los seres: «La sinceridad es una ley del cielo; la búsqueda de la sinceridad es una ley para los hombres».

⁷⁵ Liang Qichao, *Memorias...*, 14.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Fan Guangxin, «Más...», 3.

Occidente la proliferación de diversas corrientes de pensamiento⁷⁸. Este planteamiento se halla en consonancia con *Renovación del pueblo*, obra en la que se subraya la importancia de «forjar lo poseído» y «adoptar lo que falta»⁷⁹, es decir, conservar la tradición cultural china al tiempo que se complementa con los aportes del pensamiento occidental. Uno de los objetivos centrales de este sincretismo consiste en aplicar los métodos científicos a la exégesis de los textos clásicos. Con «la intrusión de conocimientos occidentales», los intelectuales de finales de la dinastía Qing solían buscar respuestas en su herencia cultural mediante la reinterpretación de las obras canónicas para reorganizar sus saberes y, al mismo tiempo, comprender mejor las ideas occidentales⁸⁰. En *Memorias* se percibe claramente esta preocupación por parte del autor: «En la antigüedad, ¿quién no leía a Confucio o a Li Po? ¿Pero, por qué nadie pudo sacar su esencia?»⁸¹.

El segundo motivo al que alude Liang es la difusión de la cultura. En este sentido, recuerda una conversación mantenida con el filósofo Émile Boutroux, maestro de Bergson, quien advierte que los herederos de cualquier tradición cultural, incluso de aquella que pueda parecer superficial, tienen la responsabilidad de hacerla «florecer», «brillar» y «combinarse con las otras»⁸², es decir, la cultura no debe replegarse sobre sí misma, sino participar activamente en el intercambio cultural como sujeto dinámico.

El pensamiento europeo, en su opinión, presenta imperfecciones inherentes, especialmente en lo que respecta a la reconciliación entre el idealismo y el materialismo: «Antes en la civilización occidental, el ideal y la realidad estaban divididos en dos polos opuestos; el idealista y el materialista, cada uno seguía su camino. [...] Ambos están lejos de los problemas de la vida»⁸³. Con la expresión «problemas de la vida», Liang alude a cuestiones concretas tales como el desarrollo personal y el progreso social, que afectan tanto al individuo como a la colectividad. Desde esta óptica, estos objetivos solo pueden alcanzarse mediante la acción, pero sin prescindir de la orientación del ideal.

Por esta razón, aunque el pensamiento europeo intentaba resolver esta escisión a través de doctrinas como el pragmatismo o la creación evolutiva, cuyo propósito sería «integrar la idea en la realidad y alcanzar una armonía entre el “corazón” y el “objeto”»^{84, 85}, Liang subraya que no debe ignorarse la filosofía de la antigua China. Los sistemas de pensamiento anteriores a la dinastía Qin, a pesar de sus diferencias doctrinales, comparten un mismo objetivo: realizar la «congruencia entre la idea y la práctica». En este sentido, el autor enumera diversas formulaciones clásicas: la exhortación confuciana de que «el hombre debe ser tan vigoroso y constante como el orden celestial»; la creencia taoísta de que «todos los seres regresan a su raíz»; y la propuesta mohísta de «seguir la razón del cielo». Desde esta perspectiva, postula

⁷⁸ Liang Qichao, *Memorias...*, 39.

⁷⁹ Liang Qichao, *Renovación...*, 533.

⁸⁰ Ge Zhaoguang, *Historia...*, 441.

⁸¹ Liang Qichao, *Memorias...*, 50.

⁸² *Ibid.*, 49.

⁸³ *Ibid.*, 50.

⁸⁴ *xin* [心] y *wu* [物].

⁸⁵ Liang Qichao, *Memorias...*, 50.

que solo mediante esta integración filosófica es posible superar la escisión entre «lo carnal» y «lo espiritual», así como entre «lo pequeño» y «lo grande»⁸⁶.

Del mismo modo, la aspiración a la igualdad presente en el pensamiento clásico chino podría ofrecer fundamentos teóricos al socialismo europeo. Como argumento, Liang narra una anécdota para explicarlo: en una conversación mantenida con varios partidarios del socialismo mencionó, además del sistema de *jingtian* [tierra dividida en forma del carácter 井] propuesto por Mencio⁸⁷, concepciones clásicas confucianas como «todos los hombres son hermanos» y «no temer la escasez sino la desigualdad». Ante estas referencias, sus interlocutores reaccionaron con asombro y lamentaron no haber conocido antes esos «tesoros» del pensamiento chino⁸⁸.

Además del confucianismo, Liang revaloriza en su obra el budismo, una tradición que, tras un largo periodo de declive, comenzaba a cobrar nueva vitalidad durante aquella época⁸⁹. El budismo ofrece principios para comprender el mundo trascendental y normas éticas aplicables a la vida cotidiana, contribuyendo así a la formación del carácter individual⁹⁰. En *Memorias*, advierte que el Zen es un «budismo aplicado y mundano», que combina «*lokottara-dharma*» (ley divina) con «*laukika-dharma*» (ley humana). Liang llega a afirmar que, si pensadores occidentales como Bergson o Eucken hubieran accedido previamente a esta tradición, sus planteamientos filosóficos habrían tenido mayor éxito⁹¹. Por ello, la teoría budista puede contribuir a aliviar el desequilibrio entre el espíritu y la realidad, y de este modo ofrece una vía para resolver las contradicciones entre el idealismo y el materialismo que atraviesan el pensamiento europeo moderno.

⁸⁶ Liang Qichao, *Memorias...*, 50.

⁸⁷ En *Mengzi* se dice: «Antiguamente, cuando el rey Wen gobernaba en la región Qi, los campesinos entregaban una novena parte de su cosecha». Se refiere al sistema tributario de campos en forma de pozo, según el cual, la tierra cultivable se dividía en nueve bloques, simulando el carácter 井 [pozo]. Cada una de las ocho familias que rodeaban la parcela central disponía de un bloque como propiedad privada, mientras que el terreno del centro constituía la tierra pública, trabajada colectivamente, cuyos frutos se destinaban al Estado. Sin embargo, se considera como una idealización utópica de Mencio. El escritor Guo Moruo admite la existencia del sistema de campos en pozo: «Según el sistema de la dinastía Zhou, cada *mu* medía cien pasos; un agricultor poseía cien *mus*, lo que constituía una unidad de tierra, es decir, un campo en pozo»; pero señala que la descripción de Mencio puede ser fruto de imaginación. Véase Guo Moruo, *La era de la esclavitud* (Beijing: People's Publishing House, 1978), 29.

⁸⁸ Liang Qichao, *Memorias...*, 50.

⁸⁹ Los intelectuales pensaban que la India, por su posición geográfica más cercana a Europa, podría ser un medio para comprender el pensamiento occidental. Solían explicar las ciencias occidentales que no podían entender con el pensamiento tradicional como el budismo. Véase Ge Zhaoguang, *Historia...*, 451-457. El propio Liang presenta el nómeno y el fenómeno de Kant asociándolo con los sutras budistas: «En *Leng Yen Ching* se afirma: “Tal como un hombre con enfermedad ocular, aunque ve flores en el aire, en realidad no existen; pero por su mal dice que existen”». Véase Liang Qichao, «La teoría de Kant, el mayor filósofo de la época moderna», en *Obras completas*, vol. 2, 130.

⁹⁰ Huang Kewu, *A Brilliant Literary Achievement: Liang Qichao and the Modern Interpretation of Eastern and Western Learning* (Guangxi: Guangxi Normal University Press, 2024). Véase también Douglas M. Gildow, «Buddhism and the Social Order: Liang Qichao (1873-1929) and Modernist Buddhism», *Journal of Chinese Buddhist Studies* 36 (2023), 105-161.

⁹¹ Liang Qichao, *Memorias...*, 50.

Queda así demostrado que, para el autor, el pensamiento europeo y el chino pueden complementarse mutuamente. Si bien China carece de corrientes modernas de pensamiento y de metodologías científicas, conserva una tradición filosófica orientada a la concordancia entre la idea y la práctica, que podría ofrecer soluciones a los problemas derivados del desarrollo científico⁹². Basándose en ello, Liang propone una fusión entre las dos civilizaciones como vía para la gestación de una nueva: «Tomar la civilización occidental para ampliar la nuestra, y con ésta se auxilia la suya. De esta integración nacerá una nueva»⁹³. Esta idea ya había sido formulada anteriormente en términos simbólicos mediante su conocida teoría del «matrimonio»: «Hoy día, solo existen dos civilizaciones en la Tierra: la occidental, que son Europa y América; la oriental, que es China. El siglo XX es la era en que contraen matrimonio»⁹⁴. Esta imagen resume su aspiración a un sincretismo cultural capaz de superar tanto la crisis espiritual de Occidente como el estancamiento intelectual y político de China.

Su aspiración se concreta en la postulación de un país con orientación cosmopolita, una noción que renueva las concepciones tradicionales del Estado moderno. El objetivo supremo de su existencia es «contribuir al desarrollo y a la evolución de toda la humanidad»⁹⁵, lo cual exige la formación de ciudadanos con una conciencia de alcance universal: «No solo debería saber la existencia del país, sino que también debería saber la del individuo y la del mundo»⁹⁶. En sentido estricto, no se trata de un intento de superar el modelo del Estado-nación, sino de un esfuerzo por la construcción de un país moderno sin renunciar a la apertura hacia una comunidad humana global.

CONCLUSIÓN

En *Memorias de viajes por Europa*, Liang Qichao adopta una postura pragmática y sincrética respecto al pensamiento europeo. Frente a la intrusión de la modernidad occidental a finales del siglo XIX y principios del XX, asimila críticamente teorías como el darwinismo social o la noción de libertad en Rousseau, reconociendo la urgencia de introducirlas como instrumentos para la transformación social. No obstante, subraya sus deficiencias inherentes y la necesidad de adaptarlas al contexto histórico chino.

En un primer momento, concebía el darwinismo social y la idea de libertad en Rousseau como vías posibles para la salvaguarda de la nación. Su adhesión a la teoría evolutiva, fuertemente influida por *Evolución del cielo* de Yan Fu, revela que la entendía como un instrumento para evitar la extinción de la raza y el fracaso en

⁹² En los últimos años de su vida, Liang tenía una actitud relativamente conservadora en cuanto a la cultura tradicional china. Véase Sean Lee, «Revolt against Positivism, the Discovery of Culture: The Liang Qichao Group's Cultural Conservatism in China after the First World War», *Twentieth-Century China* 44, n.º 3 (2019), 288-304.

⁹³ Liang Qichao, *Memorias...*, 49.

⁹⁴ Liang Qichao, «Sobre la tendencia...», 18.

⁹⁵ Liang Qichao, *Memorias...*, 49.

⁹⁶ *Ibid.*, 31.

la competencia entre naciones. De igual modo, el Contrato Social y la concepción rousseauiana de la libertad desempeñan un papel fundamental en su reflexión sobre la construcción de un Estado moderno.

Las reflexiones de Liang Qichao experimentaron un giro decisivo tras sus viajes por el mundo occidental, especialmente a raíz de su estancia en Europa después de la Primera Guerra Mundial, al ir comprendiendo que las doctrinas europeas no podían ser aplicadas de forma acrítica al contexto chino. En esta línea, su denuncia del darwinismo social como origen de la desigualdad social y del imperialismo nacional constituye una de las primeras críticas formuladas en China sobre dicha teoría.

En última instancia, considera que el pensamiento europeo y el pensamiento chino pueden complementarse mutuamente. Europa había alcanzado avances notables en el ámbito de la investigación científica y la vida material; sin embargo, la tensión entre el materialismo y el idealismo amenazaba con generar conflictos sociales y una profunda crisis espiritual. Estos desequilibrios podrían atenuarse mediante la incorporación de principios del confucianismo y el budismo, propios de la tradición filosófica china. Su visión sincrética cristaliza en la idea del nacimiento de una «tercera cultura» y en la formulación de la concepción de un país con orientación cosmopolita, en el que los ciudadanos, dotados de una conciencia universal, estarían llamados a difundir su herencia cultural con el propósito de contribuir al desarrollo de toda la humanidad. En términos generales, a partir de su lectura crítica de la modernidad occidental, propone una modernidad inclusiva y de vocación universal.

BIBLIOGRAFÍA

- Chen, Minrong [陈敏荣]. «La tendencia del liberalismo en la China moderna desde la perspectiva de la teoría de “libertad” de Liang Qichao» [从梁启超的“自由”界说看近代中国自由主义的致思趋向]. *Journal of South-Central Minzu University (Humanities and Social Sciences Edition)* 30, n.º 2 (2010), 108-112.
- Fan, Guangxin [范广欣]. «Más allá de la revolución violenta: discusiones de Liang Qichao sobre la libertad y los derechos de Rousseau (1899-1901)» [超越暴力革命: 梁启超有关卢梭论述对自由和权利的探讨(1899-1901)]. *New Horizons from Tianfu*, n.º 3 (2015), 2-8.
- Fu, Jinzhu [付金柱]. «Análisis sobre la reconstrucción de la cultura china de Liang Qichao desde la perspectiva de la Ilustración: centrado en *Memorias de viajes por Europa*» [启蒙观念视域下的梁启超中国文化重构思想论析: 以《欧游心影录》为中心]. *Journal of PLA Nanjing Institute of Politics*, n.º 4 (2018), 107-114, 141.
- Gan, Chunsong [干春松]. «La transformación del confucianismo de Liang Qichao: de Renovación del pueblo a *Memorias de viajes por Europa*» [梁启超超儒学观的转变: 从《新民说》到《欧游心影录》]. *Modern Philosophy*, n.º 6 (2023), 125-132.
- Gao, Like [高力克]. «Análisis sobre el darwinismo social de Liang Qichao» [梁启超社会达尔文主义思想析论]. *Tianjin Social Sciences*, n.º 5 (2018), 142-150.
- Ge, Qixi [葛奇蹊]. «De Evolution a “evolución”: historia de la introducción de un concepto occidental en la China moderna» [从Evolution到“进化”: 一个西方概念传入近代中国的始末]. *Literature, History and Philosophy*, n.º 6 (2024), 111-123.
- Ge, Zhaoguang [葛兆光]. *Historia del pensamiento chino: conocimientos y creencias intelectuales en China del siglo VII al XIX* [中国思想史 (第二卷): 七世纪至十九世纪中国的知识思想与信仰]. Shanghai: Fudan University Press, 2013.

- Gildow, Douglas M. «Buddhism and the Social Order: Liang Qichao (1873-1929) and Modernist Buddhism». *Journal of Chinese Buddhist Studies* 36 (2023), 105-161.
- Guo, Moruo [郭沫若]. *La era de la esclavitud* [奴隶制时代]. Beijing: People's Publishing House, 1978.
- Hiley, David R. «The Individual and the General Will: Rousseau Reconsidered». *History of Philosophy Quarterly* 7, n.º 2 (1990), 159-178.
- Hodgson, Geoffrey M. «Social Darwinism in Anglophone Academic Journals: A Contribution to the History of the Term». *Journal of Historical Sociology* 17, n.º 4 (2004), 428-463.
- Hofstadter, Richard. *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1944.
- Huang, Kewu [黄克武]. *A Brilliant Literary Achievement: Liang Qichao and the Modern Interpretation of Eastern and Western Learning* [文字奇功: 梁启超与中国学术思想的现代诠释]. Guangxi: Guangxi Normal University Press, 2024.
- Kwong, Luke S. K. «Chinese Politics at the Crossroads: Reflections on the Hundred Days Reform of 1898». *Modern Asian Studies* 34, n.º 3 (2000), 663-695.
- Lee, Sean. «Revolt against Positivism, the Discovery of Culture: The Liang Qichao Group's Cultural Conservatism in China after the First World War». *Twentieth-Century China* 44, n.º 3 (2019), 288-304.
- Levenson, Joseph R. *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.
- Li, Jian [李健]. «Absorción, adaptación y rechazo de la voluntad general de Rousseau por Liang Qichao» [论梁启超对卢梭公意思想的摄取、改造与否弃]. *Journal of the History of Political Thought* 15, n.º 4 (2024), 105-120.
- Li, Jian [李健]. «La influencia de Rousseau en la visión del Estado moderno de Liang Qichao: un estudio centrado en Estudio sobre Rousseau» [论卢梭对梁启超现代国家观的影响: 以《卢梭学案》为中心的考察]. *Peking University Political Science Review*, n.º 1 (2024), 157-177.
- Li, Xizhu [李细珠]. *Zhang Zhidong y el estudio de la nueva política a finales de la dinastía Qing* [张之洞与清末新政研究]. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2009.
- Liang, Qichao [梁启超]. *Colección del Bebedor de hielo* [饮冰室合集], vols. 1-2. Beijing: Zhonghua Book Company, 2015.
- Liang, Qichao [梁启超]. *Obras completas* [梁启超全集]. Editado por Tang Zhijun y Tang Renze. Beijing: China Renmin University Press, 2018.
- Liang, Qichao [梁启超]. *Memorias de viajes por Europa* [欧游心影录]. Beijing: The Commercial Press, 2022.
- Liu, Liangjian [刘梁剑]. «Traducción, elucidación y creación de Tianyanlun por Yan Fu, un aspecto de la génesis del pensamiento moderno chino» [翻译—阐发与严复造《天演论》: 中国现代思想生成的一个面向]. *Philosophical Analysis* 10, n.º 5 (2019), 53-65, 197.
- Lovell, Julia. *The Opium War: Drugs, Dreams, and the Making of Modern China*. New York: Picador, 2011.
- Luo, Xuanmin [罗选民]. «Ideología y traducción literaria: sobre la práctica de traducción de Liang Qichao» [意识形态与文学翻译: 论梁启超的翻译实践]. En *La traducción y la modernidad de China* [翻译与中国现代性], 13-27. Beijing: Tsinghua University Press, 2017.
- Mao, Haijian [茅海建]. *Pensamiento de Kang Youwei y Liang Qichao durante el período de 1898* [戊戌时期康有为、梁启超的思想]. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2021.
- Ouyang, Zhesheng [欧阳哲生]. «Visión internacional de Liang Qichao y giro de su pensamiento en sus últimos años: nueva interpretación de *Memorias de viajes por Europa*» [梁启超的国际观与晚年思想转向: 梁启超著《欧游心影录》的思想新解]. *Historiography Bimonthly*, n.º 3 (2021), 76-87, 159.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- Sachsenmaier, Dominic. «Searching for Alternatives to Western Modernity: Cross-Cultural Approaches in the Aftermath of the Great War». *Journal of Modern European History* 4, n.º 2 (2006), 241-260.

- Schneider, Axel. «Modernity and the Question of Conservatism: Reflections Based on the Chinese Case». En *Cosmopolitan Conservatism: Countering Revolution in Transnational Networks, Ideas and Movements (c. 1700-1930)*. Editado por Matthijs Lok (et al.), 397-423. Leiden: Brill, 2021.
- Schwartz, Benjamin I. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1964.
- Shi, Jianguo [石建国]. «Absorción y aportaciones: formación y desarrollo del pensamiento evolucionista de Liang Qichao» [吸收与创见: 梁启超进化论思想的形成与发展]. *Social Science Front*, n.º 4 (2013), 93-96.
- Tsui, Jean. «Liang Qichao and affective liberalism». En *Chinese Ideology*, editado por Hua Shiping, 131-148. London: Routledge, 2021.
- Wang, Yao [王瑶]. «Rousseau y el mundo del pensamiento chino a finales de la dinastía Qing (1882-1911)» [卢梭与晚清中国思想世界 (1882-1911)]. Tesis doctoral. East China Normal University, 2014.
- Wang, Yao [王瑶]. «Recepción e reinterpretación del pensamiento de Rousseau por Liang Qichao» [梁启超对卢梭思想的接受与演绎]. *Tianjin Social Sciences*, n.º 5 (2019), 148-153.
- Wei, Yixia [魏霞]. «Sobre la valoración mutua entre Liang Qichao y Yan Fu» [论梁启超与严复的相互评价]. *Collected Papers of History Studies*, n.º 5 (2015), 68-79.
- Willcock, Hiroko. «Japanese Modernization and the Emergence of New Fiction in Early Twentieth-Century China: A Study of Liang Qichao». *Modern Asian Studies* 29, n.º 4 (1995), 817-840.
- Yan, Fu [严复]. «El origen de la prosperidad» [原强]. En *Obras completas de Yan Fu* [严复集], vol. 1. Editado por Wang Shi [王栻]. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986, 5-32.
- Yang, Xiaoming [杨晓明]. «La relación entre el pensamiento y la teoría literaria de Liang Qichao y la Ilustración europea» [梁启超思想暨文论与欧洲启蒙主义的关系]. *Journal of Southwest Minzu University (Humanities and Social Sciences Edition)*, n.º 12 (2000), 9-13, 165.
- Yang, Xiaoming [杨晓明]. «El espíritu científico de Liang Qichao» [论梁启超的科学精神]. *Journal of Sichuan Normal University (Social Sciences Edition)*, n.º 6 (2003), 11-17.
- Yin, Guoming [殷国明]. «La “teoría del matrimonio” entre la civilización china y la occidental: sobre la elección de Liang Qichao en el intercambio de teorías literarias y artísticas» [关于中西文明“结婚论”的产生: 探讨梁启超在中西文艺理论交流中的选择]. *Journal of East China Normal University (Humanities and Social Sciences Edition)*, n.º 6 (1997), 67-72, 78.
- Zhang, Hao [张灏]. *Liang Qichao y la transición del pensamiento chino: 1890-1907* [梁启超与中国思想的过渡 (1890-1907)]. Beijing: New Star Publisher, 2006.
- Zheng, Kuangmin [郑匡民]. *Antecedentes orientales del pensamiento ilustrado de Liang Qichao* [梁启超启蒙思想的东学背景]. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2003.
- Zheng, Shiqu [郑师渠]. «La conciencia cultural de Liang Qichao después de la Guerra Europea» [欧战后梁启超的文化自觉]. *Journal of Beijing Normal University (Social Sciences Edition)*, n.º 3 (2006), 49-59.
- Zhang, Zhijian [张志建]. *Estudio del pensamiento de Yan Fu* [严复思想研究]. Guilin: Guangxi Normal University Press, 1989.

Universidad Fudan
wangyuqi@fudan.edu.cn

WANG YUQI

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2025]