

## G. W. LEIBNIZ: EUROPA, CHINA Y LA IDEA DE CIVILIZACION

Lourdes Rensoli Laliga

Sociedad Española Leibniz

En los últimos años, la atención de los investigadores se ha dirigido con especial atención a las ideas leibnizianas acerca de la civilización, y los pueblos que pueden considerarse como civilizados<sup>1</sup>. Europa en especial--y junto a ella, China-- constituye su forma más acabada, por lo cual una obligada pregunta sería si debería servir de modelo a otros pueblos, aun en estado salvaje o muy poco desarrollado, en la medida en que aspirasen a niveles superiores de conocimientos, de moral y de organización social. A esto se une el hecho de que Leibniz es, junto a Comenius, el más importante precursor moderno de la idea de una Europa unificada. A la caracterización de algunos de los principales rasgos de los temas mencionados se dirigen estas páginas.

### La condición de "pueblo civilizado o salvaje"

Partiendo de que Leibniz reconoce diferencias entre los pueblos civilizados y los que no lo son, es necesario entonces esclarecer qué requisitos debe reunir un país o un sector determinado de la humanidad para poder ser considerado *civilizado*, por oposición al *salvaje*, al cual Leibniz se refiere explícitamente<sup>2</sup>. Pero también si esa condición civilizada es alcanzable mediante el esfuerzo humano, en el caso de que no se posea, o existe una suerte de predestinación racial o geográfica.

Todo hombre se define como tal para Leibniz por la posesión de la razón. Su entendimiento es capaz entonces de acceder a los sistemas de verdades concatenadas en los cuales ésta consiste<sup>3</sup>. Ello no supone sin embargo que dicho acceso sea ni mucho menos automático. No basta la capacidad individual, sino que aun para quien posea mayor talento son necesarios un acervo histórico y una educación adecuados para permitirle esclarecer las llamadas "verdades de razón", consustanciales al entendimiento pero no necesariamente conscientes. También ha de tenerse en cuenta que la obtención de las verdades de razón es un proceso mediante el cual la riqueza del contenido de dichas verdades se revela ante el entendimiento, en el cual concurre la experiencia, como estímulo en este caso, además de proporcionar las verdades de hecho.

La polémica con Locke adquiere en este punto un especial interés. En su caso, la no existencia de ideas innatas--cuya prueba es para Locke, el hecho de que los niños, los salvajes y los deficientes mentales (o los muy ignorantes) no las poseen<sup>4</sup>--equipararía a estos tres grupos, de forma tal que los pueblos llamados "salvajes" se colocarían en una situación de minoridad o incluso de inferioridad congénita, hasta que los principales--o los más elementales, según el caso--principios del saber y de la moral les fuesen enseñados por los europeos, a quienes Locke considera portadores de las

---

<sup>1</sup> Estos problemas han centrado ya la atención de los estudiosos en congresos como "Leibniz y Adam" (Tel-Aviv, 1993); "Leibniz y Europa" (Hannover, 1994) y la Acción conjunta investigativa de especialistas españoles y alemanes, cuyas sesiones de trabajo se han iniciado en Madrid, en junio de 2000.

<sup>2</sup> Cfr.: **N.T.**, I, I, 26, p. 81. Véanse las ediciones de las obras de Leibniz empleadas en el índice bibliográfico.

<sup>3</sup> Cfr.: **Théod.**, Discours, I, p. 50.

<sup>4</sup> Cfr.: J. Locke: **An Essay** concerning Human Understanding, ed. A. Campbell Fraser, 2 Vols. New York, 1959, Vol. I, pp. 60-62.

verdades fundamentales, resultantes de su propia experiencia y de la Revelación cristiana.

Leibniz señala a Locke que debe diferenciarse una *idea innata* de un *pensamiento innato*, que supone la posesión consciente de dicha idea. La ley natural existente en el interior del hombre le proporciona los medios para encontrar algunas de dichas verdades incluso en estados inferiores de desarrollo, o en estados avanzados, cuando no se posee la Revelación Cristiana, aunque se muestren al entendimiento de forma aún oscura y por lo tanto, confusa en mayor o menor grado, según el caso<sup>5</sup>.

Es oportuno recordar aquí que Leibniz no aceptaba la idea más radical de Luther sobre la total corrupción del hombre por el pecado original, sino la corrección de Ph. Melancthon a esta tesis, según la cual quedan vestigios de la imagen divina en el interior del espíritu humano, por lo cual la ley natural tenía cabida en su doctrina, como tendencia al bien y a la verdad inherente al ser humano<sup>6</sup>, aunque frecuentemente entorpecida: "one can say that ordinarily men are neither very bad, nor very good; and Machiavelli has well observed that the two extremes are equally rare<sup>7</sup>". En el género, ésta constituye una suerte de hilo conductor que permite medir los grados alcanzados por el hombre a lo largo de su devenir, hasta recibir la Revelación, que completa y lleva a su perfección dicha ley: "même les non-régénérés peuvent, dans les affaires civiles, agir quelquefois par amour de la vertu et du bien public (...) il subsiste en effet des vestiges de l'image divine, qui font que la justice de Dieu reste sauve dans la punition des pécheurs. Les vestiges de l'image divine consistent d'une part en la lumière innée de l'entendement, de l'autre en la liberté native de la volonté<sup>8</sup>".

Debe recordarse el caso ya citado de los hurones e iroqueses, los cuales demostraban, según los datos disponibles para Leibniz, que ciertos pueblos podían vivir "sin magistrados ni pugnas internas", idea desarrollada en su obra sobre una isla utópica<sup>9</sup>. Esto mostraba a su vez que la causa de su agrupación en sociedad provenía de la tendencia inherente al género humano de avanzar hacia condiciones superiores de existencia, y a procurarse mediante ellas la felicidad<sup>10</sup>.

Como complemento, Leibniz considera que puede distinguirse un pueblo civilizado de uno que no lo es, en la medida en que su experiencia--parte de la cual es el intercambio con otros pueblos, y la propia actividad del entendimiento, que impulsa a indagar más allá de toda verdad adquirida--le han hecho arribar a un cierto grado de comprensión de las verdades teóricas y prácticas fundamentales y aproximarse a la *felicidad*, o más propiamente, obtener dicha felicidad en sus diversos grados, aspirando siempre a uno superior. De este modo, la distinción entre pueblo civilizado o salvaje es de carácter histórico y corresponde a etapas alcanzadas en la evolución de esta natural tendencia a la felicidad obtenida "a través de la asistencia mutua", fundamento de Estados y sociedades<sup>11</sup>, por lo cual sería un grave error según Leibniz, reducir a Europa la civilización y considerar como salvajes al resto de los pueblos.

La máxima expresión de estas verdades es la Revelación cristiana, forma superior de la religión, unida a la *philosophia perennis*, a la cual se han aproximado los pueblos en distintos grados a lo largo

<sup>5</sup> Cfr.: L. Poliákov: **The Arian Myth. New York, 1996**, pp. 145-147.

<sup>6</sup> Cfr.: Leibniz: "On natural Law". En: **Political Writings**, ed. Riley, pp. 77-80; del mismo: "Codex Iuris Gentium". *Ibid.*, 170-174.

<sup>7</sup> Leibniz: "Judgment of the Works of the Earl of Shaftesbury". En: **Political Writings**, ed. Riley, p. 196.

<sup>8</sup> Leibniz: "La cause de Dieu", 95-98. En: **Théod.**, p. 443.

<sup>9</sup> Véase: Leibniz: "Ad Scientiam Generalem Praefatio. De Insula Utopica". En: **A.A.**, VI Reihe, Bd. IV, T. A, pp. 981-987.

<sup>10</sup> Cfr.: Leibniz: "Judgment of the Works of the Earl of Shaftesbury", ed. cit., p. 196.

<sup>11</sup> Cfr.: Leibniz: "Judgment of the Works of the Earl of Shaftesbury", ed. cit., p. 196.

de su historia, y que Leibniz considera haber llevado a su máxima expresión<sup>12</sup>. El grado de civilización de un pueblo se mide entonces por la aproximación a los principios de ambas--la Revelación y la mencionada filosofía--que nunca es nulo. Determinar dicho grado exigía para Leibniz una cuidadosa investigación. Pues los pueblos en grados inferiores de desarrollo eran no sólo diferentes de los europeos en costumbres y conocimientos--lo cual podía generar interpretaciones erróneas--, sino también racialmente y ello generaba la tentación del racismo.

Ya la época había caído en ella. Locke se movía al borde de la misma<sup>13</sup>. También otros la habían alimentado, con un propósito deliberado o sin él. El notable exégeta bíblico Isaac La Peyrère, calvinista de origen judío, había planteado que no todos los seres humanos descendían de un tronco común, es decir, de Adam<sup>14</sup>. Pues con anterioridad a la creación de éste, habría existido una primera Creación, también de hombres--los llamados *preadamitas*<sup>15</sup>--cuya presencia, una vez creado Adam--al que también consideraba el padre del pueblo judío--, se evidenciaría en la Biblia no sólo en la existencia de gigantes<sup>16</sup>, sino de enigmáticos habitantes de algunas regiones--de donde provendría, por ejemplo, la esposa de Caín<sup>17</sup>--sin relación alguna con Adam al parecer, o que permitirían explicar la señal puesta por el Creador en el propio Caín para que nadie lo matara por haber asesinado a su hermano Abel<sup>18</sup>.

Esto, que para La Peyrère tenía importantes implicaciones teológicas<sup>19</sup>, pero nada más, podía interpretarse como justificación del racismo a partir del origen totalmente independiente de las razas humanas<sup>20</sup>. También como exclusión del plan de Salvación divino de algunas de ellas, o al menos su participación de un modo muy diferente al sustentado por el Judaísmo y el Cristianismo, lo cual hizo La Peyrère y cuya complejidad no puede ser abordada en este contexto.

Por otra parte, el filósofo francés François Bernier había publicado en 1684 un escrito<sup>21</sup> en el cual no sólo establecía la existencia de propiedades de todo tipo, inherentes a cada una de las razas, que

<sup>12</sup> Cfr.: B. Orio de Miguel: "Leibniz y la *philosophia perennis*". En: **Estudios filosóficos**, 101/XXXVI, 1987, pp. 29-57; esta idea es una de las tesis centrales de R. Loosen en: "Leibniz und die chinesische Philosophie". Prefacio a: Loosen/Vonessen/ Gebser, pp. 27-37.

<sup>13</sup> L. Poliakov (op. cit., p. 145), señala en Locke una ambivalencia que lo hace expresarse sobre el racismo como algo inevitable, aunque su propósito sea el opuesto. Cfr.: Locke: **An Essay...**, IV, VII, 16; ed. cit., pp. 289-290.

<sup>14</sup> Cfr.: L. Poliakov: op. cit., pp. 131-134. Véase la importante obra de R. H. Popkin: **Isaac La Peyrère (1596-1676). Leyden, 1987**, pp. 69 ss.

<sup>15</sup> El libro de La Peyrère, titulado **Systema Theologicum ex prae-Adamitarum Hypothesis**, fue publicado en 1655.

<sup>16</sup> Cfr.: **Génesis**, 6, 4; **Números**, 13, 33; **Deuteronomio**, 2, 20; **Samuel II**, 21, 22.

<sup>17</sup> **Génesis**, 4, 17.

<sup>18</sup> **Genesis**, 4, 14-15.

<sup>19</sup> En su obra **Du Rappel des Juifs** (1643), La Peyrère propugnaba el acercamiento entre cristianos y judíos, por cuanto a su juicio la única diferencia entre ambas religiones era el reconocimiento de Jesús de Nazareth como Mesías. Partía de la idea de Adam como padre de los judíos y no de toda la humanidad, de modo tal que, habiendo sido creados como pueblo elegido por Dios, habían perdido dicha condición en tiempos de Jesús, a causa de sus pecados. Pero en la ya inminente Era Mesiánica, los judíos--una vez que reconocieran la condición de Jesús como Mesías--serían de nuevo el pueblo elegido, encargado de culminar la Redención de la humanidad. Alcanzarían la Tierra Prometida y junto al Rey de Francia gobernarían desde Jerusalem al resto del mundo.

<sup>20</sup> Cfr.: R. Popkin: **Isaac La Peyrère**, pp. 146-165; T. McCaskell: "A History of Race/ism" (1994), p. 10. Internet, <http://www.equalopp.web.net/whatis.htm>, 19 pp.

<sup>21</sup> "*Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent*". En: **Journal des Savants**, Paris, 24/ Avril 1684, pp. 85-89. Citado por: L. Poliakov: op.cit., p. 143.

establecían radicales diferencias entre ellas, sino que llegaba a identificarlas con *especies*, que en orden descendente de belleza física y de valor espiritual y moral eran: los europeos (con los cuales se alineaban egipcios e indios), los africanos, los chinos y japoneses, y los lapones, a los que situaba a un nivel infrahumano, descritos los tres últimos grupos con matices bastante negativos.

Leibniz había rebatido esta idea de la independencia absoluta de las razas humanas entre sí, a manera de especies, con el argumento de que las diferencias señaladas no bastaban para refutar un origen común de todas las razas humanas, que se habrían modificado al dispersarse por la tierra<sup>22</sup>. Que no se trataba de la simple refutación de una idea por falta de pruebas suficientes que la apoyaran, sino de la profunda comprensión de sus implicaciones y el peligro que éstas entrañaban, se comprueba en afirmaciones de Leibniz en las que parece evocar directamente la tesis de Bernier: "hubo un viajero que creyó que los negros, los chinos y por último, los americanos no tenían ningún parentesco de raza, ni entre sí, ni con los pueblos que se parecen a nosotros. Pero como conocemos el interior esencial del hombre, es decir, la razón que subsiste en el mismo hombre y se encuentra también en todos los demás hombres, y no se nota nada fijo e interno en nosotros que forme una subdivisión, no tenemos base para creer que entre los hombres haya, en lo que respecta a la verdad de lo interior, una diferencia específica esencial, como la que encontramos entre el hombre y la bestia<sup>23</sup>".

En otros pasajes, Leibniz insiste en la misma idea, a partir del estudio de las lenguas y de la historia. Al referirse a las lenguas escitas y semíticas y sus respectivos dialectos, y sus supuestas raíces comunes con las lenguas indoeuropeas escribe: "no las podríamos atribuir al mero azar, ni siquiera al comercio, sino más bien a las migraciones de los pueblos. De suerte que nada encontramos en esto que esté contra el origen común de todas las naciones y de una lengua radical y primitiva; antes bien parece favorecerlo<sup>24</sup>". Y más adelante complementa así la anterior reflexión: "Con el tiempo se registrarán y pondrán en diccionarios y gramáticas todas las lenguas del universo y se las comparará entre sí, esto será muy útil, tanto para el conocimiento de las cosas (...) como para el conocimiento de nuestro espíritu y de la maravillosa variedad de sus operaciones. Sin hablar del origen de los pueblos, que la comparación de las lenguas facilitará enormemente<sup>25</sup>".

Estos pasajes muestran que Leibniz tiene en cuenta a todo el género humano, como unidad procedente de un tronco común, en sus proyectos de reforma social. Se anticipa también a G. Vico al emplear la filología como una de las pruebas concluyentes de la existencia de una *naturaleza común de las naciones*<sup>26</sup>. Pero al igual que rechaza la inferioridad congénita del salvaje, Leibniz también rechaza su superioridad con respecto al hombre civilizado.

M. Dascal señala el importante hecho de que el joven Leibniz legitima las ambiciones imperialistas, siempre que se dirijan a tierras extraeuropeas<sup>27</sup>, lo cual explica su actitud de aproximación a Luis XIV al ofrecerle el proyecto egipcio (1671 aprox.) y el radical cambio con respecto al mismo monarca que, poco más de una década después, se evidencia en "*Mars Christianissimus*" (1683). Refuerza esta

---

<sup>22</sup> El comentario de Leibniz se publicó póstumamente en el **Otium Hanoveriana sive Miscellanea**. Leipzig, 1718, p. 37. Citado por L. Poliakov: op. cit., p. 143.

<sup>23</sup> **N.T.**, III, VI, 36, p. 282.

<sup>24</sup> **N.T.**, III, II, 1, p. 241.

<sup>25</sup> **N.T.**, III, IX, 9, pp. 291-292.

<sup>26</sup> Cfr.: L. Formigari: "The Adamic paradigm in Vico's philosophy of language". **En: Dascal, M. and Yakira, E. (eds.): Leibniz and Adam**. Tel Aviv, 1993 (L.A. en lo adelante), pp. 211-218; R. H. Popkin: "Leibniz and Vico on the pre-Adamite Theory". *Ibid.*, pp. 377-386.

<sup>27</sup> Cfr.: M. Dascal: "One Adam and many cultures: The role of political pluralism in the best of possible worlds", pp. 390 ss. **En: L.A.**, pp. 387-409.

idea un escrito juvenil de Leibniz<sup>28</sup>, en el cual habla de poblar Madagascar con "salvajes" provenientes de diversos territorios no Europeos a los cuales se sometería totalmente para emplearlos en planes bélicos. Contrastan sin embargo estas ideas con las expresadas por Leibniz en sus escritos de madurez y vejez, en los que continúa distinguiendo a los chinos por sobre las demás culturas no europeas, pero no aparece ya visión negativa alguna sobre otros pueblos.

Lejos de Leibniz está la visión idealizada del "buen salvaje" que marcaría la conciencia europea a partir de Rousseau: "no se debe rendir tantos honores a la ignorancia y a la barbarie<sup>29</sup>", aunque "en cierto modo su moral es mejor que la nuestra, porque no conocen ni la codicia, que todo lo quiere para sí, ni la ambición, que quiere dominar a todos<sup>30</sup>". Pero sólo *en cierto modo*: simplemente resulta imposible conservar dichos valores morales a costa de mantener a tales pueblos en la ignorancia y la superstición, que traen consigo, junto a los rasgos positivos señalados, costumbres abominables: en los más primitivos, como "los salvajes de América"<sup>31</sup>, la antropofagia y el incesto, entre otros desórdenes; en otros más avanzados, por ejemplo, en la India, actos como el sâti<sup>32</sup>, que atentan contra la vida y la integridad humanas<sup>33</sup>. Sobre ellos, Leibniz escribe: "como quiera que las pruebas no saltan a los ojos, no es maravilla que los hombres no estén conscientes de todo aquello que en sí poseen y no siempre lean con suficiente celeridad los trazos de la ley natural que Dios, según San Pablo, ha escrito en su corazón<sup>34</sup>".

No se le escapa a Leibniz el hecho de que la fortaleza física de los pueblos recién descubiertos, la cual se debe a sus hábitos de vida, puede dotarlos de la misma capacidad de soportar el dolor físico y moral que recomendaban los estoicos y elogiaban los antiguos en general, la cual se manifiesta aun en las mujeres, como demuestra el caso de las viudas hindúes, que se enfrentan a la hoguera con serenidad<sup>35</sup>. Sabiendo que la vida mucho más cómoda de los europeos, en especial de las clases pudientes, reblandece el cuerpo y el espíritu, escribe: "Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps et d'esprit fait dans ces sauvages entêtés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourrait être acquis parmi nous par l'éducation, par des mortifications bien assaisonnées, par une joie dominante fondée en raison, par un grand exercice à conserver une certaine présence d'esprit au milieu des distractions et des impressions les plus capables de la troubler<sup>36</sup>". Es muy probable que una de las funciones de la medicina sea algún día propiciar esto al europeo, al cual la civilización ha alejado de la naturaleza.

Tales propiedades en las que aventajan a los europeos pueden explicarse porque la excelencia de la condición humana y la presencia en ella de los vestigios divinos, a través de la ley natural, se manifiestan siempre, aunque su estado de desarrollo sea poco avanzado y lleno de rasgos que distan mucho del perfecto amor al prójimo que predica el Cristianismo, y que los cristianos no suelen cumplir

---

<sup>28</sup> Cfr.: **A.A.**, IV, 1, pp. 408-410. Los editores (p. XII) lo presentan como una fantasía leibnizana. Lo cierto es que no puede pasarse por alto sin más, como bien señala Dascal.

<sup>29</sup> **N.T.**, I, I, 26, p. 82.

<sup>30</sup> **N.T.**, I, II, 20, p. 91.

<sup>31</sup> Cfr.: **N.T.**, I, II, 9, p. 86. Los actos mencionados se registran en la p. 85.

<sup>32</sup> Tradición propia del Hinduísmo, consistente en quemar vivas a las viudas con el cadáver del marido. Leibniz la cita en **Théod.**, II, 257.

<sup>33</sup> Cfr.: **Théod.**, II, 256; **N.T.**, I, II, 9, pp. 85-86.

<sup>34</sup> **N.T.**, I, II, 9, p. 85.

<sup>35</sup> Cfr.: **Théod.**, II, 255-257, pp. 269-270. Como muchos estudiosos de su época, Leibniz desconoce que las viudas son obligadas al sacrificio por sus familias en la mayor parte de los casos hasta nuestros días, en los que se han registrado prácticas del sâti, aunque esa costumbre, prohibida por los ingleses, también lo está por las leyes de la India.

<sup>36</sup> **Théod.**, II, 257, p. 270.

con el debido rigor: "en el fondo todos los sentimientos naturales, cualquiera que sea su especie, sólo son auxiliares para la razón y signos de la prudencia que la naturaleza nos ha concedido"<sup>37</sup>.

Un rasgo que vincula a los niños (al menos a los muy pequeños) con los deficientes mentales y los salvajes es el desconocimiento de la religión cristiana. Como complemento, la duda razonable de que la hayan asimilado, cuando ésta se les predica. El caso del Credo traducido para los hotentotes muestra que no se trata de un rechazo al Cristianismo, sino de carencia de bases elementales, tanto de conocimientos como de lenguaje, para comprenderlo, por cuanto pertenecen a tradiciones culturales cuya recepción siquiera de la **prisca theologia** podría ponerse en tela de juicio en el mejor de los casos.

El niño y el salvaje podrían ser al cabo preparados, si se llegaba a disponer de tiempo y de recursos suficientes. Pero la pregunta que inquietaba a los teólogos y a quienes, como Leibniz, basaban su filosofía en la conformidad entre fe y razón, era: ¿y si tales personas mueren antes de haber sido instruidas en el Cristianismo y bautizadas, incluso sin conocerlo en lo más mínimo? ¿podría creerse con fundamento suficiente en su salvación? Esto es extensible a los deficientes mentales y a los que carecen de sentidos fundamentales para el aprendizaje, como la vista y el oído, lo cual, en la época de Leibniz, hacía casi imposible obtener pruebas fundadas de su fe, si llegaban a tenerla.

La ya mencionada polémica sobre la necesidad o no del bautismo de los niños--a los cuales Agustín de Hipona negaba la salvación eterna, si no recibían el bautismo--y por lo tanto, de la absoluta necesidad de este sacramento para la salvación, proseguía en la época de Leibniz<sup>38</sup>. Los bautismos condicionales citados por él<sup>39</sup>, en el caso de seres tan deformes que existe duda sobre su condición humana, dan fe de ello. Como protestante luterano de formación, Leibniz se encontraba frente a dos posiciones igualmente inaceptables para él: el fundamentalismo bíblico que dominaba en algunas confesiones protestantes, o al menos se hacía sentir en sectores de casi todas ellas, y los extremos provenientes del principio de autoridad papal, propio de la Iglesia Católica. Cada cual a su modo, dificultaban la difusión de opiniones más avanzadas al estipular que fuera de la Iglesia (cristiana o católico-romana, según el caso) la salvación resultaba imposible, y la exigencia del bautismo para la salvación.

Ya había chocado en su juventud con la ortodoxia luterana, que había puesto obstáculos a su promoción académica, y más tarde con la intransigencia de otros grupos. Una valoración objetiva acerca del hombre no civilizado incluía por fuerza su dimensión espiritual y sus posibilidades de salvación. Es por esto por lo que Leibniz apela a una tesis que hasta el siglo XX no ganaría verdadero terreno: la diferenciación entre las vías ordinaria y extraordinaria de salvación. Leibniz escribe al respecto:

"il y a eu et il y a encore une infinité d'hommes parmi les peuples civilisés et parmi les barbares qui n'ont jamais eu cette connaissance de Dieu et de Jésus-Christ, dont on a besoin pour être sauvé par les voies ordinaires. Mais sans les excuser par la prétention d'un péché purement philosophique, et sans s'arrêter à une simple peine de privation, choses qu'il n'y a pas lieu de discuter ici, on peut douter du fait; car que savons-nous, s'ils ne reçoivent point des secours ordinaires ou extraordinaires qui nous son inconnus?"<sup>40</sup>

En la Iglesia Católica, esta idea sería aprobada por el Concilio Vaticano II<sup>41</sup>, y desarrollada en el

<sup>37</sup> N.T., I, II, 9, pp. 86-87.

<sup>38</sup> Cfr.: Théod., I, 93-94, pp. 156-157.

<sup>39</sup> Cfr.: N.T., III, III, 14, p. 251; III, VI, 17-22, pp. 268-271, III, VI, 26, pp. 275-276.

<sup>40</sup> Théod., I, 95, p. 157. La cursiva es nuestra.

<sup>41</sup> Las llamadas "vías no ordinarias de salvación" se establecen en consonancia con el ecumenismo de

espíritu ecuménico por figuras independientes<sup>42</sup>. En el Protestantismo llamado histórico<sup>43</sup>, aún existen divisiones entre los teólogos de las distintas confesiones<sup>44</sup>, y el exclusivismo de Karl Barth, una figura clave en la teología cristiana de nuestro siglo, y de la teología dialéctica en general, lo muestran claramente<sup>45</sup>, aunque en los sectores más avanzados se ha producido una evolución altamente positiva<sup>46</sup>, también unida al ecumenismo, hacia la llamada "teología intercultural"<sup>47</sup>, en la cual el espíritu de Leibniz se hace notar como una de sus raíces.

Si se rechaza como Leibniz la doctrina de la predestinación en su forma radical y se sustituye por tendencias inherentes a los individuos, activadas o no por ellos mismos, puede aceptarse la idea de un plan universal de salvación de tales características que ningún hombre dejará de contar con posibilidades de salvación.

Lo contrario, según Leibniz, iría contra la razón: "¿Seremos desgraciados en la otra vida por haber nacido antes, o en un país o en otro?" Y agrega enseguida: "para entrar en la gracia de Dios no hace falta más que la buena voluntad, pero sincera y seria"<sup>48</sup>. Idea concordante con la comunidad existente entre el hombre y Dios, que sólo al hombre corresponde convertir o no en camino de salvación.

Apelar a vías extraordinarias de salvación, como en el caso de Leibniz, suele estar unido a la noción de ley natural; debe recordarse que existe un "instinto sociable universal que se llama en los hombres amor al prójimo o filantropía"<sup>49</sup>. Ello no debe hacer pensar en una inclinación hacia el Catolicismo por su parte, sino más bien, a nuestro juicio, en una coincidencia con éste, a partir del estudio de los teólogos medievales que desde su juventud llevó a cabo Leibniz, enmarcada en la línea abierta por Melanchthon al matizar el  *sola fides*  de Luther<sup>50</sup>. En cualquier caso, Leibniz reclama la abstención de

Roma, basado en la llamada "teoría de los círculos concéntricos". Sobre esto: J. M. Igartúa: **La esperanza ecuménica de la Iglesia**. Madrid, 1970, Vol. II, pp. 136 ss; J. Bosch Navarro: **Para comprender el ecumenismo**. Estella. Navarra, 1996.

<sup>42</sup> Cfr.: H. Küng: **Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung**. München, 1987. Sobre la posición más conservadora: J. Ratzinger: **Iglesia, ecumenismo y política nuevos ensayos de eclesiología**. Madrid, 1987.

<sup>43</sup> No se toman aquí en cuenta los más recientes movimientos dentro del Protestantismo, cuyo ejemplo más significativo son los llamados *evangelicales*, de orientación generalmente no ecuménica, incluso en el plano intercristiano.

<sup>44</sup> Cfr.: B. C. Hanson: **Introduction to Christian Theology**. Minneapolis, 1997, pp. 313-331. No se toman aquí en cuenta las confesiones y grupos surgidos después de la muerte de Leibniz, entre los cuales suelen primar el fundamentalismo bíblico o una liberalidad que llega a desdibujar tesis cristianas centrales como la divinidad de Jesús o la redención.

<sup>45</sup> Cfr.: K. Barth: **Die kirchliche Dogmatik**. Zürich, 1947 ss, Bd. 3, I Teil, 1947, pp. 446-451, III Teil, 1950, pp. 360-365. Sobre esto: B. C. Hanson: op. cit., pp. 314-316; A. E. McGrath: **Historical Theology. An Introduction to the History of Christian Thought**. Oxford-Massachusetts, 1998, pp. 329-330, 337-338; W. C. Placher: **A History of Christian Theology. An Introduction**. Philadelphia, 1983, pp. 291-298.

<sup>46</sup> Algunos de los ejemplos más significativos son J. Hick, K. Rahner y P. Tillich y sus ideas sobre un inclusivismo cristiano que reconoce la presencia de la Revelación en todas las culturas y religiones, por lo cual el Cristianismo debe dialogar con ellas y no evangelizar, sin perder por eso su identidad. Cfr.: A. E. McGrath: op. cit., pp. 330 ss.

<sup>47</sup> Cfr.: P. Lengsfeld (Hrsg.): **Ökumenische Theologie**. Stuttgart, 1980; H. Waldenfels: **Begegnung der Religionen**. Bonn, 1990; R. Bernhardt (Hrsg.): **Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen**. Gütersloh, 1991; J. Hick and P.F. Knitten: **The Myth of Christian Uniqueness. Toward a pluralistic Theology of Religions**. New York, 1987.

<sup>48</sup> N.T., IV, XX, 3, p. 439.

<sup>49</sup> N.T., I, II, 9, p. 86.

<sup>50</sup> Cfr.: C. E. Maxcey: **Bona Opera. An Study of the Development of the Doctrine on Philipp Melanchton**, pp. 240 ss.

juicio, puesto que el hombre debe detenerse donde concluyen las posibilidades de la razón y la Revelación y comienza la infinitud de Dios: "rehusar la salvación eterna a los que son de otra opinión es decidir sobre los derechos de Dios<sup>51</sup>". Pues "Dios puede socorrer a las almas por la operación interna del Espíritu Santo<sup>52</sup>". Pero tales concepciones abrían las puertas a la idea sobre la pluralidad de las vías de Salvación, de tanta importancia en nuestros días.

Algunos rasgos que caracterizan para Leibniz la condición de "salvaje" pueden ser resumidos de acuerdo con el análisis precedente: no se poseen la Revelación Cristiana ni la judía; el uso de la razón está menos ejercitado y como consecuencia, no se ha producido--salvo de manera incipiente--el esclarecimiento de las ideas innatas que conforma las bases del conocimiento científico y de la teología natural; se vive inconsecuentemente la sociabilidad inherente al hombre y por ello puede atentarse contra la integridad del prójimo, lo cual se refleja en las reglas de justicia; el nivel de vida es rudimentario, y el obligado esfuerzo físico que trae aparejado desarrolla el vigor corporal y la resistencia emocional a ciertas adversidades; en consonancia con lo anterior, el lenguaje carece a menudo de recursos para expresar ciertas ideas abstractas de carácter filosófico y/o religioso.

Todas podrían sintetizarse en una: vivir de forma inconsciente y absolutamente espontánea según la ley natural, lo cual permite que las pasiones e impulsos interfieran la consecuente aplicación de esta última. Esto significa que no se vive totalmente de acuerdo con la ley natural, caso en el cual resultarían imposibles muchos de los actos realizados por los salvajes, detestables o al menos insólitos a los ojos del hombre civilizado. Debe inferirse de ello que la ley natural, en la cual está plasmada la imagen de Dios en el hombre, está efectivamente oscurecida a causa del pecado original, por lo cual la educación religiosa es necesaria; las vías pueden ser múltiples en el caso de Leibniz, aunque siempre el Cristianismo ocupará el lugar superior.

Una vida conscientemente dirigida según la ley natural requiere al menos un cierto grado de reflexión y de experiencia histórica, es decir, de civilización. Tal ocurrirá para Leibniz con China, el más perfecto ejemplo de civilización no cristiana. Pues Europa sin duda podría constituir la civilización más elevada de todas, al estar fundada sobre la Revelación Cristiana, que completa y supera la ley natural, y haber aplicado durante siglos sus principios en la moral, en el derecho y en la política. Lo sería si se condujera siempre de manera acorde con dicha Revelación, la forma más perfecta de religión y de moral para Leibniz.

Las sociedades ya extinguidas, como las de Grecia y Roma antiguas, se alinean junto a China en la condición de *pueblos civilizados* (los países islámicos, con muchas salvedades, podrían incluirse en esta categoría), por cuanto han seguido o siguen aún la ley natural de forma consciente, aunque el grado de conciencia y reflexión al respecto puede variar: "La parte mayor y más sana del género humano da testimonio de ello. Los orientales, así como los griegos o los romanos, la Biblia y el Corán están de acuerdo con ello; la policía musulmana castiga generalmente los hechos que Baumgarten refiere<sup>53</sup>" [es decir, la antropofagia y los más graves desórdenes sexuales]. Sin embargo, en otros pasajes considera que han deformado en ocasiones los conocimientos médicos heredados de los antiguos griegos y romanos<sup>54</sup>, y tilda algunas de sus ideas religiosas de "imágenes groseras y vanas<sup>55</sup>", lo cual exige un estudio detallado, imposible de realizar aquí<sup>56</sup>. Las sociedades civilizadas

---

<sup>51</sup> N.T., IV, XVI, 4, p. 400.

<sup>52</sup> N.T., IV, XX, 3, p. 439.

<sup>53</sup> N.T., I, II, 9, pp. 85-86.

<sup>54</sup> Cfr.: N.T., III, IX, 9, p. 291.

<sup>55</sup> Cfr.: N.T., II, XXI, 37, p. 168.

<sup>56</sup> Analizamos parcialmente este punto en: L. Rensoli: "El proyecto ecuménico de Leibniz". **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, XXII, 1995, pp. 183-198.

exigen entonces un análisis independiente, que permitirá establecer el tipo de relación más apropiado entre todas las que poseen esa cualidad, y entre ellas y las que pueden ser consideradas en diversos grados como salvajes.

## La imagen de China como pueblo civilizado

No es en lo absoluto casual el interés de Leibniz por China, que se observa en numerosos escritos, tanto en aquellos que no suelen incluirse entre sus obras fundamentales (**De cultu Confucii civili**), como en otros que sí lo son (**Discours sur la théologie naturelle des chinois, Théodicée**), así como en su correspondencia. Este interés se manifestó desde temprano y alcanzó su punto culminante en el **Discours**, quintaesencia de su trayectoria<sup>57</sup>. Ya Leibniz se había ocupado de la lengua china en 1678, a partir de datos provenientes de Andreas Müller<sup>58</sup>, al haber creído que la escritura china era la mejor representación existente de la lengua ideal, sólo mejorable por la *Characteristica*, cuando fuese obtenida<sup>59</sup>.

En Roma, en 1689, Leibniz había conocido al Padre Claudio Grimaldi, quien presidía el Tribunal de Matemáticas en China, y éste le había aportado numerosas informaciones sobre el país y su cultura<sup>60</sup>. En 1697 y 1699 publicó Leibniz sus dos ediciones de la **Novissima Sinica**, donde recoge y expresa ideas definitivas sobre China como nación civilizada, aunque éstas aun se enriquecerían en contenido durante los años siguientes. Esto lo pondría en contacto con otros misioneros jesuitas, en especial con J. Bouvet, quien desempeñaría un papel decisivo en el desarrollo de sus concepciones sobre el pensamiento chino<sup>61</sup>.

Es conocido que, pese a las diferencias entre ambos, el misionero y el filósofo coincidieron en aspectos fundamentales: el interés por las ciencias, la convicción de que el pensamiento chino tenía al menos un valor tan alto como el europeo, y el deseo de estimular el intercambio entre Europa y China con vistas al mutuo enriquecimiento<sup>62</sup>. Sería también Bouvet quien hablaría a Leibniz de la supuesta presencia en el **I-Ching** de un sistema binario similar al leibniziano.

Aunque diversos trabajos de Leibniz se refieren desde diversos ángulos el pensamiento chino<sup>63</sup>, su

---

<sup>57</sup> Cfr.: R. Loosen: "Zur Vorgeschichte der Abhandlung über die chinesische Philosophie". **Antaios**, 8, 2, 1966, pp. 134-143; Yanbing Zhu: "Leibniz auf den Weg nach China". En: Leibniz und Europa, VI Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge, **II Bd.. Hannover, 1994** (en lo adelante **L.u.E.**), Bd. I, pp. 813-818.

<sup>58</sup> Sobre esto habla en diversas cartas; entre otras: a J. Bouvet del 2.12.1697. En: **Widmaier**, I, p. 59; a M. Vota del 4.4.1703. En: Zacher, pp. 291 ss; a D. Bourget del 15.12.1707 y del 11.4.1710. En: **Dutens**, VI, pp. 204, 208-210.

<sup>59</sup> Cfr.: U. Eco: **Serendipities. Language & Lunacy**. New York, 1998, pp. 62-68. E. J. Aiton: **Leibniz, una biografía**. Madrid, 1992, pp. 136-137.

<sup>60</sup> Cfr.: A. Robinet: **G. W. Leibniz ITER ITALICUM**. Firenze, 1988, pp. 122-130.

<sup>61</sup> Además de la correspondencia recogida por Widmaier en la obra citada, puede consultarse el trabajo clásico de F. R. Merkel: **G.W. von Leibniz und die China-Mission**. Leipzig, 1920, que recoge el devenir de las relaciones entre Leibniz y los misioneros.

<sup>62</sup> Cfr.: J. Needham: **Science and Civilisation in China**, 6 vol., Cambridge, 1975-79, vol. (Needham en lo adelante), II, pp. 496 ss.

<sup>63</sup> La evolución de las ideas de Leibniz sobre China a través de sus escritos está recogida por D. Cook y H. Rosemont en el prólogo a su edición: G. W. Leibniz: **Writings on China**, ed. cit. En dicha edición aparecen los siguientes trabajos fundamentales: Prefacio a las ediciones de **Novissima Sinica** (1697/99); **De cultu Confucii civili** (1700/1701); un conjunto de observaciones sobre los ritos y religión en China (titulados en el libro **Remarks**

obra más acabada al respecto es sin duda el **Discours sur la théologie naturelle des chinois**. No sólo porque fue escrita pocos meses antes de la muerte de Leibniz y el tema no volvió a ser tocado como materia de reflexión, sino porque este tratado resume sus reflexiones más maduras, de toda una vida, sobre China<sup>64</sup>, a partir del análisis crítico de otras dos obras, pertenecientes a los misioneros Nicolás Longobardi y Antonio Caballero de Santa María<sup>65</sup> (contrarios a las posiciones acomodacionistas de los jesuitas). Dichas obras fueron enviadas a Leibniz a fines de 1715 por N. de Rémond con el objetivo de conocer la opinión del filósofo sobre ellas<sup>66</sup>. Por tal razón, este análisis se centrará en dicha obra, sin dejar de tener en cuenta otros escritos importantes.

En 1697, Leibniz había escrito: "Me parece un singular designio de los hados que la mayor cultura y refinamiento humanos se hayan recogido en los dos extremos de nuestro continente, Europa y China (así se llama), adornando una en Oriente y otra en Europa los dos extremos de la tierra. Quizás la suprema providencia los haya hecho así para que pueblos tan cultos y distantes se tiendan los brazos hasta alcanzar poco a poco el modo de vida más racional y perfecto<sup>67</sup>". Este pasaje deja bien sentada la equivalencia entre ambas civilizaciones.

Leibniz trata en el **Discours** dos rasgos que definen a China como un pueblo civilizado, a la altura de Europa, aunque una y otra tienen sus peculiaridades: una larga historia de tres mil años<sup>68</sup>, recogida en crónicas<sup>69</sup>, más antigua que la Europea, y un considerable progreso en las ciencias, sólo aventajado por Europa, y en filosofía práctica, que regula la educación, las relaciones entre los hombres y los asuntos civiles<sup>70</sup>: "il y a dans la Chine une morale extérieure admirable à certains égards, jointe à une doctrine philosophique, ou bien à une Théologie naturelle, venerable par son antiquité, établie et autorisée depuis trois mille ans ou environ, long temps avant la philosophie des Grecs<sup>71</sup>". Y añade, a modo de advertencia: "ce seroit une grande imprudence et presomption à nous autres nouveaux venus auprès d'eux, et sortir à peine de la Barbarie, de vouloir condamner une doctrine si ancienne, parce qu'elle ne paroist point s'accorder d'abord avec nos notions scholastiques ordinaires<sup>72</sup>".

¿Por qué *teología natural* y no filosofía sin más? Leibniz ofrece una definición de la primera muy ilustrativa: "la teología natural, al comprender dos partes, la teórica y la práctica, contiene a la vez la metafísica real y la moral más perfecta<sup>73</sup>". La filosofía en cambio—exceptuando la *philosophia*

on **Chinese Rites and Religion**, 1708), y el **Discours sur la théologie naturelle des chinois** (1716). Sobre el tema existe además una copiosa correspondencia recogida en buena medida en: **Widmaier**, I, y en Zacher, así como en **Sämtliche Schriften und Briefe**.

<sup>64</sup> Cfr.: R. Loosen: "Leibniz und die chinesische Philosophie". Prefacio a: **Loosen/Vonessen/Gebser**, pp. 27-37.

<sup>65</sup> El escrito de N. Longobardi se titula **Traité sur quelques points de la religion des chinois**; el de Santa María, **Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine**. Hemos empleado aquí las ediciones de **Kortholt**, II y **Dutens**, IV (Longobardi) y **Kortholt**, II (Santa María).

<sup>66</sup> Cfr.: J. Aiton: **Leibniz, una biografía**, pp. 435 ss.

<sup>67</sup> Leibniz: "Prólogo a *Novissima Sinica*". En: **De Salas**, p. 55.

<sup>68</sup> Cfr.: **Discours**, 3, Loosen/Vonessen/Gebser, p. 43.

<sup>69</sup> Leibniz se atiene sobre todo a las informaciones suministradas por M. Martinius en su **Sinicae historiae decas prima**. München, 1658. Sobre los problemas de la cronología contenida en esta obra tratan Cook y Rosemont en el prefacio a **Writings on China**, p. 15. Leibniz se refiere a la obra en carta a J. Bouvet del 15.2.1701, en: **Widmaier**, I, p. 141.

<sup>70</sup> Cfr.: Carta de Leibniz a J. Bouvet del 2.12.1697. En: **Widmaier**, I, p. 64.

<sup>71</sup> **Discours**, 3, Loosen/Vonessen/Gebser, p. 43.

<sup>72</sup> **Ibid.**, p. 43.

<sup>73</sup> **N.T.**, IV, VIII, 5, p. 373.

*perennis*--puede dirigirse en uno sólo de estos sentidos, y aun de manera imperfecta, como muestran diversas concepciones a lo largo de la historia. El pensamiento confuciano, según la información conocida por Leibniz, reunía los rasgos requeridos por la teología natural por cuanto su primer principio, Li, "n'est pas seulement le *principe physique* du Ciel, de la Terre, et des autres choses corporelles, mais encore le *principe moral* des vertus, des habitudes, et des autres choses spirituelles"<sup>74</sup>.

China había llegado entonces todo lo lejos que puede llegar un país que no había recibido la Revelación cristiana--aunque sí la **prisca theologia**, y la primera Revelación, a través de los Patriarcas--, ni poseía el mismo nivel en ciencias que Europa. Pero a juicio de Bouvet y Leibniz, había obtenido en la antigüedad--tres mil años atrás, en la época del mítico emperador Fo-hi, según se creía entonces--uno de los más acabados productos del pensamiento europeo, en el cual se mezclaban metafísica, teología y matemáticas: el sistema binario, contenido en los hexagramas del **I-Ching** o **Libro de las Mutaciones**<sup>75</sup>, conocido por Leibniz al menos a través de tres fuentes: M. Martini, la compilación de F. Couplet (y otros) y J. Bouvet<sup>76</sup>.

Esto hacía al pensamiento chino absolutamente singular dentro del ámbito no cristiano, y colocaba al país sin duda alguna al nivel de la civilización europea, aunque la especificidad de cada uno los distinguiera hasta llegar a convertirlos en complementarios. Se hace necesario entonces delimitar qué hay de cierto en esta valoración, cuáles son sus límites, y para ello se precisa un breve esbozo de las doctrinas que encontraron en China los misioneros en la época de Leibniz y sus interpretaciones acerca de ellas.

Los misioneros llegados a China desde el siglo XVI, con Mateo Ricci, encontraron tres corrientes religioso-filosóficas muy desarrolladas. Dos de ellas eran autóctonas: el Confucianismo<sup>77</sup>, llamado también "secta de los Letrados", y el Taoísmo<sup>78</sup>, a menudo llamado *Lao-tzú* por el legendario fundador de la escuela<sup>79</sup>. Una tercera, el Budismo, había surgido en la India y entrado a China mucho más

<sup>74</sup> **Discours**, 5, Loosen/Vonessen/Gebser, p. 46.

<sup>75</sup> Se sabe desde hace tiempo que el **I-Ching** probablemente se remonta al S. VIII A. C., aunque otras opiniones lo sitúan en el S. VI A. C. Cfr.: R. Wilhelm (Hrsg.): **I-Ging. Das Buch der Wandlungen**. München, 1989, pp. 17-20; Needham, II, p. 304-306 ss; E. Saad: **I-Ching, el oráculo chino. Mito e historia**. Madrid, 1991, pp. 34-35; Wing-Tsit Chan (ed.): **A Source Book in Chinese Philosophy**. Princeton, New Jersey, 1973, p. 262 n.

<sup>76</sup> Cfr.: Las obras de los dos primeros citadas por Leibniz y que contienen información acerca del **I-Ching** son: M. Martinius: **Sinicae historiae decas prima**, ed. cit. A esta obra se refiere Georg Hieronymus Welsch en carta a Leibniz de abril de 1672 (Cfr.: **A.A.**, Reihe 2, Bd.I. R. 2, p. 214); del mismo: **Atlantis Sinici**. Amsterdam, 1659; P. Intorcetta, Ch. Herdrich, F. Rougemont, Ph. Couplet: **Confucius Sinarum Philosophus**. Paris, 1687. Leibniz cita el **Portrait historique** de Bouvet en su Introducción a la *Novissima Sinica*, la de Couplet y el **Atlantis Sinici** en carta a Bouvet del 18.5.1703 (Widmaier, I, p. 191) y la **Sinicae historiae** en carta a Bouvet del 15.2.1701 (Widmaier, I, p. 141). Zacher recoge una fuente más, en A. Kircher, la cual sin embargo no se ha encontrado.

<sup>77</sup> Kun Fu-tsé, fundador de esta corriente, se supone vivo entre 551-479 A. C. Aunque el confucianismo evolucionó posteriormente por derroteros muy distintos, conservó siempre como su núcleo la doctrina sobre el hombre, la moral y el orden del Estado. Cfr.: Fung Yu-lan: **A History of Chinese Philosophy**, 2 Vols. Princeton, 1983, Vol. I, Ch. III-IV; Wing-Tsit Chan (ed.): **A Source Book in Chinese Philosophy**. Princeton, 1973, pp. 14-18; D. S. Nivison: **The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy**, ed. by B. W. Van Norden. Chicago and La Salle, 1996, pp. 80-82.

<sup>78</sup> Cfr.: Fung Yu-lan: op. cit., Vol. I, Ch. VIII; Wing-Tsit Chan: op. cit., pp. 136-139; M. Kaltenmark: **Lao Tzu and Taoism**, tr. R. Greaves. Stanford, California, 1969, pp. 19-46; L. Kohn: **Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition**. Princeton, New Jersey, 1992, pp. 17-39.

<sup>79</sup> Se supone que vivió en el S. VI A.C. Cfr.: L. Kohn: "The Lao-tzu Myth". En: L. Kohn and M. Lafargue (eds.): **Lao-Tzu and the Tao-te-ching**. Albany, New York, 1998, pp. 41-62.

tarde<sup>80</sup>. Junto a ellas, existían en algunas zonas de China pequeños círculos judíos y musulmanes<sup>81</sup>, y vestigios de la religión cristiana<sup>82</sup>, como la famosa estela de Si-ngan-fou, que contenía un resumen de los principios del Cristianismo<sup>83</sup>.

Los misioneros en China en los siglos XVI y XVII consideraron el Taoísmo y el Budismo religiones idolátricas y poco evolucionadas, en lo cual influyeron tanto la falta de conocimientos exactos sobre ellas como la incompreensión de sus símbolos, prácticas y conceptos. Esto se refleja en los trabajos de Leibniz<sup>84</sup> y determina que su análisis se centre en el Confucianismo. Pues también los misioneros, que suministraban a Europa informaciones de todo tipo sobre el pensamiento chino, dirigían su atención hacia el Confucianismo al considerarlo la única de las tres variantes digna de ser estudiada a fondo por la profundidad de sus doctrinas, en especial las referentes a la moral, y el poder político basado en ellas, cuya organización social los había impresionado.

Había también otra razón: suponían que la coincidencia entre muchas ideas confucianas y cristianas, que para muchos partía de la noción misma de Dios<sup>85</sup>, pero que todos aceptaban al menos en el plano moral, se debían a que el Confucianismo portaba muchos elementos de la Revelación, recibida en tiempos remotos, de los Patriarcas judíos. Ello equivalía a aceptar que en el Confucianismo estaba presente, como su núcleo, la **prisca theologia**<sup>86</sup>.

Leibniz se refiere a este problema en los párrafos 24-a y 37 del **Discours**. El asunto tenía para él una importancia fundamental: como ya se ha apuntado, la **prisca theologia** constituía el fundamento de la *philosophia perennis*<sup>87</sup>, objetivo de las búsquedas leibnizianas, lo cual equivalía a un vínculo espontáneamente establecido entre la teología natural de los Letrados y el pensamiento metafísico más avanzado de Europa.

La perspectiva de acercarse a los doctores chinos mediante el cultivo de las ciencias--cuyos avances en Europa habían impresionado al Emperador Khang-hi--, pero también a través de las posibles

<sup>80</sup> Entró a China entre los S. II-III D. C., aunque no alcanzó una dimensión filosófica hasta el S.V. D. C. Cfr.: E. J. Thomas: **The History of the Buddhist Thought**. London, 1963, pp. 250 ss; Fung Yu-lan: op. cit., Vol. II, Ch. VII-IX; Wang-Tsit Chan: op. cit., pp. 336-337; L. Kohn: **op. cit.**, pp. 117-138.

<sup>81</sup> Las tres religiones del Libro entraron a China a partir del S. VII, bajo la dinastía T'ang, probablemente con comerciantes de Persia y de la India, con los cuales llegó también el Zoroastrismo, de difusión muy reducida. Cfr.: B. Hook (ed.): **The Cambridge Encyclopedia of China**. Cambridge, 1982, pp. 328-332; **Encyclopedia Judaica**. Jerusalem, 1971, Vol. 5, pp. 468 ss; M. Th. Houtsma & others: **E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam**. Leiden, 1987, Vol. II, pp. 948-989.

<sup>82</sup> Había sido predicada por los misioneros nestorianos en el S. VII, provenientes de Persia y Bagdad; más tarde por misioneros franciscanos (S.XIII), pero en el S. XIV los conflictos políticos interrumpieron su labor hasta la llegada de Ricci, a fines del S. XVI. Cfr.: B. Hook: **The Cambridge Encyclopedia of China**, pp. 332-333; S. C. Neill: "Christianity in Asia". En: **Eliade**, Vol. 3, pp. 418-419.

<sup>83</sup> Data aproximadamente del 781 D.C. Cfr.: A. Kircher: **La Chine Illustrée** Amsterdam, 1671, pp. 10b, 178b, 179b, 303a.

<sup>84</sup> Leibniz llega a tildar de quietista al Budismo. Cfr.: **Théod., Discours de la conformité**, 10, p. 57. En este pasaje lo llama Foë, nombre chino de Buda; G. Grua: **La justice humaine selon Leibniz**. New York & London, 1985, pp. 144-145. Véase también el **Discours**, 34 a.

<sup>85</sup> Esta confusión proviene de tomar ciertas ideas del Neoconfucianismo como propias del primer Confucianismo, atribuyéndoles además una significación que nunca tuvieron. Un ejemplo importante es la noción de *Li*, asociada a la virtud en el primer Confucianismo y principio cosmológico en el segundo, que los misioneros figuristas y Leibniz identificaron con Dios, como se observa a lo largo del **Discours**, y en la llamada "Controversia de los ritos".

<sup>86</sup> Esta es por ejemplo la opinión de A. Kircher, F. Couplet, L. Le Comte y J. Bouvet, entre otros defensores de la coincidencia entre el pensamiento chino y el Cristianismo.

<sup>87</sup> Cfr.: F. Yates: **The Art of Memory**. Chicago, 1966, p. 145.

coincidencias de pensamiento eran por estas razones tentadoras para Leibniz. Por lo mismo, intentaría interesar a los príncipes alemanes en la posibilidad de enviar misiones protestantes a China, organizadas por la Academia de Ciencias, como se analizará más adelante. Lo cual equivale a plantear un diálogo con todas las de la ley, entre interlocutores situados al mismo nivel, sin que ello obviara el provecho político para Alemania.

Todo diálogo supone un intercambio. China no poseía la religión cristiana, pero Europa no había sido capaz de instrumentar en la práctica, de modo consecuente, los principios de la ley natural, que China poseía en su más alta expresión. Es por esto por lo que A. Cardoso considera que en el **Discours**, China se presenta como el *alter ego* de Europa, cada una como un espejo de la otra, lo cual nutrió la "corrente sinófila que atravessou todo o século XVII e se prolongou até à Enciclopédia é um momento muito particular da consciência europeia"<sup>88</sup>. Ambas ejemplos de civilizaciones que deben unirse para enriquecerse mutuamente, según Leibniz.

Parece bien en principio, pero, ¿es esto completamente cierto para Leibniz, y sobre todo, para su época? No todos los estudiosos de la civilización china y sus contactos con el Occidente coinciden con esta opinión acerca de un interés generalizado por China en Europa (entre la intelectualidad, se entiende), y menos aun de China--civilización tradicionalmente cerrada--hacia Europa, aunque su ciencia sí importara al Emperador y a los Letrados. Aquí nos referiremos sólo a algunos ejemplos significativos: Alain Peyrefitte<sup>89</sup> califica estos encuentros como "colisiones", la primera de las cuales se produjo en la etapa aquí referida. Fue a su juicio la más benigna, generó "une subtile séduction mutuelle" y tuvo la "conclusion brutale" de la controversia de los Ritos, o más bien de la intransigencia que ante ella mantuvo Roma<sup>90</sup>.

Que los chinos no se mostraban precisamente entusiasmados ante los europeos lo muestra la clasificación de éstos que habían establecido en la época del Emperador Khang-hi, aunque las reglas de hospitalidad propias de la etiqueta china los obligaran a acogerlos con cortesía. El temor a que sus costumbres dañaran al país condujo al propio Khang-hi a restringir los contactos entre chinos y europeos<sup>91</sup>.

Es sabido que sólo la admirable diplomacia de los misioneros jesuitas, unida a sus conocimientos científicos, terminaron por conquistar la confianza del Emperador, que llegó en cambio a arrepentirse de los privilegios concedidos a todos los misioneros en general, a causa de las disputas y choques entre las diversas órdenes religiosas que arribaron después a China, las cuales casi siempre actuaron en contra de los jesuitas<sup>92</sup>.

Esta etapa no constituyó precisamente un modelo de convivencia entre los misioneros cristianos<sup>93</sup>. La

---

<sup>88</sup> Cfr.: A. Cardoso: "Leibniz e a imagem do Oriente" (prefacio a: **Discours**-Cardoso, pp. 9-33). La idea citada aparece en las pp. 12-13.

<sup>89</sup> Cfr.: A. Peyrefitte: **Un choc de cultures. La Vision des Chinois**. Paris, 1991. Prefacio, pp. IX-CXVII.

<sup>90</sup> Cfr.: A. Peyrefitte: op. cit., pp. IX-X.

<sup>91</sup> Cfr.: A. Peyrefitte: op. cit., pp. LXIV-LXV. El nombre genérico para los europeos era "cheveux rouges", los cuales se dividían a su vez en yingjili (ingleses), gansula (españoles, también llamados castellanos), folanxi (franceses), y holan (holandeses), todos "de la même race que les Barbares qui vivent à Macao".

<sup>92</sup> Cfr.: A. Santos Hernández: **Las misiones católicas**. Valencia, 1978, pp. 92-98.

<sup>93</sup> Como testimonios epocales a favor y en contra de los jesuitas pueden citarse, entre otros, las crónicas: Ch. Le Gobien: **Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la religion Chrestienne**. Paris, 1698; J. Bouvet: **Portrait historique de l'Empereur de la Chine**. Paris, 1698; Louis Le Comte: **Nouveaux Memoires sur l'Etat présent de la Chine**. Paris, 1697, 2 Vols.; del mismo: **Des Ceremonies de la Chine**. Paris, 1700; A. Caballero de Santa María: **Relación de la persecución en China (1644-1666)**. Madrid, 1915; Domingo Fernández Navarrete: **Controversias antiguas y modernas de la misión de la China**. Madrid, 1697.

desconfianza de los chinos y la intransigencia de los adversarios de los jesuitas, respaldados por Roma, acabó con una alianza entre el Emperador y los jesuitas que se mostraba promisorias, y que para Europa representaba un campo de ambiciones religiosas, económicas y políticas. Otro tanto opinan F. Jullien<sup>94</sup>, y E. W. Saïd<sup>95</sup>.

Sabios de la agudeza y espíritu abierto de Couplet, Bouvet o el propio Leibniz habían captado los puntos comunes y los complementarios, pero no ocurría lo mismo con el resto. Podría entonces coincidir con la opinión de Cardoso, si se toma en cuenta que, en la época de Leibniz, sólo una selecta minoría entre los europeos coincidía con la idea del **Discours**. Y que la posición de Leibniz constituía un caso singular entre los filósofos de su tiempo, como bien afirma V. Pinot<sup>96</sup>.

Basta comparar el **Discours** con la otra gran obra sobre China producida por un filósofo notable de la época: el **Entretien**<sup>97</sup>, de Malebranche, que Leibniz conoció<sup>98</sup>. Esta obra fue escrita con un explícito propósito apologético por influencia del Obispo de Rosalie, quien consideraba totalmente erróneas las ideas religiosas y filosóficas de los chinos<sup>99</sup>. Es por esto por lo que la imagen del filósofo chino presente en el **Entretien** coincide con la que presentan N. Longobardi y A. de Santa María en los escritos que sirvieron a Leibniz de inspiración para el **Discours**, los cuales le envió N. de Rémond a fines de 1715, como ya se ha dicho.

Dicho filósofo chino expresa una doctrina pagana que no sale precisamente airoso frente a la exposición del cristiano, y que coincide con las doctrinas sobre la materialidad del alma circulantes por Europa y tan criticadas por Leibniz<sup>100</sup>. El cristiano, que expresa un punto de vista similar al cartesiano, advierte claramente que predica un Dios cuya imagen está grabada en todos los corazones, aunque muchos no la reconocen, afirmación en la cual parece referirse directamente al chino<sup>101</sup>. La discusión queda inconclusa y el lector no llegará a saber si el chino se ha convencido de la superioridad del Cristianismo.

Estos elementos permiten comprender mejor la singularidad de Leibniz, muy lejano a nuestro juicio del "humanismo abstracto" al que se refiere Saïd, como hemos apuntado arriba. Malebranche se encarga de subrayar las diferencias entre el pensamiento del chino y del europeo cristiano, mientras que Leibniz hace énfasis en las similitudes y hasta en el parentesco, a través de la posible predicación de los patriarcas bíblicos. Todo esto de acuerdo con las tesis del llamado "figurismo chino", representado por F. Couplet, A. Schall, M. Martini, J. Bouvet y L. Le Comte, entre otros, según el cual la Revelación en su primera forma, transmitida por los Patriarcas, se había conservado en el pensamiento chino a través de los elementos tradicionales de la cultura, y por consiguiente, el

---

<sup>94</sup> Cfr.: F. Jullien: "Un usage philosophique de la Chine". **Le Débat**, 91, sept.-oct./96, pp. 164-192. Ampliado en su obra **La Propension des Choses**. Paris, 1992, donde plantea que no acepta de idea de Europa y China como "espejos" una de la otra, sino como civilizaciones que se encuentran y estudian mutuamente.

<sup>95</sup> Cfr.: E. W. Saïd: **Orientalism**. New York, 1994, pp. 116-121. No estamos de acuerdo con el calificativo de "humanismo abstracto" que aplica a la posición de Leibniz (pp. 124-125), quien busca soluciones universales pero no pretende la homogeneización de las distintas civilizaciones, como muestra el caso de China.

<sup>96</sup> Cfr.: V. Pinot: **La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France**. Genève, 1971, pp. 333-340.

<sup>97</sup> El título completo es **Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu**. La primera edición es de 1708. La edición aquí empleada es: N. Malebranche: **Oeuvres**, ed. A. Robinet. Paris, 1970, T. XV.

<sup>98</sup> Cfr.: A. Robinet: Introducción al **Entretien**, ed. cit., p. XXIX. N. de Rémond la menciona en su carta del 12 de octubre de 1714 (Gerhardt, Bd. 3, pp. 629-630).

<sup>99</sup> A. Robinet: Introd. al **Entretien**, ed. cit., p. IV.

<sup>100</sup> Cfr.: **Entretien**, p. 12.

<sup>101</sup> Cfr.: **Entretien**, p. 3.

Confucianismo tenía como raíz las ideas básicas veterotestamentarias, aunque deformadas en buena medida.

Es curioso sin embargo que en una carta de 1706, Leibniz señale: "Les Orientaux ne connoissent point la métaphysique, et ils conçoivent aussi peu l'immatérialité de Dieu que celle de l'ame<sup>102</sup>". En el **Discours** dará a esta misma idea un giro conciliatorio: "On peut douter d'abord, si les Chinois reconnoissent, ou ont reconnu des substances spirituelles. Mais apres y avoir bien pensé, je juge qu'ouy, quoy qu'ils n'ayent peut-estre point reconnu ces substances comme separées, et tout à fait hors de la matierie. Il n'y auroit point de mal en cela à l'égard des Esprits créés, car je panche moy même à croire que les Anges ont des corps, ce qui a été aussi le sentiment de plusieurs Anciens Peres de l'Eglise<sup>103</sup>".

Las mayores inexactitudes de Leibniz con respecto al pensamiento chino no sólo provienen de sus propios intereses investigativos en torno a la unidad del pensamiento humano, sino también de un interés conciliatorio--de importantes implicaciones políticas--entre ambas grandes civilizaciones (es decir, China y Europa)<sup>104</sup>, que según P. Riley aparece ya en todos sus matices en el Prefacio a la **Novissima Sinica**, como *jurisprudencia universal* cuya base moral es la *caridad del sabio* y cuya validez trasciende dichas inexactitudes<sup>105</sup>. Estas provienen de identificar ciertas doctrinas neoconfucianas con el Confucianismo original, y tratar de hallar equivalentes directos entre conceptos propios de estas doctrinas con otros fundamentales del pensamiento europeo: Dios, espíritu, materia, sustancia, etc.

En el neoconfucianismo que conocieron los misioneros jesuitas, se habían producido dos cambios muy relacionados entre sí: la síntesis de las ideas confucianas con otras provenientes del Taoísmo, el Budismo y la filosofía Yin-Yang<sup>106</sup>; además, la evolución de la propia doctrina confuciana--en principio una antropología y una ética<sup>107</sup>, hacia una cosmología, en la que deviene central la noción de **Li** como principio sustancial<sup>108</sup>. Leibniz lo identifica con el Dios bíblico, lo cual es erróneo<sup>109</sup>. El empleo de los términos chinos por parte de Leibniz es también impreciso, a causa de la pluralidad de significados

---

<sup>102</sup> Carta a Burnet del 26 de mayo de 1706. **Dutens**, VI, p. 274.

<sup>103</sup> **Discours**, 2, p. 41.

<sup>104</sup> Cfr.: D. J. Cook: "Metaphysics, politics and ecumenism: Leibniz' Discourse on the Natural Theology of the Chinese". En: **Theoria cum Praxi, Akten der III Int. Leibniz-Kongresses**. Bd. I, Wiesbaden, 1980 (**Studia Leibnitiana Suppl.19**), pp. 158-164.

<sup>105</sup> Cfr.: P. Riley: "Leibniz's Political and Moral Philosophy in the *Novissima Sinica*, 1699-1999". En: **Journal of the History of Ideas**, Vol. 60, Nº 2/1999, pp. 217-239.

<sup>106</sup> Cfr.: Fung Yu-lan: op. cit., II, pp. 422 ss, 533 ss; Wang-Tsit Chan: op. cit., pp. 460-463, 481-484, 495-497, 518-522, 544-547, 572-574, 588-593; I. Robinet: "Later Commentaries: Textual Polysemy and Syncretistic Interpretations". En: L. Kohn and M. Lafargue (eds.): **Lao-tzu and the Tao-te-ching**, pp. 119-142; D. S. Nivison: **The Ways of Confucianism**, pp. 252-253.

<sup>107</sup> Cfr.: P. Do-Dinh: **Confucio y el humanismo chino**. Madrid, 1964, pp. 117-149; R. T. Ames and H. Rosemont, Jr.: "Introduction. Historical and textual Background". En: **The Analects of Confucius. A Philosophical Translation**, trsl. and intr. by R. T. Ames and H. Rosemont, Jr. New York, 1998, pp. 20-35, donde además se hace una importante discusión de las diferencias fundamentales entre esta doctrina y la de las religiones del Libro.

<sup>108</sup> Cfr.: D. S. Nivison: "Li". En: **Eliade**, Vol. 8, pp. 533-536; del mismo: **The Ways of Confucianism**, pp. 261-262; Fung Yu-lan: op. cit., Vol. II, pp. 444-446.

<sup>109</sup> Cfr.: Yanbing Zhu: "Leibniz und Zhu Xi". En: **Leibniz Tradition und Aktualität, I. V Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge**. Hannover, 1988 (L.T.A. en lo adelante), I, p. 1052. Véase también la ya citada introducción de R. T. Ames y H. Rosemont, Jr. a: **The Analects of Confucius**.

atribuidos a cada uno<sup>110</sup>.

Leibniz termina el **Discours** con una exposición de su sistema binario, contenido también en el **I-Ching** a su juicio<sup>111</sup>, aunque olvidado y mitificado por los chinos actuales<sup>112</sup>, que en gran medida habían perdido la pureza que atribuye a la doctrina original de Confucio, que cree cosmológica. La opinión actual considera que no hay sistema numérico alguno en el **I-Ching**<sup>113</sup>. Sin embargo, existe una **Imago Mundi** también presente en el sistema binario Leibniziano<sup>114</sup>.

Es conocido además que uno de sus móviles al establecer la coincidencia entre la filosofía china y el Cristianismo era mostrar la universalidad de su propio sistema, tanto filosófico como matemático, con lo cual podía corroborar una vez más su idea sobre una *mathesis divina* en la creación y organización del universo<sup>115</sup>.

No creemos en modo alguno que Leibniz pueda ser acusado de oportunismo intelectual, pero sí de excesivo entusiasmo frente a las doctrinas chinas. Tenía buenas razones para ello. Le había expuesto a Bouvet en 1701 su teoría sobre la diádica<sup>116</sup>. Bouvet por su parte le había manifestado la convicción de que en la antigüedad, los chinos habían descubierto y expresado en los 64 hexagramas del **I-Ching** el sistema binario<sup>117</sup>. Este error, unido al ya mencionado equívoco en cuanto a las concepciones filosóficas confucianas, resultó más provechoso de lo que podía esperarse, pues abrió las puertas a una posición que podemos calificar hoy como precursora del diálogo intercultural, la cual se hace necesario analizar.

Leibniz mantuvo siempre que el objetivo primordial en China es la evangelización. Muchas razones apoyaban esta tarea y la facilitaban a su juicio: la supuesta posesión de la **prisca theologia** por parte de los chinos, el también supuesto monoteísmo de la doctrina confuciana, centrado en la categoría de **Li**, la existencia entre ellos de una teología natural, tal y como la define Leibniz. Todo ello unido a la idea, dominante en la época--aunque el Irenismo hubiera comenzado a socavarla--del Cristianismo como el camino de salvación por excelencia, el único por lo general, aunque en los espíritus más abiertos se abriese paso, como se ha visto, la posibilidad de la salvación por vías extraordinarias.

Leibniz nunca se pronunció en contra de esta idea, aunque fuese capaz de matizarla considerablemente. Deja constancia de ello en frases acerca de los chinos como ésta: "les venceríamos siempre en una cosa grande, pero sobrehumana: el don divino de la religión

<sup>110</sup> Esto es señalado en la introducción a la edición Cook-Rosemont, p. 35. Un valioso trabajo sobre el tema es la tesis doctoral de Bak, Sang Hwan: "Chinesische Philosophie bei Leibniz. Ein Vergleich der Naturkonzepte". Justus-Liebig-Universität. Giessen, 1992. En el **Discours** en especial se detiene en las pp. 182-186, donde señala: "in den chinesischen Gedanken findet man keine der abendländischen äquivalente Begriffsentwicklung des Begriffes Substanz, und keinen klaren Unterschied zwischen Forme und Materie...".

<sup>111</sup> Cfr.: F. Yates: **The Art of Memory**, pp. 381-385.

<sup>112</sup> Cfr.: **Discours**/Loosen/Vonessen/Gebser, 68-69.

<sup>113</sup> Cfr.: H. Wilhelm: **Heaven, Earth and Man in the Book of Changes. Seven Eranos Lectures**. Seattle & London, 1997, pp. 8-11; Zacher, pp. 70-123.

<sup>114</sup> En una carta a Burnet de 1697, Leibniz afirma que escribir la teología por "el método matemático" es posible y que él lo ha intentado. Cfr.: **Dutens**, VI, p. 243. Véanse los diferentes desarrollos de los números a partir del 1 y su interpretación teológica y filosófica en Zacher.

<sup>115</sup> Cfr.: H. Blumenberg: op. cit., pp. 391-392.

<sup>116</sup> Cfr.: Carta de Leibniz a Bouvet del 15 de febrero de 1701. En: Zacher, pp. 243-249.

<sup>117</sup> Carta de Bouvet a Leibniz de noviembre de 1701 (recibida por Leibniz en abril de 1703). En: Zacher, pp. 262-274.

cristiana<sup>118</sup>. Por otra parte, uno de los objetivos de la Academia de Ciencias era formar misioneros capacitados para evangelizar sociedades de alto nivel cultural y moral como la china, lo cual redundaría en alianzas políticas muy promisorias.

Todo lo anterior se corrobora en la ya citada misiva de Leibniz a Sofía Carlota donde recomienda la preparación y envío de una misión protestante a China. En ella señala, teniendo en cuenta también intereses nacionalistas y religiosos: "por medio de nuestra gente se les pudiera aventajar a los jesuitas y a otros misioneros romanos. De esto no hay ni que dudar, puesto que por su tiránica inquisición están obligados no sólo a ocultar el verdadero sistema del mundo (es decir, el copernicano, surgido en Prusia), sino también a oponerse tanto a los verdaderos filósofos como a la doctrina pura, y nuestra verdad evangélica no se encuentra menos acorde con la razón rectamente esclarecida que nuestra ciencia con las observaciones y experimentos<sup>119</sup>".

Los intereses políticos tampoco se hacen esperar: "la doctrina de los papistas resulta sospechosa en muchos lugares a las

autoridades del país, y por eso han sido expulsados del Japón. Por otra parte, actualmente, como es conocido, incluso se dividen entre ellos a causa de las misiones chinas<sup>120</sup>, lo que a nosotros nos beneficia<sup>121</sup>". Pero también se mezcla con ellos el deseo leibniziano de diálogo intercultural: "Además, hay en China mucho que aprender, y en cierto modo se puede realizar un intercambio científico más que con otros pueblos, y además se podrían organizar relaciones comerciales extraordinariamente ventajosas<sup>122</sup>".

No queda la menor duda de que, por lo que a Leibniz respecta, las relaciones con China suponen un diálogo. Cada parte tiene mucho que aportar a la otra: "Si en las artes prácticas somos iguales, si los vencemos en las disciplinas especulativas, también es cierto (aunque casi avergüence decirlo) que nos superan en la filosofía práctica, es decir, los preceptos de ética y política que se acomodan a la vida y costumbres de los mortales<sup>123</sup>".

Es por esto por lo que se precisa un intercambio (y no envío unilateral) de misioneros, dado el descenso del nivel moral en Europa, que ni siquiera el predominio del Cristianismo ha logrado detener y elevar, y que Leibniz achaca a la carencia de medios racionales para convencer a los hombres de la necesidad de una vida filosófica, o al menos política, o la poca difusión de dichos medios, existentes en su propio sistema, a causa del poco apoyo que los príncipes le han dado. Sobre ello escribe: "Es tal el estado de nuestras cosas, caídos como estamos en tan grande corrupción, que me parece necesitaríamos que nos enviasen los chinos misioneros, los cuales nos ilustrasen sobre el uso y práctica de la religión natural del mismo modo que nosotros les hemos enviado quienes les enseñen

<sup>118</sup> Leibniz: "Prólogo a la *Novissima Sinica*". En: **De Salas**, II, ed. cit., p. 64.

<sup>119</sup> Leibniz: "Consideraciones sobre como organizar...". En: **De Salas**, II, p. 395.

<sup>120</sup> Se trata de la llamada "controversia de los ritos", que terminó con la condenación, por parte de Roma, de la posición acomodaticia en la evangelización, creada por los jesuitas, antecedente de la actual inculturación de la fe. Cfr.: P. Damboriena: **La salvación en las religiones no cristianas**. Madrid, 1973, pp. 136 ss; L. Pastor: **Historia de los papas**. Barcelona, 1958, Vol. XXXIII, pp. 337-343, 373 ss; V. Vermander, S.J.: "Théologiens catholiques en monde chinois". 1<sup>ère</sup> et 2<sup>nde</sup> parties. **Nouvelle revue théologique**, 117/1995, No.5, sept.-oct., pp. 670-693, No.6, nov.-dec., pp. 860-873; S. Vareschi: "Martino Martini, S.J. e il decreto del Sant'ufficio nella questione dei riti cinesi (1655-56)". **ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS JESU**, Anno LXIII, fasc. 126, jul.-dec. 1994, pp. 209-260; M. Revuelta González: "Los ritos chinos y los jesuitas en el siglo XVIII, según la documentación franciscana". **Miscelánea Comillas**, 54, 1996, pp. 143-173.

<sup>121</sup> Leibniz: "Consideraciones sobre como organizar...". En: **De Salas**, p. 395.

<sup>122</sup> Leibniz: "Consideraciones sobre como organizar...". En: **De Salas**, p. 396.

<sup>123</sup> Leibniz: "Prólogo a la *Novissima Sinica*". En: **Tierno Galván/Mariño**, II, ed. cit., p. 57.

teología revelada<sup>124n</sup>.

La civilización china tendría enseñanzas de gran valor que transmitir a Europa. Leibniz no contaba empero con un factor decisivo: el carácter cerrado de la sociedad china, que eliminaba todo interés en divulgar sus puntos de vista o en realizar labor misional alguna, como muestran las mordaces observaciones recogidas por A. Peyrefitte. En todo caso, la innovación leibniziana en cuanto a la labor misional consiste en transformar la tradicional función de evangelización en evangelización y diálogo, es decir, intercambio de los productos más acabados del pensamiento humano. Tal vez sería mejor decir: intercambio de los mejores frutos de la evolución de las civilizaciones, equivalentes y no idénticas en sus conquistas, como se mostrará en el caso de Europa.

Lo más importante que estas reflexiones nos revelan es un enfoque de China como modalidad de las sociedades humanas desarrolladas, sin el menor viso de menosprecio, paternalismo o de una visión "exótica", como se hallarían entre los "orientalistas" de los siglos XVIII y XIX<sup>125</sup>. Se cumple sin embargo una de las tesis de Saïd: la imagen que se presenta no se basa en un conocimiento objetivo acerca del Oriente, sino de su interpretación a través del prisma de la cultura europea<sup>126</sup>.

No puede imputarse a Leibniz toda la responsabilidad. Nunca estuvo en China y se limitó a las informaciones suministradas en tratados y cartas por los misioneros, las cuales dejó de actualizar en sus últimos años. Se dejó deslumbrar por el supuesto "descubrimiento" de Bouvet de un sistema similar al suyo en el **I-Ching**. El carácter inconcluso del **Discours**, que no llegó a enviar a N. de Rémond, ha hecho pensar a los estudiosos en posibles dificultades por parte de Leibniz para concatenar de manera consecuente todos los elementos en la obra<sup>127</sup>: ¿llegó a comprender que algo fallaba en su interpretación? En especial, llama la atención el hecho de no haber establecido una relación biunívoca entre los conceptos filosóficos chinos y la teología natural que quería encontrar en sus doctrinas<sup>128</sup>. Pero faltan aún elementos para formular una respuesta más satisfactoria.

## La imagen de Europa: ¿civilizadora?

Para un inconforme como Leibniz, la condición de civilización altamente desarrollada de Europa no era tan absoluta, al menos en todos sus detalles. Tantos defectos presentaba el medio donde se había formado su persona y desenvuelto su vida que podría decirse que Leibniz acepta sin duda alguna la condición privilegiada de Europa, pero no sin una rigurosa meditación al respecto, siempre crítica y abierta a nuevos elementos de reflexión. Sus reiteradas críticas a muchas costumbres, doctrinas e instituciones europeas, sus sueños de reformas lo muestran. Es por esto por lo que la imagen de Europa en Leibniz contendrá siempre un "a pesar de" como trasfondo, sin que ello signifique en lo más mínimo un cuestionamiento de los valores y de la cultura creados o arraigados

---

<sup>124</sup> Leibniz: "Prólogo a la *Novissima Sinica*". En: **Tierno Galván/Mariño**, II, p. 64.

<sup>125</sup> Cfr.: E. W. Saïd: **Orientalism**, pp. 123-148, donde analiza casos tan importantes como los de S. de Sacy, director de la famosa **Collection Orientale**, y de E. Renan.

<sup>126</sup> Cfr.: E. W. Saïd: **Orientalism**, pp. 120-122.

<sup>127</sup> Cfr.: En su prefacio a la edición del **Discours**, R. Loosen piensa que la muerte impidió a Leibniz terminarlo. Cook y Rosemont (**Writings on China**, Introduction, p. 33) consideran que esto tuvo también como causa la multiplicidad de dimensiones de los problemas a solucionar, cuya síntesis acabada se le hizo difícil de lograr, opinión que compartimos.

<sup>128</sup> Cfr.: Zacher, pp. 207-213. A este punto se dirige también la disertación doctoral de Bak, Sang Hwan "Chinesische Philosophie bei Leibniz. Ein Vergleich der Naturkonzepte" (Justus-Liebig-Universität. Giessen, 1992), pp. 218-234, 267-271.

en Europa, incluso de la superioridad de estos<sup>129</sup>.

La primera pregunta que aflora es: ¿Europa como totalidad y no Alemania, su país natal? Levy-Brühl opina--con razón, siempre que no quiera darse a sus ideas un matiz nacionalista estrecho que no tenían--que bajo sus aspiraciones universales, Leibniz estuvo siempre empeñado en el progreso de Alemania y aun en la restitución del poder y el esplendor que ésta había tenido en la Edad Media<sup>130</sup>, aunque se cuida de subrayar también el cosmopolitismo leibniziano, que irradia desde su filosofía hasta sus proyectos políticos<sup>131</sup>.

No debe olvidarse que, siempre al servicio de importantes personalidades alemanas, Leibniz estuvo en función de los intereses políticos de éstas. Por supuesto, tampoco cabía hablar en aquel momento de **Alemania** precisamente, sino de Prusia, Sajonia o Baviera, unidas eso sí por rasgos de idiosincracia<sup>132</sup>, por la historia, la lengua alemana, entonces popular (compartida con Austria, Suiza y otras regiones), la cultura y los múltiples parentescos entre sus casas principescas. Lengua preferentemente popular el alemán, por cuanto la nobleza y la élite culta raras veces lo empleaban, salvo coloquialmente. Muestra de ello es el número escaso de escritos en alemán de Leibniz, entre los cuales no se cuenta ninguna de sus obras y tratados fundamentales, y aun en su correspondencia, en la cual se dirige a sus compatriotas preferentemente en latín y en francés<sup>133</sup>.

Uno de los trabajos leibnizianos más interesantes sobre el tema es *Ueber die Verbesserung der deutschen Sprache*<sup>134</sup>, en el cual exhorta a convertir la lengua alemana en vehículo de expresión científica y cultural universal, a partir de la monumental contribución de M. Luther y de los escritores más modernos. Estos eran los llamados "poetas de la Guerra de los Treinta Años": Paul Fleming, Martin Opitz, Johannes Schöffler (Angelus Silesius), y una figura tan especial como Friedrich von Spee, sobresaliente tanto en la poesía como en el pensamiento<sup>135</sup>.

Bajo el III Reich se publicó en Alemania una compilación de estos y otros escritos<sup>136</sup>, algunos extraídos de los "Patriotische Gedanken"<sup>137</sup>, cuya presentación sugiere al lector una visión "patriótica" en Leibniz, más bien nacionalista (en algunas páginas se justifica la guerra en defensa de Alemania<sup>138</sup>). Pero ningún estudioso imparcial hubiera podido sacar de estos escritos conclusión alguna que pudiera convertir a Leibniz siquiera en precursor de alguna idea favorable para el régimen fascista, por cuanto sus preocupaciones por Alemania eran las que expresaría cualquier intelectual que alimentara sentimientos patrióticos y estuviera interesado en el progreso y en la unidad de su

<sup>129</sup> No parece casual en lo más mínimo que el último congreso de la "Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft" haya tenido como tema "Leibniz und Europa", pues además de la importancia de los proyectos de unión europea (leibniziano y contemporáneo) se hace necesario determinar la imagen de Europa como civilización.

<sup>130</sup> Cfr.: L. Levy-Brühl: **L'Allemagne depuis Leibniz**, pp. 12-15. El autor cita en las pp. 15-16 el escrito leibniziano "Ermahnung an die Deutschen", en el que Leibniz deja sentado que "Il est certain qu'après l'amour de Dieu, ce qui tient le plus à coeur à un homme de bien est le bonheur de sa patrie".

<sup>131</sup> Cfr.: L. Levy-Brühl: **L'Allemagne depuis Leibniz**, p. 17.

<sup>132</sup> Leibniz los describe en su obra juvenil **Ermahnung an die Teutschen** (1679), donde contrasta el poco valor que muchos alemanes dan a su cultura y a su pueblo con las grandes virtudes que adornan a este último.

<sup>133</sup> Hay por supuesto excepciones importantes, entre otras el Duque Johann Friedrich (a quien también se dirige en francés), Otto von Guericke, Gottfried Klinger, y a ratos con Walther von Tschirnhaus.

<sup>134</sup> G. W. Leibniz: **Deutsche Schriften**, hrsg. v. G. E. Guhrauer. Berlin, 1838, Bd. 1.

<sup>135</sup> Cfr.: S. Wollgast: **Philosophie in Deutschland...**, pp. 741-744, 806-809, 871-873.

<sup>136</sup> Leibniz: **Die vollkommene Welt**, hrsg. v. W. von Engelhardt. Weimar, 1944.

<sup>137</sup> Pueden consultarse en: A.A., IV R., Bd. III, pp. 359-366.

<sup>138</sup> Leibniz: **Die vollkommene Welt**, pp. 116-118. Cfr.: M. Dascal: "One Adam and many cultures". **L.A.**, p. 393.

país, tan afectado por luchas religiosas y guerras internas.

No es posible comprender por ejemplo, los "*Patriotische Gedanken*" leibnizianos, sin tener en cuenta la amenaza representada, después de la Guerra de los Treinta Años, por la Francia de Luis XIV y por la expansión del imperio Otomano, y el cáustico escrito "*Mars Christianissimus*" podría constituir su contrapartida necesaria. No hay en Leibniz ningún panegírico nacionalista de Alemania, sino el legítimo deseo de cualquier ciudadano de un país de contribuir a su progreso y a su defensa; pero también el de quien desea desenmascarar la falsa piedad que encubre las ambiciones hegemónicas más descarnadas bajo la pretensión de restituir por la fuerza la "verdadera religión".

El mencionado análisis de L. Poliákov<sup>139</sup> pone una vez más en evidencia que Leibniz no se limitaba a excluir de su pensamiento las valoraciones racistas, sino que se constituía en decidido opositor de ellas. Es bien sabido que existe una diferencia esencial entre asumir--o no--la propia nacionalidad y una posición nacionalista de cualquier índole. Y Leibniz es un heredero de la tradición alemana, punto de partida hacia su cosmopolitismo<sup>140</sup>, cuyos hitos son: Europa, en primera instancia, China y otras civilizaciones menos evolucionadas (como los árabes) en segunda, y finalmente, el resto de la humanidad.

S. Wollgast, en su importante obra **Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung**, se propone mostrar, como indica el título, la trayectoria del pensamiento alemán<sup>141</sup> hasta Leibniz, quien es para el autor la primera figura importante del Iluminismo alemán<sup>142</sup>. Todo ello en función de esclarecer los antecedentes teóricos del Idealismo Clásico alemán desde Kant hasta Hegel<sup>143</sup>. Pero también de establecer con claridad que tanto Leibniz como los representantes del idealismo alemán son herederos indudables de la tradición filosófica alemana, aunque numerosas figuras y corrientes de pensamiento de otros países europeos matizaran y ayudaran a conformar definitivamente sus doctrinas, aspecto que no siempre se subraya con suficiente profundidad en las investigaciones histórico-filosóficas.

Parece una idea trivial referirse a la formación raigalmente alemana de Leibniz: gran conocedor de los místicos medievales alemanes, cuyas ideas religiosas y filosóficas--en especial las de Nicolás de Cusa, junto con las de Meister Eckhart y Böhme--influyeron en él especialmente<sup>144</sup>; luterano, educado en principio en una universidad tradicional, doctorado en un centro donde el socinianismo había adquirido gran popularidad, en parte como reacción a la *Deutsche Theologie* de Luther, trabajó sin descanso a lo largo de su vida por llevar a cualquiera de los reinos alemanes al nivel alcanzado por Inglaterra o Francia. Pero dicha formación suele darse por sentada con mucha frecuencia, en favor de un mayor énfasis en otras tradiciones europeas: el cartesianismo, el atomismo de Gassendi, que

---

<sup>139</sup> Cfr.: L. Poliákov: **The Aryan Myth**, pp. 141-149.

<sup>140</sup> Cfr.: M. Dascal: "One Adam and many cultures". **L.A.**, pp. 388-389.

<sup>141</sup> Wollgast trata la categoría "pensamiento" en un sentido muy amplio, como toda reflexión acerca del mundo, la naturaleza, la espiritualidad, los valores y la vida presente en las más variadas formas de la cultura. Se duda a veces si las considera reflexiones asimilables por la filosofía o reflexiones filosóficas propiamente dichas, aunque expresadas a través de las llamadas "formas no convencionales de la filosofía". Por pensamiento *alemán* entiende el pensamiento desarrollado en Alemania o por alemanes, sea original o trátase de la difusión y/o continuación del generado por escuelas o figuras de otros países.

<sup>142</sup> Junto a Walther von Tschirnhaus, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius y Christian Wolff. Cfr.: S. Wollgast: op. cit., p. 901.

<sup>143</sup> Cfr.: S. Wollgast: **Philosophie in Deutschland**, Vorwort, pp. 11-22.

<sup>144</sup> Cfr.: S. Wollgast: **Philosophie in Deutschland**, pp. 215-216. Un aspecto menos tratado es el del ecumenismo, del cual se tratará en el acápite correspondiente.

influyó tanto en su juventud, el espinocismo y el empirismo de Locke.

La estancia de estudiantes y profesores alemanes en universidades holandesas fue un importante vehículo de transmisión a Alemania del pensamiento de toda Europa<sup>145</sup>. Las doctrinas cartesianas por ejemplo, llegaron hasta el joven Leibniz a través de alemanes como Johann Clauberg, considerado el primer cartesiano alemán<sup>146</sup>. No se olvide que la correspondencia con Arnauld comenzó antes de la estancia en París del joven Leibniz.

Además, un modo de escapar de los estrechos marcos que a veces imponía la ortodoxia luterana consistía en abrirse a la cultura de otras naciones. Hablar de una "mentalidad europea" en el caso de Leibniz no supone en lo más mínimo--en su etapa de madurez--una visión depreciativa de otras culturas ni un "humanismo abstracto" según cree E. Saïd, sino una firme raíz cultural donde se combinan lo nacional y lo continental, y que constituye a la vez el punto de partida de su cosmopolitismo<sup>147</sup>, base de su reconocido *universalismo ético-jurídico*<sup>148</sup>.

Es necesario recordar la influencia que el ideal cosmopolita de neostoicos como J. Lipsius ejerció sobre Leibniz<sup>149</sup>--también sobre Descartes<sup>150</sup>--, además de la propia concepción sobre la filosofía práctica, como un vehículo de reforma social y humana, cuestiones tratadas en su obra **De Constantia**, al igual que sus ideas políticas. De este modo, se integraron lo nacional y lo europeo en la formación de Leibniz, quien buscó por sí mismo ampliar con viajes las fronteras de su pensamiento.

Pero, una vez admitida la conjugación de las tradiciones alemanas y europeas en el caso de Leibniz, es necesario plantearse cuál es su imagen de Europa. El primer rasgo es su carácter de *totalidad*<sup>151</sup>, como unidad de lo múltiple. En el prefacio a la **Novissima Sinica**, se refiere siempre a "Europa y China", y nunca a sus naciones por separado, del mismo modo como se refiere al Cristianismo como totalidad y lamenta reiteradamente las fuertes diferencias entre las confesiones cristianas, que estorban que el fundamento religioso común y la unidad cultural existentes--que no excluyen las especificidades de las confesiones cristianas y de los países que la conforman--puedan plasmarse en proyectos conducentes al provecho general.

Pero no hay que olvidar que, en los escritos dirigidos al rey de Prusia a través de Sofía Carlota, o a otras personalidades<sup>152</sup>, se expresa siempre como alemán y protestante, y llega a estimular el deseo de aventajar a "los papistas" en las conquistas de la evangelización<sup>153</sup>, lo cual se puede explicar a

---

<sup>145</sup> Cfr.: H. Schneppen: **Niederländische Universitäten und deutsches Geistesleben von der Gründung der Universität Leiden bis ins späte 18. Jahrhundert**. Münster, 1960, pp. 68-77; S. Wollgast: **Philosophie in Deutschland**, pp. 741-751.

<sup>146</sup> Cfr.: S. Wollgast: **Philosophie in Deutschland**, p. 751.

<sup>147</sup> Cfr.: L. Couturat: **La Logique de Leibniz d'après des écrits inédits**, ed. cit., pp. 528 ss.

<sup>148</sup> Cfr.: M. Dascal: "One Adam and many cultures", p. 394. Estos aspectos han sido ampliamente tratados por G. Grua (**La justice universelle selon Leibniz**).

<sup>149</sup> Cfr.: S. Wollgast: **Philosophie in Deutschland**, pp. 755-756.

<sup>150</sup> Cfr.: S. Wollgast: **Philosophie in Deutschland**, p. 761.

<sup>151</sup> Cfr.: H. Poser: "Leibniz und Europa: Einführung in das Kongressthema"; M. Buhr: "Bemerkungen zum geistigen Erbe Europas". En: **L.u.E.**, II, pp. 16-20; 43-46.

<sup>152</sup> Dos buenos ejemplos se hallan en: Leibniz: "Consideraciones acerca de la situación actual del imperio". En: **Escritos de filosofía jurídica y política**, pp. 235-239, y en "Mars Christianissimus, *Ibid.*, pp. 247-274, pese al tono irónico de este último; también los escritos contenidos en la mencionada edición titulada **Die vollkommene Welt**.

<sup>153</sup> Cfr.: Leibniz: "Consideraciones sobre como organizar...". En: **Escritos de filosofía jurídica y política**, p. 395,

través de la actividad política de Leibniz, tanto al servicio de casas principales alemanas, como en favor de la fundación de la Academia, pero también por lo que J. de Salas ha llamado "el carácter irrenunciable del propio punto de vista"<sup>154</sup>, desde el cual no sólo se puede comprender al *otro*, sino también acceder a perspectivas universales, en función de propiedades, historia, cultura e intereses comunes.

Sin duda alguna el interlocutor de China no es ninguno de los países que conforman Europa, sino el continente como totalidad, aunque las proposiciones al Rey de Prusia parezcan pretender convertir a Alemania en "país más favorecido" por parte de China.

Rusia no forma parte de Europa, pues se refiere a ella de este modo: "no me parece mal que los moscovitas, cuyo grandísimo reino une a Europa con China y contiene a los bárbaros del norte en las riberas del Océano Glacial, emulen nuestro modo de vida, gracias a los tremendos esfuerzos de su actual monarca"<sup>155</sup>.

La idea de Europa como unidad no era nueva. Su raíz histórica estaba en el imperio carolingio: unidad religiosa bajo el Cristianismo, y unidad política con sede en Aquisgrán<sup>156</sup>. Pero tal unidad se hallaba totalmente resquebrajada en la época de Leibniz. El mismo había preparado en su juventud el "proyecto egipcio" con el fin de desviar la ambición de Luis XIV de Alemania a Egipto<sup>157</sup>, había conquistado los medios científicos franceses y holandeses, tras vencer toda reticencia, como haría con los italianos, y continuaría tropezando con los ingleses y colaborando con los austríacos.

La visión leibniziana de Europa, proyectada hacia el futuro, se apoyaba en la evolución mancomunada, como correspondía a un pensador tan lúcido comprometido además en funciones políticas, parte de las cuales requerían el complicado trato con teólogos de todas las confesiones cristianas. La Guerra de los Treinta Años y la Revolución inglesa completaban el cuadro más reciente de una Europa sacudida por luchas internas, precedido por las contiendas religiosas en el período de la Reforma. La amenaza representada por los turcos pesaba sobre toda Europa, al menos potencialmente, y las disensiones internas no contribuían a solucionarlas.

Leibniz da por sentada la condición *cristiana* de Europa, y sus polémicas con los antitrinitarios se dirigen a confirmarla. Pero había en Europa un hecho innegable que, *prima facie*, parece haberle pasado inadvertido: la presencia de los judíos, cuya cultura y religión habían trascendido en cierta medida al ámbito cristiano, a través de la Kabbalah y de autores como Maimónides y Spinoza.

Ellos a su vez conocían, y a menudo muy profundamente, la cultura no judía de Europa, e incluso habían ganado para su religión a sabios como "un certain Allemand, natif de la Souabe, devenu juif il y a quelques années, et dogmatisant sous le nom de Mosés Germanus"<sup>158</sup>. Que en realidad Leibniz los tenía muy en cuenta lo demuestran sus numerosas referencias a las doctrinas religiosas y filosóficas judías, en especial a la Kabbalah, conocidas muchas veces, eso sí, a través de sus

---

donde escribe: "la doctrina de los papistas resulta sospechosa en muchos lugares".

<sup>154</sup> J. de Salas Ortueta: "La verdad del otro y la práctica ecuménica en Leibniz", p. 166. En: **Theoria**, VI, No. 14-15, oct./91, pp. 161-173.

<sup>155</sup> Leibniz: "Prólogo a *Novissima Sinica*". En: **Escritos políticos**, II, p. 55. El monarca mencionado es obviamente Pedro el Grande.

<sup>156</sup> Cfr.: L. Levy-Brühl: **L'Allemagne depuis Leibniz**. ed. cit., pp. 16 ss.

<sup>157</sup> Cfr.: Leibniz: "Deliberación sobre si hay que enviar ahora la propuesta egipcia, o debe llevarse a cabo después". En: **Escritos de filosofía jurídica y política**, pp. 207-211. Sobre esto: P. Ritter: **Leibniz' ägyptischer Plan**, ed. cit.

<sup>158</sup> Cfr.: **Théod.**, Discours, 9; ed. cit., pp. 56 y 460 (nota No. 41). El verdadero nombre de Moses Germanus era Spaeth.

versiones cristianizadas<sup>159</sup>. La pregunta inevitable entonces sería: ¿qué lugar ocupan los judíos para Leibniz en la Europa cristiana<sup>160</sup>?

En su introducción a los **Writings on China**, Cook y Rosemont se preguntan por qué es precisamente China y no otro país el interlocutor de Europa, en particular un país islámico, o la India, o la región que actualmente abarca los E.U. y Canadá, poblada por diferentes tribus indias, y ofrecen una respuesta a partir de dos factores: el grado de conocimiento disponible acerca de dichas culturas, y la posesión por parte de China de una filosofía y una religión natural que *nunca* se habían encontrado con el Cristianismo<sup>161</sup>. Estas interrogantes, válidas para el análisis del **Discours** y otras obras, se refieren sin embargo a territorios *extraeuropeos*. Los judíos vivían en el interior de Europa. ¿Por qué no pensar en ellos como interlocutores de la Europa cristiana, más aún cuando su religión era la más cercana al Cristianismo?

Nadie podrá calificar a Leibniz de intolerante, en su contexto epocal. Su ambivalente actitud hacia Spinoza, el "judío sutil"<sup>162</sup> es una buena muestra de su actitud conciliadora pero no negativa. No hay que olvidar la situación general de los judíos en Europa, cuyos dos extremos eran la península ibérica, donde la Inquisición continuaba persiguiendo marranos y judaizantes en general, y la tolerante Holanda.

También ha de tomarse en cuenta la evolución de Martin Luther con respecto al Judaísmo<sup>163</sup>, cuyos dos momentos fundamentales fueron el tratado de 1523, **Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei**<sup>164</sup>, y el de 1543 **Von den Juden und ihren Lügen**<sup>165</sup>. En su primera etapa pensaba que el dogmatismo y corrupción de la Iglesia Romana habían impedido la conversión de estos al Cristianismo, lo cual podrían propiciar en cambio las doctrinas protestantes. Hacia el final de su vida los condenó ferozmente, no sólo en el plano religioso sino también como un mal social, sin olvidar las tradicionales acusaciones de crímenes rituales y prácticas satánicas<sup>166</sup>. En un contexto en el cual unas y otras ideas ocupaban un lugar fue educado Leibniz<sup>167</sup>.

Entre los intelectuales protestantes floreció sin embargo un movimiento filosemita entre los siglos XVI y XVII, a partir de las ideas del derecho natural. En éste participaron figuras tan cercanas a Leibniz como Grotius y Pufendorf<sup>168</sup>. En el plano religioso, una figura tan importante dentro del Protestantismo

<sup>159</sup> Sobre el tema pueden consultarse obras fundamentales como la de Foucher de Careil (ed.): **Leibniz: la Philosophie Juive et la Cabale**. Paris, 1861; A. Coudert: **Leibniz and the Kabbalah**, ed.cit.; S. Edel: **Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz**, ed. cit.

<sup>160</sup> En estos aspectos nos extendemos en: L. Rensoli: "Leibniz busca un *alter ego* para la Europa cristiana: ¿por qué no los judíos?". Revista **EI Olivo**, 1998, Nº. 2.

<sup>161</sup> Cfr.: Leibniz: **Writings on China**, ed. Cook-Rosemont, p. 2.

<sup>162</sup> Así le llama en el **N.T.**, IV, XII, 13, p. 392.

<sup>163</sup> Sobre la evolución de Luther en este aspecto, véase: "Martin Luther". En: **Encyclopedia Judaica**. Jerusalem, 1971, Vol. 11, pp. 584-586; una obra abarcadora sobre el tema es: W. Bienert: **Martin Luther und die Juden**. Frankfurt, 1982.

<sup>164</sup> Cfr.: M. Luther: **Werke. Kritische Gesamtausgabe**. Weimar, 1900, Bd. II.

<sup>165</sup> Cfr.: M. Luther: **Werke**, ed. cit., Bd. LIII.

<sup>166</sup> Cfr.: R. Po-Chia Hsia: **The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany**. New Haven and London, 1988, pp. 1-13, sobre el discurso anti-judío de Luther, sus consecuencias y los argumentos en contra, pp. 136-162.

<sup>167</sup> Cfr.: S. Wollgast: **Philosophie in Deutschland**, pp. 213-220; J. Wallmann: **Philipp Jacob Spener und die Anfänge des Pietismus**. Tübingen, 1986, pp. 88-127.

<sup>168</sup> Cfr.: A. Edelstein: **An unacknowledge harmony: philosemitism and the survival of European Jewry**.

alemán como Ph. J. Spener, tuvo una actitud altamente receptiva--para su tiempo--hacia los judíos, alimentada sin embargo por un propósito proselitista, siguiendo la línea trazada por el "primer" Luther<sup>169</sup>.

Ya se ha hecho referencia además a la clara oposición de Leibniz a toda clasificación racista de los hombres (téngase en cuenta que se hablaba de los judíos como de una raza), pero estos en realidad parecen *brillar por su ausencia*--como grupo, se entiende--en las reflexiones leibnizianas dirigidas al análisis de otras culturas. Aunque no faltan escritos leibnizianos sobre problemas jurídicos y sociales relacionados con los judíos<sup>170</sup>, es llamativa la falta de un análisis específico sobre su situación general.

Al buscar una respuesta para esa aparente contradicción, sobresale un factor decisivo: la falta de un país propio para los judíos, incluso de un territorio propio dentro de los países europeos. Ese factor había sido ya subrayado por Spinoza: han subsistido como pueblo sin estado, señalados por el signo del pacto--la circuncisión--, y es muy probable que en un futuro cercano recuperen el que una vez tuvieron<sup>171</sup>. Sobre sus vacilaciones al respecto señala con razón Yirmiyahu Yovel: "la existencia de un Estado judío eliminaría la brecha entre la esencia política del judaísmo y la índole apolítica de la vida de los judíos en la diáspora<sup>172</sup>", pero ocurre que para Spinoza "todo Estado debía ser secular: éste era su mensaje pionero para los tiempos que auguraba. Pero un Estado judío secular le era todavía inconcebible<sup>173</sup>".

Para Leibniz, más allá de todas estas consideraciones, era imposible pensar en los judíos como interlocutores de la Europa unificada: los unos generalmente considerados en Europa como "ciudadanos de segunda clase"; los otros, dispersos por el resto del mundo, carecían de una referencia *política* que les confiriera una unidad *laica*, una especificidad diferente de la religiosa.

La unidad religiosa del Judaísmo podía ser tomada en cuenta en un proyecto ecuménico, pero no como fundamento de una situación que lo convirtiera en posible interlocutor de Europa. Pues el *alter ego* de ésta debía ser un territorio en condiciones similares y a la vez diferentes, de modo que pudiera pensarse en la complementariedad. Leibniz halló esto sólo en China.

Al pensar en las relaciones entre Europa y China, Leibniz se propone mostrar al imperio chino una imagen ideal de Europa, despojada de sus profundos defectos, provenientes de modos de vida y de gobierno desacordes con la razón. Además de ocultar a los chinos "cuántas disidencias hay entre los cristianos<sup>174</sup>", anhela que la alegría del encuentro "sea firme y duradera, sin que la perturbe ni el celo imprudente, ni las guerras intestinas entre hombres que ejercen deberes apostólicos, ni el ejemplo depravado que nosotros mismos damos<sup>175</sup>".

Muchos problemas de fondo corroían a Europa para Leibniz. Su temible desenlace podía ser la

Westport, Connecticut, 1982, pp. 118-126.

<sup>169</sup> Cfr.: J. Wallmann: **Philipp Jacob Spener und die Anfänge des Pietismus**, pp. 88-127, en especial las pp. 231-236, 256-258; sobre el ecumenismo de Spener: P. Grünberg: **Philipp Jacob Spener**, Bd. I: **Die Zeit Speners. Das Leben Speners. Die Theologie Speners**, mit Einleitung v. E. Beyreuther (1893), repr. Hildesheim, Zürich, New York, 1988, pp. 423-498.

<sup>170</sup> Véase por ejemplo: "Des Reich Recht auf die Judenschafft zu Francfurt". A.A., IV R., Bd. III, pp. 42-60.

<sup>171</sup> Cfr.: B. Spinoza: **Tratado Teológico-político**, ed. cit., pp. 132-134.

<sup>172</sup> Y. Yovel: **Spinoza, el marrano de la razón**, ed. cit., p. 201.

<sup>173</sup> Y. Yovel: *Ibid.*, p. 202.

<sup>174</sup> Leibniz: "Prólogo a *Novissima Sinica*", ed. cit., p. 65.

<sup>175</sup> Leibniz: *Ibid.*, p. 75.

revolución, provocada por el escepticismo moral y la crisis de valores<sup>176</sup>. ¿Cuáles eran las causas? El desarrollo de las ciencias y las artes, impulsado por las Academias, constituía para Leibniz una valiosa conquista, seguida por la posibilidad que ofrecía la época de construir definitivamente la *philosophia perennis*.

El Cristianismo, ampliamente predominante en Europa, contenía para Leibniz la forma más elevada de moral que podía existir, lo cual era demostrable mediante la razón. Sin embargo, Leibniz se dirige en su escrito a esa élite espiritual, no exigua en número, pero sí minoritaria, formada por "las personas ilustradas y de buena intención", la única que considera capaz, al menos en principio, de asimilar de inmediato su llamado: "il est rare de recontrier des personnes à qui ce Mémoire soit propre; il y en a pourtant et peut-être plus qu'on ne pense"<sup>177</sup>.

¿Por qué en Europa había tan pocas de estas personas? Leibniz estaba convencido de que China había logrado organizar toda la vida ciudadana según las reglas derivadas de la teología natural. ¿Por qué había fallado en esto la Europa cristiana? Pues China--o más bien la imagen que Leibniz y los jesuitas acomodacionistas poseían de ella--constituía un vigoroso mentís a cualquier posición escéptica con respecto a la posibilidad de lograr un orden social acorde con las más elevadas reglas morales. Más aun: lo habían logrado sin ser cristianos: "¿quién había de creer que existiese un pueblo en la tierra que, pese a nuestra opinión de que estamos avanzadísimos en el refinamiento de las costumbres, nos gana en las reglas que regulan la vida civil?"<sup>178</sup>

Ello no los hace perfectos e incorruptibles, pues el pecado inherente a la naturaleza humana puede siempre irrumpir: "no falta en China la avaricia, la lujuria o la ambición (...). No obstante, han conseguido templar los amargos frutos del vicio, de manera que, aunque no pueden extirpar la raíz del pecado de la naturaleza humana, sí parecen haber disminuído el desarrollo del mal"<sup>179</sup>.

La causa de que en Europa no se haya logrado algo similar parece residir, para Leibniz, en la inconsecuencia con los principios de la ciencia y de la moral que se poseen, susceptibles todos de fundamentar racionalmente, aunque los segundos se hayan obtenido mediante la Revelación: "Je trouve qu'encor les hommes éclairés et bien intentionnés se laissent emporter le plus souvent par le torrent de la corruption générale, et ne se livrent pas assez de force aux moyens de s'en tirer et de faire du bien. Deux choses en son causes: le défaut de l'attention ou de l'application dans chacun en particulier, et le défaut de l'intelligence ou communication entre eux. On est diverti par les soins ordinaires de la vie..."<sup>180</sup>.

De nuevo el gran problema humano detectado por Pascal: la *diversión*, entendida como *dispersión* o *falta de concentración* de los esfuerzos en los fines esenciales del hombre, que lleva a los mejores a ceder a los estímulos del medio, que conduce a la vida según las pasiones--precisamente aquella que debe trascenderse--, y aleja de la vida filosófica a quienes parecen hechos para ella (cuánto más al vulgo, añadiría un sabio como Leibniz), que se conforman todo lo más con una mediocre vida virtuosa--o más bien. se resignan a ella--, cuando ocurre que están llamados a ser los guías del resto<sup>181</sup>.

<sup>176</sup> N.T., IV, XVI, 4.

<sup>177</sup> Leibniz: "Memoire...", 1. F.C.-1, p. 274.

<sup>178</sup> Leibniz: Prólogo a *Novissima Sinica*, ed. cit., p. 57.

<sup>179</sup> Leibniz: *Ibíd.*, p. 59.

<sup>180</sup> Leibniz: *Ibíd.*, 2-3, p. 274.

<sup>181</sup> Sobre esto nos extendemos en: L. Rensoli: "El ideal de la vida filosófica según Leibniz". En: **Revista de filosofía**, vol. VII (1994), nº 11, pp. 115-137.

Estas personas, que derrochan sus altas dotes y se dejan vencer por el desaliento sin llegar a unirse para llevar a la cúspide al género humano, constituyen la mejor imagen de Europa. La superioridad de los chinos consiste para Leibniz en haberse aplicado a la vida filosófica con todos los recursos de la razón (aun cuando están en cierta desventaja científica con respecto a Europa) y con toda la energía de su voluntad. Mirarse en su espejo, obliga a Europa a reconocer que las pasiones y los intereses le han impedido organizar la sociedad y la vida privada en consonancia con sus más altos valores.

La crítica no aportaba gran cosa a la solución de los problemas existentes. Pues, sobre todo la de carácter ético<sup>182</sup>, banalizada en folletines, suplantaba a menudo a la reflexión profunda, destinada a encontrar soluciones: "L'avoue qu'on parle assez souvent de nos maux ou manquements et de moyens qu'il faudroit pour y remédier<sup>183</sup>", escribe Leibniz, quien había criticado a su vez con fuerza la filosofía que, en lugar de resolver problemas, se esforzaba sólo en plantearlos de un cierto modo o de introducir otros nuevos<sup>184</sup>.

En esta actitud encuentra Leibniz el mismo mal que entorpece todo buen proyecto: la *diversión*, entendida al modo de Pascal: "ce n'est ordinairement que par manière de discours et comme par divertissement ou par coutume et sans la moindre intention de prendre des mesures pour y remédier<sup>185</sup>". Las siguientes palabras evocan las exigencias de constancia y voluntad enérgica ante las necesidades de la época, formuladas por Justus Lipsius: "Je trouve que la principale cause de cette négligence, outre la légèreté naturelle et inconstante de l'esprit humaine, est le désespoir de réussir dans lequel le scepticisme est compris<sup>186</sup>".

Otros defectos se suman a los anteriores; uno de ellos es lo que llamaríamos hoy trivialización del saber "la plupart des hommes sont accoutumés aux idées confuses: les plus belles vérités ne les touchent pas<sup>187</sup>". Otros provienen del afán de notoriedad, es decir, del rechazable "amour propre", diferente del "amour de soi". Aun entre los grandes hombres llegan a manifestarse ciertos vicios que no sólo redundan en perjuicio de sus enseñanzas, sino en el del público, al pervertir la ciencia subordinándola a la vanagloria: "La singularité fait encore ce méchant effect qu'elle donne occasion à des sectes et à des entestemens de fausse gloire qui arrestent les progrès. Un sçavant aura quelques vues grandes et belles. Là-dessus il se veut ériger en chef de secte; il travaille à ruiner la réputation des autres; il se fait un grimoire étudié auquel ses disciples s'accoutument, jusqu'à n'estre plus capables de raisonner au delà; il est bien aise de les aveugler pour avoir la gloire d'estre seul leur conducteur<sup>188</sup>".

Un ejemplo de lo anterior es, según Leibniz, el propio Descartes, quien no llegó a formar una verdadera escuela, la cual hubiera exigido la crítica y la renovación, sino un coro de seguidores limitado a repetir y parafrasear al maestro<sup>189</sup>, justamente lo opuesto a los fines de la Academia, dirigida a estimular la creación, aun la especulativa, en función de objetivos útiles en los planos material y espiritual.

---

<sup>182</sup> Algunos casos notables, incluidos en la corriente llamada "filosofía popular", se han analizado en la primera parte, al tratar sobre la razón y los sentimientos.

<sup>183</sup> Leibniz: "Memoire...", 7. F.C.-1, p. 276.

<sup>184</sup> Cfr.: Leibniz: "De la reforma de la filosofía primera y de la noción de sustancia". En: **Obras de Leibniz**, ed. Azcárate. T. I, p. 162.

<sup>185</sup> Leibniz: "Memoire...", 7. F.C.-1, p. 276.

<sup>186</sup> Leibniz: "Memoire...", 8. F.C.-1, p. 276.

<sup>187</sup> Leibniz: "De l'usage de la méditation". F.C.-1, p. 239.

<sup>188</sup> Leibniz: "Memoire...", 23, ed. cit., pp. 288-289.

<sup>189</sup> Cfr.: *Ibíd.*, p. 289.

Otros defectos provienen de la falta de horizontes cognoscitivos causados por una vida entregada al trabajo más rudo y la falta de medios para cultivar la inteligencia<sup>190</sup>; esta carencia puede provenir también del fanatismo, traducido a menudo en afán de control férreo sobre las ideas que podrían contribuir al progreso, el cual llega a sustituir la voluntad: "muchos consideran el pensamiento que les podría llevar a la discusión como una tentación del demonio, que no creen poder vencer de manera mejor que dirigiendo el espíritu a otra cosa<sup>191</sup>".

Otra variante del mismo problema suele afectar a quienes dependen de una autoridad que extiende sus prerrogativas al conocimiento, como los sabios vinculados a la Iglesia romana: "en Italia y en España, y aun en los países hereditarios del emperador, no dejó de perseguirse la doctrina de Copérnico, con gran perjuicio de estas naciones, cuyos espíritus podrían elevarse a más bellos descubrimientos, si gozasen de libertad en materias de razón y de filosofía<sup>192</sup>".

Se trata en suma de la sustitución de la razón por las pasiones en la mayor parte de los asuntos decisivos para el progreso humano. Sin duda esto no exime de responsabilidad a quien se deja arrastrar a un error de carácter moral, pues los mandamientos cristianos, que norman las líneas básicas de la conducta humana, deben seguirse por fe aunque no se les haya explicado racionalmente. Mientras que el salvaje y muchos no cristianos los ignoran, el europeo, que en el peor de los casos posee al menos una educación cristiana básica, los quebranta: "un malvado europeo es peor que un salvaje, pues exagera artificialmente el mal<sup>193</sup>".

En esta idea se sienten resonancias de la **Carta a los Romanos**, documento crucial para el Protestantismo, en la cual consta que el conocimiento de la ley representó el revivir del pecado<sup>194</sup>. Esta paradoja del alma sólo puede solucionarse mediante el control racional de todas las esferas de la vida, cosa que los chinos han aprendido a partir de la ley natural.

Esto no es todo: la abundancia de controversias no solucionadas ha llevado a los europeos a sustituir las verdades por *hipótesis*--en el sentido que entonces se daba al término, como doctrina no verificada--, con las cuales podían defender su punto de vista frente a cualquier autoridad. Pero esta defensa había devenido sectarismo de escuela en la mayoría de los casos: "Sería insoportable para un sabio profesor ver su autoridad echada por tierra en un instante por un recién llegado que rechazara sus hipótesis (...). Las pasiones dominantes parecen ser, en efecto, como vos decís, las fuentes del amor que se tiene por las hipótesis<sup>195</sup>".

Las controversias pueden tener dos raíces: la búsqueda de la verdad, lo cual las hace no sólo lícitas, sino necesarias, y el empeño de mantener o de destruir una autoridad a toda costa. Este último caso no se limita a obstaculizar el conocimiento de la verdad, sino que suele ser el origen de la desunión, de graves disensiones, y hasta de las guerras, ejemplo de lo cual eran para Leibniz las guerras religiosas.

Esto llevará a Leibniz a aplicarse a la solución racional de las controversias<sup>196</sup>, con el fin inmediato de

---

<sup>190</sup> Cfr.: **N.T.**, IV, XX, 2, p. 438.

<sup>191</sup> **N.T.**, IV, XX, 6, p. p. 440.

<sup>192</sup> **N.T.**, IV, XX, 11, p. 443.

<sup>193</sup> **N.T.**, I, II, 20, p. 91.

<sup>194</sup> Romanos, 7, 7-17.

<sup>195</sup> **N.T.**, IV, XX, 11-12, p. 443.

<sup>196</sup> Leibniz dedica a esta cuestión algunos breves escritos cuya importancia en su proyecto ecuménico es incalculable: "La place d'autrui". En: **Textes inédits**, ed. Grua, Vol. II, ed. cit., pp. 699-702, "Sobre las controversias", "Vicios de las controversias confusas, y "El juez de las controversias o balanza de la razón" (las

hallar soluciones para preguntas científicas y religiosas, pero con el fin mediato y no menos importante de establecer la unidad entre los contrincantes, aunque se trate de unidad en la diferencia, lo cual equivaldría a la *armonía* que sólo puede tener lugar entre elementos diferentes, cada uno de los cuales sería capaz de situarse en el punto de vista del otro<sup>197</sup>. Precisamente como establece Leibniz su visión del binomio Europa-China, pues, como ha señalado M. Dascal<sup>198</sup>, Leibniz persigue mostrar que entre la teología natural y la teología revelada no existe oposición sino *armonía*.

La idea leibniziana acerca del lenguaje como "miroir de l'esprit" obliga a reflexionar sobre el significado que para la imagen de Europa tienen sus posibilidades expresivas. Pues la metafísica es sin duda alguna, para Leibniz, una conquista europea. Ni siquiera China posee filosofía, al menos en el sentido que al término suele darse en Europa, lo cual lleva a Leibniz a escribir a Bouvet: "l'introduction de la Philosophie chez les chinois seroit d'un grandissime effect, pour preparer les Esprits de plus près à recevoir la véritable religion"<sup>199</sup>.

Aun en los importantes escritos chinos sobre teología natural puede observarse una imprecisión expresiva que conduce a equívocos sobre su doctrina. Leibniz hace notar "combien ces gens parlent quelques fois vaguement et confusement, sous pretexte que tout est un, et que souvent il ne faut point les prendre à la lettre. Et pour parler distinctement de leur dogmes, le plus seur est, de considerer plustost la raison et l'harmonie des doctrines, que l'ecorce des paroles"<sup>200</sup>.

Lo anterior hace notar que el desarrollo del espíritu chino no es superior al europeo, aunque aventajen a Europa en los resultados obtenidos en la organización social y en la moral, a causa de aplicar de modo más consecuente que Europa los principios que posee, en este caso, los de la teología natural. Por lo mismo no es inferior al europeo, sino simétricamente equivalente, complementario.

Podría formularse aquí una pregunta que ya se ha hecho tradicional en el terreno del diálogo intercultural, y es si la visión de Leibniz sobre Europa, China y el resto del mundo puede calificarse de Eurocéntrica. Nuestra respuesta sería que **no**, al menos en sentido absoluto, pese a los juicios erróneos de Leibniz, procedentes en muchos casos del grado de conocimientos sobre el ámbito no europeo. Europa no ha alcanzado un grado tan alto de desarrollo espiritual--en todas las dimensiones abarcadas por el término--porque su naturaleza supere a los restantes pueblos y culturas, sino por su trayectoria histórica, que la ha convertido en encrucijada de migraciones y pueblos que han aportado sus culturas<sup>201</sup>, además de la temprana recepción del Cristianismo. Todo lo cual le ha permitido que "sortis à peine de la Barbarie"<sup>202</sup> haya logrado arribar a tantos adelantos científicos y hasta a la *philosophia perennis*.

Los comentarios de Leibniz intentan explicar las carencias de otros pueblos a través del *desconocimiento* y no de la *inferioridad*: "Puede decirse, por ejemplo, que la ignorancia del uso del hierro es causa de que en los países de América, en los que la naturaleza ha derramado

versiones aquí citadas son las traducciones a cargo de la Sociedad española Leibniz, inéditas).

<sup>197</sup> Cfr.: M. Dascal: "Strategies of Dispute and Ethics: *Du tort* and *La place d'autrui*". En: **L.u.E.**, II, pp. 108-115.

<sup>198</sup> Cfr.: "Reason and the mysteries of faith: Leibniz on the meaning of religious discourse". En: M. Dascal: **Leibniz, language, signs and thought: a collection of essays**. Amsterdam-Philadelphia, 1987, pp. 96-97.

<sup>199</sup> Leibniz: Carta a Bouvet del 2.12.1697. **Widmaier**, I, p. 64.

<sup>200</sup> **Discours**, 34-a, ed. Loosen-Vonessen, p. 86.

<sup>201</sup> El libro III del **N.T.**, al analizar la formación y las mutuas influencias de las lenguas, plantea (III, II, 1, p. 241) el origen común de las naciones y una lengua radical y primitiva, lo cual sin duda tiene un fundamento religioso, pero por lo mismo, contrario a toda visión depreciativa de otro pueblo.

<sup>202</sup> **Discours**, 3, ed. Loosen-Vonessen, p. 43.

pródigamente toda clase de bienes, falte la mayor parte de las comodidades de la vida<sup>203</sup>."

La superioridad de Europa es la de una civilización que, por contar con grandes recursos proporcionados por la historia, ha logrado importantísimos resultados científicos, políticos y sociales. Pero debe quedar claro que "la superioridad de los europeos sobre los chinos se debe a la sola geometría; estos nada admiraban más de la doctrina de los europeos que la solidez inmovible de los elementos de Euclides"<sup>204</sup>. Si otros aspectos no han logrado despertar la admiración de tan escogida civilización, ¿puede pensarse con fundamento entonces en un destino especial de Europa?

Debe recordarse que para Leibniz ningún destino se realiza sino es a través de la acción del sujeto, y que en todo caso la europea deja muchísimo que desear, pese a contar con los elementos necesarios para alcanzar una organización social redundante en la felicidad de la humanidad, es decir, en su progreso continuo<sup>205</sup>.

Sus países sin embargo se complementan, y cada uno aporta algo a lo que podríamos llamar el *espíritu de la civilización europea*. De este modo se refiere Leibniz a "the solidity and the judgement of the Germans; the artfulness, the delicacy of mind, the circumspection, and the politeness of the Italians; the openness, the pleasantness, the vivacity and the freedom of the French"<sup>206</sup>, características que compara con los cuatro elementos cosmológicos: "Italian phlegm, German melancholy and French bile, which form an heroic temperament by the mixture of fire and earth. Fire provides activity, brilliance, elevation, while melancholy, which partakes of the nature of the earth, [supplies] firmness, moderation and restrain"<sup>207</sup>.

Una Europa unificada podría reunir entonces en sí misma lo mejor de todas las naciones que la compondrían, pero también sus defectos, a los cuales Leibniz no hace referencia<sup>208</sup>, pues el citado escrito pretende describir las características del príncipe ideal: un príncipe alemán por su nacimiento, pero *europeo* en su espíritu, preparado para comprender a todas las naciones y para regirlas de ser necesario.

¿Tiene entonces Europa una "misión civilizadora"? Responder esto exige delimitar dos niveles: para consigo misma y para los demás pueblos. En cuanto a la primera opción, es forzoso responder que Europa debe completar su proceso de civilización. Pero a diferencia de otros pueblos, puede hacerlo por sí misma, aunque ayudada por los misioneros chinos, según se ha examinado, pues posee el necesario discernimiento para aplicar consecuentemente los principios de la civilización, provenientes de la razón y de la Revelación. Poco probable sería además que Europa lograra alcanzar la perfección necesaria como civilización sin la ayuda de China, cuyo conocimiento más profundo parece formar parte de la armonía universal actuante en la historia: "Quizá la suprema providencia lo haya hecho así para que pueblos tan cultos y distantes se tiendan los brazos hasta alcanzar poco a poco el modo de vida más racional y perfecto"<sup>209</sup>.

De tal modo y según el principio del "espejo", el lenguaje confuso de los chinos hará cobrar a los sabios europeos mayor conciencia de la necesidad de evitar la oscuridad expresiva; la

<sup>203</sup> N.T., IV, XII, 11, p. 392.

<sup>204</sup> Leibniz: "La historia de las letras y el momento presente". **Methodus Vitae**, I, p. 23.

<sup>205</sup> Cfr.: E. C. Mann: "Leibniz: Europäische Perspektiven". En: **L.u.E.**, I, pp. 450-456.

<sup>206</sup> Leibniz: "Portrait of the Prince". En: **Political Writings**, ed. Riley, p. 94.

<sup>207</sup> Leibniz: "Portrait of the Prince", ed. cit., p. 93.

<sup>208</sup> Esta es también la razón por la cual no relaciona los rasgos de otros países, pues se restringe a los países visitados por el príncipe durante su educación.

<sup>209</sup> Leibniz: "Prólogo a *Novissima Sinica*", ed. cit., p. 55.

inconsecuencia tal vez contenida en las honras civiles a Confucio la hará cobrar sobre las características de la devoción cristiana; el monarca ilustrado de los chinos, sobre las características más deseables del soberano, etc. Sólo China parece tener el derecho de criticar a Europa, como expresa Leibniz: "Et si par malheur l'Atheisme prevaloit en Europe et y devenoit la doctrine commune del plus savans Lettrés (...), les Missionaires envoyés en Europe par les sages de la Chine, en etudiant nos anciens livres, auroient raison de s'opposer au torrent des sentiments de ces Lettrés, et se moquer de leurs moqueries<sup>210n</sup>."

En cuanto a otros pueblos hay que decir que en el plano religioso sí, sin duda, con todas las implicaciones morales que el Cristianismo trae consigo, pues Leibniz está de acuerdo con que los pueblos deben acceder a la religión cristiana, la más elevada de todas. Sin embargo, aun en este plano, deberá evitarse que trasciendan a los pueblos evangelizados las fuertes controversias existentes entre los cristianos europeos, las cuales no persiguen encontrar la verdad, sino vencer al contrario, y que por lo mismo, deben ser erradicadas<sup>211</sup>. Deberá evitarse además manipular las verdades cristianas, "para complacer a unos u otros pueblos<sup>212n</sup>", lo cual sólo demuestra cuántos intereses se esconden actualmente tras la evangelización.

En otros aspectos, el trabajo que debe realizarse con los pueblos llamados "salvajes" es muchísimo mayor, sólo que Europa debe estar preparada para actuar responsablemente, sin transmitirles sus propios vicios, pues ella misma está abrumada por libros, doctrinas y ejemplos negativos "qui étoufferont enfin les bons et nous ramèneront à la barbarie<sup>213n</sup>", de no tomarse medidas para evitarlo. A los pueblos salvajes por su parte, "el comercio con los cristianos los ha echado a perder en algunas cosas; se les ha enseñado, suministrándoles aguardiente, a emborracharse, a jurar, a maldecir y otros vicios que no conocían<sup>214n</sup>".

El mayor desarrollo trae consigo defectos que no conocen quienes viven de forma primitiva, provenientes del mal uso de la amplitud de posibilidades que traen consigo los adelantos del conocimiento y de la organización social: "entre nosotros hay más bienes y males que entre ellos (...). No obstante, esto no impide a los hombres sumar las excelencias que la naturaleza concedió a aquellos pueblos a las que la razón nos proporciona a nosotros<sup>215n</sup>".

Si esta fusión beneficiosa se produce, en lugar de la transmisión de malos hábitos, la luz interior humana, despertada por los conocimientos científicos y la moral superiores, "iluminará el entendimiento y enardecerá la voluntad<sup>216n</sup>", pues "la manera y los grados de perfección varían hasta lo infinito. Sin embargo, el fondo es siempre el mismo en todas partes<sup>217n</sup>", regla universalmente válida y por lo tanto, también para el espíritu humano, capaz de despertar y elevarse, por elemental que sea su estado inicial.

Tales razones aconsejan que no se retroceda ante hábitos extraños y hasta repugnantes a la moral cristiana, sino que la persuasión, y cuando sea posible, una represión de los actos, benevolente sin

---

<sup>210</sup> **Discours**, 10, ed. Loosen-Vonessen, p. 51.

<sup>211</sup> Cfr.: Leibniz: Carta a Burnet del 1-2 de febrero de 1697. **Dutens**, VI, pp. 245-246; Prólogo a *Novissima Sinica*, ed. cit., p. 65.

<sup>212</sup> Leibniz: Prólogo a la *Novissima Sinica*, ed. cit., p. 65.

<sup>213</sup> Leibniz: "Memoire...", 20. **F.C.-1**, p. 286.

<sup>214</sup> **N.T.**, I, II, 20, p. 91.

<sup>215</sup> **N.T.**, I, II, 20, p. 91.

<sup>216</sup> **N.T.**, I, II, 20, p. 91.

<sup>217</sup> **N.T.**, IV, XVII, 16, p. 423.

embargo para con el hombre, se combinen para la erradicación de estos. Los múltiples conflictos existentes, sobre todo a causa de la intolerancia, no impiden a Leibniz afirmar "que hay en este siglo personas de tal fuerza de juicio y de tal amplitud de espíritu, que podrían encontrar de antemano el conocimiento de nuevos caminos, *si se tomaran el trabajo de dirigir su pensamiento por este lado*"<sup>218</sup>.

Pero todo lo anterior será posible solamente si Europa asume la tarea de ayudar a desarrollarse (o **civilizar**) a los pueblos que lo requieran como una obra bilateral, revertida sobre sí misma, civilizándose a sí misma cada vez más, es decir, aplicando consecuentemente los principios de la moral, acordes con la razón, de los que dispone. Misión y no sólo provecho propio egoísta. Ayuda, organización y orientación y no tutela, resumen la función de Europa en el proyecto leibniziano<sup>219</sup>.

### Obras de Leibniz y abreviaturas utilizadas

- AA: **Sämtliche Schriften und Briefe**. Akademische Ausgabe. Berlin, 1923-... La serie, el tomo y demás datos se indicarán en la cita.
- N.T.: **Nuevo tratado sobre el entendimiento humano**. Prólogo de L. Rensoli. Tr. de E. Ovejero y Mauri. La Habana, 1988.
- Théod.: **Théodicée**. Ed. J. Brunschwig. Paris, 1969.
- Cook-Rosemont. **Writings on China**, ed. D. J. Cook & H. Rosemont. Chicago and La Salle, 1994.
- Discours-Cardoso. **Discurso sobre a teologia natural dos Chineses**, ed. A. Cardoso. Lisboa, 1991.
- Discours-Loosen/Vonessen/Gebser. **Zwei Briefe über die chinesische Philosophie und das binäre Zahlensystem**, hrsg. v. R. Loosen u. F. Vonessen, mit einem Nachwort v. J. Gebser. Stuttgart, 1968.
- Dutens. **G. W. Leibnitii Opera Omnia**, ed. de L. Dutens. Genevae, 1768, 6 vols.
- Echeverría. **Filosofía para princesas**, ed. J. Echeverría. Madrid, 1989.
- Engelhardt. **Die vollkommene Welt**, hrsg. v. W. von Engelhardt. Weimar, 1944.
- Engelhardt. **Schöpferische Vernunft**, hrsg. v. W. von Engelhardt. Münster, 1955.
- F. de Careil I. **Lettres et opuscules inédits de Leibniz**, précédées d'une introduction par A. Foucher de Careil. Paris, 1854.
- F. de Careil II. **Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz**, précédées d'une introduction par A. Foucher de Careil. Paris, 1857.
- Gerhardt. **Die Philosophischen Schriften von Leibniz**, hrsg. v. C. I. Gerhardt. Hildesheim, 1965, 7 Bd.
- Kortholt. **Epistolae ad diversos**, ed. Ch. Kortholt. 3 vol. Lipsiae, 1734.

---

<sup>218</sup> N.T., IV, XVII, 7, p. 418. La cursiva es nuestra.

<sup>219</sup> Cfr.: A. Robinet: **G. W. Leibniz: le meilleur des mondes**, pp. 286-292.

- Larroyo. **Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia**, ed. F. Larroyo. México, 1991.
- Riley. **Political Writings**, ed. by P. Riley. Cambridge University Press, 1988.
- Robinet. **Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie. Lettres inédits**, ed. par A. Robinet. Paris, 1954.
- De Salas. **Escritos de filosofía jurídica y política**, ed. J. de Salas Ortueta, tr. de J. M. Atienza. Madrid, 1984.
- Schrecker. **Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704)**, ed. P. Schrecker. Paris, 1934.
- Tierno Galván/Mariño. **Escritos políticos**, II, ed. E. Tierno Galván y P. Mariño. Prólogo de A. Truyol. Madrid, 1985.
- Widmaier. **Leibniz korrespondiert mit China: der Briefwechsel mit der Jesuiten Missionaren (1689-1714)**, hrsg. v. R. Widmaier. Frankfurt am Main, 1990.
- Zacher. **Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz**, hrsg. von H. Zacher. Frankfurt am Main, 1973.